VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

LÊ MẠNH THÁT

TRIẾT HỌC THẾ THÂN

Nguyên tác Anh ngữ

THE PHILOSOPHY OF VASUBANDHU

Việt dịch: Đạo Sinh

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM
LÊ MẠNH THÁT

TRIẾT HỌC THẾ THÂN

Nguyên tác Anh ngữ
The Philosophy of Vasubandhu
Việt dịch: Đạo Sinh

NXB. TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
PL. 2549 – 2005

THƯ VIỆN
VNC PH VN
★ VĂN HÀNH ★
SĐK 007773

Lời nói đầu

Tác phẩm này là bản dịch luận án tiến sĩ tôi đã đệ trình lên Viện Nghiên cứu thuộc Đại học Wisconsin ở Madison năm 1974. Lần xuất bản này không có thay đổi nào đáng kể về nội dung. Xin trân trọng gửi đến quí bạn đọc.

Vạn Hạnh, 2003
Lê Mạnh Thát.

Mục lục

Lời nói đầu v
Mục lục 7
Lời giới thiệu ix
Lời tựa xxvii

Chương 1
NHỮNG VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC THỂ THÂN 1

Chương 2
THỂ THÂN VÀ TÁC PHẨM 27

Chương 3
VỀ NHỮNG GÌ HIỆN HỮU 73

Chương 4
MỘT SỐ KẾT QUẢ LUẬN LÝ 137

Chương 5
KHAO SÁT LẠI VỀ SỰ NHẬN BIẾT 217

Chương 6
VỀ TỰ BIẾT VÀ BÀN THÊM VỀ CƠ CẤU TỰ BIẾT 313

Chương 7
NGÔN NGỮ VỀ NHỮNG GÌ HIỆN HỮU 377

Chương 8
MỘT SỐ NHẬN XÉT CUỐI CÙNG 429

Bảng viết tắt 455
Thư mục 457
Sách dẫn 493

Lời giới thiệu

Saigon trước năm 1973, có khoảng chừng ba hay bốn "dàn máy tính". Con số quá khiêm tốn. Vì vậy, ngay trong giới Đại học, đây là nói về Đại học Vạn hạnh, nhất là tại các trường thuộc khoa học nhân văn, số sinh viên hiểu biết về các quy tắc hoạt động của vi tính không nhiều, nếu không nói là hầu như không có. Tất nhiên, trong một phạm vi hạn chế, hoạt động của vi tính đã bắt đầu gây ảnh hưởng trong đời sống của chính sinh viên, học sinh một cách vô hình. Cụ thể, đã có một lớp học sinh chịu ảnh hưởng trực tiếp của vi tính đối với tương lai của mình: đó là số học sinh được gọi là "tú tài IBM". Đối với số học sinh này, "chiến trường" hay "sân trường" sẽ tùy thuộc hoạt động của vi tính. Nghĩa là tùy thuộc khả năng xử lý của vi tính, mặc dù ít ai hiểu hoạt động xử lý của vi tính được vận hành như thế nào. Cho nên, vào năm 1972, khi Lê Mạnh Thát, trên Tạp chí Tư Tưởng của Viện Đại học Vạn Hạnh, cho đăng loạt bài nghiên cứu và đề nghị một lập trình khả dĩ để xử lý ngôn ngữ phiên dịch, thì điều này đã gây ra sự ngạc nhiên không ít. Tất nhiên, một số người hoài nghi về khả năng thay thế bộ não con người của vi tính, dù chỉ trong một giới hạn nào đó, và cho rằng quan điểm Lê Mạnh Thát nêu lên trong bài khảo cứu ấy là hoang tưởng. Một cách nào đó người ta lo ngại có nguy cơ là máy móc sẽ thay thế bộ não của con người trong những hoạt động mà hình như chỉ đặc hữu nơi con người, như khả năng chuyển tải tư tưởng chẳng hạn. Nói chung, dù thích thú, hay hoài nghi, hầu như không ai có đủ cơ sở lý luận để chứng minh giá trị chân lý của vấn đề.

Ngày nay, đối với đa số chúng ta, cụm từ "xử lý thông tin" của vi tính không còn quá xa lạ. Ý nghĩa triết học của nó thì chẳng thành vấn đề. Bởi vì chẳng có mấy ai lại nêu thắc mắc, hay hoài nghi triết học, đối với sự tồn tại của cây viết hay tập giấy. Nó tồn tại như những tồn tại khác. Tuy vậy, người ta cũng biết rằng nó hoạt

động theo định hướng không hoàn toàn đồng nhất với hoạt động của mọi tồn tại khác. Nó có, hay chính nó là, cơ sở riêng biệt để xử lý giá trị tồn tại của nó cùng những mối quan hệ của nó với thế giới còn lại. Như thế, nó là kết quả của một quá trình xử lý, và rồi chính nó đang tham gia một quá trình xử lý nữa để cho ra những kết quả khác. Trước hết, nó là kết quả của một quá trình xử lý với nhiều dữ liệu được đặt trong một quan hệ nào đó. Mỗi dữ liệu là một lượng thông tin có được từ những tồn tại cá biệt. Sau đó, nó sẽ tham gia trong quá trình xử lý khác như là dữ liệu để cho ra một hay nhiều kết quả khác nữa. Vậy thì, "quả" hay kết quả ở đây có ý nghĩa gì đối với nhận thức của chúng ta? Nếu chúng ta nói "quả" là kết quả của một hay nhiều nguyên nhân như thế nào đó, và truy nguyên cho tới tận cùng ta sẽ phải thừa nhận một nguyên nhân tối sơ. Vấn đề tới đó sẽ được nhận thức theo một hướng khác. Nhưng nếu chúng ta nói một "quả" là kết luận của một khối lượng thông tin đã được xử lý, vậy thì, tất cả mọi tồn tại mà chúng ta nói đến, đối tượng của triết học hay khoa học, xã hội hay tôn giáo, thảy đều xuất hiện và tồn tại như là một hay những dữ liệu thông tin. Nếu vậy, vấn đề nữa lại được đặt ra: thế giới này, mà ta đang sống trong đó, là thực hay không thực? Thế nhưng, dù đặt câu hỏi theo cách nào, chúng ta cũng khó đi đến kết luận rằng thế giới này vốn là duy tâm, theo nghĩa phổ quát của từ này.

Điểm nổi bật là hầu như tuyệt đại đa số những người học Duy thức từ Thế Thân đều có xu hướng Duy tâm luận theo nghĩa: "ngoài thức, không có gì hết." Điều kỳ dị hơn nữa là, nói theo cách của Lê Mạnh Thát, "*thất bại kỳ dị nhất (the strangest failure) của nhiều nhà nghiên cứu hiện đại là quy kết nơi Thế Thân một thứ duy tâm luận tuyệt đối, theo đó ngoài thức không có gì tồn tại. (as some profound thesis of the absolute idealism and the like, according to which nothing exists except the consciousness).*"

Vì sao diễn ra tình trạng thư thế? Nguyên nhân ở chỗ sự hiểu biết của những nhà nghiên cứu về ngôn ngữ và cấu trúc ngôn ngữ trong tư tưởng của Thế Thân. Bởi vì trong những gì Thế Thân viết, có quá nhiều "bẫy sập" của ngôn ngữ và luận lý (*traps of words, traps of similarity and traps of descriptions*). Tác giả *Triết học Thế Thân* đã bỏ ra khá nhiều công phu để tháo gỡ những bẫy sập ấy.

Nhưng sự tháo gỡ này trong nhiều trường hợp làm sụp đổ các công trình kiến trúc tư tưởng chung quanh các tác phẩm của Thế Thân, và điều này không khỏi gây nên nhiều phản ứng khác nhau.

Một trong các từ mà chúng ta có thể dẫn ra ở đây, là từ *vipāka*. Các dịch giả Hán trước Huyền Trang dịch nó là quả báo. Thí dụ chúng ta có thể tìm thấy một đoạn dịch trong *Pháp hoa* của La-thập: "Pháp sư cũng thấy trong đó tất cả chúng sanh cùng nghiệp, nhân duyên, quả báo và sanh xứ 及業因緣果報生處." Nguyên văn Sanskrit của đoạn dịch này như sau: *ye ca tasmin sattvā upapannā tān sarvān drakṣyati karmavipākaṃ ca teṣaṃ jñāsyatīti*. Trong đó, từ Sanskrit *karmavipāka* được dịch là nghiệp và quả báo. Do ảnh hưởng của La-thập trong Phật học Trung Quốc nên từ này trở thành phổ biến. Một dịch giả có uy tín khác là Chân Đế cũng dịch nó là quả báo.

Khi nói đến nghiệp, người ta nói đến quả báo của nó như nhận thức phổ thông rằng trồng đậu thì thu hoạch đậu, trồng dưa thì thu hoạch dưa. Nhận thức này tất nhiên dễ thuyết phục và dễ dàng được chấp nhận phổ biến. Nhưng nó đặt cho nhận thức về nghiệp trong mối quan hệ với kết quả của nó nhiều nan giải. Tất nhiên bác nông phu gieo giống lúa nào thì sẽ thu hoạch loại lúa đó, giống và quả, hay nhân và quả, đồng loại. Tuy vậy, người ta cũng không quên sức lao động của bác đã đổ vào đấy, mà kết quả cuối cùng cần thu hoạch của bác không phải là dừng lại ở lúa và thóc. Nó có thể là nhà cửa, dinh thự; và đôi khi có thể là địa vị của con cái mình trong xã hội nữa. Nhân tức là khối lượng lao động mà bác gieo vào cánh đồng; nó vô hình, và không phải là cái gì dễ chịu. Dầm mưa, dãi nắng, toan tính con nước khi đầy khi vơi. Nhưng thành quả mà bác nhận được phải nói là cái gì đó rất khả ái, đáng ưa thích, đáng mong muốn. Rõ ràng, nhân và quả ở đây không còn đồng loại nữa. Bác trồng dưa, nhưng cái mà bác thu hoạch mang tính quyết định cho cả quá trình lao động thì không phải là dưa. Nếu chúng ta sống trở lại với nền kinh tế tự cung tự cấp, thì nhận thức nhân quả theo lối giải thích trồng dưa được dưa là chân lý, mà gần như là chân lý duy nhất. Nhưng khi chúng ta bước vào thời đại kinh tế thị trường, giải thích ấy không còn áp dụng được nữa.

Các Luận sư A-tì-đàm đã thấy rõ những nạn đề đặt ra cho nhận thức về quan hệ nhân quả, cho nên họ đưa ra một khung đề nghị là có năm loại kết quả khác nhau, như là kết quả của một hay nhiều nguyên nhân, hay tụ hội của nhiều yếu tố, điều kiện. Trong năm loại quả đó, dị thục là một. Thế Thân đã cho một định nghĩa cô đọng như sau, trong luận Câu-xá: *phalakālaprāptaṃ vā karma vikāpa ity ucyate*, nghiệp khi đạt đến giai đoạn kết quả của nó, bấy giờ nó được gọi là dị thục. Nhưng trong cách dịch của Chân Đế, nó được gọi là quả báo: "Nghiệp, đến lúc quả báo chín, nó được gọi là quả báo." Báo tức báo ứng. Kết quả do nghiệp là sự báo ứng, giống như nói giết người thì phải đền mạng: mắt đền mắt, răng đền răng. Nhận thức về nghiệp theo ý nghĩa đó là biện hộ cho chủ trương trả thù: "Ai giết Cain, kẻ đó sẽ bị trả thù bảy lần." Trong ý nghĩa này, các nhà nghiên cứu Phật học phương Tây dịch từ *vipāka* tiếng Phạn thành ra là *retribution*. Cách dịch và hiểu này góp phần vào việc quy kết tư tưởng của Thế Thân vào loại duy tâm tuyệt đối. Tác giả *Triết học Thế Thân* đề nghị cách hiểu và dịch khác:

"Với chính quan điểm này trong đầu mà chúng tôi đã dịch từ 'vipāka' là 'xử lý' (processing) thay cho những gì thường được chuyển ngữ là 'hoàn báo' (retributory), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không bảo đảm mặc dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó được xem là 'hoàn báo' hay 'tích chứa' (store). Hơn nữa, vipāka có nghĩa là 'chín' (ripening), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự 'chín' của một ấn tượng ngôn ngữ không thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ 'xử lý', nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin."

Độc giả Việt Nam nếu đã từng quen với Duy thức học sẽ gặp rắc rối trong cách dịch mới này. Và đây là điểm mà chúng ta thấy cũng không đơn giản cho người dịch *Triết học Thế Thân* từ tiếng Anh sang tiếng Việt sao cho người đọc dễ hiểu hơn.

Chúng ta thử đọc nguyên văn một đoạn tiếng Anh của chính tác giả sau đây:

"The transformation of consciousness is a verbal construction; what is verbally constructed by it does not exist; therefore, whatever there is, is all merely what causes one to know. For consciousness has all the seed, the transformation of it proceeds in such and such ways through mutual influence so that such and such verbal construction is produced. When a previous processing is completed, the impressions of action together with the impressions of the double-form cognition produce another processing different from it".

Đoạn văn nếu được dịch sát sẽ như vầy: "Sự biến thái của thức là một cấu trúc ngôn ngữ. Cái gì được cấu trúc có tính cách ngôn ngữ, cái đó không tồn tại. Vì vậy, bất cứ cái gì có, cái đó tất cả chỉ là cái làm cho ta biết. Vì thức có tất cả hạt giống, sự biến thái của nó tiến hành như thế như thế qua ảnh hưởng hỗ tương sao cho cấu trúc ngôn ngữ như thế như thế được sản xuất. Khi một xử lý đi trước được hoàn tất, những ấn tượng của hành động cùng với những ấn tượng của tri thức dạng kép sản xuất ra xử lý khác với nó."

Sau đây là nguyên văn Sanskrit của Thế Thân trong Tam thập tụng, *Triṃśikā* 17-19:

vijñānaparināmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam// sarvabījaṃ hi vijñānam parināmas tathā tathā// yāty anyonyavasād yena vikalpaḥ sa sa jāyate// karmano vāsanā grāhadvayavāsanayā saha/ kṣīne pūrvavipāke'nyad vipākam janayanti tat//

Đọc đoạn dịch từ tiếng Anh, với độc giả Việt nếu không biết gì về Duy thức thì khả dĩ, nghĩa là không có vấn đề gì để ngạc nhiên hay thắc mắc, bối rối, rằng đoạn văn nói về cái gì, mặc dù không hẳn đã hiểu rõ nó. Nhưng với người đã đọc Duy thức, cơ bản là đọc Tam thập tụng qua bản Hán dịch của Huyền Trang, thì nó có vấn đề. Chúng ta hãy đọc bản Hán dịch này để so sánh: Thị chư thức chuyển biến/ Phân biệt sở phân biệt/ Do thử bỉ giai vô/ Cố nhất thiết duy thức/ Do nhất thiết chủng thức/ Như thị như thị biến/ Dĩ triển chuyển lực cố/ Bỉ bỉ phân biệt sanh/ Do chư nghiệp tập khí/ Nhị thủ tập khí câu/ Tiền dị thục ký tận/ Phục sanh dư dị thục/ 是諸識轉變 分別所分別　由此彼皆無　故一切唯識　由一切種識　如是如是變

以展轉力故　彼彼分別生　由諸業習氣　二取習氣俱　前異熟既盡　復生餘異熟

Ở đây chúng ta hãy thử đề nghị theo cách dịch thông thường, dựa theo bản Hán. Độc giả chắc sẽ thấy tương đối dễ hiểu hơn, vì nó quen thuộc hơn: "*Sự chuyển biến của các thức này thành phân biệt và sở phân biệt. Bởi những cái đó đều không có, nên tất cả duy chỉ là thức. Do Thức nhất thiết chủng (chuyển) biến như vậy và như vậy cho nên phát sanh sự phân biệt thế này thế kia. Do các tập khí của nghiệp, cùng câu hữu với tập khí của hai thủ (năng và sở thủ), khi dị thục trước đã hết, dị thục khác tiếp tục sanh.*"

Đối chiếu nó với đoạn tiếng Anh, chúng ta hình như không thấy trong tiếng Anh có từ nào có nội hàm phân biệt, cũng như duy thức, tập khí và nghiệp, là những bộ từ khóa để hiểu Duy thức.

Trước hết, chúng ta nói đến từ "phân biệt" trong tiếng Hán. Đây là từ phổ biến, thông dụng nhất của những người học Đại thừa. Phân biệt ta và người, phân biệt sanh tử và Niết bàn, chúng sanh và Phật, là căn bản của mê mờ, dẫn đến sanh tử. Các nhà Đại thừa nói như vậy. Cũng như ngày nay chúng ta nói: vì phân biệt chủng tộc, phân biệt tôn giáo, vân vân, nên thế giới trở nên xung đột nghiêm trọng.

Vậy, trong tiếng Phạn, từ này nguyên dạng nó là gì? Đó là *vikalpa*. Giở từ điển Phạn-Nhật của Wogihara, chúng ta tìm được rất nhiều từ Hán dịch khác nhau mà các dịch giả Phạn Hán đã dùng: phân 分, tư 思, niệm 念, tưởng 想, tư duy 思惟, phân biệt 分別, năng phân biệt 能分別, tưởng tác 想作, kế trước 計著, chấp trước 執著, dị phân biệt 異分別, hư phân biệt 虛分別, chủng chủng phân biệt 種種分別, dị thoát sai biệt 異脫差別, sai biệt 差別, nghi 疑, vọng tưởng 妄想, hư vọng phân biệt 虛妄分別. Trong các từ Hán dịch này, từ nào có nội hàm có thể chuyển tải tư tưởng của Thế Thân?

Về phía khác, ở phương Tây, người ta hiểu từ này như thế nào? Tác giả dẫn Biardo trong *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*:

"Cependant, d'autre part, la notion de vikalpa revient ã chaque page du texte, sous la forme verbale ou comme substantif. Nous l'avons traduite jusqu'ici par 'imagination', 'imager'." Nhưng, đằng khác, khái niệm vikalpa trở lại trong mỗi trang của bản văn, dưới dạng động từ hay thể ngữ. Cho đến nay, chúng tôi dịch nó là "sự tưởng tượng"...

Và tác giả *Triết học Thế Thân* nhận xét:

"Không có một tí bằng chứng nào để chuyển ngữ nó thành 'sự tưởng tượng' hay 'cấu trúc khái niệm', v.v., những diễn dịch đã góp phần không nhỏ cho sự ngộ nhận, nếu không muốn nói là làm méo mó tư tưởng Thế Thân bằng những mô tả như 'quan niệm luận' hay 'duy tâm luận', v.v., và cũng là cái sinh khởi những khẳng định thường xuyên được lặp đi lặp lại như 'Du già tông chủ trương thức là thực tại duy nhất', v.v..."

Tác giả đề nghị từ dịch mới: *vikalpa = verbal construction*, cấu trúc ngôn ngữ, mang tính ngôn ngữ. Từ này trước đó cũng đã được Stcherbatsky, trong Buddhist Logic, dịch tương tự. Câu tiếng Phạn sau đây của Trần-na được dịch sang tiếng Anh bởi Stcherbatsky và Lê Mạnh Thát gần giống nhau: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*. Stcherbatsky: "*Direct knowledge means here neither construction (judgment) nor illusion*" (Nhận thức trực tiếp ở đây có nghĩa là không có sự cấu trúc (phán đoán) và cũng không có sự ảo giác). Lê Mạnh Thát: "*perception is a cognition free from verbal construction and without illusion*" (tri giác là sự nhận thức mà không qua cấu trúc ngôn ngữ và không có ảo giác). Nhưng Stcherbatsky vẫn không thoát khỏi cách hiểu truyền thống rằng "phân biệt vọng tưởng." Ông nói: "*kalpanā meaning primarily 'arangement' (yojanā) and vikalpa meaning choice, dichotomy (dvaidhī-karaṇa) are both used in the sense of imagination, but pure imagination (utrpekṣaṇa-vyāpāra) is distinguished from the constructive imagination (lingaja-vikalpa).*" (Kalpanā, trước hết có nghĩa là "sự phối trí" (yojanā) và vikalpa có nghĩa là sự lựa chọn, phân kỳ (dvaidhī-karaṇa); cả hai được dùng theo nghĩa là sự tưởng tượng, nhưng là sự tưởng tượng thuần túy (utprekṣaṇa) được phân biệt khác với sự tưởng tượng có tính cấu trúc.)

Thật ra, nguyên ủy, trong cách dùng phổ thông, từ *vikalpa* không hàm nghĩa phân biệt theo kiểu phân biệt vọng tưởng. Thí dụ, nhà Luật học Phật giáo Nghĩa Tịnh dịch nó là "phân biệt" khi chỉ trường hợp các Tỳ kheo nhận y mới cần làm thủ tục xác nhận sở hữu chủ hợp pháp, mà các nơi khác nó được dịch là "tác tịnh." Đó là nghĩa mà Stcherbatsky nói nguyên ủy nó là "sự phối trí."

Từ này như vậy là một bẫy sập cần tháo gỡ. Cho nên tác giả đã bỏ công tìm lại trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ ai đầu tiên sử dụng nó, và dùng theo nghĩa nào. Tác giả nói:

"Và cách dùng này rõ ràng đã xuất phát từ thuật ngữ tế lễ của Mīmāṃsaka, trong đó từ này được dùng để chỉ cho tất các các trường hợp trong đó một buổi lễ nào đó đã có trên một nghi thức hoặc hai dạng khác nhau của cùng một nghi thức, và chúng đều có thẩm quyền như nhau cũng như mang lại kết quả giống nhau. Những trường hợp này được gọi là 'cấu trúc ngôn ngữ' mà ý nghĩa của nó đã quá hiển nhiên: thật ra chỉ có một nghi thức, nhưng do các cấu trúc ngôn ngữ khác nhau cho nên đã có hai hoặc nhiều hơn, mà những nghi thức này, trong sự phân tích cuối cùng, đều có cùng nghĩa. Vì thế, xét theo sự phát triển lịch sử này, định nghĩa trên của Yogasūtra được minh chứng đầy đủ và làm sáng tỏ thêm một số điều bí ẩn chung quanh từ ngữ này, những bí ẩn đã khiến cho nhiều nhà nghiên cứu thuộc lãnh vực này phiên dịch sai lạc từ ngữ trên là 'sự tưởng tượng'."

Điều đó có nghĩa là thế giới mà ta thấy đang tồn tại đó chỉ là một cấu trúc đã được xử lý. Một cấu trúc được lập trình tuân thủ các quy tắc ngữ pháp. Nói cách khác, đối tượng được đưa vào thức là dữ liệu được đưa vào bộ vi xử lý của thức sau khi đã được mã hóa theo một ngôn ngữ lập trình nào đó. Các thứ được đưa vào để lưu trữ và xử lý, đó là những ấn tượng (impressions), hay những dấu ấn của hành động. Giống như ta đưa dữ liệu vào bộ vi xử lý bằng những xung điện hoặc có hoặc không. Tác giả nói:

"Thật vậy, toàn bộ tiến trình chuyển biến là sự xử lý một ấn tượng thành một mô tả về một vật, không hơn không kém. Vì thế, cái ta biết về ngoại cảnh hoàn toàn tùy thuộc sự xử lý đó. Qua nó, một ấn tượng do một đối tượng để lại có thể kích khởi thức của

chúng ta thành một sự nhận biết về chính chúng ta và về ấn tượng mà đối tượng để lại.

Như vậy, điều Thế Thân muốn nói trong tiếng Phạn: *idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam*, mà Hán dịch nói là "nhất thiết duy thức", tất cả duy chỉ có thức; bấy giờ, qua cách dịch lại của Lê Mạnh Thát, nó được hiểu là *therefore, whatever there is, is all merely what causes "one to know"*: tất cả những gì đang tồn tại đó đều chỉ là cái làm cho ta biết. Nói cách khác, tất cả chỉ là dữ liệu thông tin.

Bởi vì, trong đó, từ *vijñapti*, mà trong các Hán dịch thường xem như đồng nghĩa với *vijñāna*, hay là thức. Mặc dù, đôi khi cần phân biệt, Huyền Trang dịch nó là "liễu biệt". Trong trường hợp khác, liên hệ đến nghiệp, Huyền Trang dịch nó là *biểu*, mà sang tiếng Pháp (hay tiếng Anh cũng vậy) nó được dịch là "*information*" (thông tin) bởi Louis de La Vallée Poussin (*L'Abhidharma de Vasubandhu*, chap. iv). Trong cách dịch của Huyền Trang, hai nội hàm này không quan hệ với nhau nhiều lắm. Nhưng trong từ dịch của de La Vallée Poussin, chúng ta liền liên tưởng đến tin học hiện đại. Mặc dù thời đại của de La Vallée Poussin chưa xuất hiện vi tính để có thể dùng từ *information* theo nghĩa như là tin học ngày nay. Đối với chúng ta, qua những gì vừa nói, dùng khái niệm "xử lý thông tin" của tin học ngày nay để mô tả thức và hoạt động của thức không phải là điều hoang tưởng, lệch lạc, hay xuyên tạc vấn đề. Tất nhiên đó không phải là sự nhất trí hoàn toàn giữa những gì thuộc về tin học hiện đại và những điều mà Thế Thân bận tâm giải quyết. Ở đây chúng ta chỉ sử dụng liên tưởng để mô tả mà thôi.

Chúng ta tìm thấy một định nghĩa thức như vậy trong *Triết học Thế Thân*:

"Trước đây, chúng tôi đã chỉ ra rằng từ những gì biết được trong lãnh vực nghiên cứu não bộ và thông minh nhân tạo ngày nay, bộ não và các phần phụ thuộc được xem như một loại máy tính có độ phức tạp và khả tính cao nhất để tiến hành mọi chức năng thường được giao khoán cho thức. Vì thế, thức có thể được định nghĩa như một cơ cấu xử lý thông tin với mọi thành phần phụ thuộc quan yếu được biết đến của nó, bao gồm mọi vận hành có thể được biết đến và có đủ khả năng thực hiện."

THƯ VIỆN
VNO PR VN
★ VAN HANH ★
SPK 007773

Những dữ liệu thông tin được lưu trữ này, Thế Thân gọi là *vāsanā*, Hán dịch là *tập khí*, mà dịch ngữ Anh của Lê Mạnh Thát dẫn trên là *impression*. Tức là ấn tượng, nhưng nên hiểu nó theo nghĩa vật chất. Nó là sự hay kết quả của sự ghi dấu ấn. Nội hàm của nó như vậy phù hợp với gốc động từ của nó là √VAS: *vasati, lưu trú*. Mặc dù cả Vô Trước và Thế Thân, như chúng ta đọc thấy trong *Nhiếp Đại thừa*, có khi liên hệ nó với động từ căn √VĀS: *vāsayati, xông hương, ướp hương*.

Khi chúng ta bị thúc đẩy bởi ý chí thực hiện một hành vi nào đó; ý chí ấy biến thái hay chuyển biến thành công năng (*śaktiviśeṣa*), một dạng năng lượng, vận chuyển các cử động thân thể. Khi công năng ấy xuất hiện, nó ghi ngay dấu ấn vào một nơi lưu trữ đặc biệt, đó là thức-kho-chứa (*ālaya-vijñāna*), hay thức lưu trữ, mà ta có thể liên tưởng đến bộ vi xử lý nơi lưu trữ dữ liệu nhập. Dấu ấn đó, Thế Thân gọi là *karma vāsanā*, tức *impression of action*, như được thấy trong đoạn dẫn tiếng Anh ở trên. Trong Hán dịch, nó là *nghiệp tập khí*.

Công năng hay năng lượng được nhập như là dấu ấn được ghi ấy khi được đưa vào quá trình xử lý, nó cho ra lượng thông tin khác, và bấy giờ nó được gọi là *bīja: seed*, vì nó hoạt động như hạt giống nảy mầm và phát triển để cho ra quả. Đó là điều mà Thế Thân nói: *sarvabījam hi vijñānam parināmas tathā tathā// yāty anyonyavasād yena vikalpaḥ sa sa jāyate//*

Thức như là hạt giống của tất cả. Khi chúng ảnh hưởng lẫn nhau, mà chúng ta cứ giả thiết là chúng tác động lẫn nhau trong một trường tương tác nào đó, bấy giờ chúng cấu trúc thành hình ảnh của một thế giới. Đó là thế giới mà trong đó chúng tồn tại. *Pariṇāma: transformations*, biến thái, hay chuyển biến, hay nói theo tập quán: thức biến (*vijñāna-pariṇāma*), đó là những gì xảy ra trong quá trình xử lý. Chính những biến thái này tác động lẫn nhau, hỗ tương ảnh hưởng (*anyonyavasād*). Bởi vì không có một ấn tượng, tập khí hay chủng tử nào tồn tại nguyên dạng từ khởi đầu cho đến khi quá trình xử lý hoàn tất.

Khi một quá trình xử lý hoàn tất (*kṣīne pūrvavipāke*), kết quả của nó lại trở thành dữ liệu để bắt đầu quá trình xử lý khác (*anyad*

vipākam janayanti tat). Đó là điều mà trong Hán dịch nó được nói là "*tiền dị thục kỳ tận, phục sinh dư dị thục*": dị thục trước đã hết, dị thục khác lại phát sinh. Nếu dị thục ở đây được hiểu là quả báo, tức kết quả báo ứng của nghiệp, thì đoạn phát biểu này về cơ bản có thể hiểu rằng, dị thục là thân và tâm của chúng ta đây như là kết quả báo ứng của nghiệp đã làm trong quá khứ. Khi sự báo ứng này đã hoàn tất, món nợ đã thanh toán, dị thục thân này được rủ xả để cho dị thục khác tức thân khác xuất hiện, tái sinh sang một đời sống khác. Tức hết món nợ này rồi, bắt đầu trả những món nợ còn lại, cho đến khi nào sạch nợ, nếu trong lúc trả không vay thêm nợ mới. Từ nhận thức căn bản đó, chúng ta đọc lại đoạn dịch tiếng Anh của Lê Mạnh Thát: *When a previous processing is completed, the impressions of action together with the impressions of the double-form cognition produce another processing different from it.* Khi quá trình xử lý đi trước đã hoàn tất, bấy giờ những ấn tượng của hành động tạo thành một quá trình xử lý mới. Tức là những hành vi mà chúng ta đã làm là những công năng hay năng lượng được lưu trữ dưới dạng dấu ấn, là những dữ liệu được nhập để xử lý. Khi quá trình này hoàn tất, quá trình khác bắt đầu.

Tuy vậy, thoạt tiên khi đọc đoạn dịch Anh ngữ này chúng ta thấy hình như nó không liên hệ gì đến vấn đề luân hồi nghiệp báo cả, mà điều chắc chắn dù dịch hay giải dưới hình thức nào, cú pháp nào, hay ngữ vựng gì, đoạn phát biểu của Thế Thân đang được dẫn bàn ở đây nói đến nghiệp, dị thục của nghiệp, và quá trình biến thái của chúng để xuất hiện thành ta và thế giới của ta. Tức là, khi một quá trình xử lý được hoàn tất, có hai trường hợp xảy ra. Hoặc những ấn tượng đang còn lưu trữ chưa được xử lý sẽ theo thứ tự ưu tiên đợi được xử lý tiếp. Hoặc chính thông tin mới nhận được trở thành dữ liệu được tái nhập để thành hình một quá trình xử lý mới. Giống như khi gạo được nấu thành cơm, tức gạo đã qua một quá trình xử lý với củi, với lửa, với nước các thứ. Khi đã thành cơm, gạo không còn tồn tại. Những dữ liệu, tức những ấn tượng của hành động, hay tập khí của nghiệp, đã được xử lý hoàn tất, tức đã thọ báo xong, bấy giờ chính cơm lại bắt đầu một hay nhiều quá trình xử lý khác: quá trình tiêu hóa, quá trình dinh dưỡng và bài tiết. Sau quá trình bài tiết lại

qua quá trình xử lý khác để trở thành phân bón các thứ, rồi trở thành cây, trái các thứ.

Và đây là lý do để từ *vipāka* được dịch là *processing*: xử lý, thay vì dịch là *retribution*: báo ứng hay quả báo như thường biết từ trước. Tác giả nói:

(...) chúng tôi đã dịch từ "vipāka (dị thục)" là "xử lý" (processing) thay cho những gì thường được chuyển ngữ là "hoàn báo" (retributory), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không bảo đảm mặc dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó được xem là "hoàn báo" hay "tích chứa" (store). Hơn nữa, vipāka có nghĩa là "chín" (ripening), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự "chín" của một ấn tượng ngôn ngữ không thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ "xử lý", nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin.

Như vậy, liên hệ giữa mô tả qua những từ khóa nhất định gợi ấn tượng liên hệ tin học hiện đại, với chân lý mà Thế Thân phát biểu liên hệ đến tính cách tồn tại của nghiệp và những quá trình biến thái của nó, chúng ta sẽ thấy dịch giả sang tiếng Việt *Triết học Thế Thân* đã làm thêm nhiều điều hơn một dịch giả cần làm. Một mặt cần phiên dịch gần như từ đối từ - *mot à mot*, nói theo kiểu Pháp, để độc giả biết mình đang đọc cái gì đó đặc biệt của Lê Mạnh Thát viết; nhưng đồng thời cũng cần thêm những từ khóa quen thuộc với độc giả Việt qua các từ Hán dịch. Thí dụ, độc giả biết Lê Mạnh Thát đang nói về "cấu trúc ngôn ngữ" nhưng cũng biết là tác giả đang nói đến điều mà xưa nay chúng ta gọi là "phân biệt" gồm cả "năng phân biệt" và "sở phân biệt." Cũng vậy, khi đọc trong bản dịch Việt của *Triết học Thế Thân*, những đoạn nói về xử lý, thức xử lý hay quá trình xử lý, thì cũng biết đó là đang nói về điều mà xưa nay chúng ta quen biết qua từ dị thục. Và thêm nữa, với cụm từ *impression of action*, nói ấn tượng của hành động, chúng ta dễ liên tưởng đến ấn tượng tri giác gì đó về ấn tượng, làm thế nào để liên hệ nó với tập khí của nghiệp, để có thể biết rằng đó là nói về dấu ấn được huân tập

bởi nghiệp, hay một năng lượng nào đó do nghiệp để lại được lưu trữ trong thức kho chứa. Rất nhiều từ khóa cần phải có nhiều mối liên tưởng như vậy.

Trong các bộ từ khóa cần thận trọng liên tưởng ấy, còn một từ khóa không thể không nhắc đến. Trên một phạm vi rộng hơn, chính từ khóa này, khi được nhận thức trong tính phổ quát của nó, sẽ cho chúng ta thấy chiều hướng tiếp cận khác nhau giữa các truyền thống tư tưởng. Trước hết, chúng ta đề cập đến từ Anh ngữ mà tác giả sử dụng như là hòn đá thử vàng để đánh giá các quan điểm khác về ý nghĩa tồn tại của thế giới. Đó là từ *description*. Để làm công việc đó, tác giả dựng nó thành một lý thuyết của Thế Thân: *the theory of descriptions*, lý thuyết mô tả, và khẳng định: *in the present study the theory of descriptions is still held to be one of the cornerstone of Vasubandhu's philosophy*. Trong luận án *Triết học Thế Thân* này, thuyết mô tả được xem là hòn đá tảng của triết học Thế Thân.

Thuyết này được tác giả tóm tắt như sau:

"Thuyết này chủ trương đối với bất kỳ hằng số đơn hay danh từ riêng n nào ta luôn luôn có thể thay nó bằng một thuộc từ N; thuộc từ này chỉ đúng đối với vật mà n có liên quan, và trong đó n không xảy ra hoặc không được cần đến. Thí dụ, đối với bất kỳ n nào, ta cũng có (ix)N(x), trong đó ký hiệu (i...) cho thấy bất kỳ biểu thức nào theo sau thuộc dạng N(...) sẽ tạo thành cùng với nó một mô tả có thể hủy. Và vì bất kỳ biểu thức nào có dạng N(x) đều có thể luôn luôn được thay thế, theo các quy tắc được biết, bởi một hàm f như f(x) chẳng hạn, thuyết này còn chủ trương đối với bất kỳ hằng số đơn hoặc danh từ riêng hoặc ngay cả phát biểu nào trong đó chúng xảy ra đều luôn luôn có một hàm như f(x).

Về cơ bản, thuyết này nói, bất cứ sự vật gì mà ta nhận thức được hay nói đến, nó chỉ tồn tại như một mô tả. Vì mô tả là một quá trình xử lý các dữ liệu thông tin, cho nên luôn luôn chúng ta cần một phần mềm để xử lý. Phần mềm đó được lập trình với một ngôn ngữ rất đơn giản mà có thể xử lý bất cứ dữ liệu thông tin nào được đưa vào. Chúng ta cần thông tin về một sự vật nào đó, gọi nó là cỗ xe. Nhưng dữ liệu được đưa vào để xử lý cho xuất hiện cỗ xe là các thứ càng, gọng, bánh v.v... Như vậy, cỗ xe là một cái gì đó không bao

giờ tồn tại, mà nó chỉ là mô tả thông tin về sự kết hợp của nhiều dữ kiện trong một công thức của lập trình. Công thức đó có thể là n = (ix)N(x). Trong đó, n, mà ở đây ta nói là cỗ xe, không thực sự tồn tại, nó chỉ xuất hiện qua một vị ngữ N nào đó với biến số x khi được cho những giá trị thích hợp.

Điều này dẫn chúng ta đến một phát biểu lừng danh của Long Thọ trong *Trung luận*: *Yaḥ pratīya-samutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*. Độc giả Việt Nam rất quen thuộc trích dẫn này qua bản Hán dịch của Cưu-ma-la-thập: "Chúng nhân duyên sanh pháp, ngã thuyết tức thị vô, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa. 眾因緣生法我說即是無 亦為是假名 亦是中道義" Điểm cũng nên lưu ý là trong bản dịch này, được in trong Đại chánh, nói là "tức thị *vô*" nhưng trong các trích dẫn thường gặp lại là "tức thị *không*." Tất nhiên, từ *không* này mới tương đương với từ *śūnyatā* trong tiếng Phạn. Nguyên văn trong Đại chánh có thể là do chính La-thập, nhưng vì sao dịch giả cố tình thay đổi từ mà hai chúng không chung một nội hàm. Dù sao, y trên bản dịch này chúng ta có những từ khóa lập nên nền tảng cho các tông phái Phật giáo Trung Quốc: Không, Giả danh và Trung đạo.

Tác giả *Triết học Thế Thân* cho chúng ta biết chính bài tụng này là cơ sở thuyết mô tả của Long Thọ. Về từ mà Hán dịch gọi là *giả danh*, nguyên gốc Phạn nó là *prajñapti*, được dịch sang tiếng Anh là *description*, dịch lại tiếng Việt lần nữa, thành ra là *mô tả*. Như vậy, nếu chúng ta nói: con người, sinh vật, thế giới, v.v., chỉ là giả danh, chúng ta sẽ dễ dàng đi đến kết luận: tất cả chỉ là giả. Nhưng nếu nói, những thứ đó tồn tại, và chúng ta biết chúng tồn tại, đó là y trên mô tả: *prajñaptir upādāya*. Những thứ đó, theo thuyết mệnh danh là mô tả ở đây, là thật hay giả?

Trong bản Hán của La-thập, từ *upādāya* bị lược bỏ. Nhưng *upādāya*, trong nghĩa cơ bản nó có thể được hiểu là "sau khi dựa trên", là từ khóa chỉ ra mối quan hệ cho sẵn nào đó (a given relation). Nếu trong một mệnh đề sơ cấp hay cơ bản, nó định mối quan hệ cho sẵn giữa chủ ngữ và vị ngữ. Điều này được thấy trong biểu thức mô tả đã dẫn trên. Chúng ta nói quan hệ cho sẵn, ý nói là

mối quan hệ ấy diễn ra theo một quy luật nào đó: quan hệ đồng nhất hay đối xứng, quan hệ bắc cầu hay quan hệ tự phản, v.v... Thí dụ, cho x một giá trị nào đó, chúng ta có thể thay n bằng vị ngữ N(x), thì quan hệ ở đây có thể là quan hệ đồng nhất. Nhưng chúng ta phải nói rằng, cho x một giá trị nào đó *sao cho (such that)*... Biến số x như vậy có thể được thay bằng từ Sanskrit *pratyaya* (duyên: condition, điều kiện).

Nếu chúng ta nói "x là sắc uẩn", trong một hàm mệnh đề (*propositional function*), vậy để cho x là sắc uẩn, nó cần thiết phải nằm trong một lớp (class) nào đó của sắc pháp. Mặt khác, chúng ta nhận ra rằng "đây là một sắc pháp" và chỉ có thể phát biểu chính xác về sắc pháp này là cái gì nếu chúng ta thiết lập được quan hệ giữa nó với bốn đại chủng. Vậy, thay vì nói: "đây là mắt" hay "đây là sắc", chúng ta có công thức của quan hệ: *mahābhūtam upādāya rūpam*.

Trên đây chúng ta đề cập đến một từ khóa được nói là dẫn đến thuyết mô tả: *prajñapti*, như được dùng bởi Long Thọ. Ngoài Long Thọ, chúng ta còn gặp rất nhiều trường hợp dùng từ *prajñapti* tương tự. Thế Thân đưa ra một từ đặc biệt, và chính từ này là khái niệm cơ bản để hiểu nội dung thuyết mô tả của Thế Thân. Từ đó được tìm thấy ngay trong bài tụng đầu tiên của Tam thập tụng: ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate, mà Hán dịch của Huyền Trang là: "do giả thuyết ngã pháp/ Hữu chủng chủng tướng chuyển 由假說我法有種種相轉..." Nếu theo cấu trúc ngữ pháp Hán, mọi người sẽ hiểu câu này là "do giả mà nói ngã và pháp, có nhiều hình thái sai khác chuyển biến." Theo đó, ngã và pháp là cái gì không thật, chúng chỉ được nói đến theo tính chất giả, không thực. Hoặc hiểu cách khác: "Do *giả thuyết* mà có ngã pháp." Tức ngã pháp là những điều được giả thuyết. Giả thuyết này có nghĩa là gì? Vấn đề không đơn giản. Dù vậy, cách hiểu đó dễ dàng đi đến nhận định: chúng là giả, không thực, Và đây là cách hiểu để Wei Wat dịch nó sang tiếng Anh, trong bản dịch Anh ngữ về *Luận Thành duy thức*: *Concepts of Atman and Dharma do not imply the existence of a real Atman and real Dharma, but a merely fictitious construsctions* [*produced by numerous causes*]. "Những khái niệm về Ngã và Pháp không hàm ngụ sự tồn tại của một

thực Ngã, thực Pháp nào, mà chỉ là những cấu trúc hư cấu (được tạo ra bởi nhiều nguyên nhân)."

Trong *Triết học Thế Thân*, nó được dịch sang tiếng Anh như sau: "the description of self and things which functions in several ways is upon the transformation of consciousness" Sự mô tả về ngã và pháp hoạt động trong nhiều cách là y trên sự chuyển biến của thức.

Trong đó, từ *upacāra*, mà Hán dịch là giả thuyết, đây dịch là mô tả. Từ nguyên của từ này là tiếp đầu *upa-* với động từ căn CAR (*upa-carati*), nghĩa đen là đi đến gần. Do đó, nghĩa cơ bản của nó là sự tiếp cận, nhưng trong nghĩa rộng hơn, nó được hiểu là một ẩn dụ (metaphor), hay dùng theo một nghĩa tượng hình (figurative application). Giải thích ý nghĩa của từ này bởi An Huệ, được dẫn trong *Thành duy thức luận*, đặt ra những điểm căn bản để có nhận thức về thuyết mô tả của Thế Thân.

Sau khi dịch nguyên cả đoạn sớ giải của An Huệ (Sthimarati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*), và đề ra những phân tích từ sớ giải đó, Lê Mạnh Thát nhận xét: "*Tuy nhiên, cần lưu ý rằng khi thuyết minh như thế về vấn đề trên, An Huệ đã không vào được phần trọng tâm của nó.*"

Trở lại câu hỏi thật giả. Dù nói là thuyết mô tả của Long Thọ, hay của Thế Thân, chúng ta biết rằng với cả hai vị này, theo như chúng ta được biết từ trước, thế giới chúng ta thấy đó là bất thực. Hoặc nó như lông rùa, sừng thỏ, hoặc nói theo thí dụ của Thế Thân mà Huyền Trang dịch "như do huyễn ế (眩翳)" mà thấy sợi tóc, con rắn các thứ. Các dịch Việt xưa nay vẫn hiểu đó là do bệnh "nhặm mắt" mà thấy có sợi tóc, hay đêm tối trông sợi dây mà thấy là con rắn. Trong tiếng Phạn, nguyên đó là do một chứng bệnh gọi là *timira*. Cần phải hiểu rõ đó là thứ bệnh gì, mới có thể xác nhận cái nó thấy là ảo giác hay không. Để làm điều này, tác giả *Triết học Thế Thân* đã dành khá nhiều công phu đọc các bản văn cổ của Ấn Độ về y học, đồng thời xác minh xem Thế Thân có biết đến những thứ bệnh này hay không; nghĩa là, kiến thức y học của Thế Thân như thế nào đó để có thể sử dụng từ này theo đúng điều mà ông muốn mô tả. Và rồi tác giả phát biểu kết quả thu hoạch được:

Với tất cả các mô tả trên về trường hợp bệnh timira, chúng ta có thể nói gì về thí dụ người mắc bệnh này "nhìn thấy những sợi lông, mặt trăng, v.v... không có thật" mà Thế Thân đã dùng để mô tả tình trạng nhận thức của chúng ta về thế giới ngoại tại? Rõ ràng, ta không thể nói theo kiểu nhiều tác giả từ trước đến nay từng nói, những người chúng ta đã có dịp nhắc đến nhiều lần trước đây. Họ nghĩ rằng thí dụ trên của Thế Thân nhằm bày tỏ quan điểm hay học thuyết của ông cho rằng không có gì hiện hữu trên thế giới này ngoại trừ những gì do trí tưởng tượng của ta tạo ra, giống hệt như mọi vật mà người mắc bệnh timira nhìn thấy đều chỉ là sản phẩm của cặp mắt bệnh hoạn của người đó. Những vật này đều không thực như bất cứ cái gì ta có thể nghĩ đến. Vì thế, theo các tác giả này, cái nhìn của Thế Thân cũng giống hệt như cái nhìn của người bệnh timira, nhìn thấy được mọi thứ nhưng tất cả đều không thực, tất cả chỉ là các biểu hiện của căn bệnh riêng của ông và đều do căn bệnh này quy định. Nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì chắc hẳn ông đã mắc phải bệnh timira quá trầm trọng và nên được điều trị bằng y dược hơn là bằng những suy luận triết học mà các tác giả nói trên đã bắt ông phải chịu. Và nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì điều kỳ dị là một người bệnh timira lẽ ra phải nhìn thấy theo cách khác để có thể chỉ ra một thế giới khác với thế giới của chính mình. Và lúc đó ý nghĩa của thí dụ trên sẽ là gì?

Qua các từ khóa mà chúng ta nêu lên một cách đại khái như trên để có thể thấy rằng ngôn ngữ Hán có một giới hạn nào đó để khó mà chuyển tải hết nội dung tư tưởng Phật học có nguồn gốc Ấn Độ, cả hai trường phái lớn của Đại thừa là Trung quán và Duy thức.

Thật sự, khi nói đến thuyết mô tả, tác giả không thể bỏ qua các khái niệm như vị ngữ (pradicate), số hạng (term), hàm mệnh đề (prepositional function), mối quan hệ (relation xRy), v.v.; những điều mà Russell đã luận giải chi li để lập nên thuyết mô tả của ông được xem là "mô phạm của triết học" (a paradigm of philosophy, Frank P. Ramsey). Thêm nữa, khi cần thiết hỗ trợ cho biểu thức mô tả mà tác giả lập nên như là điển hình thuyết mô tả của Thế Thân, trong trường hợp biểu thức này trở thành phát biểu định lượng, với những ký hiệu ∀x: với bất kỳ, hay ∃x: tồn tại một x sao cho...; khi ấy chúng ta cũng cần đến phép tính vị ngữ sơ cấp (first-order

predicate calculus), nhưng tác giả đã không làm điều này. Tất nhiên, chúng ta không thể xem như tương đồng giữa thuyết mô tả của Long Thọ và Thế Thân trong một thế giới phương Đông huyền bí cổ xưa, với thuyết mô tả vốn là sự kế thừa tư duy toán học phương Tây hiện đại, do đó những gì mà thuyết mô tả của Russell cần thì không nhất thiết phải là tất yếu với thuyết của Thế Thân.

Vậy, khi phiên dịch một tác phẩm chứa đựng khá nhiều thuật ngữ toán học hiện đại, lại đề cập những vấn đề Phật học mà những người học Phật thường gặp, thì người dịch phải làm một công việc khá quan trọng: bắc cầu giữa hai loại hình ngôn ngữ có cấu trúc khác nhau để chuyển tải cùng mô tả một thực tại, cùng chuyển tải một nội dung tư tưởng. Quả thật, nếu khi tác giả nói đến thuyết mô tả của Long Thọ, mà độc giả không tìm thấy trong đó từ *giả danh, prajñapti*, chắc sẽ khó mà biết Long Thọ đã nói đến điều đó ở chỗ nào! Cũng vậy, nếu không liên hệ được các từ *upacāra, description*, cùng với từ *giả thuyết*, thật khó mà biết thực sự Thế Thân đã đặt nền tảng mô tả ở chỗ nào. Và thêm nữa, khi không liên hệ được giữa từ *dị thục*, và từ *xử lý*, chúng ta thấy hình như Thế Thân nói những vấn đề không liên hệ gì đến Phật học, những vấn đề không tìm thấy trong Kinh Luận nào cả, vậy: Thế Thân là ngoại đạo chăng?

May mắn tôi được dịch giả gởi cho đọc bản dịch này trước tiên, nên rất vui vẻ viết một vài ghi nhận bất chợt, chứ không có ý định giới thiệu tác phẩm hay bản dịch. Vì chính tác phẩm sẽ nói những điều cần nói, người khác không thể thay thế được. Tôi nghĩ, sau khi đọc xong tác phẩm này, độc giả sẽ thấy có nhiều vấn đề cần đặt lại trong sự hiểu biết về Phật học của chúng ta từ trước.

Cuối cùng, xin có mấy lời cảm ơn dịch giả, đã cống hiến cho một bản dịch đòi hỏi quá nhiều cân nhắc thận trọng, trong thuật ngữ cũng như trong cú pháp.

Quảng Hương, Thu 2549.
Tuệ Sỹ
Cẩn chí.

Lời tựa

Các trang sau đây sẽ bàn đến Thế Thân và triết học của ông, một chủ đề có nhiều tranh luận và nhiều điều rắc rối đến độ ngay cả thân thế của chính Thế Thân cũng bị nghi ngờ. Tuy nhiên, nhìn chung các học giả đều đồng ý xem ông là một triết gia duy tâm và triết học của ông là triết học duy tâm, theo đó "Thức là thực tại duy nhất, không có gì hiện hữu bên ngoài nó". Thật vậy, nếu như chúng ta mở ra bất kỳ cuốn sách nào về chủ đề lịch sử triết học Ấn Độ, chúng ta có thể thấy ngay rằng Thế Thân thật sự đã được gán cho tính chất như vậy, chủ yếu là dưới tiêu đề Du già duy tâm luận.

Tuy nhiên sự nghiên cứu của tôi về ông và triết học của ông cho thấy điều ngược lại. Ông không chỉ xem *thức là thực tại duy nhất, không có gì hiện hữu ngoài nó,* mà còn *phủ nhận cả sự hiện hữu của thức*. Bắt đầu với câu hỏi tiên khởi về đối tượng của thức có phải chỉ là giả danh, ông đã đi đến kết luận chung cuộc *thức chỉ là một cơ cấu qua đó thông tin được xử lý*. Vì thế, như chính ông đã phát biểu, "thức tuyệt đối không hiện hữu theo cách nó lập thành chính nó qua ngôn ngữ và theo cách nó lập thành đối tượng qua ngôn ngữ". Nói cách khác, thức tuyệt đối không hiện hữu theo cách nó xử lý thông tin từ chính nó và theo cách nó xử lý thông tin từ thế giới khách quan. Tại sao? Vì thức chỉ là một cơ-cấu-xử-lý-thông-tin, không hơn không kém. Vậy, khi mô tả như thế, điều tất yếu là ta khó có thể xem Thế Thân là triết gia duy tâm và triết học của ông là triết học duy tâm.

Dĩ nhiên, Thế Thân có phải là triết gia duy tâm và triết học của ông có phải là triết học duy tâm hay không là vấn đề không quá quan trọng. Điều quan trọng là khi đưa ra một

quan điểm như thế thì triết học của ông sẽ không được mô tả đúng và như vậy sẽ không được đánh giá đúng, nhất là khi mọi người nhìn chung đều đồng ý rằng triết học Thế Thân đóng một vai trò chủ chốt và quyết định trong chính lịch sử triết học Ấn Độ.

Vì thế, thiên luận này biểu trưng cho nỗ lực mô tả triết học của ông theo như tôi đã thấy. Tôi sẽ không lặp lại ở đây trò chơi khô khan nhằm dán cho nó một nhãn hiệu triết học đặc trưng nào đó. Thay vì thế, tôi sẽ cố gắng hết mình để mô tả nó, giống như nó xuất hiện trước mắt tôi. Nhưng làm thế nào chúng ta có thể quyết định mô tả nó nếu không có bất kỳ một khái niệm nào định sẵn?

Lần đầu tiên khi đặt bút viết bản luận này cách đây vài năm, trong lời giới thiệu đang còn trong bản thảo, tôi đã liệt kê bốn luận đề sau mà hồi đó tôi đã gọi là "các tiền đề của hệ thống Thế Thân":

1. Khái niệm về một đối tượng không nhất thiết phải chỉ cho hiện hữu và thực tại của đối tượng đó. Nó có thể chỉ là một mô tả kiểu Russell.

2. Vì thế giá trị của bất kỳ khái niệm nào cũng bao hàm "ý nghĩa bất khả phân" (avinābhāva), có nghĩa là cái đúng và cái sai của một khái niệm không tùy thuộc vào tính chất thích đáng của nó đối với đối tượng, mà tùy thuộc vào tính nhất quán của khái niệm này với các khái niệm khác. Nói cách khác, quan niệm tính của một khái niệm bảo đảm cho giá trị chính thức của nó.

3. Nhận thức là khái niệm hóa, vì thế nhận thức không nhất thiết phải định đặt sự hiện hữu hay không hiện hữu của một đối tượng.

4. Sự khái niệm hóa xảy ra trong một tiến trình bắt đầu bằng "sự sở đắc thân và cảnh một cách vô thức" và kết thúc bằng một cấu trúc khái niệm.

Theo tôi, bốn luận đề này bây giờ đã được chứng minh một cách tổng quát là đúng, tuy nhiên không được hoàn toàn thỏa đáng. Chẳng hạn, mặc dù trong bản nghiên cứu này thuyết mô tả vẫn được xem là một trong những thuyết nền tảng của triết học Thế Thân, nhưng không có chỗ nào thuyết này được mô tả trong tương quan với, hoặc qua trung gian của, "khái niệm về một đối tượng". Tương tự, từ ngữ "khái niệm hóa" hoàn toàn không được tìm thấy trong các trang tiếp theo. Mặc dù có những mô tả không thỏa đáng này, tôi nghĩ rằng ở mức độ nào đó chúng vẫn có giá trị tổng quát vì đã cho chúng ta một số khái niệm về triết học Thế Thân là gì. Tuy nhiên một điều hết sức đặc biệt là sau khi đọc bốn định đề trên, vị cố vấn hàn lâm của tôi hồi đó là cố Giáo sư Richard H. Robinson đã ghi một nghi vấn bên lề các định đề này, hỏi rằng có phải chúng là "your views or V's", có nghĩa chúng là quan điểm của tôi hay của riêng Thế Thân (Vasubandhu).

Nhận xét này đã khiến tôi nghĩ đi nghĩ lại nhiều những gì tôi đã suy nghĩ và viết về Thế Thân trong thời gian đó. Tôi băn khoăn không chỉ vì vấn đề đang tái hiện trước mắt là tôi có gán cho Thế Thân những quan điểm của tôi không, mà còn vì trong khi trình bày triết học của ông tôi có cố khoác lên ông những từ ngữ và khái niệm mới không. Những quan tâm và thắc mắc này, như có thể thấy, đã quyết định nhiều đến các kết quả mà giờ đây tôi đang trình bày trong tác phẩm này. Nay tôi tin rằng tất cả có thể được giải quyết dễ dàng nếu như bất kỳ phát biểu nào của tôi về Thế Thân đều sử dụng những từ ngữ được diễn tả trong các luận thư của chính ông. Như vậy, tôi đã cùng lúc trả lời được câu hỏi đặt ra trước đây là làm thế nào ta có thể mô tả triết học của ông nếu không có bất kỳ khái niệm nào có sẵn.

Tuy nhiên, một giải pháp như thế, mặc dù nhìn chung là hợp lý nếu không phải là hoàn toàn đơn giản, vẫn có hạn chế của nó ở chỗ ngăn không cho chúng ta bàn đến một cách đầy đủ

các ý nghĩa của nhiều thuyết và nhiều quan niệm khác nhau của Thế Thân, như tôi đã nói đến. Chẳng hạn, trong *Chương I* tôi trình bày quan niệm của ông về tuyệt đối theo một ngôn ngữ rất sát với ngôn ngữ Beth đã dùng để trình bày nguyên lý của Aristotle về đề tài này. Thế nhưng, tôi lại tránh bàn về lý thuyết của Thế Thân về khoa học và toán học. Tương tự như thế, mặc dù ở chương VIII tôi quan sát thấy có một liên hệ nhân quả chặt chẽ giữa định nghĩa của ông về thức như một cấu trúc ngôn ngữ và quan niệm của ông về tự do, nhưng tôi đã không công nhiên rút ra từ đó bất kỳ ý nghĩa đạo đức nào, mặc dù điều này thật hiển nhiên đối với mọi người nếu chịu khó suy nghĩ thật chín chắn.

Khi bàn đến một chủ đề như Thế Thân, một người đã được rất nhiều người viết về mình, thật hoàn toàn thích đáng để bày tỏ trong những trang đầu tiên này là tôi đã chịu ơn quá nhiều đối với biết bao học giả, ngay cả những người tôi đã cực lực bác bỏ và phê phán nghiêm khắc các ý kiến của họ. Bởi vì chính nhờ vào sự làm việc gian khổ của họ trong công việc âm thầm biên tập và minh giải những gì còn giữ được trong số các tác phẩm của Thế Thân cũng như tái lập những gì đã mất mà tôi đã thực hiện được một nghiên cứu như thế này. Vì thế tôi xin chân thành bày tỏ sự quý trọng và lời cám ơn nồng nhiệt nhất của tôi đối với tất cả họ. Tuy nhiên, có hai vị tôi thấy mình được vinh hạnh bày tỏ một cách riêng tư lòng tri ân sâu xa nhất của tôi bởi vì họ đã đóng một vai trò quan trọng trong nghiên cứu này. Nếu không có họ, công trình này có thể đã không thành tựu.

Trước hết tôi muốn bày tỏ sự kính ngưỡng sâu xa của tôi đến Giáo sư Miller, người không những đã nhận tôi làm một trong những học trò của ông mà còn giúp đỡ tôi trong nhiều phương diện để cho thiên luận này có thể thành hình. Kế đến tôi xin tỏ lòng tri ân đến cố Giáo sư Robinson; sự hướng dẫn và hỗ trợ của ông đã quyết định rất nhiều đến cấu trúc tổng

quát của luận án này. Nhưng thật bất hạnh cho tôi là ông đã không còn sống đến ngày nhìn thấy toàn bộ công trình này. Vì vậy, tôi xin kính cẩn cúng dường luận văn này đến ông như một kỷ vật nhỏ bé dành cho ông.

Trong số các bạn bè đã bàn bạc và gợi ý giúp tôi cải thiện tác phẩm này, tôi xin bày tỏ sự cám ơn và kính trọng đặc biệt đến Tiến sĩ Stephan Anacker.

Cuối cùng, theo thông lệ, tôi xin nói rằng nếu có sai lầm nào trong nghiên cứu này thì đó là lỗi của tôi và tôi hoàn toàn nhận trách nhiệm về điều này.

Lê Mạnh Thát

Chương 1

NHỮNG VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC THẾ THÂN

Viết về một triết học là đặt ra các câu hỏi về những vấn đề được bàn đến trong triết học đó. Trong trường hợp này, chúng ta thử thực hiện một nghiên cứu có phê phán về triết học Thế Thân. Vậy thì thật tự nhiên để hỏi rằng những vấn đề Thế Thân cưu mang trong các tác phẩm triết học của ông là gì? Trả lời được câu hỏi này không chỉ giúp chúng ta định hướng việc tìm hiểu tư tưởng ông mà còn nhận ra những gì ông có thể đóng góp cho lịch sử triết học thế giới cũng như ý nghĩa của chúng đối với chúng ta ngày nay.

Tuy nhiên trả lời một câu hỏi có nghĩa là hàm ý và dự tưởng một cách trả lời nào đó, và như thế đã đòi hỏi câu hỏi phải được trả lời theo cách nào đó. Như vậy, trả lời câu hỏi *những vấn đề của triết học Thế Thân là gì* cũng sẽ hàm ý và dự tưởng một cách trả lời nào đó để nó có thể dẫn chúng ta đến một hiểu biết và đánh giá đúng tư tưởng của ông. Tuy nhiên, nói rằng phải trả lời theo cách nào đó cũng có nghĩa ta phải tự giới hạn theo cách nào đó và nhìn vấn đề theo quan điểm nào đó. Khi một tình huống như thế xảy ra, hiển nhiên dù ta có nhọc công đến đâu để tháo gỡ nó thì sự hạn chế về khả năng nhận biết của chúng ta đối với vấn đề đang bàn đến cũng đã được áp đặt lên chúng ta rồi. Bởi vì, khi phải theo một cách nào đó và phải nhìn vấn đề từ quan điểm nào đó, ta không những thiết định cách nhìn của mình mà còn phải chấp nhận cách nhìn đó là phương tiện duy nhất, ít ra là vào thời

điểm đó, để xem vấn đề có thể được nhận biết đúng như thế nào. Dĩ nhiên khi làm thế, có lẽ chúng ta đã mạo hiểm gánh hết những bất lợi đi kèm theo một phương pháp như thế do sự hạn chế về tầm nhìn của chúng ta đối với vấn đề. Tuy nhiên, nhờ hạn chế này mà chúng ta đồng thời có thể tiếp cận mục tiêu, và như thế cho phép chúng ta nhìn thấy chính xác những gì hình thành vấn đề và kết quả có được là chúng ta sẽ biết và hiểu rõ vấn đề hơn.

Phát biểu khá tổng quát trên về phương pháp nghiên cứu triết học Thế Thân của chúng tôi được đưa ra ở đây nhằm phân biệt bản nghiên cứu này với các tác phẩm viết về ông từ trước đến nay. Có thể nói các tác phẩm này đã dựa vào phương pháp thời danh (time-honored approach), theo đó Thế Thân được xem như thành tố của một hệ tư tưởng và đồng thời cũng đã được bàn đến theo cách nhìn đó. Chắc chắn một phương pháp như thế không phải không giá trị. Ta có thể truy nguyên lịch sử của nó ít ra là vào thời Thế Thân, khi *Câu Xá Luận* (Abhidharmakośa), tác phẩm chính đầu tay của ông, được Chúng Hiền (Saṃghabhadra) tìm hiểu và phê phán từng điểm một[1]. Theo Chúng Hiền, Thế Thân phải được xét đến không phải dựa vào giá trị của tư tưởng ông mà là giá trị của tư tưởng này trong nội dung của một hệ tư tưởng nào đó. Trong trường hợp của *Câu Xá Luận*, đó là hệ tư tưởng Tỳ Bà Sa (Vaibhāṣika). Trong chừng mực nào đó, cách nhìn này về ông có thể có ích ở điểm nó giúp đối chiếu những đóng góp của ông với toàn bộ hệ tư tưởng mà ông đã được hiểu như là một thành tố của nó, và nhờ đó có thể làm sáng tỏ các lãnh vực sáng tạo trong tư tưởng ông. Thật vậy, khi đọc những phê phán của Chúng Hiền trong *Thuận Chánh Lý*

---

[1] Chúng Hiền. *A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý Luận*. ĐTK 1562. Cf. de la Vallée Poussin. *Documents d'Abhidharma*. BEFEO XXX (1930): 263-298; MCB V (1937): 25-128. *Abhidharmadīpa*, ed. Jaini. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute. 1959.

Luận (Nyāyānusāra)[2], ta có thể biết được phân nửa những gì được diễn tả trong *Câu Xá Luận* đều thuộc về Thế Thân và của riêng ông.

Tuy nhiên, một phương pháp như thế vẫn nguy hiểm ở chỗ nó đòi hỏi Thế Thân phải phát biểu như người phát ngôn cho một hệ tư tưởng, và như thế sẽ dẫn đến tình trạng bị hệ tư tưởng này thống ngự và nhận chìm hoàn toàn. Lúc đó chúng ta không còn biết gì về Thế Thân nữa. Những gì chúng ta biết được chỉ là hệ tư tưởng mà ông là người đại biểu. Và đây chính là chỗ ẩn tàng cái hậu quả nguy hiểm và phá hoại của phương pháp thời danh nói trên. Các tư tưởng gia và những đóng góp của họ đều bị hy sinh cho việc tìm hiểu hệ tư tưởng mà họ bị xem như người đại diện. Chúng ta không còn biết được tại sao họ đã chọn lựa một vấn đề nào đó cũng như phương cách họ giải quyết vấn đề. Tất cả đều được giải thích theo các yêu cầu của hệ tư tưởng. Vì thế nhu cầu riêng tư của mỗi nhà tư tưởng đều bị bỏ qua.

Nếu Thế Thân viết *Câu Xá Luận* thì câu hỏi được đặt ra không còn là cái gì đã khiến ông làm việc này và tại sao, mà sẽ là ông có chính xác không trong việc trình bày hệ tư tưởng mà ông được cho là người đại diện. Không nêu được các câu hỏi về trường hợp trước mà chỉ chú trọng đến những câu hỏi của trường hợp sau thì những tác phẩm viết về Thế Thân từ trước đến nay đều có thể nói rằng không có nhiều giá trị cho lắm. Thật vậy, ta có thể nói rằng hiện nay hầu như không có một bài viết nào minh bạch về triết học của ông mặc dù rất nhiều tài liệu chuyên về ông cũng như có đề cập đến ông đã được nhiều nhà nghiên cứu thu thập trong các năm qua. Thỉnh thoảng người ta tìm thấy những nghiên cứu rải rác về một hoặc một loạt hai hay ba tác phẩm của ông với nhan đề "Triết

---

[2] Kitagawa, "Ronki no ninsetsu ni kotasuru Jinna no hihan", *Tohogaku* XIX (1959): 134-135;

học Thế Thân" hoặc tương tự nhưng đều không có thực chất. Tình trạng này xảy ra không phải vì Thế Thân không lôi cuốn và nắm bắt được sự chú ý của các triết gia và các nhà nghiên cứu về mình. Ngược lại, thực tế hoàn toàn khác hẳn.

Kể từ khi Chúng Hiền mở cuộc tấn công trực diện vào *Câu Xá Luận*, các tác phẩm khác của Thế Thân đã phải chịu những đối xử tương tự. Thí dụ, chúng ta có các khảo sát của Trần Na (Dignāga) và Uddyotakara về các lý thuyết và phát biểu luận lý của ông. Và rồi chúng ta còn gặp phê phán của Thanh Biện (Bhavaviveka) về thuyết "ba tánh".[3] Ngoài ra chúng ta còn chứng kiến sự tranh biện giữa Pháp Hộ (Dharmapāla) và An Huệ (Sthiramati) về khái niệm tự biết của ông[4]. Đó là chưa kể vô số luận thư, dài cũng như ngắn, đã được những người hâm mộ tư tưởng ông viết về rất nhiều tác phẩm của ông. Thế nhưng kết quả khá buồn cho dù đã có rất nhiều nghiên cứu nghiêm túc như vậy. Tất cả đều kết thúc bằng việc thiết định một đường hướng nghiên cứu, theo đó cơ sở trình bày triết học Thế thân chỉ đơn thuần dựa vào *Câu Xá Luận* hay các tác phẩm khác như *Nhị Thập Tụng* (Viṃśatikā) và *Tam Thập Tụng* (Triṃśikā). Hướng nghiên cứu này đã có những tác động đáng kể đến lịch sử bởi vì đó là kết quả làm việc cật lực của nhiều thế hệ học giả. Thật vậy, hầu như mọi người đều xem đây là phương cách chính yếu để tiếp cận tư tưởng Thế Thân. Chỉ xem qua danh sách các tác phẩm của các nhà khảo cứu về ông hiện nay cũng đủ thuyết phục bất kỳ ai còn nghi ngờ về tính xác thực của phát biểu này[5].

---

[3] Yasui, Chūgan shisō no kenkyū. Kyoto: Hozokan, 1961: 224-372; Iida, "Agama and Yukti in Bhavaviveka", in Kanakura hakushi koki kinen Indogaku Bukkyōgaku Ronshū, ed. Sakamoto. Kyoto, Heirakuji shoten, 1966: 79-96; Kajiyama, Bhavaviveka, Sthiramati and Dharmapāla, WZKSOA XII-XIII (1968-69): 193-203.

[4] Fukihara, *Gohoshu yuishiki ko*, Kyoto: Hozokan, 1955: 21-46.

[5] Funabashi, *Kusha tetsugaku*, Tokyo, 1906.

Vì thế chẳng có gì ngạc nhiên khi một mặt có người bảo chúng ta rằng ông là người lập ra Câu Xá tông[6], mặt khác lại có người bảo rằng ông là người "kiện toàn" Duy Thức tông[7], và chúng ta không hề thắc mắc tại sao ông lại được mô tả một cách khác nhau như thế. Hơn nữa, những sách được viết theo hướng nghiên cứu trên, mặc dù đều mang danh nghĩa nghiên cứu tư tưởng Thế Thân nhưng lại không thể giúp chúng ta thấy được cái đã hình thành mối quan tâm sau cùng của ông về triết học. Tất cả những gì chúng ta đọc được đều nói đến Thế Thân như một "nhà hệ thống hóa"[8] hay như "người kiện toàn" mà không bao giờ là một Thế Thân đã cưu mang những hoài nghi về thế giới cũng như về chính bản thân mình và mong muốn tự mình tìm hiểu những điều này.

Chính Thế Thân của trường hợp sau mới có thể để lộ cho chúng ta một số vấn đề chưa được giải đáp của ông và nhờ thế mới có thể đánh động cái ý thức hưng phấn của chúng ta, một sự hưng phấn chắc chắn sẽ dẫn dắt chúng ta đến nhiều sự tìm tòi hơn về triết học của ông và nhờ thế cuối cùng chúng ta sẽ hiểu được nhiều hơn. Theo nhận xét này, có thể nói rằng thất bại của phương pháp thời danh nói trên là một thất bại đau khổ và trọn vẹn.

Chính do thất bại của phương pháp này mà tôi đã đưa ra phát biểu tổng quát trên về phương cách tiếp cận triết học Thế Thân của riêng tôi. Phương pháp của tôi là phương pháp di

---

[6] Funabashi. *Kusharon kōgi*. Tokyo. Bukkyō seiten kōgi kankō kai. 1935. pp. 28-31: Fukaura. *Kushagaku gairon*. Kyōto. Hyakukaen. 1954.

[7] Yūki. *Seshin yuishiki no kenkyū*. I. Tokyo. Iwanami shoten. 1965: Yūki. *Yuishikigaku tensekishi*. Tokyo. Tokyo Daigaku Tōyō bunka kenkyūjo kiyō. 1962: Oi. "A Preview of Professor Yūki's Seshin yuishiki no kenkyu gekan" in *Yūki kyōju shōji kinen Bukkyō shisōshi ronshū*. Tokyo. Daizō shuppan. 1964: 92-98: Yūki. *Shin inshikiron yori mitaru yuishiki shisō shi*. Tokyo. Tōhō bunka gakuin Tokyo kenkyūjo. 1935.

[8] Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*. WZKSOA I (1957): 133: Cf. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin. Akademie-Verlag. 1956. p. 365.

truyền (genetic approach), xem hệ thống triết học của ông chính là sự phát triển từ một quan tâm triết học ban đầu. Mục đích của thiên luận này là tìm ra mối quan tâm triết học tiên khởi này là gì và nó đã điều động sự phát triển hệ thống triết học của Thế Thân như thế nào.

Người ta từng nói rằng "Thế Thân đã sống quá nhiều, đã tư duy quá nhiều và đã viết quá nhiều"[9]. Vì thế một phát biểu suông sẻ ban đầu về "quan tâm triết học của ông là gì" không phải là việc dễ dàng. Tuy nhiên, nếu đã quen với các tác phẩm của ông, ta sẽ thấy được những đề tài nào đó thường xuyên lặp đi lặp lại và đó chính là điểm đặc trưng nhất của ông. Nếu có thể tìm thấy mối quan tâm triết học sơ khởi của ông thì nó sẽ nằm ngay trong các chủ đề này. Chủ đề nổi bật hơn cả là câu hỏi *đối tượng của thức là gì*. Đây là câu hỏi Thế Thân đặt ra trong *Câu Xá Luận* sau một khảo sát dài về vấn đề các từ như "quá khứ", "vị lai", v.v., chính xác chỉ cho cái gì[10]. Các luận sư Tỳ Bà Sa nghĩ rằng có tồn tại thực sự các thực thể như quá khứ và vị lai bởi vì họ cho rằng nếu chúng không hiện hữu thì làm sao biết được chúng. Ta không thể biết một cái gì đó mà nó không là cái gì cả, vì sự nhận biết về cái không là gì cả tương đương với sự không-biết. Dĩ nhiên các lý luận này của Tỳ Bà Sa không phải không giá trị. Nó làm chúng ta nhớ đến một lập luận tương tự của

---

[9] Lamotte, Introduction au Karmasiddhiprakaraṇa. MCB IV (1935-36): 178

[10] *Abhidharmakośa* V ad 27a-b: kiṃ kātritrasyāpy anyad asti kāritram/ atha tan naivātītam nāpy anāgatam na pratyutpannam asti ca/ tenāsaṃskṛtatvān nityam atīti/ ato na vaktavyam yadā k(ā) ritram na karoti dharmas tadā nāgata iti/ syād eṣa doṣa yadi dharmāt kāritram anyat syāt/ tat tu khalu
nānyat
ato na bhavaty eṣa doṣaḥ/ evam tarhi sa eva
adhvāyogaḥ
yadi dharma eva kāritram kasmāt sa eva dharmas tenaivātmanā vidyamānaḥ kadācid atīta ity ucyate kadācid anāgata ity adhvanām vyavasthā na siddhyati/ kim atra na sidhyati/ yo hy ajāto dharmaḥ so'nāgataḥ/ yo jāto bhavati na vinastaḥ sa varttamānam dravyato' sti tathāt tītam anāgatam cāsti/

Parmenides, theo đó "không phải từ Vô thể mà ta cho ngươi nói hay nghĩ, vì không thể nói hay nghĩ cái không có"[11]. Thật vậy, chính vì dựa vào lối lý luận như thế mà Tỳ Bà Sa khẳng định sự hiện hữu của các thực thể như quá khứ, vị lai[12], sinh[13], v.v...

Với Thế Thân, khẳng định trên dường như phi lý. Thí dụ, Tỳ Bà Sa thừa nhận khái niệm 'xứ thứ mười ba' tuyệt đối không hiện hữu; thế nhưng nó vẫn được biết đến và được diễn tả, có nghĩa nó có thể là một đối tượng của thức. "Vậy thì cái gì của thức tương ứng với khái niệm 'xứ mười ba'? Có phải nó không là gì cả mà chỉ là một tên gọi? Trong trường hợp đó, một đối tượng của thức có thể không là cái gì cả mà chỉ là tên gọi, và đối tượng mà nó chỉ đến không cần phải hiện hữu."[14] Rõ ràng là nếu cái gì đó, vốn được biết là hoàn toàn không hiện hữu, lại được biết đến như trong trường hợp của khái

---

[11] *Parmenides*, ed. Taran, Princeton. Princeton University Press. 1965, fragment 8.

[12] *Abhidharmakośa* V ad 27c: athālambanamātram dharmā bhavanti/ atītānāgatam apy ālambanam bhavatīti brūmaḥ/ yadi nāsti katham ālambanam/ atredānīm brūmaḥ/ yadā tadālambanam tathāsti tadālambanam abhūt bhaviṣyati ceti/ na hi kaścid atītam rūpam vedanām vā smarann astīti paśyati/ kim tarhi/ abhūd iti/ yathā khalv api varttamānam rūpam anubhūtam tathā tad atītam smaryate/ yathā cānāgatam vartamānam bhaviṣyati tathā buddhyā gṛhyate/ yadi ca tat tathaivāsti vartamānam prāpnoti/ atha nāsti/ asad apy alambanam bhavatīti siddham/

[13] *Abhidharmakośa* II ad 46b: yat tarhi sūtra uktam saṃskṛtasyotpādo' pi prajñāyate vyayo' pi sthityanyathātvam apīti/ granthajño devānām priyo na tv arthajñaḥ/ arthaś ca pratiśaraṇam uktam bhagavatā/ kaḥ punar asyārthaḥ/ avidyāndhā hi bālāḥ saṃskārapravāham ātmat ātmīyataś cādhimukatā abhisvajante/ tasya mithyādhimokṣasya vyāvarttanārtham bhagavāms tasya saṃskārapravāhasya saṃskṛtatvam pratītyasamutpannatām dyotayitukām idam āha trīnīmāni saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣaṇāni/ na tu lakṣaṇasya/ na hi lakṣaṇasyotpādādayaḥ prajñāyante/ na aprajñāyata ity uktam/ punaḥ saṃskṛtagrahanam saṃskṛtatve lakṣnānīti yathā vijñāyeta/ maivam vijñāyi saṃskṛtasya vastuno'stitve lakṣaṇāni jalavalākavat sādhvasādhutve vā kanyālakṣaṇuvad iti/

[14] *Abhidharmakośa* II ad 27c: yady asad apy ālambanam syāt trayodaśam apy āyatanam syāt/ atha trayodaśam āyatanam nāstīty asya vijñānasya kim ālambanam/ etad evanāmālambanam/ evam tarhi nāma eva nāstīti pratīyeta/

niệm về xứ thứ mười ba nêu trên, thì chắc chắn phải có một cơ cấu nào đó mà nhờ nó ta có thể biết được loại đối tượng không hiện hữu như thế của thức. Ta không thể chỉ phủ nhận rằng nó không thể được biết đến vì nó tuyệt đối không hiện hữu, bởi lẽ sự thật là nó được biết và được diễn tả. Như vậy, cái cơ cấu mà nhờ đó cái tuyệt đối không hiện hữu lại được biết đến là cơ cấu gì? Như đã thấy, câu trả lời của Thế Thân là nó được biết vì nó chỉ là một danh tự và cái mà nó chỉ đến không nhất thiết phải hiện hữu. Kết quả, đối tượng của thức có thể không là gì cả mà chỉ là giả danh. Tuy nhiên, ta có thể chứng thực điều này như thế nào?

Hãy lấy thí dụ khái niệm "sinh". Tỳ Bà Sa cho rằng chữ "sinh" phải biểu trưng một cái gì đó gọi là "sinh". Nếu không, sẽ không thể giải thích các phát biểu như "tôi biết sự sinh ra của các vật". Biết được sự sinh ra của các vật thì giống hệt như nhìn thấy một bông cúc dại trong bụi cây mà ta tình cờ để ý đến trên đường về nhà. Bông cúc ở đó, đối mặt và phát ra thông tin về nó cho ta. Tương tự như thế, sự "sinh" phải có ở đó, hướng về những ai cố gắng biết nó và cung cấp cho họ đủ thông tin cần thiết để có thể biết về nó. Tóm lại, với Tỳ Bà Sa, đối tượng của thức ở cùng bình diện và có cùng vai trò với đối tượng của sự thấy, chẳng hạn. Chính do thuyết về đối tượng này của họ mà cách lý luận trên được đưa ra. Vì làm sao ta có thể biết cái tuyệt đối không hiện hữu? Trường hợp này giống hệt như ta cố nhìn một cái gì đó mà nó không có ở đó để nhìn. Trước hết, làm sao ta có thể thấy cái mà nó không có ở đó để được thấy? Ta hãy xem Thế Thân trả lời những câu hỏi này bằng cách nào với thuyết tự biết của ông.

Nay ta xét thấy ông trả lời bằng câu hỏi ngược lại của chính ông. Chẳng hạn, ông chỉ ra rằng mọi người đều biết xứ thứ mười ba là gì. Thế nhưng một xứ như thế tuyệt đối không hiện hữu, như chính Tỳ Bà Sa đã thừa nhận. Kết quả, cái

tuyệt đối không hiện hữu vẫn có thể là đối tượng của thức. Như vậy, trong trường hợp này đối tượng của thức không là gì cả mà chỉ là một danh tự. Khi đã như vậy thì tại sao đối tượng của thức phải giống như đối tượng của sự thấy? Không cần thiết phải giả định như thế. Vì vậy, ta có thể biết đến sự sinh của các vật mà không cần giả định rằng phải có một vật gọi là "sinh" hiện hữu.

Ngoài ra, Thế Thân còn chỉ ra rằng trong câu nói "tôi biết sự sinh ra của các vật" (I know the birth of things) thì chính chữ "sinh" cũng có thể được thay thế bằng những chữ khác mà không làm biến dạng hay làm hỏng câu nói này. Như vậy ta có thể nói "tôi biết các vật đang được sinh" (I know things being born), trong đó rõ ràng chữ "sinh" (birth) không xuất hiện và không cần đến. Hoặc chính xác hơn, ta có thể nói "tôi biết các vật đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây", trong đó ngay cả vết tích cuối cùng của các chữ đó, tức nhóm từ "đang được sinh", cũng được thay thế hoàn toàn.[15] Vậy thì rõ ràng là, vì dựa vào chữ "sinh" như một cơ sở lý luận tất yếu về sự hiện hữu của một thực thể có tên là "sinh" mà ta không những gánh chịu những câu phản vấn như trên về sự hiện hữu của xứ thứ mười ba mà còn buộc mình vào một khái niệm bất ổn về giả danh.

Chúng ta thấy rằng chỉ với một nét bút Thế Thân đã có thể dễ dàng chuyển dịch chữ "sinh" và thay bằng một số chữ khác tương đương mà không làm câu đổi nghĩa. Kết quả là chữ đó không nhất thiết biểu trưng cho bất cứ vật nào cả, bởi vì nó có thể được thay bằng một số từ tương đương mà chúng không được xem như biểu trưng cho một sự vật nào cả. Tóm

---

[15] *Abhidharmakośa* II ad 46c-d: tasmāt prajñaptimātram evaitad abhūtvā bhāva-jñāpanārtham kriyate jātam iti/ sa cābhūtvā bhāvalakṣaṇa utpādo bahuvikalpaḥ/ tasya viśeṣārtham rūpasyotpāda iti ṣaṣṭhīm kurvanti yathā rūpasaṃjñaka evotpādaḥ pratīyeta mānyaḥ pratyāyīti/ tadyathā candanasya gandhādayaḥ śilāputrakasya śarīram iti/ evam sthityādayo'pi yathāyogam veditavyāḥ/

lại, các chữ như "sinh", v.v., chỉ là những biểu tượng bất toàn ở dạng "một cái gì đó" vì chúng có thể được dời chỗ và thay thế bằng một số chữ tương đương. Nói cách khác, đối với một hằng số bất kỳ hay một tên riêng n nào sẽ luôn luôn có một thuộc từ N như (ix)N(x), trong đó ký hiệu (i...) cho thấy rằng số hạng này là một ký hiệu bất toàn. Như vậy, mọi số hạng chỉ là một mô tả:

(1) n = (ix)N(x)

Vì thế, nếu Tỳ Bà Sa cho rằng bất cứ "nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp" nào cũng phải biểu trưng một vật thể nào đó,[16] thì Thế Thân sẽ đáp rằng không cần thiết phải như vậy. Bởi vì, đối với bất kỳ hằng số hay tên riêng n nào vẫn luôn luôn có thể được thay thế bằng một thuộc từ N và thuộc từ này chỉ đúng đối với vật thể mà n có liên quan đến và trong đó n không xảy ra và cũng không được cần đến, như (ix)N(x). Với giải đáp này, bây giờ Thế Thân có thể chỉ ra rằng đối tượng của thức thực sự chỉ là tên gọi. Nó không là gì cả mà chỉ là một tên gọi. Vì nếu không phải như thế, làm sao sự thay thế n lại có hiệu quả như có thể thấy trong thực tế? Nếu chữ "sinh" có biểu trưng một vật thể gọi là "sinh" thì làm thế nào nó có thể được thay thế và đồng thời được hiểu, như đã xảy ra trong thực tế?

Như vậy, nhờ tìm ra rằng một chữ có thể được thay thế mà không đánh mất cái được dự định nói ra, Thế Thân đã chứng minh rất rõ rằng đối tượng của thức thực sự chỉ là danh tự, và đồng thời giải thích tại sao có thể nói về một đối tượng mà không hề biết nó có hiện hữu hay không. Như thế, thuyết mô

---

[16] Thành ngữ "any grammatically correct denoting phrase" được mượn từ Russell, *On Denoting*, Mind XIV (1905): 479-493 để chuyển tải chính xác quan điểm của Tỳ Bà Sa về một từ là gì. Cf. *Abhidharmakośa* II ad 47a-b: tatra saṃjñākaraṇam nāma/ tadyathā rūpam śabda ity evam ādiḥ/. *Abhidharmadīpa*, kārikā 144: svarūpam vedayaṃś chabdo vyañjanādīni ca dhruvam/ arthapratyā-yakaḥ prājñāir bhaktikalpanayocyate//.

tả đã được trình bày một cách rõ ràng. Nó khẳng định rằng đối với bất kỳ n nào, luôn luôn có một mô tả N có thể hủy như (ix)N(x). Nói cách khác, tôi có thể nói "Tôi biết sự sinh ra của cái gì đó". Nhưng tôi cũng có thể nói "Tôi biết cái gì đó đang được sinh". Thế nhưng khi làm thế, tôi giả thiết rằng chữ "sinh" có thể được thay thế bằng nhóm từ tương đương với nó là "đang được sinh". Khái niệm về sự tương đương vì thế đóng vai trò rất quan trọng trong thuyết mô tả vừa được thuyết minh ở trên, vì không có nó, ta không thể biết làm thế nào để thực hiện việc thay thế và làm thế nào để thay thế đúng. Chúng ta có thể nói đây là một trong những định đề chính của hệ triết học Thế Thân mà từ đó nhiều kết quả khác đã được rút ra.

Một trong những kết quả này là thuyết luận lý loại suy. Ngày nay, một suy luận trong luận lý học Ấn Độ thường được viết dưới dạng:[17]

(2) $(\forall x)\ [A(h,x) \rightarrow A(s,x)]$

trong đó *A(y,x)* chỉ cho quan hệ biến sung của số hạng y trong x, h chỉ cho đặc tính được biết (hetu), và s chỉ cho đặc tính được chứng minh (sādhya). Nhưng một dạng như thế chỉ có thể được viết ra nếu quan hệ biến sung được giả thiết. Quan hệ này chưa bao giờ được công nhận trước thời điểm Thế Thân đưa ra thuyết của ông về ba đặc tính của h. Vì thế luận lý Ấn trước thời ông chỉ là luận lý học loại suy, có nghĩa là thứ luận lý trong đó giá trị của một luận chứng riêng biệt được xét đến bằng cách loại suy từ một luận chứng riêng biệt đã biết khác. Và như vậy không thuộc về bất kỳ chuẩn mực chân lý phổ quát nào cả.

---

[17] Staal, "Contraposition in Indian Logic", Proceedings of the 1960 International Congress in Logic, Methodology and Philosophy of Science, ed. E. Nagel et. al., Stanford. Stanford University Press, 1962: 634.

Tuy nhiên, khi Thế Thân viết *Như Thực Luận* (Tarkaśāstra), có lẽ trong thời kỳ ông đang còn nghiên cứu, ông đã chỉ rõ rằng để cho bất kỳ suy luận nào có giá trị cần phải đáp ứng ba điều kiện sau[18]: (1) h chỉ xảy ra trong cái được suy luận, (2) h chỉ xảy ra trong các trường hợp tương tự, và (3) h không xảy ra trong những trường hợp không tương tự. Ta có thể diễn đạt như sau:

(3) $(\forall x)\ [h(x) \rightarrow A(x,p)]$

(4) $(\forall x)\ \{h(x) \rightarrow [si(x,p)\ \&\ s(x)]\}$

(5) $(\forall x)\ [-h(x) \rightarrow -s(x)]$

Nay chúng ta đã chứng minh được rằng ba điều kiện này thật sự cho ra công thức (2)[19]. Vì thế, đây là lần đầu tiên luận lý Ấn đặt nền tảng trên thuyết loại suy, tức lý thuyết sẽ cho chúng ta biết tại sao một lập luận nào đó được phát biểu theo cách của nó và nó có thể được xét đến như thế nào. Chính do thuyết này mà biểu đồ suy luận phức tạp gồm năm chi (five-membered schema of inference) do các nhà Chánh Lý (Naiyāyikas) thiết lập và bảo vệ không những được giản lược thành ba chi mà còn có thể chỉ hai chi.

Nhưng nếu tính chất loại suy của (2) được thừa nhận qua ba đặc tính của h, điều này không có nghĩa nó được thừa nhận một cách tình cờ. Thực tế hoàn toàn khác hẳn. Chúng ta đã thấy rằng khi cố gắng chứng minh là sai cái khái niệm cho rằng những từ như "sinh" biểu trưng một cái gì đó, Thế Thân đã mượn đến thuyết mô tả, cho rằng các từ đó có thể được thay bởi những từ tương đương. Như vậy, đối với bất kỳ n

---

[18] *Như Thực Luận, Phan Chất Nạn Phẩm*. ĐTK 1633: 30c20-21:
我立因。種相是根本法。同類所攝。異類相離。

[19] Staal, *Contraposition in Indian Logic*, 634-638; Berg, *The Journal of Symbolic Logic* XXXV (1970) 573-574.

nào, cũng luôn luôn có thể thay bằng một thuộc từ N có thể hủy như (ix)N(x).

$$n = (ix)N(x).$$

Tuy nhiên, trong sự diễn đạt như thế, ta không chỉ chấp nhận khái niệm tương đương mà còn cả khái niệm biến sung. Có nghĩa là, nếu ta khẳng định chữ "sinh" tương đương với cách nói "cái gì đó đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây", thì cùng lúc chúng ta phải khẳng định rằng "sinh" hàm ý một cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây không hiện hữu. Bởi vì nếu không hàm nghĩa như thế, sự tương đương không thể được thừa nhận. Như vậy, cách nói:

$$n = (ix)N(x)$$

luôn luôn hàm nghĩa

(6) $(\forall x)(\exists y)[f(x) \& (\forall x)(\forall y)(x = y)] \rightarrow g(y)$

Và từ (6), ta có thể dễ dàng loại suy (3), (4) và (5). Kết quả, chúng ta có thể nói thuyết của Thế Thân về ba đặc tính của h là hệ quả của thuyết mô tả của ông, và khái niệm biến sung vốn rất quan trọng cho sự phát triển thành khoa học loại suy của luận lý Ấn Độ là một khái niệm kế thừa trực tiếp khái niệm tương đương của ông.

Một khi giá trị của một lập luận được xét chính thức trên đặc tính loại suy, thế thì chỗ nhận biết nằm ở đâu? Câu hỏi này đặt ra không chỉ để trả lời những bài bác của những ai quen với lý luận loại suy, mà còn trả lời cho quan niệm của Thế Thân về đối tượng của thức. Chúng ta đã thấy rằng đối với ông đối tượng của thức chỉ là danh tự. Bây giờ, nếu như vậy, chỗ của đối tượng này ở đâu. Rõ ràng nó không thể là một danh tự. Để trả lời câu hỏi này, Thế Thân đã dành trọn tác phẩm của mình để khảo sát về nó.

Trong *Câu Xá Luận*, mặc dù một số khó khăn của thuyết nguyên tử (*cực vi*) của đối tượng nhận biết được nhắc đến[20], nhìn chung ông đã bằng lòng với khẳng định "nhận biết (hiện lượng) là chứng cứ tốt nhất"[21]. Tuy nhiên, khi chúng ta bắt đầu đọc *Nhị Thập Tụng*, một cái nhìn hoàn toàn mới đã mở ra. Nhận biết không còn được chấp nhận ở giá trị bề mặt của nó. Ngay cả các tiêu chuẩn đặc trưng của nó cũng bị nghi ngờ. Chẳng hạn, nếu chúng ta thấy cái gì đó, chúng ta phải thấy nó ở một nơi và một lúc nào đó, người khác cũng có thể nhìn thấy và nó có thể đem lại một kết quả nào đó. Như vậy, nếu tôi thấy một bông cúc, tôi phải thấy nó vào trưa nay ở trong vườn nhà nơi bạn bè tôi cũng có thể thấy, và nếu tôi chạm vào nó, chắc chắn tôi sẽ có một cảm giác nào đó. Tóm lại, nhận biết là một hoạt động xảy ra trong không gian và thời gian với mức độ phổ quát và hiệu quả nào đó.

---

[20] *Abhidharmakośa* I ad 20a-b: tasmād rāṣivad eva skandhāḥ prajñptisantaḥ/ rūpīny api tarhi āyatanāni prajñaptisanti prāpnuvanti/ bahūnāṃ cakṣurādi-paramānūnām āyadvārabhāvāt/ na/ ekaśaḥ samagrānāṃ kāraṇabhāvā viṣaya-sahakāritratvād vā nendriyam pṛthag āyatanaṃ syāt/. Cf. *Abhidharmakośa* I ad 441-b: kim punar ebhiś cakṣurādibhir ātmaparimānatulyasyārthasya grahanam bhavaty āśuvṛttyā ca parvatādīnām alātacakrādivad āhosvit tulyātulyasya/ yāni tāvad etāni prāptaviṣyāny uktāny ebhiḥ tribhir ghrānādibhis tulyaviṣaya-grahanam matam/ yāvanto hīndriyapamāṇavas tāvanto hi viśayaparamāṇavaḥ samety vijñānam janayanti/ cakṣuḥśrotrābhyām tv aniyamaḥ/ kadācid alpīyāṃso yadā vālāgram paśyati/ kadācit samā yadā drākṣāphalam paśyati/ kadācit bhūyāṃso yadā mahāntam parvatam paśyaty inmisitamātreṇa/ evaṃ śrotreṇa maśakameghādiśabdaśravane ghoṣam/ manas tv amūrttivad eveti nāsya parimānaparicchedaḥ sampradhāryate/ katham punar eśāṃ cakṣur ādīndriyaparamānūnāṃ saṃniveśaḥ/ cakṣurindriyaparamānavas tāvad akṣitāra-kāyām ajājīpuṣpavad avasthitāḥ/ acchacarmāvacchātitas tu na vikīryante/ adha-rauttaryena piṇḍavad avasthitā ity apare/ na cānyonyam āvṛṇvanti sphatikavad acchatvāt/ śrotrendriyaparamānavo bhūrjābhyantarāvasthitāḥ/ ghrāṇendriya-paramānavo ghaṭabhyantareṇa śalākāvat/ ādyāni trīnīndriyāni mālāvad avasthitāni/...

[21] *Abhidharmakośa* IV ad 2d: na ca dṛṣṭād gariṣṭhaṃ pramāṇam astīti/. Cf. *Viṃśatikā* ad 16a: sarveṣāṃ ca pramāṇānām pratyakṣaṃ pramāṇaṃ gariṣṭham ity...

Với bốn tiêu chuẩn mà người ta đã dùng để xác định một sự nhận biết này, Thế Thân chỉ ra rằng tất cả các tiêu chuẩn này có thể dễ dàng được đáp ứng bởi một nhận biết xảy ra trong giấc mơ và vì thế nó chẳng phải là nhận biết gì cả. Thí dụ, trong mơ chúng ta có thể thấy mình đi chơi với một cô gái vào một thời điểm nào đó ở một nơi nào đó; và sự việc này có thể khiến ta phóng xuất bất tịnh[22]. Không những các tiêu chuẩn này được chứng minh là không có hiệu quả, nếu không muốn nói là hoàn toàn sai lầm, mà ngay cả đối tượng nhận biết cũng không thể xác định được. Ai cũng biết rằng những vật ta nhìn thấy đều bao gồm các nguyên tử (cực vi) và phân tử. Nhưng nguyên tử thì không thể tri giác được và không có thành phần. Vì thế người ta buộc phải lập ra một lý thuyết làm thế nào để nhìn sự vật như tự thân của chúng; thế nhưng lý thuyết này không thỏa đáng gì cả, ít ra cho đến thời đại của Thế Thân, như ông đã nhiều lần chỉ ra trong *Nhị Thập Tụng*[23].

---

[22] *Viṃśatikā* ad 3a-4a: deśādi niyamaḥ siddhaḥ svapnavat svapna iva svapna-vat/ kathaṃ tāvat/ svapne vināpy arthena kvacid eva deśe kiṃcid bhramarā-rāmastrīpuruṣādikan dṛśyate na sarvatra/ tatreva ca deśe kadācid dṛśyate na sarvakālam iti siddho vināpy arthena deśakālaniyanaḥ/ pretavat punaḥ/ santānaniyamaḥ siddha iti vartate pretānām iva pretavat kathaṃ siddhaḥ samam/ sarvaiḥ pūyanadyādidarśane/ pūyapūrnānadī pūyanadī ghṛtaghaṭavat/ tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve'pi pūyapūrṇo nadīṃ paśyanti naika eva/ yathā pūyapūrṇām evam mūtrapurīsādi dandāsiddharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām ityādi grahanena/ evam santānāniyamo vijñaptīnām asaty apy arthe siddhaḥ/ svapnopaghātavat kṛtyakriyā siddheti veditavyam/ yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa śukravisargalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ/ evam tāvad anyāyair dṛṣṭāntair deśakālaniyamādicatuṣṭayaṃ siddham/

[23] *Viṃśatikā* ad 11-15: na etad ekaṃ na cānekaṃ viṣayaḥ paramānuśaḥ/ na ca te saṃhatā yasmāt paramānur na sidhyati// saḍkena yogapad yogāt paramānoḥ saḍaṃśatā/ sannāṃ samāna deśatvāt piṇḍaḥ syād anumātrakaḥ// paramānor asaṃyoge tatsaṃghāte'sti kasya saḥ/ na cānavayavatvena tatsaṃyogo na sidhyati// digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate/ chāyāvṛtī kathaṃ vānyo na piṇḍaś cen na tasya te// ekatve na kramenetir yugapan na grahā-grahau/ vicchinnāneka vṛttiśca sūkṣānīkṣā ca no bhavet// Cf. *Abhidharmakośa* I ad 43d: ghrānam katham prāptaviṣayam/ nirucchvāsasya gandhāgrahanāt keyam prāptir

Chính vì sự chỉ trích trong tác phẩm này của ông về các thuyết tri giác mà ông bị nhiều người hiểu lầm là người chủ trương duy tâm luận[24]. Một kết luận như thế thật sai lầm, bởi vì những gì được trình bày trong tác phẩm này chỉ để mở đường cho định nghĩa mới của ông về vấn đề nhận biết là gì.

Định nghĩa mới của ông bao gồm việc bác bỏ khái niệm thông thường cho rằng nhận biết phải được định nghĩa theo đối tượng của nó. Theo ông, đúng ra nhận biết phải được định nghĩa theo ngôn ngữ nó được diễn tả, bởi vì "nhận biết (thức) là một nhận thức (liễu biệt) chỉ sinh khởi từ đối tượng mà nhận thức này được đặt tên bởi nó" (perception is a cognition arising just from the object by which it is designated). Như vậy chúng ta có thể thấy định nghĩa mới về nhận biết này là kết quả khẳng định trên của ông "đối tượng của thức chỉ là một danh tự"; cho dù định nghĩa này đã gặp

---

nāma/ nirantarotpattiḥ/ kim punaḥ paramānavaḥ spṛśanty anyonyam āhosvin na/ na spṛśantīti kāśmīrakaḥ/ kim kāraṇam/ yadi tāvat sarv-ātmanā spṛśeyur misrībhaveyur dravyāni/ athaikadeśena sāvayavāḥ prasa-jyeran/ niravayavāś ca paramānavaḥ/ katham tarhi śabdābhinis|attir bhavati/ ata eva yadi hi spṛśeyur hasto haste'bhyāhataḥ sajyetopalaś copale/ katham citam pratyāhatam na viśīryate/ vāyudhātusaṃdhāritatvāt/ .../ na spṛśanti nirantare tu spṛṣṭasaṃjñeti bhadantaḥ/ bhadantamatam caiṣṭavyam/ anyathā hi śāntarānam paramānūnām śūnyeṣv antareṣu gathakena pratibādhyeta/ yataḥ sapratidhā iṣyante/ na ca paramānubhyo'nye saṃghātā iti/ ta eva saṃghātaḥ spṛśyante yathā rūpyante/ yadi ca digbhāgabhedaḥ kalpyate spṛṣṭasyāspṛṣṭasya vā sāvaya-vatvaprsaṃgaḥ/ necet spṛṣṭasyāpi aprasaṃgaḥ//

[24] Lévi. *Matériaux pour l'Étude du Système Vijñaptimātra*. Paris. H. Champion. 1932: 7-14; Das Gupta. *Philosophy of Vasubandhu in Viṃśatikā and Triṃśikā*. IHQ IV (1928): 36-43; Stcherbatsky. "*Die Drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus*". *Rocznik Orjentalistyczny* X (1929): 1-37; Frauwallner. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin. Akademie-Verlag. 1956: 350-365; Hacker. *Vivarta*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 1953: 219; Ruegg. *Contributions à l'Histoire de la Philosophie Linguistique Indienne*. Paris. E. de Boccard. 1959: 83-93; Chatterjee. *The Yogācāra Idealism*. Varaṇasi. Banares Hindu University. 1962.

sự phê phán nghiêm khắc của Trần Na đến độ ông dám nói rằng định nghĩa này không phải chính Thế Thân đề ra.[25]

Thật ra, một cái nhìn mới như thế về nhận biết là chưa hề có trong lịch sử triết học Ấn, nếu không muốn nói là lịch sử triết học thế giới. Bởi vì ngoài ông ra, những người khác đều đồng ý nhận biết thì không thể diễn tả; nó là một kinh nghiệm nội tại nằm ngoài mọi cấu trúc ngôn ngữ.[26] Thế nhưng, nếu nhận biết được định nghĩa theo ngôn ngữ nó

---

[25] *Vādavidhi*. Fragment 9: don de las rnam par śes pa mṅon sum źes pa/ yul gaṅ gis rnam par śes pa tha sñad bya ba de kho na las gal te de de skye źin gzan las ma yin la/ de las gzan las kyaṅ ma yin paḥi śes pa de mṅon sum ste/ dper na gzugs la sogs paḥi śes pa daṅ bde ba la sogs paḥi śes pa bzin zes paḥo// ḥdis ni ḥkhrul paḥi śes pa bsal te/ dper na ña phyis la rdul gyi śes pa lta buḥo// de ni dṅul gyis dṅul gyi śes paḥo zes tha sad byed la de dṅul las skye ba yaṅ (ma) yin gyi/ ña phyis kho nas de bskyed par bya baḥo// kun rdzob paḥi śes pa yaṅ ḥdis gsal te/ de ltar ni bum paḥi ses pa (bum paḥi ses pa) zes pa ḥdi ltar de bum pa la sogs pa rnams kyis tha sñad bya zin/ de de rnams las ḥbyuṅ ba ni ma yin te/ de rnams ni kun rdzob tu yod pa ñid kyis rgyu ma yin pa ñid kyi phyir ro// gzugs la sogs pa de ltar yaṅ dag par zen pa rbams kho na las de ḥbyuṅ ṅo// rjes su dpag paḥi śes pa yaṅ ḥdi kho nas bsal te/ du baḥi śes pa daṅ ḥbrel pa dran pa dag las kyaṅ de byuṅ gi me kho na las ma yin pas so// de las ḥbyuṅ ba kho na ste/ mi ḥbyuṅ ba ni ma yin no źes pa ḥdi yaṅ ḥdir don du mṅon par ḥdod do//

Cf. Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I: 16a5-6, ed Hattori, *Dignāga: On Perception*, Cambridge, Mass.: Havard University Press, 1968: 186-187.

[26] *A Tỳ Đạt Ma Thức Thân Túc Luận*. ĐTK 1539, tr. 559b27-c28: 有六識身。請眼識耳鼻舌身意識。眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。意識亦能了別青色。乃至未能了別其名。不能了別此是青色。若能了別其名。爾時亦能了別青色。亦能了別此是青色。如青色黃赤白等色亦爾。

Cf. Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I: 14b 2-4: chos mṅon pa las kyaṅ/ mig gi rnam par śes pa daṅ ldan pa sṅon po śes kyī sṅon poḥo sñam du ni ma yin no/ don la don du ḥdu śes kyi don la chos su ḥdu śes pa ni ma yin no źes gsuṅs so// gal te de geig tu mi rtog na rnam par śes pa lṅa po de ḥdus pa la dmigs pa ji ltar yin/ gaṅ yaṅ skye mched kyi raṅ gi mtshan ñid la so so raṅ gi mtshan ñid kyi yul can yin gyi/ rdsas kyi raṅ gī mtshan ñid la ni ma yin no źes kyaṅ ji ltar gsuṅs śe na/
der don du mas bskyed paḥi phyir/
raṅ don spyi yo spyod yul can//
de rdsas du mas bskyed par bya baḥi phyir na raṅ gi skye mched la spyiḥi spyod yul can źes brjod kyi/ tha dad pa la tha mi dad par rtogs pa las ni ma yin no//

được diễn tả, có nghĩa là theo lượng thông tin mà đối tượng có thể tiết lộ cho người nhận biết, thì về phần người nhận biết ta phải giả định một cơ cấu nào đó có khả năng xử lý đối tượng này. Cơ cấu này được Thế Thân mô tả như sau: "có hai loại chủng tử được Thế Tôn gọi là nhãn xứ và sắc xứ: nhãn xứ là loại chủng tử của thức mà từ nó sẽ sinh khởi cái khiến cho chúng ta biết, tức là sự tự biết (thức liễu biệt) về một vật, khi đã đạt đến điểm quyết định của sự chuyển biến; sắc xứ là loại chủng tử sinh khởi như là sự tự biết về chính nó" (the seed of its own from which what causes one to know arises as a self-knowledge of a thing when it arrives at the decisive point of its transformation, that seed on the one side, and the seed which arises as a self-knowledge of itself on the other, these are the two that the Blessed One called the eye-field and the object-field, respectively).[27]

Nói cách khác, khi một đối tượng được nhận biết thì chính thông tin của nó, các chủng tử của nó, khiến cho ta biết được nó, chứ không phải chính nó. Và tiến trình khiến cho ta biết vận hành như sau. Trước tiên, thông tin được phát ra qua nhiều phương tiện truyền đạt khác nhau của tri giác, qua đó thông tin này được xử lý một phần. Khi thông tin này đạt đến điểm quyết định của tiến trình xử lý, nó sẽ xuất hiện như một nhận thức liên quan đến đối tượng đang có. Tuy nhiên trong khi tiến trình xử lý này diễn ra thì lượng thông tin chỉ có thể làm được như trên nếu có kèm theo sự tự biết. Có nghĩa là khi một ấn tượng được ném vào thức của chúng ta thì không

---

[27] *Viṃśatikā* ad 9: yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravartate/ dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt//
kim uktaṃ bhavati/ rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt parimānaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā vijñapteś cakṣūrūpāyatanatvena yathākranaṃ bhagavān abravit/ evaṃ yāvat spṛṣṭavyapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt parināmaviśeṣaprāptād utpadyate/ tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā kāyaspraṣṭavyāyatanatvena yathākranaṃ bhagavān abravīd ity ayam abhiprāyaḥ//.

những chúng ta ý thức được ấn tượng này mà còn biết rằng chúng ta đang ý thức về nó. Nói cách khác, cái thức xử lý bao gồm hai cơ cấu vận hành: một cơ cấu dành cho sự xử lý bất kỳ thông tin nào mà nó có thể đụng đến, và một cơ cấu nhằm giám sát toàn bộ vận hành của việc xử lý. Vì thế người ta không thể kích động cơ cấu này mà không phải kích động cơ cấu kia, và ngược lại. Chúng theo nhau như một cái bóng bám theo mục tiêu của nó.

Quan niệm này về cơ cấu của nhận biết thật thú vị ở nhiều phương diện nhưng chúng ta sẽ không đề cập đến ở đây. Thay vì thế, chúng ta sẽ thử tìm xem có sự nối kết nào giữa quan niệm này và thuyết mô tả của Thế Thân hay không. Giả sử chúng ta có một phát biểu như "chỉ có hai đóa cúc xanh" và phát biểu được viết dưới dạng sau:

(7) $$(\exists x)(\exists y)[f(x) \,\&\, h(x) \,\&\, f(y) \,\&\, h(y) \,\&\, x = y \,\&\, (\forall s)(f(s) \,\&\, h(s)) \rightarrow (s = x \vee s = y)]$$

trong đó f thay cho "xanh", h cho "cúc" và s cho "chủng tử". Nay phát biểu trên (7) có thể hiểu theo hai cách khác nhau. Ta có thể hiểu nó có nghĩa rằng chỉ có một nhận thức về hai đối tượng riêng rẽ, tức chỉ có một nhận thức về hai bông cúc riêng rẽ. Nếu vậy, có thể xóa các biểu thức trên của (7) để viết thành:

(8) $$(\exists x)(\exists y)(\forall s)(x = y) \,\&\, (s = x \vee s = y).$$

Mặt khác ta có thể hiểu nó có nghĩa rằng có một nhận thức về một số bông cúc nhưng ở đây số này chỉ gồm hai đơn vị; như vậy (7) có thể viết lại thành:

(9) $$(\exists x)(\exists y)[h(x) \,\&\, (\forall x)(\forall y)(x = y) \rightarrow h(y)].$$

Nay so (9) với (6) ở trên, ta dễ dàng thấy rằng (9) chỉ là một dạng khác của (6). Dĩ nhiên hai công thức (8) và (9) mang theo chúng hai khái niệm khác nhau về số. Nhưng ở đây

chúng ta không cần để ý đến điều này mặc dù nếu được bàn đến nó có thể cho chúng ta biết chính xác quan niệm của Thế Thân về số là gì. Những gì ở trên cũng đủ để nói rằng đối với ông, số cũng là một loại mô tả trong nhiều loại khác[28].

Khi công thức (9) chỉ là một dạng khác của (6), rõ ràng Thế Thân cố liên kết thuyết cơ cấu nhận thức của ông với thuyết mô tả thông qua khái niệm "chủng tử". Lý do của nỗ lực này có lẽ nằm trong suy luận của ông về tính đa dạng của mô tả và tính đơn thuần của nhận thức. Trong thí dụ trên, ta có hai bông cúc riêng rẽ. Vì thế những thông tin chúng phát ra cho chúng ta phải đến từ cả hai. Thế thì, cái gì khiến chúng ta chỉ có một nhận thức, mà không phải hai nhận thức riêng rẽ, về chúng? Có thể trả lời câu hỏi này bằng cách chỉ ra rằng mặc dù các thông tin đến từ hai nguồn khác nhau và vì thế cho phép chúng ta ý thức về chúng nhưng chúng chỉ kích động một cơ cấu và vì thế chỉ làm phát khởi một nhận thức. Ý nghĩa của câu trả lời này thật thú vị nếu chúng ta áp dụng vào vấn đề có loại tương quan gì giữa cái nhận biết và cái được nhận biết.

Như đã thấy ở trên, Thế Thân xem cái nhận biết chỉ là một cơ cấu xử lý các thông tin đến được với ông từ chung quanh. Sự chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Vì thế, quan hệ ông có được với các nguồn thông tin của ông không mang tính đối xứng, bắc cầu hay tự phản. Chừng nào các trường hợp thuộc loại trên còn được nói đến thì dường như chẳng có một quan hệ nào cả. Dĩ nhiên ông phải có một quan hệ nào đó để có thể hoạt động như một cơ cấu. Thế nhưng, ở mức độ ông ý thức về mình và thế giới, không có loại quan hệ nào kể trên có thể áp dụng cho trường hợp của ông. Nhận

---

[28] *Abhidharmakośa* II ad 46d: tena tarhy anātmatvam apy eṣṭavyam anātmabuddhisiddhyarthaṃ/ saṃkhyāparimāṇapṛthaktvasaṃyogavibhāgaparatvāparatvasattādayo'pi tīrthakāraparikalpitā abhyupagantavyā ekadvimahādanupṛthaksaṃyuktaviyuktaparāparasadādibuddhisiddhyarthaṃ/

thức của ông về một vật nào đó chắc chắn không có mối quan hệ đối xứng với vật đó. Bởi vì trước hết làm thế nào có thể đem so một nhận thức như thế với một vật? Đó là chưa kể kích cỡ, hình dáng khác nhau của chúng, rồi còn các chất tạo thành chúng và nhiều cái tương tự. Nó cũng không có quan hệ bắc cầu. Điều này không phải giải thích vì quá hiển nhiên. Nó cũng không thể có quan hệ phản xạ. Bởi vì nó không thể đồng nhất với vật làm cho nó sinh khởi. Điều này khiến ta nhớ đến lời bàn hài hước trong *Câu Xá Luận* về việc làm thế nào Caitra sở đắc ký ức (niệm) để tìm thấy ký ức (niệm)[29].

Như vậy, nếu không có bất cứ quan hệ riêng biệt nào thì nhận thức, và cả thức cũng thế, đều không hiện hữu theo cách người ta nghĩ về sự hiện hữu của các sự vật, tức hiện hữu tùy thuộc vào nhau[30]. Thật vậy, có lần Thế Thân đã nói rằng "thức tuyệt đối không hiện hữu vì nó và sở duyên của nó đều

---

[29] *Abhidharmakośa* IX. ed. Pradhan Patna. K. P. Jayaswal Research Institute. 1967: 472-473: asaty ātmani ka eva smarati/ smaratīti ko'rthaḥ/ smṛtyā viṣayam gṛhnāti/ kim tadgrahanam anyat smaranāt/ smṛtim tarhi kaḥ karoti/ uktaḥ sa yas tām karoti smṛtihetucittaviśeṣaḥ/ yat tarhi caitraḥ smaratīty ucyate/ tato hi caitrākhyāt samtānāt tām bhavantām dṛṣṭvocyate caitraḥ smaratīti/ asaty ātmani kasyeyam smṛtiḥ/ kim arthaiṣā ṣaṣṭhī/ svāmyarthā/ yathā kasya kaḥ svāmī/ yathā goś caitraḥ/ katham asau tasyāḥ svāmi/ tadadhūno hi tasyā vāhadohādisu viniyogaḥ kva ca punaḥ smirtir viniyoktavyā ya evam tasyāḥ svāmī mrgyate/ smartavye'rthe/ kim artham viniyoktavyā/ smaranārtham/ aho sūktāni sukhaidhitānām/ saiva hi nāma tad artham viniyoktavyeti/ katham ca viniyoktavyā/ utpādanata āhosvit sampreśanataḥ/ smṛti-gatyayogād utpādanataḥ/ hetur va tarhi svāmī prāpnoti phalam eva ca svam/ yasmād dhetor adhipatyam phale phalena ca tadvān hetur iti/ yo hy eva hetuḥ smṛtes tasyaivāsau/ yaś cāpi sa caitrābhidhānaḥ saṃskārasamūhasantāna ekato gṛhītvā gavākhyasvāmīty ucyate sa cāpi tasya deśāntaravikārotpattau kāraṇabhāram cetasi kṛtvā na tu khalu kaścid ekaś caitro nāmāsti na cāpi gauḥ/ tasmāt tatrāpi na hetubhāvam vyatīty asti svāmibhāvaḥ/ evam ko vijānatīti kasya vijñānam ity evam ādiśu vaktavyeṣu/ tasya hetur indriyārtham anaskārā yathāyogam ity eṣa viśeṣaḥ//.

[30] *Pratītyasamutpādavyākhyā* TT 5496. Cf. Tucci. *A Fragment from the Pratītyasamutpāda of Vasubandhu*. JRAS (1930): 611-623.

hiện khởi do phân biệt biến kế"[31]. Những ai quen xem Thế Thân là nhà duy tâm luận nên nhớ đến phát biểu này trước khi bắt đầu nói về ông và triết học của ông. Vậy thì, lý do gì khiến cho nhận thức không có một quan hệ nào cả và thức có thể không hiện hữu?

Để trả lời câu hỏi trên, Thế Thân đưa ra thuyết của ông về ba tánh. Theo thuyết này, mọi vật đều có ba tánh: hiện khởi do phân biệt biến kế, hiện khởi do tùy thuộc các duyên (y tha khởi), và nó chân thật như là nó (viên thành thực). Tuy nhiên ba tánh này không khác biệt nhau mà nên xem "chúng có tính chất bất nhị và bất khả đắc bởi vì thể tánh thứ nhất không hiện hữu, thể tánh thứ hai không hiện hữu như là tự hữu, và thể tánh thứ ba có tự tánh là phi hữu của tánh thứ nhất"[32]. Và chúng được gọi là thể tánh được hư cấu (*biến kế sở chấp*), thể tánh có tính chất tương quan (*y tha khởi*) và thể tánh tuyệt đối (*viên thành thật*). Thí dụ, khi tôi thấy một bông cúc thì tự thân bông cúc là thể tánh tuyệt đối vì nó chân thật như là nó. Tuy nhiên cùng lúc nó có thể cung cấp cho tôi thông tin của riêng nó dưới nhiều điều kiện khác nhau. Đó là thể tánh có tính chất tương quan. Ngoài ra, nó cũng có thể

---

[31] *Trisvabhāvanirdeśa* ad 5, ed. de La Vallée Poussin, MCB II (1933): 154-157:
asatkalpo'tra kaścittam yatas tat kalpyate yathā/ yathā ca kapayaty artham
tathātyantam na vidyate//

[32] Trisvabhāvanirdeśa ad 18-30:
asaddvayasvabhāvatvāt tadabhāvasvabhāvataḥ/
svabhāvāt kalpitāj jñeyo niṣpano' bhinnalakṣaṇaḥ//
advayatvasvabhāvatvād dvayābhāvasvabhāvataḥ/
niṣpanāt kalpitaś caiva vijñeyo' bhinnalakṣaṇaḥ//
yathākhyānam asadbhāvāt tathāsattvasvabhāvataḥ//
svabhāvāt paratantrākhyān niṣpano'bhinalakṣaṇaḥ//
asaddvayasvabhāvatvād yathākhyānāsvabhāvataḥ/
niṣpanāt paratantro'pi vijñeyo'bhinnalakṣaṇaḥ//...
trayo'py ete svabhāvā hi advayālabhyalakṣaṇāḥ/
abhāvād atathābhāvāt tadabhāvasvabhāvataḥ//...

được tôi hư cấu bằng danh ngôn thành bất cứ cái gì mà tôi cần và tôi muốn; và đây là thể tánh phân biệt biến kế của nó.

Theo Thế Thân, dĩ nhiên ba thể tánh này của bông cúc của tôi đều bất nhị và bất khả đắc, bởi vì đơn giản có một bông cúc ở đó, không hơn không kém. Như vậy mọi vật mang tính tuyệt đối theo nghĩa nó chân thật là nó. Do chính tính chất riêng này của sự vật mà "thức hoàn toàn không hiện hữu vì nó chỉ là phân biệt biến kế và sở duyên của nó cũng là phân biệt biến kế." Và đó cũng là lý do tại sao không có quan hệ riêng biệt nào có thể gán cho nhận thức của ta về sự vật. Thật vậy, ta có thể đưa ra lý do rằng khi tiến tới một khái niệm về tuyệt đối, khi ấy không thể nêu lên bất cứ quan hệ.

Giả sử có hai thực thể x và y, và cho x có mối quan hệ R (relation) với y; lúc đó sẽ có một thực thể r sao cho đối với bất kỳ thực thể a nào đó, a khác với r; vậy r có quan hệ R với a, nhưng không có trường hợp ngược lại.

(10) $(\exists x)(\exists y)\, R(x,y)\ \&\ (\exists r)(\forall a)$

$[a \neq r \rightarrow [R(r,a)\ \&\ -R(a,r)]]$

Quan sát (10) ta có thể dễ dàng thấy rằng quan hệ được diễn đạt trong đó rõ ràng không mang tính đối xứng và bắc cầu. Cũng không có tính tự phản mặc dù tính chất này khó thấy hơn. Như vậy, quan hệ có thể được nhận thức mà không phải gán cho nó bất kỳ đặc tính nào cả. Chúng ta đã thấy rằng cả nhận thức của chúng ta và đối tượng có mối quan hệ nào đó với nhau. Thế nhưng một quan hệ như thế không nhất thiết phải thuộc về một mẫu riêng biệt nào đó. Có lẽ, nó có thể được gọi là quan hệ tuyệt đối.

Như vậy, từ những gì đã được nói đến, ta có thể dễ dàng nhận ra triết học Thế Thân thực sự phát triển từ mối quan tâm triết học khởi đầu, và mối quan tâm này xoay quanh vấn đề đối tượng của thức là gì. Chính do sự quan tâm này mà

ông đã đề ra thuyết mô tả để có thể chứng minh đối tượng của thức thực sự không là gì cả mà chỉ là giả danh. Một khi câu trả lời cho mối quan tâm triết học của ông được trình bày rõ ràng như thế, phần còn lại của triết học ông sẽ tiếp nối như một hệ quả. Như vậy, nếu đối tượng của thức chỉ là giả danh thì mọi hoạt động của nó phải được định nghĩa trong phạm vi ngôn ngữ. Ta đã thấy cách ông định nghĩa tri giác (thức liễu biệt) và xác định cơ cấu vận động của thức. Chúng ta cũng đã thấy thuyết mô tả của ông làm điều kiện cho sự phát triển luận lý của ông như thế nào, và ngược lại các thuyết mang tính luận lý của ông tăng cường cho định nghĩa về tri giác (thức liễu biệt) của ông như thế nào, và định nghĩa này cuối cùng đã dẫn đến quan điểm của ông rằng thức chỉ là một cơ cấu xử lý mang tính ngôn ngữ.

Qua sự mô tả triết học Thế Thân như thế, dĩ nhiên chúng ta không bỏ qua nhiều khó khăn khác nhau mà ông đã đặt ra cho những người nghiên cứu tư tưởng ông. Ngay cả thân thế ông cũng chịu nhiều nghi vấn, để cuối cùng đã dẫn đến quá nhiều thuyết cũng như các gợi ý liên quan đến con người đích thực của ông, tức ông là ai và đã xuất hiện vào thời đại nào[33]. Hơn nữa, một số tác phẩm của ông, đặc biệt là những tác phẩm về lãnh vực luận lý, bây giờ đã mất hoặc chỉ còn lại một ít mảng rời rạc. Ngoài ra, những gì còn lại của các tác phẩm của ông giờ đây chỉ như một bảng liệt kê có tính cách thăm dò mà không có một thứ tự nhất định nào về mặt niên đại của chúng. Vấn đề này đặt ra một đe dọa nghiêm trọng cho phương pháp chúng tôi sử dụng ở đây, bởi vì đã gọi là phương pháp di truyền thì không những nó phải xác định được sự phát triển có

---

[33] Frauwallner. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 1951; Wayman. *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley. The University of California. 1961.

tính luận lý của hệ triết học của ông mà còn phải xác định cả thứ tự của phát triển này về mặt thời gian.

Với tất cả những vấn đề trên, bản nghiên cứu này được hoạch định như sau. Ở Chương II chúng tôi sẽ khảo sát vấn đề cuộc đời và tác phẩm của Thế Thân với nỗ lực xác định ngày tháng ông đã sống đồng thời giới thiệu một danh sách bao quát tất cả những tác phẩm, đã thất lạc hay vẫn còn, mà ông được xem là tác giả; đây là việc cho đến nay vẫn chưa ai làm. Ở Chương III chúng tôi sẽ bàn đến thuyết mô tả. Chương IV đề cập đến nhiều kết quả luận lý khác nhau mà thuyết mô tả của ông đã mang lại. Chương V và VI nghiên cứu định nghĩa mới của ông về nhận biết và các hệ quả của nó. Chương VII mô tả quan điểm của ông về thức là gì. Chương cuối là nhận xét của riêng tôi về triết học của ông và các ý nghĩa tổng quát của nó.

Chương 2

THẾ THÂN VÀ TÁC PHẨM

Đã hơn một thế kỷ kể từ khi Wassiliew cố gắng xác định ngày tháng của Thế Thân[1], vấn đề vị luận sư này sống vào thời nào vẫn không ngừng gây tranh cãi. Sau đó đã có rất nhiều nỗ lực nhằm giải quyết vấn đề này nhưng vẫn chưa có kết quả rõ ràng. Tới khi Péri tiến hành những nghiên cứu chính yếu của mình nhằm tìm ra một giải đáp qua việc tra cứu toàn bộ các dữ liệu có được vào thời ông[2], mọi người có khi đã vui mừng thấy rằng dường như ông đã có thể giải quyết được vấn đề. Nhưng buồn thay cho những người nghiên cứu tư tưởng Thế Thân, giải đáp của Péri vẫn không hoàn toàn thỏa đáng như sự tin tưởng ban đầu. Thật vậy, nó không thỏa đáng ở điểm đã đòi hỏi một giải pháp căn bản theo dạng giả thuyết hai-Thế Thân được Frauwallner đề ra[3]. Vì thế, giờ đây ngoài vấn đề Thế Thân sống vào thời nào, chúng ta còn phải đối mặt với vấn đề đã có bao nhiêu nhân vật Thế Thân trong lịch sử triết học Ấn Độ.

Nguyên nhân tình cảnh rắc rối này không khó tìm, vì qua các dữ liệu lịch sử Trung Quốc, Péri đã nhận ra có ít nhất ba thời điểm khác nhau về sự xuất hiện của Thế Thân: có thể ông đã ra đời sau Phật Niết bàn 900 năm, 1000 năm hoặc 1100 năm. Péri còn thấy rằng các số liệu này đã được rất

---

[1] Wassiljew. *Der Buddhismus*, St. Petersburg, 1860: 235 ff.

[2] Péri. *A Propos de la Date de Vasubandhu*. BEFEO X (1911): 339-390.

[3] Frauwallner. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma, 1951.

nhiều học trò của Huyền Tráng tra cứu kỹ nhưng vẫn không có kết quả cuối cùng nào. Đến lượt Péri, ông đã thử giải quyết bằng thuyết riêng của mình, mặc dù không thành công. Tuy nhiên, thất bại lớn nhất của Péri là ông đã tưởng rằng hai thời điểm 900 và 1100 P.N. được gán cho cùng một người đều xuất phát từ cùng một tài liệu. Vì thế, không những chúng ta phải giải thích tại sao có đến hai thời điểm khác nhau của cùng một nhân vật mà còn phải giải thích tại sao hai thời điểm khác nhau lại do cùng một tài liệu đưa ra. Ý kiến vừa nêu của Péri là thất bại lớn nhất của ông vì nó đặt nền tảng cho sự phát khởi tất cả những ngộ nhận về sau, cuối cùng đã dẫn đến giả thuyết hai-Thế Thân của Frauwallner.

Có thể nói giả thuyết của Frauwallner hoàn toàn dựa vào giả định Chân Đế đã đưa ra hai thời điểm về người hay những người mang tên Thế Thân. Tuy nhiên, chỉ xem qua tất cả tác phẩm kể cả các dịch bản mang tên Chân Đế còn giữ được, chúng ta sẽ không thấy bất cứ thông tin nào cho phép khẳng định hoặc giả định Chân Đế đã đưa ra hai thời điểm khác nhau về Thế Thân. Trái lại, theo Chân Đế, tất cả những gì chúng ta biết là Thế Thân sinh sau Phật Niết bàn 900 năm; tức ông chỉ đưa ra một thời điểm nhất định cho Thế Thân chứ không phải hai. Nếu vậy, ý kiến cho rằng Chân Đế đã đưa ra hai thời điểm khác nhau về Thế Thân bắt nguồn từ đâu? Câu trả lời bây giờ đã rõ. Nó bắt nguồn cùng với Péri. Chính Péri là người đầu tiên đã chỉ ra một đoạn trong *Thành Duy Thức Luận Liễu Nghĩa Đăng* 成唯識論了義燈 của Huệ Chiểu như sau:

> 准天親菩薩傳說云、佛滅後一千一百餘年有外道、頻闍訶婆娑、頻闍訶是山名、婆娑名住、以此外道住此山中因即為名、

Theo *Thiên Thân Bồ Tát Truyện*, sau Phật Niết bàn hơn một ngàn một trăm năm, có ngoại đạo tên Tần Xà Ha Bà Sa

(Vindhyavāsin). Tần Xà là tên một ngọn núi; Bà Sa nghĩa là ở. Vì ngoại đạo ở tại núi này nên gọi tên như thế[4].

Và rồi Péri kết luận:

> À la date près, c'est presque littéralement le texte de Paramārtha, que nous connaissons[5]. (Ngoài ngày tháng ra, hầu như đây chính là bản của Chân Đế mà chúng ta biết.)

Như vậy, theo Péri, Huệ Chiểu đã chép lại đoạn văn trên từ truyện ký về Thế Thân do Chân Đế viết hoặc dịch. Tuy nhiên thật không may là kết kuận này dường như quá non nớt. Thứ nhất, những thông tin về các thời điểm và niên đại được dẫn trong các bài viết của Huệ Chiểu hầu như không đáng tin cậy; thứ hai, nhan đề truyện ký do Huệ Chiểu dẫn không giống với nhan đề do Chân Đế viết hoặc dịch; thứ ba, vào thời Huệ Chiểu, ta biết rằng ít nhất có trên một truyện ký về Thế Thân được lưu hành. Do tác động lớn của việc Péri suy đoán Chân Đế có đưa ra hai thời điểm khác nhau về Thế Thân đối với các bài viết sau đó của các nhà nghiên cứu khác, đặc biệt là Frauwallner, mà ba lý do trên phải được nghiên cứu tường tận.

Về lý do thứ nhất: các ngày tháng và niên đại được đưa ra trong các bài viết của Huệ Chiểu hầu như đều thiếu sót. Ta có thể dễ dàng chứng minh điều này bằng cách trưng dẫn một thí dụ: phát biểu của ông cho rằng "Long Thọ ra đời vào 200 năm sau Phật Niết bàn"[6] là hoàn toàn không thể chấp nhận dù xét theo tiêu chuẩn hay cách diễn giải nào. Vì thế, bất cứ khi nào Chiểu đưa ra một ngày tháng nào, chúng ta đều phải xem xét cẩn thận. Trường hợp này cũng thế. Niên đại về Tần Xà Ha Bà Sa có lẽ đã được Chiểu dẫn trực tiếp từ *Thiên Thân*

---

[4] Huệ Chiểu. *Thành Duy Thức Luận Liễu Nghĩa đăng*, ĐTK 1832: 658b3-28.

[5] Péri. op. cit.: 257.

[6] Huệ Chiểu. sđd., tr. 659c8-12; Lê Mạnh Thát, *Sơ Thảo Lịch Sử Hình Thành Văn Hệ Bát Nhã*, Sài Gòn, 1986: 210.

Bồ Tát Truyện hoặc có thể chỉ nghe nói hoặc từ một bản chép tay đã được sửa đổi hoặc sửa sai bởi những người trước đó. Dù tạm thời cho rằng khả năng đầu là đúng, điều này vẫn không cho phép Péri kết luận như trên, vì nhan đề tài liệu Chiểu trích dẫn không giống với Chân Đế viết hoặc dịch.

Như đã thấy, nhan đề Chiểu dẫn là *Thiên Thân Bồ Tát Truyện* 天親菩薩傳, trong khi truyện ký về Thế Thân do Chân Đế viết hoặc dịch có tên là *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện* 婆藪槃豆法師傳[7]. Vậy hoàn toàn rõ ràng hai cuốn này không đồng nhất ở bất cứ mặt nào, về kết cấu cũng như hình thức. Tuy nhiên Péri cứ cho rằng trích dẫn của Huệ Chiểu từ *Thiên Thân Bồ Tát Truyện* "gần như chính là bản của Chân Đế mà chúng ta biết ngày nay". Péri đã làm thế, hình như còn với lý do ngôn ngữ của hai bản này hoàn toàn tương tự. Thế nhưng sự giống nhau về ngôn ngữ trong các tác phẩm khác nhau của các tác giả khác nhau về cùng chủ đề như sử ký hay truyện ký không phải là hiếm trong các tác phẩm Trung Quốc, cả Phật giáo cũng như không phải Phật giáo. Các trường hợp của loại đầu có thể dễ dàng tìm thấy nếu so sánh phần còn giữ được của cuốn *Danh Tăng Truyện* của Bảo Xướng với phần tương đương trong *Cao Tăng Truyện* của Huệ Kiểu[8]. Về các trường hợp của loại sau ta có thể dẫn chứng các tài liệu đời Hậu Hán, như *Đông Quan Hán Ký* 東觀漢記, *Hậu Hán Ký* 後漢記 và *Hậu Hán Thư* 後漢書. Như vậy, sự tương tự về ngôn ngữ giữa hai tác phẩm không thể dùng làm tiêu chuẩn để nhận dạng chúng có cùng một tác giả, nhất là khi chúng có nhan đề khác nhau như trong trường hợp này.

Hơn nữa, sau khi nói rằng ngoại đạo Tần Xà Ha Bà Sa sống vào năm 1100 sau P.N. và viết *Thất Thập Luận* 七十論, tác

---

[7] Chân Đế. *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện*. ĐTK 2049: 188a6-191a17.

[8] Arthur F. Wright. "Biography and Hagiography: Hui-Chiao's Lives of Eminent Monks". Silver Jubilee Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusho. Kyoto University. Kyoto: Kyoto University Press: 408-412.

phẩm đã dẫn đến việc Thế Thân phải viết cuốn *Kim Thất Thập Luận* 金七十論 để phản bác, Huệ Chiểu đã thêm vào đoạn sau:

> Nhưng *Pháp Sư Truyện* nói rằng một ngàn một trăm năm sau Phật Niết bàn, ngoại đạo này ra đời và viết *Thất Thập Luận*, và khi Thế Thân ra đời thì ngoại đạo này đã mất rồi. Như vậy, cho thấy Thế Thân cũng sinh vào một ngàn một trăm năm hoặc còn lâu hơn sau Phật Niết bàn. Tuy nhiên điều này hình như không đúng. Tại sao vậy? Bởi vì trong bản *Trung Biên Phân biệt Luận* của mình, Tam Tạng Pháp Sư Chân Đế nói rằng Thế Thân sinh vào chín trăm năm sau Phật Niết bàn. Vì thế, ngoại đạo này chắc hẳn cũng đã sinh trước chín trăm năm sau Phật Niết bàn.

Bây giờ đã rõ rằng Chiểu không nói Chân Đế ấn định thời gian 1100 năm cho Thế Thân; ngoài ra Chiểu còn dẫn chứng Chân Đế để bác rằng thời gian nói trên là sai. Vì thế, chừng nào Chân Đế được trích dẫn một cách minh nhiên thì sẽ không có thắc mắc về ngày tháng mà ông đưa ra rõ ràng về Thế Thân. Vì thế điều nan giải nhất của toàn bộ vấn đề là ông có thật sự đưa ra hai thời điểm khác nhau về Thế Thân hay không nằm ở câu hỏi liệu nhan đề *Thiên Thân Bồ Tát Truyện* do Chiểu dẫn có thể được xem như đồng nhất với *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện* do Chân Đế viết hoặc dịch hay không. Chúng ta đã thấy rằng Péri xem chúng là một. Tuy nhiên, trường hợp như thế không thể xảy ra, không chỉ vì sự tương đồng về ngôn ngữ sẽ không, và không thể, bảo đảm cho một phỏng đoán, như đã nói ở trên, mà còn vì đã có trên một truyện ký về Thế Thân lưu truyền vào thời của Chiểu. Giả sử chúng ta chỉ biết đến một cuốn thì chúng ta có thể có lý khi nghĩ rằng hai nhan đề khác nhau được dẫn bởi hai tác giả khác nhau chỉ là một. Nhưng vì đã có trên một truyện ký về Thế Thân vào thời của Chiểu, cho nên thật khinh suất khi nghĩ ngay rằng những gì Chiểu đã dẫn trong *Thiên Thân Bồ Tát Truyện* đương nhiên đến từ *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư*

Truyện của Chân Đế, bởi vì cũng có thể Chân Đế đã trích dẫn từ một số tài liệu khác. Sự tương tự về ngôn ngữ không thể được chấp nhận làm chứng cứ, huống hồ là một chứng cứ quyết định. Vậy, tình trạng các bản văn về cuộc đời Thế Thân vào thời Chiểu là gì?

Khi Chân Đế còn hoạt động ở Quảng Châu, một trong những cộng sự chính của ông là Huệ Khải có đề cập đến một truyện ký về Thế Thân có nhan đề *Biệt Truyện*[9]. Sau đó một trăm năm, Pháp Tạng (640-710) xác nhận có truyện ký này và thêm rằng có thêm một cuốn nữa tên là *Bổn Truyện*[10]. Ngoài ra, Tĩnh Mại, trong *Cổ Kim Dịch Kinh Đồ Ký* viết năm 664 sdl, có liệt kê một truyện ký khác về Thế Thân mang tên *Bà Tẩu Bàn Đậu Truyện* và ghi rằng do Cưu Ma La Thập dịch[11]. Với tất cả các cuốn này, bây giờ chúng ta biết rõ rằng vào cuối thế kỷ thứ VII đã có ít nhất năm truyện ký về Thế Thân được giới văn học của thế kỷ đó biết đến. Đó là:

1. *Bà Tẩu Bàn Đậu Truyện* do Cưu Ma La Thập dịch.

2. *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện* do Chân Đế dịch.

3. *Biệt Truyện* được Huệ Khải và Pháp Tạng đề cập.

4. *Bổn Truyện* được Pháp Tạng dẫn.

5. *Thiên Thân Bồ Tát Truyện* được Huệ Chiểu dẫn.

---

[9] Huệ Khải, *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận Tự*, ĐTK 1559:161a16-20:
佛滅度後千一百餘年。有出家菩薩名婆藪盤豆。。。造大小乘論。凡數十部。。。盛宣行。靡不宗學。法師德業。具如別傳。

[10] Pháp Tạng, *Hoa Nghiêm Kinh Truyện Ký*, ĐTK 2073: 156b27-c10:
婆藪盤豆菩薩。此云天親。於山中釋十地品。疊本經文。依次消解。菩薩初造論成。感經放光明山振地動。其國主臣民。俱來慶賀。歎為希有瑞也廣如本 傳。。。又別傳云。天親造花嚴經論既未獲具本。此十地或是。

[11] Tĩnh Mại, *Cổ Kim Dịch Kinh Đồ Ký*, ĐTK 2151: 359b29.

Tất cả các truyện ký này ngày nay đều không còn ngoài cuốn số 2. Thật không dễ trả lời câu hỏi cuốn nào trong số năm cuốn này có thể nhận ra là chỉ có tên mà không có thật và, vì thế, có thể xem như là một với một trong bốn cuốn còn lại hay không. Péri đã tập trung giải quyết câu hỏi này và đã đo dự đề nghị rằng các cuốn số 1 và 4 là một, trong khi các cuốn số 2, 3 và có thể cả cuốn 5 chắc chắn là giống nhau. Một lần nữa, tiêu chuẩn cho sự nhận dạng này lại là sự tương tự về văn từ của chúng. Kết quả, sự nhận dạng vẫn dựa trên một nền tảng không chắc chắn, như chúng ta đã bàn về các sử truyện Trung Quốc.

Trong trường hợp này, các trích dẫn từ *Bổn Truyện* của Pháp Tạng thật sự có đặc điểm của các truyện ký được cho là của La Thập về phương diện chúng có đầy các chuyện thần dị. Nhưng những mô tả theo cách thần thoại như thế không liên quan gì đến khả năng *Bổn Truyện* phải tương đồng với *Bà Tẩu Bàn Đậu Truyện* được xem là do La Thập dịch, bởi vì hai cuốn này có thể lấy thông tin từ cùng một nguồn, và trong trường hợp này nguồn tài liệu đó thường từ Ấn Độ. Và dù sao đi nữa thì một truyện ký Ấn Độ vẫn luôn luôn có khuynh hướng có nhiều điều thần dị. Thật ra Péri đã chú ý đến sự kiện Huệ Tường, trong *Pháp Hoa Kinh Truyện Ký* [12], đã nhiều lần nói đến phát biểu của Chân Đế về sự xuất hiện của một *Tây Vức Truyện Ký* nào đó. Kết quả là chỉ một mình sự kiện có tương đồng về ngôn ngữ trong hơn một bản văn thì không phải là chứng cứ cụ thể để kết luận chúng giống nhau và được viết hoặc dịch bởi cùng một người. Ta cũng có thể nói như vậy về phần còn lại của sự xác minh về chúng do Péri đưa ra.

Thật ra giờ đây vấn đề trở nên hoàn toàn sáng tỏ khi giả định của Péri không được chứng minh là đúng. Cho dù đúng, đó

---

[12] Huệ Tường. *Pháp Hoa Kinh Truyện Ký*. ĐTK 2068: 49b13. 49c29; Cf. Péri. op. cit.: 351-352.

vẫn là giả định chứ không phải sự thật. Sự thật là trong tất cả các bản dịch cũng như các bản còn giữ được hoặc được dẫn bởi Chân Đế không có chỗ nào cho thấy ông ấn định thời điểm 1100 năm cho Thế Thân, và trong tất cả các trích dẫn của nhiều người viết sau đó cũng không có chỗ nào nói rõ hay hàm ý Chân Đế có ý đó. Ngược lại, ông đã được dẫn như là người bác bỏ điều đó, như chúng ta đã biết. Vì thế, chúng ta có thể hoàn toàn tin chắc rằng Chân Đế không đưa ra hai thời điểm khác nhau về Thế Thân, và theo ông thì Thế Thân sinh vào năm 900 sau P.N. Mọi khẳng định của các học giả như Frauwallner chỉ là tưởng tượng riêng của họ.

Một tình huống gây nhiều ngạc nhiên hơn khi những người chống lại giả thuyết hai-Thế Thân của Frauwallner dường như mặc nhiên thừa nhận sự chính xác trong giả định của Péri cũng như khẳng định của Frauwallner cho rằng có hai thời điểm về Thế Thân. Trong một bài phê bình dài về cuốn *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* của Frauwallner, Sakurabe không hề nhắc đến giả định của Péri và khẳng định của Frauwallner[13]. Jaini thì khẳng định thẳng thừng rằng "Chân Đế có đưa ra hai thời điểm về Thế Thân" nhưng lại không chịu khó kiểm tra xem điều đó có thật hay không[14]. Wayman, mặc dù bác bỏ giả thuyết hai-Thế-Thân do Frauwallner suy đoán, đã hoàn toàn im lặng về nền tảng thiết lập giả thuyết này[15]. Đó là chưa kể đến sự kiện ông tự gánh lấy thuyết hai-Thế Thân của riêng ông, một thuyết chắc chắn không có gì khả quan hơn thuyết của Frauwallner, nếu không phải là bi đát hơn, do việc ông sử dụng các chứng cứ non nớt của các sử gia Tây Tạng ở đời

---

[13] Sakurabe. Fu ra wa li no shi no Se shin nendai ron ni tsuite. IBK I (1952): 202-208.

[14] Jaini. *On the Theory of Two Vasubandhus*. BSOA S XXI (1958): 48-53.

[15] Wayman. *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley: University of California Press. 1961: 19-24.

sau. Vấn đề này cuối cùng đã được Lê Mạnh Thát giải quyết dứt khoát khi ông phát hiện việc "Chân Đế đưa ra hai thời điểm về Thế Thân" chỉ là một phát biểu sai lạc[16].

Bây giờ, nếu giả định của Péri là sai thì chúng ta phải tìm ra ai là người đầu tiên ghi lại các thời điểm này mà không cần phải dựa vào bất cứ giả định nào. Chúng ta biết rằng:

1. Chân Đế nói đến thời điểm 900 P.N. về Thế Thân.

2. Huyền Tráng mô tả thời điểm 1000 P.N.

3. Huệ Khải đưa ra thời điểm 1100 P.N.

Đây là ba thời điểm và những người ghi lại chúng sớm nhất, và người ta có thể tự mình nhận ra đã có sai lệch lớn về thời gian giữa các thời điểm này. Để giải quyết, tôi đề nghị trước hết hãy bàn đến hai thời điểm sớm hơn ở đây, bởi vì các thời điểm do Chân Đế và Huyền Tráng đưa ra thì dễ dàng phối hợp hơn thời điểm của Huệ Khải.

Theo Chân Đế, Thế Thân sinh vào năm 900 P.N. Phổ Quang, trong *Câu Xá Luận Ký*, cho chúng ta thông tin: "Chân Đế nói[17], 'Một ngàn hai trăm sáu mươi lăm năm đã trôi qua kể từ khi Đức Phật qua đời đến nay'". Chúng ta biết đích xác Chân Đế và Phổ Quang sống vào năm nào. Vì thế, để biết được thời điểm 900 P.N. dành cho Thế Thân chính xác chỉ cho năm nào, chúng ta phải biết Đức Phật qua đời năm nào; và để biết được Đức Phật qua đời năm nào, chúng ta phải xác định nhóm từ "đến nay" của Phổ Quang chính xác có nghĩa là gì. Frauwallner đã diễn dịch là "đến thời Chân Đế", tức khoảng 564 sdl khi Chân Đế bắt đầu dịch *Câu Xá Luận* ở Quảng Châu. Do điều này mà Sakurake đã chỉ ra rằng trong trường

---

[16] Lê Mạnh Thát. *Dựa Vào Việc Nghiên Cứu Triết Học Thế Thân*. Tư Tưởng I (2). 1967: 211-258.

[17] Phổ Quang. *Câu Xá Luận Ký*. ĐTK 1821; cf. Frauwallner. op. cit.; Sakurabe. op. cit. p. 208.

hợp đó nhân vật được gọi là Thế Thân-lớn-tuổi-hơn có lẽ sinh vào thế kỷ thứ III sdl, đúng hơn là năm 320 sdl như Frauwallner đề nghị. Tuy nhiên, diễn dịch của Frauwallner sai lầm không phải về điểm này mặc dù một tính toán sai lầm như thế thật là đáng thương. Diễn dịch này sai bởi vì dường như nó đã dựa vào một kiến thức nghèo nàn về Hán ngữ của người diễn dịch.

Nhóm từ "đến nay" 至今, khi được dùng bởi một tác giả, ngay cả trong trường hợp tác giả này dẫn thông tin từ một tác giả khác, luôn luôn chỉ cho cái "nay" của tác giả trích dẫn chứ không phải của tác giả được trích dẫn. Thí dụ, trong *Nhị Giáo Luận* 二教論, Đạo An viết:

Theo Pháp Sư Cưu Ma La Thập Niên Kỷ và Thạch Trụ Minh, phù hợp với Xuân Thu, thì Như Lai sinh vào năm thứ 5 của Chu Hoàn Vương, tức năm Ất Sửu, [...], và Ngài nhập diệt vào năm thứ 15 của Tương Vương, tức năm Giáp Thân. Từ đó đến nay đã một ngàn hai trăm linh năm năm.[18]

Chúng ta biết rằng Đạo An viết *Nhị Giáo Luận* năm 568 sdl và năm thứ 15 của Chu Hoàn Vương tương đương với năm 687 tdl. Chỉ tính nhẩm từ năm 687 tdl xuống đến năm 568 sdl sẽ cho ta con số 1205 năm. Vì thế, không còn nghi ngờ gì nữa về năm mà nhóm từ "đến nay" trong đoạn văn trên nói đến. Nó chỉ cho năm 568 sdl của Đạo An chứ không phải năm của La Thập, người được Đạo An trích dẫn. Kết quả, đối với những gì Phổ Quang đã đề cập về lời của Chân Đế, ta phải hiểu rằng hai chữ "đến nay" 至今 nhằm chỉ cho thời

---

[18] Đạo An, *Nhị Giáo Luận*, trong *Quang Hoằng Minh Tập*, DTK 2103: 142a18-20:

又依什法師年紀及石柱銘並與春秋符同。如來周桓王五年歲次乙丑生。桓王二十年歲次癸未出家。莊王十年歲在甲午成佛。襄王十五年歲在甲申滅度。至今一千二百五 年。

điểm của Phổ Quang chứ không phải của Chân Đế như Frauwallner diễn giải.

Nếu nhóm từ này chỉ cho thời của Phổ Quang, vậy Quang đã sống khi nào? Ta biết rằng Quang là học trò và cũng là đồng sự thân cận của Huyền Tráng. Tuy nhiên, điều chúng ta không biết là thời điểm ông viết *Câu Xá Luận Ký*, tức tác phẩm trong đó ta tìm thấy câu nói vừa dẫn. Thật may là chúng ta biết Huyền Tráng dịch *Câu Xá Luận* trong khoảng thời gian 651-654[19]. Vậy, đương nhiên Phổ Quang phải viết *Câu Xá Luận Ký* sau năm 654 sdl, thời điểm Huyền Tráng hoàn tất việc dịch và giảng *Câu Xá Luận* cho những đồng sự của ông. Rất có khả năng *Câu Xá Luận Ký* đã được viết sau năm 664 sdl, khi Tráng chết và Phổ Quang phải tự lo liệu lấy và có thời gian cho riêng mình. Trong bất cứ trường hợp nào, ta có thể chắc chắn rằng câu nói trên của Phổ Quang hẳn phải được đưa ra sau 654 sdl, thời điểm mà Huyền Tráng chính thức hoàn tất việc dịch *Câu Xá Luận*. Như vậy, nếu ta chọn năm 664 sdl làm thời điểm Quang bắt đầu viết *Câu Xá Luận Ký*, ta có thể thấy rằng năm đó thật sự là thời điểm được Phổ Quang diễn tả qua hai chữ "đến nay". Nói cách khác, cho đến năm 664 sdl thì một ngàn hai trăm sáu mươi năm đã trôi qua kể từ khi Phật Niết bàn. Vì thế, ta có thể nói năm 664 sdl tương ứng với năm 1265 sau P.N. Một khi điều này đã được xác quyết, việc tìm ra Thế Thân sinh vào thời nào đương nhiên sẽ trở thành đơn giản.

Chân Đế nói Thế Thân sinh năm 900 sau P.N. Qua đó ông muốn nói Thế Thân ra đời trong thế kỷ thứ IV sdl bởi vì nếu 664 sdl tương đương với năm 1265 sau P.N. và nếu ta bắt đầu tính ngược lên, ta sẽ có năm 900 sau P.N. rơi đúng vào năm 300 sdl.

---

[19] Thích Minh Châu, *Hsuan Tsang the Pilgrim and Scholar*, Saigon: Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản, 1966: 162.

Năm T.L.	664	600	500	400	300
Năm sau P.N.	1265	1200	1100	1000	900

Bảng 1

Như vậy, Thế Thân đã sinh vào thế kỷ thứ IV sdl. Từ kết luận này, hiển nhiên ta đã thoát khỏi tất cả những cạm bẫy mà Frauwallner và những người khác đã mắc phải, những gì Sakurabe đã chỉ ra và chúng ta đã đề cập trước đây. Ngoài ra phải thêm rằng Hán ngữ không hoàn toàn tối nghĩa như người ta muốn nghĩ nếu được diễn giải đúng.

Bây giờ, nếu năm 900 sau P.N. do Chân Đế đề ra tương ứng với thế kỷ thứ IV sdl, thì năm 1000 sau Phật Niết bàn của Huyền Tráng nhằm chỉ cho thế kỷ nào? Để trả lời câu hỏi này, ta phải chú ý rằng nhóm từ "năm 1000 sau Phật Niết bàn" được dùng khá rời rạc và vì thế có thể làm hiểu sai. Điều Huyền Tráng thật sự muốn nói là Vô Trước (Asaṅga) sinh "trong vòng 1000 năm sau Phật Niết bàn".[20] Nhưng vì Huyền Tráng cũng nói rõ Thế Thân là anh em cùng mẹ với Vô Trước cho nên ta có thể đoán định một cách chính xác là Thế Thân chắc hẳn cũng sinh "trong vòng 1000 năm sau P.N." hoặc không lâu sau đó mới có thể đến thăm Vô Trước khi người anh đang hấp hối.

Thế nhưng, nhóm từ "trong vòng 1000 năm sau P.N." đã đặt thành một vấn đề trong cách diễn giải. Có người hiểu rằng nó chỉ cho số năm từ 1000 đến 1100. Ít ra đó là cách diễn giải của Takakusu và Frauwallner. Tuy nhiên, đối với chúng ta, cách diễn giải như thế hình như không đúng, nếu không

---

[20] Huyền Tráng. *Đại Đường Tây Vức Ký*. DTK 2087: 896b27-29:

菴沒羅林西北百餘步有如來髮爪窣堵波。其側故基是世親菩薩從睹史多天下見無著菩薩處。無著菩薩健馱邏國人也。佛去世後一千年中誕。

muốn nói là sai hoàn toàn. Một thời gian dài trước khi Frauwallner công bố nghiên cứu của mình, Péri đã lưu ý rằng mặc dù nhóm từ "trong vòng 1000 năm sau P.N" có thể được diễn dịch theo hai cách hoàn toàn khác nhau, tức giữa những năm 1000 và 1100 hoặc 900 và 1000, nhưng ông vẫn chọn cách thứ hai[21]. Bởi vì nếu chọn cách thứ nhất, người ta sẽ không tìm ra nhóm từ nào để chỉ khoảng thời gian giữa năm 1 và năm 100. Lý do Péri đưa ra đã chứng tỏ khả năng biện biệt của ông đối với cách dùng Hán ngữ. Thật vậy, nay ta buộc phải hiểu nhóm từ "trong vòng 1000 năm" đích thực nhằm chỉ cho những năm giữa năm 900 và 1000, bất kể chúng ta có thích hay không. Tại sao? Đúng như Péri đã nói. Thật ra, khi người Trung Quốc nói "trong vòng 100 năm của đời người" thì cái mà anh ta ám chỉ không phải là khoảng thời gian sau năm 100, mà là khoảng thời gian trước đó và kết thúc vào năm đó. Vì vậy, người ta không thể diễn giải "trong vòng 1000 năm" là chỉ cho số năm giữa năm 1000 và 1100, như Takakusu và Frauwallner đã làm. Trái lại, phải hiểu là khoảng thời gian giữa các năm 900 và 1000.

Khi được hiểu như thế, câu nói này sẽ tương đương với câu nói "sau 900 năm". Thật ra khi Huyền Tráng nói Thế Thân sinh trong khoảng 1000 năm sau Phật Niết bàn, ông thật sự muốn nói rằng Thế Thân sinh sau Phật Niết bàn 900 năm. Một khi được hiểu như thế, người ta có thể nhìn vào Bảng 1 ở trên mà nhận ra rằng Huyền Tráng đã đưa ra một thời điểm giống như Chân Đế về Thế Thân. Tuy nhiên, vì Bảng 1 được thiết lập nhờ vào các dữ liệu do Chân Đế cung cấp nên câu hỏi đặt ra ở đây là bảng này có thể được dùng để xác định thời điểm Huyền Tráng đưa ra không. Thật may là chúng ta không cần phải trả lời vì kết luận vừa đạt được có thể được chứng minh độc lập bằng các tài

---

[21] Péri, op. cit., p.256; Frauwallner, op. cit.; Takakusu, *A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu*, JRAS (1905): 51, note 1.

liệu do chính Huyền Tráng cung cấp, và chúng không gì khác hơn các tài liệu Tráng đã viết về Pháp Hộ.

Trong *Đại Đường Tây Vức Ký* Huyền Tráng cho chúng ta một bản tường thuật chi tiết đầy đủ các thông tin về Pháp Hộ, và nhờ các thông tin này mà ta có một thời điểm hợp lý về Pháp Hộ, đó là những năm giữa 531-560 sdl[22]. Nay, theo Huyền Tráng, người ta cho rằng Pháp Hộ sống "sau 1100 năm sau Phật Niết bàn". Như vậy thời khoảng giữa các năm 1100 và 1200 tương ứng với thế kỷ thứ VI sdl. Từ kết luận này, thật dễ thấy rằng thời điểm 1000 sau P.N. của Huyền Tráng về Thế Thân nhằm chỉ cho thế kỷ thứ IV sdl và như vậy sẽ tương đương với thời điểm 900 sau P.N. của Chân Đế[23].

Tóm lại, không thể nào phủ nhận hai thời điểm về Thế Thân do Huyền Tráng và Chân Đế đưa ra đều cùng chỉ cho thế kỷ thứ IV sdl. Nay chỉ còn lại thời điểm 1100 sau P.N của Huệ Khải. Đây là vấn đề khá đặc biệt mà Huệ Khải đã đặt ra cho chúng ta. Trước hết, mặc dù ít ra có đến bốn trong số các tác phẩm của ông còn giữ được và truyền đến chúng ta ngày nay[24], nhưng trong thực tế ta không biết chút gì chính xác về cuộc đời và hoạt động của ông suốt thời gian trước khi ông gặp Chân Đế vào năm 562 sdl. Thời gian đó là một khoảng thời gian dài bởi vì sáu năm sau lần gặp này thì ông mất, tức năm 568, trước cả Chân Đế. Chân Đế mất vào năm sau đó, ở tuổi 71[25]. Kế đến, chúng ta không biết gì về nguồn tài liệu có thể Khải đã dùng đến khi viết về Thế Thân. Do thiếu tư liệu nên liên hệ giữa ông và Chân Đế là sự kiện duy nhất các học

---

[22] Ui, "*Genjo izen no Indo sho ronshi no nendai*", trong *Indo tetsugaku kenkyu* V, Tokyo, 1929: 134; Kajiyama, *Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla*, WZKSOA XII-XIII (1968/1969): 193-203.

[23] Lê Mạnh Thát, sđd.

[24] Ui, "Shintai sanzô den no kenkyu", trong *Indo tetsugaku kenkyu VI*, Tokyo, 1930: 6.

[25] Ui, op. cit.: 122-128.

giả dùng để củng cố lập luận của họ khi cho rằng Chân Đế có đưa ra thời điểm 1100 sau P.N về Thế Thân. Họ khẳng định bất kỳ điều gì Khải viết về Thế Thân phải đến từ không ai khác ngoài Chân Đế vì Khải là "học trò cưng" của ông[26]. Như vậy, thời điểm Khải đưa ra chắc hẳn là thời điểm Chân Đế đã đưa ra trong tác phẩm nào đó của ông. Do lối lý luận này, chúng ta đề nghị hãy khảo sát vấn đề có phải Khải đích thực là "học trò cưng và cộng sự thân cận" của Chân Đế hay không, trước khi giải thích và xác định thời điểm 1100 sau P.N. chỉ cho thế kỷ nào.

Đạo Tuyên (593-667) đã không quá xem trọng Khải đến độ phải bàn riêng về ông trong tác phẩm nổi tiếng *Tục Cao Tăng Truyện* của mình; mà chỉ nhân tiện nhắc đến Khải khi viết về tiểu sử của Chân Đế[27]. Vì thế những gì chúng ta biết về Khải hầu như đều được rút ra từ chính các tác phẩm của ông. Bốn tác phẩm trong số này vẫn còn, trong đó hai bài tựa ông viết cho hai bản dịch *Nhiếp Đại Thừa Luận* (Mahāyānasaṃgraha) và *Câu Xá Luận* là có nhiều thông tin nhất[28]. Trong bài tựa *Nhiếp Đại Thừa Luận*, Khải nói:

Bao năm qua Khải tôi [. . .] đã vân du và trú ngụ nhiều pháp đường khác nhau ở nhiều nơi, đã có nhiều dịp tham vấn các danh sư và thiện hữu . . . Thế nhưng nhìn chung hiểu biết của tôi vẫn còn nông cạn [. . .] tôi mới hay rằng có nhiều điều vẫn chưa thấu tỏ. Càng nghĩ về điều này tôi lại càng buồn hơn [. . . cho đến khi] tôi gặp được Tam tạng Pháp sư hiệu Kulanātha[29].

---

[26] Frauwallner. op. cit.: Péri. op. cit.: 257.

[27] Đạo Tuyên. *Tục Cao Tăng Truyện*. ĐTK 2060:430a19.

[28] Huệ Khải. *Nhiếp Đại Thừa Luận Thích Tự*. ĐTK 1595: 152c3-153b26: sđd. *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận tự*. ĐTK 1559. 161a3-b28.

[29] Huệ Khải. *Nhiếp Đại Thừa Luận Thích Tự*. ĐTK 1595. 152c16-21:
慧愷志慚負薪。勤愧聚螢。謬得齒迹學徒。稟承訓義。遊寓講肆。多歷年

Tiếp đó, Khải đã kể lại việc Chân Đế đối đãi với ông như thế nào:

Khải tôi trước đây đã từng học đạo [với Ngài], đã gột rửa được phần nào những điều trầm trệ. Trong lòng kính ngưỡng chẳng được bao lâu thì lại xa cách. Nay được gặp lại, lòng càng vui sướng, mong cùng chia sẻ đức hạnh [của Ngài], mong được hỏi đạo, bày tỏ chỗ nghi. Nhưng dù ân cần thưa thỉnh, mà vẫn không được thỏa nguyện, bàng hoàng mất cả chí hướng; tâm trí chẳng biết phải nương vào đâu[30].

Qua những lời trên rõ ràng Chân Đế đã không đối đãi tốt với Khải, huống hồ là "một học trò cưng và cộng sự thân thiết" của ông. Thật vậy, chỉ sau khi Âu Dương Hột chính thức mời Chân Đế dịch *Nhiếp Đại Thừa Luận*, Khải mới trở thành người "bút thọ" của ông như chính Khải cho biết[31]. Ta thấy lại điều này trong bài tựa của ông cho bản dịch *Câu Xá Thích Luận*[32]. Vì thế, nói rằng Khải là học trò cưng và cộng sự thân thiết của Chân Đế như Frauwallner đã làm là trái với chính lời của Khải và như thế sẽ tạo nên một biện giải sai lạc về

所。名師勝友。備得諮

詢。但宗涉疏淺。鑽仰無術。尋波討源。多所未悟。此蓋慮窮於文字。思迷於弘旨。明發興嗟。負心非一。每欲順風問道。而未知厥路。有三藏法師。

[30] Huệ Khải, sđd: 153a1417:

愷昔嘗受業。已少滌沈弊。服膺未久。便致睽違。今重奉值。倍懷蹈舞。復欲餐和稟德。訪道陳疑。雖慇懃。請。而不蒙允遂。怳然失圖。心魂靡託 。

[31] Huệ Khải, sđd: 153a18-64:

衡州刺史陽山公世子歐陽紇。風業峻整。威武貞拔。該閱文史。深達治要。素瀾內湛。清輝外滋。欽賢味道。篤信愛奇。弓冀恭銅豹供宮肱玄躬為請主。兼申禮事。法師乃欣然受請。許為翻譯。

[32] Huệ Khải, sđd.: 161b8-16.

quan hệ của họ. Quả thật, Khải đã tự nhận là rất chính xác khi ghi lại những gì Chân Đế nói như chính ông đã nhiều lần xác nhận. Ông làm vậy, chỉ vì sợ rằng "nếu thay một chữ thì nghĩa sẽ khác hoàn toàn". Cuối cùng, mặc dù có lẽ Khải đã làm việc với tất cả nhiệt huyết của mình nhưng dường như Chân Đế chưa từng tỏ ra thân thiết với ông. Ta có thể nói Chân Đế ít ảnh hưởng đến Khải trong suốt quan hệ ngắn ngủi của họ. Vì thế khẳng định rằng bất kỳ những gì Khải viết trong các tác phẩm của ông đều phải đến từ Chân Đế có thể được loại bỏ một cách dễ dàng và dứt khoát. Những gì ông đã viết là của riêng ông, từ học vấn và suy nghĩ của chính ông. Như vậy, thời điểm 1100 sau P.N ông đã ghi về Thế Thân không nhất thiết, hoặc ngay cả tình cờ, xuất phát từ kiến thức hay các tác phẩm của Chân Đế, vì chúng ta biết chắc rằng Chân Đế không bao giờ định ra thời điểm đó về Thế Thân. Nhưng nếu năm 1100 sau P.N không đến từ Chân Đế thì Khải lấy ở đâu ra?

Trả lời câu hỏi này mà không biết đến cuộc đời của Khải một cách chi tiết thật là việc không dễ dàng. Ta biết rằng Khải mất năm 568 sdl. Trong ghi chép của mình về đời Khải, Yen K'o-Chun (1762-1843) nói rằng Khải đã "nổi tiếng trong đời nhà Lương"[33]. Nhà Lương trị vì từ năm 502 đến 557 sdl. Vì thế, nếu Khải đã nổi tiếng dưới đời nhà Lương và mất năm 568 thì chúng ta có thể đoán không sai rằng ông phải sinh khoảng 501-510 sdl. Từ năm 500 sdl cho đến khi Khải mất, Phật giáo ở miền nam Trung Quốc có hai điểm nổi bật. Thứ nhất, các nghiên cứu tinh thâm văn hệ Bát nhã và các luận thư Trung luận[34] đang diễn ra và được học hỏi một cách sôi nổi bởi các nhân vật tiếng tăm như Lương Võ đế và nhiều

---

[33] Yen K'o Chun. *Ch'uan shang ku san tai Ch'in Han San kuo liu ch'ao wen*. IV. Peking: Chung hua shu chu, 1958: 3501; *Ch'uan Ch'en wen*, ch. 18, fol. 2b3.

[34] Robinson. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin, 1967: 165.

người khác. Chúng ta có thể nghĩ rằng Khải đã có mặt trong số những người này vì chính Khải thú nhận "ông đã vân du đến nhiều pháp đường".

Sau khi nghiên cứu các luận thư về Trung luận và văn hệ Bát nhã, chắc chắn Khải sẽ nhận ra rằng tất cả những người có thẩm quyền về Trung luận ở Trung Quốc cho đến thời ông đều đồng ý là Long Thọ ra đời sau Phật Niết bàn chín thế kỷ[35]. Vì thế nếu Long Thọ sinh vào thời điểm đó, dĩ nhiên Khải sẽ không ấn định thời điểm đó cho Thế Thân, ngay cả khi điều này do Chân Đế nói ra.

Thứ hai, đã có một khuynh hướng tái lập hệ truyền thừa Phật giáo rập theo phổ hệ Trung Quốc, dẫn đến sự xuất hiện khắp nơi[36] nhiều hệ thống niên đại về các tổ sư Ấn Độ[37], trong đó phổ biến nhất là *Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện*[38]. Bản này có lẽ là một ngụy thư "được tạo ra ở Trung Quốc vào giữa hoặc cuối thế kỷ thứ sáu bằng cách sưu tập các phần còn sót lại của các tác phẩm đời trước", trong đó "danh sách hai mươi bốn vị tổ là sản phẩm của cùng ngụy thư trên" như Maspéro đã chứng minh[39]. Danh sách các vị tổ này chỉ là "một trong số nhiều dòng truyền thừa của các luận sư Phật giáo được quảng bá ở Trung Quốc vào thời kỳ đó". Dù ta có thể bác bỏ khẳng định truyền thống cho rằng *Phó Pháp Tạng*

---

[35] Huệ Viễn. *Đại Trí Luận Sao Tự* trong *Xuất Tam Tạng Ký Tập*. DTK 2145. 75b 27-29: Cf. Robinson. op. cit. p. 211.

[36] Ch'en. *Buddhism in China*. Princeton: Princeton University Press. 1964: 450: Lamotte. *Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain. 1958: 210-222.

[37] Robinson. op. cit.: 21-25.

[38] Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện. DTK 2058: 321b22-29.

[39] Maspéro. "*Sur la Date et l'Authenticité du Fou fa tsang yin yuan tchouan*". Mélanges Sylvain Lévi. Paris. 1911: 129-149. Cuốn này không đề cập đến ý kiến của Kikeya về bản dịch của nó vào khoảng 472 sdl. có lẽ vì còn nghi ngờ: *Phó Pháp tạng Nhân Duyên Truyện* chắc hẳn đã tồn tại dưới dạng nào đó trước năm 519 sdl vì Tăng Hựu, mất năm 519 sdl. đã biết đến tác phẩm này. Để có thêm thông tin, xem Lê Mạnh Thát. *Nghiên Cứu Về Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện*, bản đánh máy. Sài Gòn. 1967.

Nhân Duyên Truyện là do Cát Ca Dạ (Kikeya) dịch năm 472 sdl và đồng ý với Maspéro rằng nó chỉ là một tác phẩm ngụy tạo, ta vẫn phải thừa nhận danh sách hai mươi bốn hoặc hai mươi ba vị tổ được lưu truyền vào thời Huệ Khải dưới dạng này hay dạng khác.

Bản này liệt kê tên các tổ, gồm cả Long Thọ và Thế Thân, cách nhau bởi sáu vị khác là Ca Na Đề Bà (Kanadeva), La Hầu La Đa (Rahūlatā), Tăng Già Nan Đề (Sanghanandi), Già Gia Da xá (Gayayaśas), Cưu Ma La Đà (Kumārāta), và Xà Dạ Đa (Jayata). Tóm lại, từ Long Thọ xuống đến Thế Thân có tất cả tám vị tổ. Xét thời gian làm việc của mỗi vị trung bình khoảng hai mươi lăm năm thì tất cả mất khoảng 200 năm. Đó có lẽ là lý do Huệ Khải đề nghị "Thế Thân sinh vào một ngàn một trăm năm hoặc nhiều hơn sau Phật Niết bàn", chỉ vì "Long Thọ sinh năm 900 sau P.N.", tức sớm hơn 200 năm.

Nhưng có thật sự Khải đưa ra năm sinh của Thế Thân là vì lý do đó không? Ta không thể trả lời đầy đủ và chính xác câu hỏi này. Khải chỉ nói rằng ông dẫn từ một *Biệt Truyện* nào đó. Péri lại đoán rằng đó chính là *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện* do Chân Đế viết hoặc dịch, vì các lý do sau. Thứ nhất, nhan đề *Biệt Truyện* thường chỉ cho một truyện ký được viết tiếp theo sau một truyện ký tiêu chuẩn có sẵn, thường gọi là *Bổn Truyện*. Pháp Tạng thực sự có đề cập một cuốn *Bổn Truyện* trong *Hoa Nghiêm Kinh Truyện Ký* của ông. Vì thế *Biệt Truyện* của Khải phải được viết sau *Bổn Truyện*. Thứ hai, *Bổn Truyện* trong trường hợp này có nhiều chuyện thần dị, một điểm đặc trưng của tất cả các truyện ký khác thuộc La Thập, như truyện ký về Long Thọ, Mã Minh (Aśvaghoṣa) và Thánh Thiên (Āryadeva), v.v... Vì thế, cuốn *Bổn Truyện* chắc hẳn đã được La Thập viết và có thể đồng nhất với *Bà Tẩu Bàn Đậu Truyện* mà Tĩnh Mại thuật lại là một truyện ký về Thế Thân. Cuốn này cũng do La Thập dịch. Péri kết luận rằng nếu *Biệt Truyện* rập khuôn theo *Bổn*

Truyện thuộc La Thập thế thì chắc chắn *Biệt Truyện* phải là *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện* của Chân Đế. Tuy nhiên, kết luận này không giá trị.

Trước hết, chúng ta không thể tìm thấy chứng cứ nào trong tài liệu Trung Quốc ủng hộ thuyết của Péri cho rằng *Bổn Truyện* được viết trước *Biệt Truyện*. Thật ra các sử gia Trung Quốc chưa bao giờ dùng đến chữ "*Bổn Truyện*", và trong nhiều phân loại khác nhau về thể văn *truyện* chưa có ai nhắc đến hai chữ "*Bổn Truyện*".[40] Mặt khác, mọi người đều biết từ "*Biệt Truyện*" được dùng để chỉ cho một tuyển tập các huyền ký về cuộc đời của một người và vì thế thường được xem như đồng nghĩa với *truyền kỳ tiểu thuyết* 傳奇小說[41]. Kết quả, ý kiến Péri cho rằng *Biệt Truyện* phải được viết sau *Bổn Truyện* là không thể chấp nhận. Và như vậy, lý do thứ hai ông đưa ra trở thành một lập luận không nhất quán vì cuốn *Bổn Truyện* mà Pháp Tạng dẫn, mặc dù có đủ chuyện huyền thoại, không đòi hỏi bản gốc *Bổn Truyện* nhất thiết phải như thế. Trong vài trường hợp có thể còn ngược lại. Hai truyện ký sau sẽ minh chứng cho điều này.

Truyện ký thứ nhất kể về cuộc đời một vị sư tên Đàm Hoằng (khoảng 425-454), đã đến Việt Nam và đã nỗ lực tu tập pháp môn niệm Phật A Di Đà. Hơn hai mươi năm sau, một cuộc tranh cãi dữ dội đã nổ ra giữa các vị cao tăng Huệ Lâm, Đạo Cao, Pháp Minh và vua Lý Miễu về lý do tại sao những người tu theo đạo Phật không thể tận mắt nhìn thấy đức Phật. Để chứng minh cách tu Niệm Danh Hiệu Phật có thể đem lại kết quả cụ thể cho những ai thành tâm, Đàm Hoằng đã tự thiêu và "người ta nhìn thấy thân thể ông chiếu sáng vàng rực trên không, cưỡi con nai vàng đi nhanh về

---

[40] Tetsuji Morohashi, *Dai Kan Wa Jitan I*: 881c-882b.

[41] Tetsuji Morohashi, op. cit., II: 23c-240b.

hướng tây"[42]. Đó là cách cuộc đời của Hoằng được mô tả trong *Cao Tăng Truyện* của Huệ Kiểu với câu kết là "dân chúng đã thu thập di thể của Hoằng để gìn giữ trong một cái tháp". Khi câu chuyện này được Giới Chu kể lại trong *Tịnh Độ Vãng Sinh Truyện*, vì không vừa ý với câu chuyện li kì này ông đã thêm rằng "sau khi tìm kiếm trong đống tro tàn, các đệ tử của ngài đã nhặt được hàng trăm xá lợi (śārirās) và đã lập đền để thờ"[43], một chi tiết không thể tin được cũng như toàn thể câu chuyện.

Truyện ký thứ hai liên quan đến một nhà sư Việt Nam tên Khuy Xung, người đã đi chiêm bái ở Ấn vào khoảng năm 680 sdl và đã gặp Nghĩa Tịnh ở đó. Tài liệu về cuộc đời ông được tìm thấy trong *Đại Đường Tây Vức Cầu Pháp Cao Tăng Truyện* của Nghĩa Tịnh. Năm trăm năm sau trong cuốn *Tam Bảo Cảm Ứng Yếu Lược Lục* của mình,[44] Phi Trược đã viết lại tiểu sử Khuy Xung với nhiều chi tiết li kì không thấy Nghĩa Tịnh nói đến trước đây, như lòng thành tín của Xung đối với vị thánh giả đã tán trợ mình là Phổ Hiền (Samantabhadra). Thế nhưng ông lại nói rằng ông đã lấy tài liệu từ Nghĩa Tịnh. Qua các thí dụ này, ta có thể thấy Pháp Tạng có lẽ đã trần thuật tường tận về cuộc đời của Thế Thân, được rút từ *Bổn Truyện*. Trong bất cứ trường hợp nào đi nữa, ta thấy không thể có bất cứ liên hệ nào giữa *Bổn Truyện* và *Biệt Truyện*, cũng như giữa chúng và *Bà Tẩu Bàn Đậu Truyện* của La Thập và *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện* của Chân Đế. Tất cả những gì ta có thể nói là *Biệt Truyện* chắc

---

[42] Huệ Kiểu. *Cao Tăng Truyện*. ĐTK 2059: 405c19-28; cf. Lê Mạnh Thát. *Góp Vào Việc Nghiên Cứu Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam Kể Từ Thế Kỷ Thứ Năm*. Tư Tưởng I (1972): 69-88 & II (1972): 55-80.

[43] Giới Chu. *Tịnh Độ Vãng Sinh Truyện*. ĐTK 2071: 112a22-b7; Lê Mạnh Thát. *Nghiên Cứu Về Đàm Hoằng*, bản đánh máy, Sài Gòn. 1973.

[44] Nghĩa Tịnh, *Đại Đường Tây Vức Cầu Pháp Cao Tăng Truyện*. ĐTK 2066: 4b1-6; Phi Trược. *Tam Bảo Cảm Ứng Yếu Lược Lục*. ĐTK 2084: 850a11-24; Lê Mạnh Thát, *Về Pháp Sư Khuy Xung*, sẽ xuất bản.

chắn phải được lưu truyền trước thời của Huệ Khải cho nên ông mới có thể dùng nó như một trong các nguồn tài liệu. Trong sự kết nối này có thể *Biệt truyện* không gì khác hơn chính là tiểu sử của Thế Thân ở trong *Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện*, mặc dù nếu đúng như vậy, ta cũng không thể giải thích tại sao trong bản *Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện* hiện nay không tìm thấy ngày tháng của Thế Thân. Tuy thế ta có thể chắc chắn rằng thời điểm 1100 năm sau P.N. với Thế Thân có nguồn gốc ở *Biệt Truyện*. Rất có khả năng, thời điểm này sẽ được biết khi liên kết với thời điểm 900 năm sau P.N. Với Long Thọ, bởi vì dường như đây là đề nghị có vẻ hợp lý nhất vào lúc này.

Vấn đề ngày tháng của Long Thọ cũng rắc rối và phức tạp không kém trường hợp của Thế Thân. Mặc dù chính La Thập không đưa ra bất kỳ thời điểm riêng biệt nào về Long Thọ, nhưng những gì đồng sự của ông viết đã cho chúng ta một cái nhìn khá rõ về thời điểm Long Thọ ra đời. Trong bài tựa cuốn *Đại Trí Độ Luận*, Huệ Viễn nói:

Có vị Bồ tát Đại thừa, tên là Long Thọ, sinh ở Ấn Độ, xuất thân từ chủng tộc Bà la môn; sau nhiều đời tích tập công đức, tâm ngài khế hợp với cõi này, đón nhận vận mệnh chín trăm [năm], an ủy thời kỳ suy bạc...[45]

Tăng Triệu (383-414) có cùng ý kiến khi ông viết về Thánh Thiên như sau:

Hơn tám trăm năm sau Phật Niết bàn có một Bồ tát tăng tên Đề Bà[46].

---

[45] Huệ Viễn. *Đại Trí Luận Sao Tự*, trong *Xuất Tam Tạng Ký Tập*, ĐTK 2145: 75b27-29:

有大乘高士。厥號龍樹。生于天竺。出自梵種積誠曩代契心在茲。接九百之運。撫頹薄之會。

[46] Tăng Triệu. *Bách Luận Tự*, ĐTK 1569: 167c13-14:

Tăng Duệ (352-436) cũng diễn tả ý tương tự trong bài tựa của ông cho *Đại Trí Độ Luận*:

Vì thế, Mã Minh khởi vào thời gian còn lại của thời kỳ Chánh pháp; Long Thọ sinh vào thời gian cuối của thời kỳ Tượng pháp[47].

Vì thế, theo lời kể của chính họ, tất cả những người đồng sự của La Thập đều đồng ý Long Thọ ra đời hoặc "trong thế kỷ thứ chín sau P.N." hoặc "cuối thời kỳ Tượng pháp". Tất cả những người này đều sống và làm việc rất lâu trước khi Huệ Khải ra đời.

Tuy nhiên, khoảng hai mươi năm sau khi Khải mất, Cát Tạng (549-622) viết *Bách Luận Tự Sớ*, trong đó có đoạn như sau:

Thành Thực Luận Tự của Sư Duệ, được viết sau khi Sư Thập mất, có dẫn lời của Sư Thập nói rằng ba trăm năm mươi năm sau Phật nhập diệt Mã Minh ra đời và năm trăm ba mươi năm Long Thọ ra đời. Mã Minh hưng thịnh vào cuối thời kỳ Chánh Pháp và Long Thọ khởi vào đầu thời kỳ Tượng pháp[48].

Trong *Trung Quán Luận Sớ*, Tạng nhắc lại ý trên với cách hành văn hơi khác:

Thành Thực Luận Tự của Sư Duệ dẫn lời Sư Thập nói rằng Mã Minh sinh năm 350, và Long Thọ năm 530[49].

佛泥洹後八百餘年。有出家大士。厥名提婆。

[47] Tăng Duệ. *Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Kinh Thích Luận Tự*. ĐTK 1509: 57a12-13 & 57b13-14:

是以馬鳴起於正法之餘。龍樹生於像法之末。正餘易弘。。。傳云。像正之末。微馬鳴龍樹。道學之門。其淪胥溺喪矣。

[48] Cát Tạng. *Bách Luận Tự Sớ*. ĐTK 1827: 233a8-11:

叡師成實論序是什師去世後作之。述什師語云。佛滅後三百五十年馬鳴出世。。。馬鳴興正法之末。龍樹起像法之初。

[49] Cát Tạng. *Trung Quán Luận Sớ*. ĐTK 1827. 233b23-25: 問。

Như vậy, theo Cát Tạng, cả Tăng Duệ và La Thập đều được cho là đồng ý với nhau về việc Long Thọ "khởi vào đầu thời kỳ Tượng pháp" hoặc "sinh vào năm 530 sau P.N.", hoàn toàn ngược lại với khẳng định của chính Tăng Duệ là "Long Thọ sinh vào cuối thời kỳ Tượng pháp". Quan điểm trái ngược này có thể giải quyết ổn thỏa bằng cách loại bỏ lời của Cát Tạng vì các tài liệu của ông có nguồn gốc về sau. Tuy nhiên vì sau này chúng đã được Lamotte dùng để định ngày tháng của Long Thọ, thậm chí đến độ không lý đến lời của Tăng Duệ[50], cho nên sẽ hữu ích hơn nếu ta bàn qua về hiệu quả mà cách dùng các tài liệu có ý nghĩa không rõ ràng có thể mang lại.

Lamotte cho rằng lời của Cát Tạng có thể diễn giải theo hai cách. Nó có thể có nghĩa rằng Mã Minh sinh năm 350 sau P.N. và Long Thọ năm 530 sau P.N.; hoặc cũng có thể nó có nghĩa rằng Mã Minh sinh năm 350 sau P.N. và Long Thọ sinh sau Mã Minh 530 năm. Nếu chấp nhận cách hiểu đầu và dùng thời điểm của La Thập về Phật Niết bàn năm 637 tdl, chúng ta sẽ có Long Thọ sinh khoảng 107 tdl. Nếu hiểu theo cách sau, năm sinh của ông sẽ là 243 sdl. Rồi Lamotte kết luận: "Rõ ràng chính thời điểm sau đã được La Thập, các học trò của ông là Tăng Triệu và Tăng Duệ, cũng như người cùng thời với ông là Huệ Viễn thừa nhận".[51]

龍樹於像法中何時出耶。答。叡師成實論序述語云。馬鳴是三百五十年出。。龍樹是五百三十年出。

[50] Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962: 70-77; Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, III, Louvain: Université de Louvain, 1970: 51-55.

[51] Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*: 75-76: "C'est évidemment cette dernière date qui fut adoptée par Kumārajīva, ses disciples Seng-tchao et Seng-jouei et son contemporain Houei-Yuan. (...) Deux indices, relevés par M. R. Hikata, permettent de controler l'exactitude de la date 243 P.C. proposée pour la naissance de Nāgārjuna".

Tuy nhiên, kết luận này không giá trị vì trong bài tựa cho *Thành Thực Luận* Tăng Duệ đã nói "Mã Minh hưng thịnh vào cuối thời Chánh pháp và Long Thọ khởi vào đầu thời Tượng pháp"; như vậy, ta thấy rõ Mã Minh và Long Thọ đã nối tiếp nhau xuất hiện trên thế gian và không thể cách nhau trong khoảng 530 năm như đã tưởng. Kết quả, khi phát biểu trên nói rằng "vào năm năm trăm ba mươi Long Thọ đã xuất hiện ở thế gian", ta phải hiểu chính là năm trăm ba mươi năm sau Phật Niết bàn, chứ không phải sau Mã Minh, là thời điểm Long Thọ ra đời. Vì vậy, với lời thuật của Cát Tạng dẫn từ bài tựa *Thành Thực Luận*, ta phải chấp nhận hay bác bỏ toàn bộ, chứ không phải chỉ một phần nào đó.

Nói cách khác, hoặc chúng ta chấp nhận Long Thọ sinh năm 107 tdl hoặc phải bác bỏ, cho dù Robinson đã gọi kết luận của Lamotte là một "đề nghị rất hợp lý khi cho rằng con số 530 có nghĩa là 530 năm sau Mã Minh đúng hơn là sau Phật Niết bàn"[52]. Thật ra, Robinson muốn nói rằng việc truyền bá *Thành Thực Luận* đã gây ra một số vấn đề khó khăn đáng kể[53]. Ngoài ra, trong bản *Chú Duy Ma Cật Kinh* của mình[54], Tăng Triệu có nhắc rằng Hiếp Tỳ kheo (Pārśva), thầy của Mã Minh, có thể sinh năm 37 tdl nếu ta chấp nhận năm 637 tdl là thời gian Phật Niết bàn. Hơn nữa, trong *Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa Thích Luận Tự* nay vẫn còn của Tăng Duệ, ông đã nói rõ rằng "Mã Minh khởi trong thời Chánh pháp và Long Thọ sinh cuối thời Tượng pháp"[55], hoàn toàn trái với những gì mà người ta nói là của ông do Cát Tạng trích dẫn. Vì những lý do này, chúng ta nghĩ rằng không chỉ thứ tự thời gian dựa trên tường thuật của Cát Tạng do

---

[52] Robinson, op. cit.: 26.

[53] Lê Mạnh Thát, *Sơ Thảo Lịch Sử Hình Thành Văn Hệ Bát Nhã*: 220-225.

[54] Tăng Triệu, *Chú Duy Ma Cật Kinh*, ĐTK 1775: 399b5-27.

[55] Tăng Duệ, sđd; Cát Tạng, sđd.

Lamotte đề nghị phải bị bác bỏ mà ngay cả tường thuật của Cát Tạng cũng thế.

Như vậy, vấn đề còn lại là các thông tin từ Huệ Viễn, Tăng Triệu và Tăng Duệ. Viễn nói Long Thọ "đón nhận vận mệnh vào chín trăm" năm sau Phật Niết bàn. Duệ nói "Long Thọ sinh cuối thời Tượng pháp". Triệu thuật "tám trăm năm hay hơn nữa sau Phật Niết bàn có một Bồ tát tăng tên Đề Bà" mà người ta nói là học trò của Long Thọ[56]. Tuy nhiên nếu Đề Bà ra đời và sống tám trăm năm hoặc nhiều hơn sau Phật Niết bàn thì ta có thể khẳng định rằng điều Huệ Viễn ám chỉ khi nói Long Thọ "đón nhận vận mệnh vào chín trăm" là khoảng thời gian Long Thọ đã trải qua hết đời ông sẽ kết thúc vào năm 900 sau P.N. Nói cách khác, Long Thọ phải sống khoảng 750-850 sau P.N. như Ui đã giả thiết[57]. Vì thế, nếu ta chấp nhận thời điểm Phật Niết bàn là năm 637 tdl như La Thập đã định và chấp nhận truyền thống Tây Tạng cho rằng Long Thọ mất lúc 60 tuổi, thì năm ra đời của ông vào "thế kỷ thứ chín" sau P.N sẽ tương ứng sít sao với thời gian khoảng năm 113-173 sdl. Và việc ông "đón nhận vận mệnh vào chín trăm" có nghĩa rằng ông đã sống đến năm 173 sdl. Vì lý do đó, Long Thọ đã sống và mất trong thế kỷ thứ II sdl và thời điểm 900 năm sau P.N không chỉ cho cái gì khác hơn thế kỷ đó.

Nay nếu thời điểm 900 năm sau P.N. tương ứng với thế kỷ thứ II sdl thì đương nhiên thời điểm 1100 năm sau P.N. dành cho Thế Thân sẽ tương ứng với thế kỷ thứ IV sdl. Kết quả, ngay cả thời điểm này, được Huệ Khải ấn định về Thế Thân, cũng vẫn phù hợp với các thời điểm của Chân Đế và Huyền Tráng. Vì thế, mặc dù tất cả đều thuật lại các thời điểm khác nhau đối với Thế Thân, điều đã khiến cho cuộc đời ông

---

[56] *Đề Bà Bồ Tát Truyện*, ĐTK 2048: 186c18; cf. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*: 75; Cát Tạng, *Bách Luận Tự Sở*, ĐTK 1827: 233a7-b1.

[57] Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy*, London: The Royal Asiatic Society, 1917: 42-43; Lê Mạnh Thát, *Sơ Thảo Lịch Sử Hình Thành Văn Hệ Bát Nhã*: 220-221.

tưởng như trải dài hơn ba thế kỷ, nhưng trong thực tế tất cả đều đồng ý Thế Thân đã sống vào thế kỷ thứ IV sdl, khi mà tất cả các sự kiện đều đã được mang ra ánh sáng và tách rời khỏi mọi giả định và giả thiết không chắc chắn.

Với kết luận này, rõ ràng Chân Đế đã không đưa ra hai thời điểm khác nhau về Thế Thân, thời điểm ông đưa ra và của Huệ Khải thuộc cùng một thế kỷ, và thời điểm của Huyền Tráng không khớp với thế kỷ thứ V như Frauwallner đã nhận sai[58], mà lại khớp với thế kỷ thứ IV như Chân Đế và Huệ Khải đã đồng ý. Từ đó, thuyết về hai Thế Thân do Frauwallner giải thích bị bác bỏ. Không có bất kỳ chỉ dẫn có thật nào nói rằng Chân Đế có đưa ra hai thời điểm về Thế Thân, cũng như không có hai mà chỉ là một Thế Thân, vị triết gia vĩ đại mà chúng ta biết đến.

Nhưng mười năm sau, Frauwallner lại nhấn mạnh đến chứng cứ Yaśomitra nêu ra để hỗ trợ thêm giả thuyết của ông về hai Thế Thân[59]. Những sự kiện liên quan đến Thế Thân trong văn học Sanskrit không có tầm quan trọng đầy đủ so với văn học Trung Quốc. Hai sự kiện đáng chú ý nhất liên quan đến việc Yaśomitra có đề cập một Vṛddhācārya Vasubandhu nào đó và các vị vua triều Gupta, những người mà Thế Thân, theo lời thuật của Chân Đế, đã có quan hệ. Những sự kiện này đã được Lê Mạnh Thát[60] và sau đó là Anacker[61] tra cứu và giải quyết một cách triệt để. Dưới đây là tóm tắt những kết luận có sửa đổi chút ít của họ.

---

[58] Frauwallner, op. cit.

[59] Frauwallner, "*Landmarks in the History of Indian Logic*", WZKSOA V (1961): 125-148; *Die Weltliteratur*, 3. Band, Wien, 1954: 1849; *Die Philosophie des Buddhismus*: 531.

[60] Lê Mạnh Thát, *Dựa Vào Việc Nghiên Cứu Triết Học Thế Thân*: 30-36.

[61] Anacker, *Vasubandhu, Three Aspects: A Study of a Buddhist Philosopher*, Doctoral Dissertation, The University of Wisconsin, 1970: 8-26.

Thứ nhất, cái tên Vṛddhācārya Vasubandhu hay Sthavira Vasubandhu chỉ được nhắc đến ba lần trong tác phẩm của Yaśomitra: trong Vyākhyā ad I 13-14c; ad III 27; và ad IV 2b-3b[62].

1/ *Vyākhyā* ad I 13-14c, p 40:

āśrayabhūtarūpaṇād ityapara iti vṛddhācāryavasubandhuḥ/ bhūtagra-haṇam āśrayabhūtapradarśanārtham/ ataś cetaraḥ prasanjayati/ evaṃ tarhi cakṣurvijñānādīnām apīti vistaraḥ/ cakṣurādyāśrayarūpaṇāt tadvijñananām api rūpatvaprasaṅgaḥ/ viṣamo'yam upanyāsa iti/ vṛddhācāryavasubandhudeśīyaḥ kaścit pariharati/ avijñaptir hīti vistaraḥ/ chāyā vṛkṣam upaśliṣṭāśritya vartate/ prabhāpi maniṃ ta-thaiva/ utpattinimittamātraṃ tāni teṣam iti nopaśliṣṭānīti bhāvaḥ/ tam itaraḥ pratyāha/ idaṃ tāvad avaibhāṣikīyam iti vistaraḥ/ naitad vaibhāṣikamatam/ vaibhāṣikamataṃ tu chāyāvarṇaparamāṇuḥ sva-bhūtacatuṣkam āśritya vartate/ . . .

2/ *Vyākhyā* ad III 27, p 43:

yoniśomanaskārahetuka'vidyokta sūtrāntara iti/ (...)/ avidyāhetukaś cāyoniśomanaskara iti/ (...) sa cehāpy upādānāntarbhūtatvād ukto bhavatīti/ (...) apara iti/ sthaviravasubandhor ācāryo manorāthopadhyāya evam āha/ ācārya āha/ katham iti vistaraḥ/ katham ayoniśomanaskārasyopadāne'ntarbhāvaḥ/...

3/ *Vyākhyā* ad IV 2b-3b:

avasthānahetvabhavāt (...)/ sthaviravasubandhuprabhṛtibhir ayaṃ hetur uktaḥ/...

---

[62] Yaśomitra. *The Abhidharmakośavyākhyā of Yaśomitra*. ed. N. N. Law. London. 1949.

Đó là ba đoạn trong *Vyākhyā* nơi Yaśomitra có nhắc đến Vṛddhācārya hay Sthavira Vasubandhu. Đoạn thứ nhất nói rõ chính ý kiến của Vṛddhācārya Vasubandhu cho rằng vô biểu nghiệp thuộc sắc pháp vì nương vào sắc thân. Ý kiến này đã được diễn tả trong *Đại Tỳ Bà Sa* (Mahāvibhāṣa)[63] và hiển nhiên được *Câu Xá Luận* thừa nhận[64]. Đoạn thứ hai đã bị de La Vallée Poussin hiểu lầm khi cho rằng đoạn này muốn nói Sthavira Vasubandhu chủ trương vô minh khởi từ phi lý tác ý và rằng ông là thầy của Manorātha[65]. Thật ra hoàn toàn ngược lại: chính Manorātha chủ trương thuyết trên và là thầy của Sthavira Vasubandhu. Điều này loại bỏ một cách hiển nhiên khả năng đã có một Vṛddhācārya Vasubandhu là thầy của Manorātha, và vì thế cũng loại bỏ luôn khả năng đã có hai Vasubandhu, một người là thầy và người kia là trò của Manorātha, như de La Vallée Poussin và sau này là Wayman, với chút thay đổi, đã đề nghị[66]. Hiểu lầm của de La Vallée Poussin có lẽ xuất phát từ chính bản chép tay, trong đó ghi: "sthaviro vasubandhur ācāryo manorāthopādhyāya evam āha", câu văn mà N. N. Law đã sửa lại chính xác như đã trích ở trên.

Người ta có thể chống lại sự sửa văn này bằng cách chỉ ra rằng Phổ Quang[67], khi sớ giải cùng đoạn văn trên, đã thuật rằng thuyết được đề cập ở trên là thuyết của một "Thế Thân Trưởng Lão" nào đó. Tuy nhiên điều này không thành vấn đề bởi lẽ nó không nói lên điều gì có thể xem là mâu thuẫn với thuyết do Manorātha thành lập. Như vậy, nó còn có thể được xem như chính là thuyết của Thế Thân. Vì thế "Thế Thân

---

[63] Kohuyaku Issaikuô. *Abidatsuma* bu 25: 25. note 155.

[64] *Abhidharmakośa*. I. 13-14c. LVP: 23-27.

[65] *Abhidharmakośa*. III, 27, LVP:70.

[66] de La Vallée Poussin. "*Notes Bouddhiques*". Bulletins de l'Académie royal de Belgique XVI (1930): 15-19: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Introduction: xxvii-xxviii: Wayman. op. cit.

[67] de La Vallée Poussin. op. cit.

Trưởng Lão" được Quang nói đến không chỉ cho ai khác ngoài Thế Thân của *Câu Xá Luận*. Đoạn cuối có nghĩa Sthavira Vasubandhu và những người khác nói rằng một ngọn lửa diệt là vì không có nguyên nhân đình trú (*trụ vô vi nhân*). Đây lại chính là quan điểm của Thế Thân, và điều phản bác lại "'cái không có' không thể làm nhân" (*vô phi nhân*) thuộc về Tỳ Bà Sa[68].

Trong mỗi một trường hợp trên, rõ ràng thuyết được cho là thuộc về Vṛddhācārya Vasubandhu hay Sthavira Vasubandhu thật sự là thuyết được chính Vasubandhu của *Câu Xá Luận* chấp nhận. Nhưng tại sao Yaśomitra lại có ý gợi lên tên của Thế Thân trong những trường hợp này mà không có trong tất cả các trường hợp khác trong tác phẩm của ông. Và tại sao ông lại gắn Vasubandhu sau một hình dung từ gây nhiều nghi ngờ là "Vṛddhācārya"? Thật vậy, hình như khá kỳ lạ khi tên của Thế Thân được gợi lên chỉ ba lần trong cả cuốn *Vyākhyā* dài, trong khi ở những trường hợp khác tác giả chỉ gọi ông là "Sư" mà không phải từ nào khác. Tuy nhiên điều kỳ lạ này sẽ dễ dàng được giải đáp nếu chúng ta nhớ rằng trong ba đoạn văn này mỗi đoạn đều chứa đựng một vài ý kiến khác, và điều này sẽ dẫn đến tình trạng tối nghĩa nếu cứ dùng mãi một từ "Sư". Về hình dung từ gây nghi ngờ "vṛddhācārya", chữ "vṛddha" trong từ kép này không nhất thiết có nghĩa là "xưa cũ", như chúng ta thường nghĩ để rồi tiếp tục diễn giải rằng cụm từ này chỉ cho một vị sư nào đó vào thời xưa, giống như Frauwallner và Wayman đã làm. Bởi vì nó cũng có nghĩa là "cao cả". Trong trường hợp này "vṛddhācārya" đồng nghĩa với "sthavira", "trưởng lão". Trong sự nối kết này, một khi Thế Thân được xưng là vṛddhācārya thì Vô Trước sẽ được Yaśomitra xưng là "pūrvācārya", có nghĩa là "cổ đức" hay "tiên sư". Vô Trước là bậc "cổ đức" đối với Yaśomitra và chắc chắn là bậc "tiên sư" đối với ông và Thế Thân, vốn là

---

[68] Lê Mạnh Thát. *Dựa Vào Việc Nghiên Cứu Triết Học Thế Thân*: 34-35.

một trong những người đi theo ông. Tóm lại, việc Yaśomitra có đề cập đến Vṛddhācārya Vasubandhu không cho thấy một chút chứng cứ nào để chống đỡ giả thuyết hai-Thế Thân.

Thứ hai, Chân Đế thuật rằng Thế Thân sống dưới triều vua có tên Vikramāditya và đã dạy con trai nhà vua cho đến khi vị thái tử này lên ngôi và được biết đến dưới danh hiệu Bālāditya Bà La Điệt Đế)[69]. Nói cách khác, Thế Thân là thần dân của hai vị vua này. Một số vua của triều đại Gupta mang tên Vikramāditya và Bālāditya. Thí dụ như Candragupta được gọi là Candragupta Vikramāditya, giống hệt như Skandhagupta được gọi là Skandhagupta Vikramāditya. Tương tự, Govindagupta và Narasiṃhagupta đều kèm theo danh hiệu Bālāditya. Ngoài ra, khi bình về câu thơ "soyaṃ samprati Candraguptanayaś candraprakāśo yuvā/ jāto bhūpatir āśrayaḥ kṛtadhiyāṃ distyā kṛtārthaśramaḥ// (Chính người con trai này của Candragupta, trẻ tuổi, chiếu sáng như mặt trăng, người tán trợ các văn nhân lỗi lạc, bây giờ đã trở thành chủ và xứng đáng với lời chúc tụng về những nỗ lực thành công của người)", Vāmana đã viết trong *Kāvyālaṅkārasūtravṛtti* rằng trong bài thơ trên "'người tán trợ các văn nhân lỗi lạc' hàm chứa một đề cập đến sự giáo huấn của Thế Thân"[70] (Āśrayaḥ kṛtadhiyām ity asya Vasubanhu-sācivyopakśepaparatvāt sābhiprāyatvam). Như vậy, nếu thông tin của Vāmana đáng tin cậy thì Thế Thân phải là thần dân của Candragupta Vikramāditya, được cho là trị vì khoảng từ 375 đến 415 sdl. Vì vậy, nếu Thế Thân thực sự sống trong thế kỷ thứ IV, ông không thể là thần dân của vua Bālāditya như Chân Đế nói, vị vua đã nối ngôi Candragupta vào đúng hoặc ngay sau năm 415 sdl. Thật ra, Frauwallner đã dựa vào sự sai lệch này để thuyết phục người khác về sự chính xác của giả thuyết ông đưa ra. Ông lập luận rằng trong tất cả các vua triều Gupta mang hiệu

---

[69] *Bà Tâu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện*, ĐTK 2049: 190b.

[70] Vamāna, *Kāvyālaṃkārasūtravṛtti*, Vanavilasam Press ed.: 86.

Vikramāditya và Bālāditya, chỉ có hai người được biết là nối ngôi nhau: đó là Skandhagupta Vikramāditya (tại vị: 455-467) và Narasiṃhagupta Bālāditya (tại vị: 467-473). Vì thế họ phải là các đời vua mà Vasubandhu đã sống, như Chân Đế thuật lại. Vì lý do đó, Frauwallner lập luận, tiểu sử về Thế Thân do Chân Đế dịch phải bao gồm hai cuộc đời khác nhau của hai Thế Thân khác nhau, một người sống vào thế kỷ thứ IV và một người vào thế kỷ thứ V. Thế nhưng luận chứng của ông không có nền tảng. Thứ nhất, có một vua khác tên là Prakaragupta không kèm theo danh hiệu Bālāditya đã trị vì một thời gian ngắn ngay sau Skandhagupta và trước khi Narasiṃhagupta lên ngôi. Thứ hai, Chân Đế thuật rằng liên hệ giữa Vikramāditya và Bālāditya là liên hệ cha con, trong khi Narasiṃhagupta không phải là con của Skandhagupta; điều này rõ ràng mâu thuẫn với việc Frauwallner đã đồng nhất Narasiṃhagupta và Skandhagupta với Bālāditya và Vikramāditya. Vậy thì, phải giải quyết như thế nào vấn đề được nêu ra ở trên? Nhờ khám phá được một loạt các bản khắc, tìm thấy ở Vaiśālī, ta biết được rằng sau vua Candragupta Vikramāditya còn có một Vua Trẻ tên Govindagupta mang hiệu Bālāditya[71]. Các bản khắc này được ban bố nhân danh vị Vua Trẻ. Bản thứ nhất, kết hợp với mẹ của vua, ghi:

Mahārājādhirāja Śrīcandraguptapatnī
mahārājasrīgovindaguptamātā mahādevī śrīdhruvasvaminī
śrīyuvarājabhattārakapadīyakumārā-mātyādhikāranasya.

Điều này cho thấy một cách rõ ràng liên hệ gì Govindagupta đã có với Candragupta. Bản khắc ghi:

Vợ của Srī Candragupta, Hoàng Đế, Đại Vương của các Vua, mẹ của Đại Vương Govindagupta, Māhādevī Srī

---

[71] *Besarh Seals of Govindagupta*, IA (1923): 12.

Dhruvasvaminī [ban bố điều này] từ cung Thái tử-đại thần đến đấng Tối Cao, Vua Trẻ.

Vì thế, vua Candragupta Vikramāditya là cha của Govindagupta; Dhruvadevī là mẹ của Govinda và là vợ của nhà vua. Bản khắc thứ hai được ban bố kết hợp với các đại thần dưới quyền ông:

Mahārāja-Govindagupta-Bālādityo
yuvarājabhattārakapadāyablādhi-kāraṇasya.

Điều này cho chúng ta biết danh hiệu của Vua Trẻ và Đại Vương Govindagupta là gì. Bản khắc ghi:

Đại Vương Govindagupta Bālāditya [ban bố điều này] từ Phủ Quân vụ của Đấng Tối Cao, Vua Trẻ.

Vì thế, Govindagupta, con trai của Candragupta Vikramāditya, đã có hiệu là Bālāditya. Như vậy, chúng ta có hai vua thuộc triều Gupta có liên hệ cha con mang hiệu Vikramaditya và Bālāditya mà Chân Đế đã nói đến. Vậy thì có phải chính họ là Vikramāditya và Bālāditya mà Chân Đế đã nói đến?

Để trả lời câu hỏi này, ta gặp ngay hai khó khăn. Thứ nhất, Candragupta Vikramāditya được cho là trị vì giữa các năm 375-415 sdl và vì vậy loại trừ bất cứ khả năng nào cho rằng Thế Thân có thể đã sống dưới đời vua kế vị có hiệu là Bālāditya, như Chân Đế thuật, nếu chấp nhận Thế Thân sống vào thế kỷ thứ IV. Thứ hai, không thể chứng minh rằng Govindagupta thật sự nối ngôi Candragupta. Trước hai khó khăn này, Lê Mạnh Thát đã đề nghị định lại niên đại của các vua triều Gupta, giả thiết rằng họ đã trị vì khoảng hai mươi năm trước thời điểm được định lâu nay[72]. Hướng giải quyết này không phải không làm được, cho dù điều này có thể dẫn đến việc tái ấn định thời gian toàn bộ lịch sử Ấn Độ. Tuy

---

[72] Lê Mạnh Thát. *Dựa Vào Việc Nghiên Cứu Triết Học Thế Thân*: 34-35.

nhiên mới đây Anacker đã lưu ý rằng danh hiệu Yuvarājan được gắn cho Govindagupta[73] và được chứng thực qua các bản khắc ông ban bố có thể xem như chỉ ra rằng Govinda đã lên ngôi làm "Vua Trẻ", khi Candragupta vẫn còn sống. Thật ra, từ yuvarājan thường được dịch là "Hoàng Thái Tử", nhưng như Anacker nhận ra, nó phải dịch là "Vua Trẻ", để đối lại với "Vua Già". Vậy thì, trong trường hợp đó Vua Trẻ Govindagupta đã ban bố các bản khắc được phát hiện ở Vaiśālī vào khi nào?

Do các bản khắc được tìm thấy ở Vaiśālī (Besarh), ta có thể giả định một cách chính xác khả năng sau đây. Thứ nhất, khi Pháp Hiển đến Ấn vào những năm 399-412 sdl, ông đã thuật lại rằng Pāṭaliputra là kinh đô của dòng họ Gupta[74]. Thứ hai, từ các nguồn tài liệu khác ta còn biết rằng Candragupta có thời đã xây dựng Ujjain làm kinh đô trong chiến dịch chống lại người Tây Kṣātrapa của Gujerat[75]. Thứ ba, dù không có bi ký chứng minh, một số tài liệu đời sau có nói rằng Dhruvadevī nguyên là vợ người anh của Candragupta II là Rāmagupta, người đã giao nạp bà cho Sakasatrap vì bị đe dọa. Tuy nhiên nhờ lòng can đảm của Candragupta II, bà đã được giành lại, và chẳng bao lâu sau khi Candragupta lật đổ Rāmagupta, để đền ơn, bà đã làm vợ Candragupta. Sử ghi Candragupta lên ngôi năm 375 sdl[76]. Vì thế, Dhruvadevī hẳn phải trở thành vợ của ông không lâu sau thời điểm này, và một năm sau đó, có lẽ năm 376 sdl thì sinh ra Govindagupta. Với tất cả những chứng cứ gián tiếp này, ta có thể đi đến các kết luận sau.

Về Govindagupta, chắc chắn ông đã được phong hiệu "Vua Trẻ" vào khoảng năm 390 sdl bởi vì mười sáu tuổi là độ tuổi

---

[73] Anacker, op. cit.: 9-10.
[74] Pháp Hiển. *Fo kuo chi*. ĐTK 2085: 859b.
[75] Saletore. *Life in the Gupta Age*: 84.
[76] Saletore, op. cit.: 16-18.

thông thường đối với một thái tử lên ngôi làm Vua Trẻ. Vào khoảng 390 sdl. Candragupta mở chiến dịch chống lại người Tây Kṣātrapa và đã chọn Ujjain làm kinh đô trong một thời gian. Vì Pātaliputra từng là kinh đô trong những năm 399-412 cho nên Govindagupta Bālāditya, sau khi được phong làm Vua Trẻ, phải là vị thái tử nhiếp chính khi cha mình vắng mặt trong suốt chiến dịch đó. Chiến dịch này có lẽ đã kéo dài hơn hai năm ở thung lũng trung lưu sông Hằng, bao gồm cả Ayodhya và Vaiśālī cũng như các thành phố khác. Vì vậy, các bản khắc Vaiśālī do ông ban bố chắc hẳn nằm trong thời gian này, tức những năm 390-395 sdl.

Vì vậy, sự thực là Candragupta và Govindagupta đã có liên hệ cha con và mang các hiệu Vikramāditya và Bālāditya, và Thế Thân đã sống dưới hai đời vua nối tiếp nhau này như Chân Đế thuật. Candragupta và Govindagupta là hai vị vua Gupta duy nhất có điểm đặc biệt trên, một điểm mà không vị vua nào có, ngay cả Skandhagupta và Narasiṃhagupta. Như vậy trong giả thuyết này, Thế Thân đã hoạt động trong suốt phần còn lại của đời ông, qua hết khoảng thời gian những năm 380-390 sdl, trong đó ông là người giáo huấn cho Govindagupta trẻ tuổi và đã qua đời chẳng bao lâu sau khi Govindagupta trở thành Bālāditya. Govindagupta tự phong cho mình tước hiệu Bālāditya và tự xưng là "Vua Trẻ" và "Vua Lớn" lúc cha mẹ ông vẫn còn sống. Thật vậy, như ta thấy, mẹ ông đã gọi ông là vị Vua Trẻ khi bà ban bố bản khắc có liên quan đến ông. Vì vậy, thật lâu trước khi triều đại Candragupta chấm dứt năm 415, đã có một Govindagupta Bālāditya nắm quyền cai trị ở Vaiśālī và vùng phụ cận. Từ điều này, ta còn có thể kết luận rằng Vasubandhu hẳn đã mất khi cả Vikramāditya và Bālāditya vẫn còn sống, tức khoảng năm 395 sdl.

Một điều vô tình và hoàn toàn bất ngờ là sự cộng tác chung giữa họ còn có thể giúp ta dựng lại chính xác một thời điểm

cuối cùng về Thế Thân, một thời điểm trong trường hợp này không gì khác hơn năm 395 sdl và là thời điểm mà các sử liệu Trung Quốc đã không đưa ra được. Kết quả, việc Chân Đế đề cập đến Vikramāditya và Bālāditya không đặt ra vấn đề nan giải nghiêm trọng nào; trái lại, nó còn có ích một khi một số khó khăn liên quan đến điều này được giả quyết đúng.

Như vậy, các dữ liệu của cả Trung Quốc và Ấn Độ đều cho chúng ta một hình ảnh rõ ràng và sắc nét về Thế Thân. Ông đã mất khoảng 395 sdl, ở tuổi 80. Vì vậy, ông ra đời khoảng năm 315 sdl ở Puruṣapura trong một gia đình Bà la môn. Ông có một người anh nổi tiếng là Vô Trước, và một người em tên Viriñcivatsa. Vì Puruṣapura, cũng giống như toàn bộ Vương quốc Gandhāra, vẫn là căn cứ địa của Phật giáo Hữu bộ (Sarvāstivāda), cả Vô Trước và Thế Thân đều xuất gia theo bộ phái này. Chẳng lâu sau đó, Vô Trước không vừa lòng với giáo lý bộ phái này nên quay sang nghiên cứu với Di Lặc (Maitreya) và kết quả là rất nhiều tác phẩm đã ra đời từ sự hợp tác này, trong đó tác phẩm nổi tiếng và đồ sộ nhất chắc chắn là *Du Già Sư Địa Luận* (Yogācārabhūmiśāstra).

Chẳng bao lâu Thế Thân cũng không hài lòng với bộ phái đó. Nhưng trước khi ra đi, ông đã viết bộ *Câu Xá Luận* nổi tiếng, là một bản tóm tắt có phê phán về học thuyết của bộ phái này.

Trong tác phẩm này, lần đầu tiên ông đặt ra những vấn đề đã chiếm hết nỗ lực suy tư của ông và công khai đả phá tất cả các vấn đề ngụy tạo mà Hữu bộ đã gán cho Phật giáo. Có lẽ ông chỉ mới ba mươi tuổi khi viết xong bộ luận này, tức khoảng năm 345 sdl. Từ năm 345 đến khoảng năm 355 sdl ta không biết rõ những gì Thế Thân đã làm. Có khả năng, nhiều tác phẩm luận lý được cho là của ông đã được viết ra suốt thời gian đó. Vào năm 355 sdl, có lẽ Thế Thân hoàn toàn bất mãn với luận lý và tất cả các vấn đề liên quan. Vào lúc đó, Vô Trước ngã bệnh và cho người gọi Thế Thân. Trong lần

hội ngộ này, chắc hẳn Thế Thân đã bàn luận với Vô Trước về nhiều vấn đề ông quan tâm bấy lâu và kết quả là một loạt các tác phẩm mới ra đời, những tác phẩm sau đó đã lập thành những gì thường được gọi là tư tưởng về Thức (Vijñānavāda). Từ năm 355 sdl cho đến khi ông mất năm 395 sdl, ông đã viết nhiều tác phẩm, gồm *Viṃśatikā*, *Triṃśikā*, *Trisvabhāvanirdeśa*, *Karma-siddhiprakaraṇa*, *Vyākhyāyukti*, v.v... cùng các sớ giải về nhiều bộ kinh cũng như về các tác phẩm của Vô Trước và Di Lặc; đồng thời ông cũng sáng tác một số kệ tán như *Sambharaparikatha*, *Śīlaparikatha*, v.v... Trong suốt thời gian này, rất có thể ông đã sáng tác bộ luận *Paramārthasaptati*, được lưu truyền sau khi ông mất, để bác bỏ Sāṃkhya Vindhyavāsa, và ông đã từ chối tranh biện với các luận sư Phật giáo khác của thời ông, nhất là với vị luận sư nổi tiếng Chúng Hiền, lấy cớ là ông đã già.

Qua các tác phẩm của ông, có lẽ ông đã chịu nhiều ảnh hưởng của tư tưởng và nhân cách người anh của mình cũng như Di Lặc, mặc dù không phải là toàn bộ. Ông cũng đã viết một sớ giải về *Bách Luận* của Thánh Thiên, một sớ giải mà La Thập, theo lời thuật lại sau này của học trò ông là Tăng Triệu, đã nói rằng đó là tác phẩm duy nhất mà ông đánh giá rất cao[77]. Vào năm 375 sdl, có lẽ Thế Thân vẫn đang sống ở Ayodhyā, vốn là "kinh đô định cư" của Candragupta trong một thời gian, nơi ông được nhà vua mời dạy cho con trai mình. Chính ở Ayodhyā, không xa với Vaiśālī nơi học trò ông, Govindagupta Bālāditya, cư ngụ, mà Thế Thân đã sống hết những ngày cuối cùng của đời ông. Ông mất đi, ở tuổi tám mươi, vào năm 395 sdl, kết thúc sự nghiệp hoàn bị của một người cầm bút, đối với bản thân cũng như xã hội.

Trên đây là một trần thuật sơ thảo về cuộc đời Thế Thân được hình thành từ nhiều nguồn tài liệu khác nhau của Chân Đế,

---

[77] Robinson, op. cit.: 33 & 248; cf. Péri, op. cit.: 375-376.

Huyền Tráng và Bu-sTon[78]. Chúng ta cũng đã đề cập đến nhan đề một số tác phẩm của ông. Lamotte đã nói: "Thế Thân đã viết quá nhiều"[79]. Ở Trung Quốc người ta còn gọi ông là Thiên Luận Sư[80]. Thật vậy, từ những gì chúng ta có ngày nay, Thế Thân chắc chắn là một người cầm bút quá phong phú. Mặc dù Chân Đế và Bu-sTon đều cho chúng ta một bảng liệt kê tổng quát và sơ lược các tác phẩm của ông hiện còn đọc được, chúng ta có thể căn cứ vào các tường thuật và các danh mục khác của các bản dịch Trung Quốc và Tây Tạng để tái lập tạm thời một danh sách các tác phẩm của ông, đã mất hay vẫn còn nguyên hoặc từng phần mà chúng ta biết.

Trong danh sách dưới đây, chúng tôi không có ý bàn đến tính xác thực của mỗi tác phẩm được các tường thuật và danh mục này cho là của Thế Thân. Chúng tôi chỉ lấy thông tin từ giá trị bề mặt của chúng, ngoại trừ trường hợp chỗ nào mà những thông tin như thế được biết rõ là ngụy tạo, bởi vì một bàn luận thuộc loại đó thì không hợp lý trong một nghiên cứu dành cho tư tưởng Thế Thân như nghiên cứu này. Hơn nữa, vấn đề chân ngụy hình như phần lớn chỉ xoay quanh các tác phẩm thuộc về danh mục sớ giải, vốn không quan trọng bằng các tác phẩm độc lập của chính Thế Thân, như đã nói. Vì thế, cốt để cho rõ ràng, tác phẩm của ông sẽ được chia làm ba loại với các tiêu đề Tác Phẩm Độc Lập, Sớ Giải, và Kệ Tán. Đối với mỗi tác phẩm, nếu nhan đề Phạn ngữ vẫn còn thì nó vẫn được giữ nguyên; nếu không, nhan đề Hán ngữ hoặc Tạng ngữ sẽ được dùng tùy theo trường hợp. Các tác phẩm không được tìm thấy ở đâu cả sẽ ghi là "Mất". Các tác phẩm

---

[78] Chân Đế. *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện*. ĐTK 2049: 191a; Huyền Tráng. *Đại Đường Tây Vực Ký*. ĐTK 2087: 896b27-29; Bu-sTon. *History of Buddhism*. Obermiller transl., Heidelberge. 1932: 136-147.

[79] Lamotte. *Introduction au Karmasiddhiprakarana*. MCB IV (1935/1936): 178-179.

[80] Cát Tạng. *Bách Luận Sớ*. ĐTK 1827: 243c9-10

hiện chỉ còn rời rạc sẽ ghi là "Phần". Bất cứ nhan đề nào vẫn còn nguyên chữ Phạn sẽ ghi là "Phạn". Những nhan đề nào vẫn còn qua các bản dịch Hán ngữ hoặc Tạng ngữ hoặc cả hai sẽ ghi "ĐTK X" (Đại Tạng Kinh) hoặc "TT X" (Tam Tạng Tây Tạng), trong đó X thay cho số thứ tự trong ấn bản hiện nay của Tam Tạng Trung Quốc hoặc trong ấn bản Suzuki hiện nay của Tam Tạng Tây Tạng.

I. TÁC PHẨM ĐỘC LẬP

1. *Abhidharmakośa* (A Tỳ Đạt Ma Câu Xá): Phạn; ĐTK 1558, 1559 & 1560; TT 5590 & 5591.
2. *Vādavidhi* : đoạn phiến.
3. *Vādavidhāna*: đoạn phiến.
4. *Vādahṛdaya*: Mất.
5. *Viṃśatikā* (Nhị Thập Luận): Phạn; ĐTK 1588, 1589 & 1590; TT 5557 & 5558.
6. *Triṃśikā*: (Tam Thập Luận Tụng): Phạn; ĐTK 1586 & 1587; TT 5556.
7. Trisvabhāvanirdeśa: Phạn; TT 5559.
8. *Pratītyasamutpādavyākhyā*: đoạn phiến, Phạn; TT 5560.
9. *Pañcaskandhaprakaraṇa* (Đại Thừa Ngũ Uẩn Luận): ĐTK 1612; TT 5560.
10. 大乘百法明門論 *Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn Luận*: ĐTK 1614; TT 5564.
11. Vyākhyāyukti: TT 5562.
12. Vyākhyāyuktisūtrakhandaśata: TT 5561.
13. *Karmasiddhiprakaraṇa* (Thành Nghiệp Luận): ĐTK 1608 & 1609; TT 5563.
14. *Triniḥsvabhāvaśāstra* (Tam Vô Tánh Luận): ĐTK 1617.
15. *Buddhatāśāstra* (Phật Tánh Luận): ĐTK 1610.
16. *Tarkaśāstra* (Như Thực Luận): đoạn phiến; ĐTK 1633.
17. 轉識論 *Chuyển Thức Luận*: ĐTK 1587.
18. 顯識論 *Hiển Thức Luận*: ĐTK 1618.
19. Vivṛtagūhyārthapindavyākhyā: TT 5553.
20. *Nirvāṇaśāstra* (Niết Bàn Luận): ĐTK 1527.

21. *Aṣṭādaśaśūnyatāśāstra* (Thập Bát Không Luận): đoạn phiến. Phạn: ĐTK 1616.
22. 六門教授習定論 Lục Môn Giáo Thọ Tập Định Luận: ĐTK 1607.
23. 止觀門論頌 Chỉ Quán Môn Luận Tụng: ĐTK 1655.
24. *Vajrasuciśāstra* (Kim Cang Tiên Luận): ĐTK 1512.
25. Pañcakamaguṇopalambhanirdeśa: TT 5680.

II. SỚ GIẢI

26. Viśeṣacintabrāhmanaparipṛcchāsūtraṭīkā (Thắng Tư Duy Phạm Thiên Sở Vấn Kinh Luận): ĐTK 1532.
27. Āryākṣayamatinirdeśaṭīkā: TT 5495.
28. Āryabhadracāryāpraṇidhānaṭīkā: TT 5516.
29. Āryacaturdharmakavyākhyāna: TT 5490.
30. Āryagayāśirsasūtraṭīkā (Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát Vấn Bồ Đề Kinh Luận): ĐTK 1531; TT 5492.
31. Daśabhūmikasūtraṭīkā (Thập Địa Kinh Luận): ĐTK 1522; TT 5494.
32. Saddharmapuṇḍarīkasūtropadeśa (Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Ưu Ba Đề Xá): ĐTK 1519 & 1520.
33. Āryabhagavatīprajñāpāramitāvajracchedikāsaptārthaṭīkā (Kim Cang Bát Nhã Luận; Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Kinh Luận; Năng Đoạn Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh Luận Thích): ĐTK 1510, 1511 & 1513; TT 5216.
34. Amitāyursūtropadeśa (Vô Lượng Thọ Kinh Ưu Ba Đề Xá): ĐTK 1524.
35. Dharmacakraparavṛttisūtropadeśa (Chuyển Pháp Luân Kinh Ưu Ba Đề Xá): ĐTK 1533.

36. Bodhicittotpādasūtraśāstra (Phát Bồ Đề Tâm Kinh Luận): ĐTK 1659.
37. Āryasammukhidhāranivyākhyāna (Đại Môn Đà La Ni Kinh Luận): ĐTK 1361; TT 5489.
38. Buddhānusmṛtiṭīkā: TT 5487.
39. Caturdharmakaratnoṣṇīsasūtropadeśa (Bảo Kế Kinh Tứ Pháp Ưu Bà Đề Xá): ĐTK 1526.
40. Niết Bàn Kinh Bổn Hữu Kim Vô Kệ Luận: ĐTK 1528.
41. Di Giáo Kinh Luận: ĐTK 1529.
42. Śataśāstravṛtti (Bách Luận): ĐTK 1569.
43. Āryanirdeśaprakaraṇa (Hiển Dương Thánh Giáo Luận): ĐTK 1602.
44. Mahāyānasaṃgrahabhāṣya (Nhiếp Đại Thừa Luận Thích): ĐTK 1595, 1596 & 1597; TT 5551.
45. Mahāyānasūtrālaṅkaravyākhyāna (Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận): Phạn; ĐTK 1604; TT 5527.
46. Madhyāntavibhāgaṭīkā (Trung Biên Phân Biệt Luận): Phạn; ĐTK 1599, 1600; TT 5528.
47. Dharmadharmatāvibhāgavṛtti; đoạn phiến, Phạn; TTT 5529.
48. Tryupasampadasūtropadeśa (Tam Cụ Túc Kinh Ưu Ba Đề Xá): ĐTK 1534.

III. KỆ TÁN VÀ KỆ TÁN LUẬN

49. Triratnastotra: TT 2057.
50. Śīlaparikatha: TT 5421 & 5664.
51. Sambharaparikatha: TT 5422 & 5666.
52. Saptaguṇaparivadanakatha: TT 5420 & 5663.
53. Ekagāthabhāṣya: TT 5488.
54. Gāthāsaṃgrahaśāstra: TT 5603.

55. Gāthāsaṃgrahaśāstrārtha: TT 5604.

IV. TẠP PHẨM

56. Paramārthasaptatī: Mất.

Như vậy, có ít nhất năm mươi sáu tác phẩm của Thế Thân vẫn còn được biết đến và phần lớn còn giữ được qua các bản dịch Hán văn và Tạng văn. Nhờ sự làm việc miệt mài của nhiều học giả, đặc biệt là Frauwallner[81], nhiều tác phẩm lý luận của Thế Thân, trong đó *Vādavidhi* là tác phẩm gây hứng thú đặc biệt nhất, đã được tái lập. Những gì chúng ta biết về sự khám phá và những thành tựu của Thế Thân trong lãnh vực luận lý sẽ xuất phát chính yếu từ những dữ liệu được tái lập này. Mặc dù Tucci không tin tưởng *Như Thực Luận* là tác phẩm của Thế Thân[82], nhưng do sự kiện tác phẩm này nói về biểu-đồ-suy-luận-năm-chi và đã được trích dẫn trong *Pramāṇasamuccaya* của Trần Na, giờ đây chúng ta không cần phải hoài nghi như thế, nhất là sau các kết quả tra cứu được Takemura trình bày trong tác phẩm thú vị của ông.[83] Vì thế, *Như Thực Luận* cùng với các tác phẩm luận lý được tái lập khác của ông sẽ có thể cho chúng ta một hình ảnh rõ ràng về luận lý học Thế Thân là gì.

Trong mối quan hệ này, cần phải chỉ ra rằng có thể Thế Thân

---

[81] Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*. WZKSOA I (1957): 104-142: Miyasaki. *Vasubandhu oyobi Dignāga no dampen*. IBK VII (1958): 23-33.

[82] Tucci. *Pre-Dinnāga Buddhist Text on Logic from Chinese Sources*. Baroda: Gaekwads Oriental Series. 1931. pp ix-xi: *Buddhist Logic before Dinnāga*. JRAS (1929): 451-488.

[83] Takemura. *Seshin no ronrisho ni tsuite*. Jojoron (Rtsod pa sgrub pa) no ki suka o megutte. IBK VII (1958): 237-240: Cf. Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*. WZKSOA I (1957). Abhang II: 139-142: Stcherbatsky. *Buddhist Logic*. Leningrad: Bibliotheca Buddhica XXVI. 1932: 29-30: Ui. *Bukkyo ronrigaku*. Tokyo. 1933: 173-194.

đã viết hai bản khác nhau của cùng một tác phẩm có nhan đề *Như Thực Luận*. Bản thứ nhất mà những phần của nó là bản dịch Hán văn chúng ta có được ngày nay có lẽ đã được viết khi ông vẫn còn nghiên cứu về *Chánh Lý Kinh* (Nyāyasūtra) và các bản kinh khác nói về thuật tranh biện. Thật vậy, sự khác biệt chính tạo ra điểm đặc trưng của nó là việc giới thiệu ba điều kiện cho sự thiết lập giá trị loại suy thuộc kiểu Nyāyika đề ra[84]. Rất có khả năng, Thế Thân đã viết nó trong khoảng những năm 335-340 sdl. và chắc chắn trước khi viết *Câu Xá Luận*. Bản thứ hai là bản Trần Na đã dẫn trong *Pramāṇasamuccaya* của ông liên quan đến thuyết cho rằng một loại suy có luận lý chỉ cần hai chi chứ không phải ba hay năm[85]. Thuyết này, như chúng ta sẽ thấy, được chính Thế Thân sử dụng để trình bày tư tưởng của ông, trong *Thành Nghiệp Luận* chẳng hạn. Vì thế bản này là một bản sao có duyệt lại của bản đầu và được viết vào những năm sau này của đời ông, có lẽ khoảng năm 370 sdl. Vấn đề liên quan đến việc Thế Thân thay đổi quan điểm về luận lý sẽ được bàn đến sau. Những điều trên cũng đủ để nói ngay lúc này rằng việc chúng tôi liệt kê *Như Thực Luận* vào danh sách các tác phẩm của ông không phải là việc làm không có lý do và chứng cứ.

Cũng nhờ công việc ấn hành của nhiều nhà nghiên cứu mà các bản gốc và các phần còn lại bằng tiếng Phạn của nhiều tác phẩm của Thế Thân đã được xuất bản, đặc biệt là *Abhidharmakośa*[86], *Viṃśatikā*, *Triṃśikā*[87], *Trisvabhāvanir-*

---

[84] Tucci, *Buddhist Logic before Dinnāga*, JRAS (1929): 451-488; J. F. Staal, "*Contra-position in Indian Logic*", trong *Logic, Methodology and Philosophy of Science*: Proceedings of the 1960 International Congress, Stanford: Stanford University Press, 1962: 634; Ui, *Bukkyo ronrigaku*: 155-173.

[85] Tucci, *Buddhist Logic before Dinnāga*, JRAS (1929): 451-488; Frauwallner, *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*, WZKSOA I (1957) Anhang II 139-142; Takemura, op. cit.

[86] *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. Prahallad Pradhan, Patna: K.P. Jayashwal Research Institute, 1967.

deśa[88], *Pratīyasamutpāda-vyākhyā*[89], *Dharmadharmatā-vibhāgavṛtti*[90], *Mahāyānasūtralaṅkara-vyākhyāna*[91] và *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*[92]. Và chúng sẽ được sử dụng thường xuyên ở các chương sau trong khi nghiên cứu về tư tưởng ông, dù rằng các bản dịch và luận giải hiện nay của chúng vẫn không bị gạt qua, nhất là các bản dịch *Kośa*, *Viṃśatikā* và *Trisvabhāvanirdeśa* của de La Vallée Poussin[93], bản dịch *Viṃśatikā* và *Triṃśikā* của Lévi, và các luận giải của Ui về hai tác phẩm này.

---

[87] Lévi. *Deux traités de Vasubandhu*. Paris: H. Champion. 1925.

[88] de La Vallée Poussin. *Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures*. MCB II (1933): 147-161.

[89] Tucci. *A Fragment from the Pratītyasamutpāda of Vasubandhu*. JRAS (1930): 611-623.

[90] Yamaguchi. *Hohoshin bumbetsu ron no honbun dampen*. Otani gakuho XVII (1933): 558-63.

[91] Lévi. Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra. Paris: H. Champion. 1907:11.

[92] Nagao. *Madhyāntavibhāgabhāṣya*. Tokyo: Suzuki Research Foundation. 1964.

[93] de La Vallée Poussin. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Paris: Paul Geuthmer. 1923-1931: Lévi. *Matériaux pour l'étude du système Vijñāptimātra*. Paris: H. Champion. 1932: de La Vallée Poussin. *La siddhi de Hsuan Tsang*. Paris: P. Geuthmer. 1928-1929: Ui. *Shiyaku taishō yuishiki nijusshōron kenkyu*. Tokyo. 1954: Ui. *Anei Gohō yuishiki sanjusshō shakuron*. Tokyo. 1953. Để có thêm thông tin về các tác phẩm và nghiên cứu khác của Thế Thân. xem *The Encyclopedia of Indian Philosophies I*. ed. K. H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass. 1970: 28-39. mặc dù cần lưu ý rằng *The Encyclopedia* chỉ cung cấp một thông tin bao quát. Thí dụ. trong đó không có bài báo của Yamaguchi. được đề cập ở trên. về một phần Phạn văn của *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*.

Chương 3

VỀ NHỮNG GÌ HIỆN HỮU

Xác định tác phẩm nào là tác phẩm đầu tay trong số nhiều tác phẩm do Thế Thân viết hay có thể thừa nhận do ông viết là việc không dễ dàng. Dù có khó khăn này, nhìn chung mọi người đều đồng ý *Câu Xá Luận* là tác phẩm chính đầu tiên của ông đã thu hút sự chú ý đáng kể của những người cùng thời cũng như các thế hệ sau đó, và cuối cùng đã dẫn đến việc lập thành một trường phái tư tưởng là Câu Xá Tông. Thật ra, bản đầu của *Như Thực Luận* mới là tác phẩm đầu tay của ông, được sáng tác có lẽ trong thời gian ông vẫn còn đang nghiên cứu. Đó là lúc ông nghiên cứu luận lý Nyāya và vẫn đang còn trẻ. Thật vậy, nếu so sánh các học thuyết chính của hai tác phẩm này, ta sẽ thấy ngay một đặc điểm chung là cả hai đều đề cập đến hai hệ triết học mà Thế Thân đã thử đưa ra những phê phán của riêng mình. Không may, *Như Thực Luận* không còn giữ được nguyên vẹn và vẫn còn một vài nghi vấn về mặt chân thực của nó. Vì thế, chúng ta sẽ bắt đầu bằng *Câu Xá Luận* và xem có thể tìm thấy trong đó những gì đã đặt nền tảng cho tư duy hoằng viễn của ông sau này.

Câu Xá Luận đúng là luận thư dài nhất của Thế Thân, trình bày bao quát nhất kiến giải của ông về bất kỳ lãnh vực nào. Thế nhưng nhiều học giả đã không ngừng cho rằng luận thư này, trái với các tác phẩm về sau của ông, thật sự không phải là kiệt tác chín chắn nhất bởi vì trong đó còn nhiều lập luận không dứt khoát, quan điểm còn mơ hồ và ngôn ngữ thì

rườm rà[1]. Tuy nhiên, những điểm yếu này lại chuyển tải đến chúng ta một điều gì đó rất hứng thú về chính Thế Thân và tư tưởng của ông. Chúng ẩn tàng một sự thắc mắc và ngạc nhiên nào đó về phần ông đối với những gì ông đã biết và đã học. Và đây mới thật sự là nền tảng cho Thế Thân thiết lập kiến trúc tư tưởng của mình, và cũng là điểm khởi đầu của chúng ta nếu chúng ta muốn tìm hiểu bất cứ điều gì đó về ông. Nhưng, nếu *Câu Xá Luận* chứa đầy những điểm không dứt khoát, nhiều cái mơ hồ và rườm rà thì chúng ta có thể mong đợi gì từ một tác phẩm như thế? Thật ngạc nhiên là chúng ta mong đợi rất nhiều điều.

Tính xác thực của một trả lời như thế rất dễ chứng minh, bởi vì nếu *Câu Xá Luận* diễn đạt ý thức hoài nghi và phấn chấn của Thế Thân về thế giới thì ta có thể hy vọng tìm thấy điều này trong mỗi một dòng của từng trang viết. Vì thế, nó có thể được xem là hiện thân cái nhìn của ông về thế giới xung quanh cũng như thế giới ngoài tầm với của ông, có nghĩa là về những gì đang hiện hữu. Vậy thì, cái gì hiện hữu?

Vào lúc Thế Thân ra đời năm 315 sdl, đã có nhiều cố gắng trả lời câu hỏi này, chẳng hạn những nỗ lực của Tỳ Bà Sa và Số Luận (Sāṅkhya), và những giải đáp của họ về sau đều bị Thế Thân minh nhiên xem là ấu trĩ trong *Câu Xá Luận*[2]. Như chúng ta thấy, khi ông viết tác phẩm đó, hình như ông không biết chắc cái gì hiện hữu, nhưng điều chắc chắn là nhiều thuyết khác nhau về vấn đề này hầu như hoặc sai hoặc thấy có chứa nhiều điều không nhất quán, nhất là học thuyết của Tỳ Bà Sa. Thật vậy *Câu Xá Luận* là một tác phẩm nghiên cứu có phê phán về hệ tư tưởng Tỳ Bà Sa. Quan điểm của Tỳ

---

[1] Lamotte, *Introduction au Karmasiddhiprakaraṇa*, MCB IV (1935/1936) 180; Lê Mạnh Thát: *Dựa Vào Việc Nghiên Cứu Triết Học Thế Thân*, Tư Tương 5 (1968), 211-258, Sài gòn, 1968: 9; Anacker, *Vasubandhu: Three Aspects*, Ph.D. Dissertation, The University of Wisconsin, Madison, 1970: 17-22.

[2] *Abhidharmakośa* III ad 100a-b, LVP: 210-214.

Bà Sa về vấn đề cái gì hiện hữu thì nhạy cảm và đồng thời cũng rất phức tạp. Nó chủ trương toàn bộ thế giới vật lý có thể phá vỡ thành các nguyên tử (*cực vi*). Các nguyên tử này tạo thành các nguyên tố tối hậu của thế giới và luôn luôn tồn tại chỉ trong khoảnh khắc (*sát na diệt*) trong không gian vĩnh cửu; tất cả những gì còn lại ngoài loại này không thuộc về thế giới vật lý (*sắc pháp*) cũng không thuộc về thế giới tâm lý (*tâm pháp*). Vì thế Tỳ Bà Sa lập ra một bảng liệt kê những gì họ xem là hiện hữu, gồm 75 loại thực thể. Khi so sánh với các bảng cùng loại của chính Thế Thân và văn học A Tỳ Đàm Pāli, bảng này có thể viết như sau[3]:

Nhóm	Tỳ Bà Sa	Thế Thân	Pāli
Thế giới vật lý (*sắc*)	11	11	28
Thức (*tâm*)	1	8	89
Phát xuất từ thức (*tâm sở*)	46	51	52
Không liên hệ (bất tương ưng)	14	24	25
Không hợp thành (*vô vi*)	3	6	1

Bảng 2

Như vậy, trả lời của Tỳ Bà Sa cho câu hỏi cái gì hiện hữu đã rõ ràng và không còn nghi ngờ gì nữa. Những gì hiện hữu

[3] Về một liệt kê toàn bộ các thực thể và lời bàn mở đầu về các quan điểm khác nhau giữa các thẩm quyền đó, xem McGovern, *A Manual of Buddhist Philosophy*, London: Kegan Paul & Co., 1923: 215ff. Cần thêm rằng bảng liệt kê bắt đầu bằng Thế Thân có trong *Mahāyānaśatadharmaprakaraṇa*, DTK 1614 & TT 5564. Bảng này đã được Thế Thân sửa đổi đáng kể, nhất là về bố cục nguyên thuỷ của nó, bố cục được Tỳ Bà Sa sử dụng nhằm liệt kê toàn bộ những gì hiện hữu, trong khi đối với Thế Thân nó không nhằm mục đích đó, như đã được chứng minh qua các tác phẩm khác của ông như *Viṃśatikā*, chẳng hạn.

được giản lược và có thể giản lược thành 75 thực thể căn bản gọi là *dravya*, có nghĩa 75 thực thể này thực sự đang hiện hữu đúng theo thể tánh bản hữu của chúng. Vì vậy phần còn lại của thế giới chỉ tồn tại phụ thuộc vào chúng và vì thế không phải thực hữu (paramārthasat: thắng nghĩa hữu) mà chỉ là giả hữu (prajñaptisat), tức chỉ hiện hữu theo cách mô tả riêng của chúng ta. Thí dụ, cái được biểu thị qua chữ "cây" chỉ hiện hữu một cách biểu hiện chứ không thực, bởi vì cái được biểu thị này có thể được chia chẻ thành các yếu tố cấu tạo nó; trong trường hợp này, đó là các cực vi. Chỉ "cây cực vi" mới thực hữu trong khi cái cây chúng ta nhìn thấy chỉ hiện hữu qua mô tả. Như vậy, đối với Tỳ Bà Sa, cái hiện hữu được công nhiên đồng nhất và đồng nghĩa với cái thực. Hiện hữu đối với họ là thực và phải là thực. Do sự đồng nhất này, họ buộc phải tìm ra một giải đáp cho sự hiện hữu thường nghiệm của những vật ta tri giác. Và như chúng ta đã thấy, giải đáp này không gì khác hơn sự giả định có hai mức độ của sự thật là sự thật tuyệt đối và sự thật mô tả. Bảy mươi lăm thực thể nói trên thuộc về sự thật thứ nhất, phần còn lại thuộc sự thật thứ hai. Thế nhưng, những tiêu chuẩn nào cho phép họ giản lược vạn pháp thành 75 thực thể và ấn định chúng thuộc sự thật tuyệt đối?

Câu trả lời của Tỳ Bà Sa thật rõ ràng. Thứ nhất, họ cho rằng bất kỳ cái gì thực hữu đều phải sở đắc khả năng tạo ra một nhận thức đặc biệt đối với nó[4]; và thứ hai, để có thể tạo ra một nhận thức đặc biệt đối với nó thì dĩ nhiên nó không chịu sự chia chẻ và phân tích thêm nữa[5]. Như vậy, cái cây không

---

[4] *Abhidharmakośa* I ad 10d: yad etad bahuvidham rūpam uktam tatra kadācid ekena dravyeṇa cakṣurvijñānam utpadyate yadā tat prakāravyavacchedo bhavati /...../ āyatanasvalakṣaṇam pratyeṭe svalakṣaṇaviṣayā iṣyante na dravyasvalakṣaṇam ity adoṣaḥ/.

[5] *Abhidharmakośa* VI ad 5: yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat/ ghaṭārthavat saṃvṛtisat paramārthasad anyathā//
yasmin navayavaśo bhinne na tadbuddhir bhavati tat saṃvṛtisat/ tadyathā ghaṭaḥ/

phải là một thực thể có thật theo Tỳ Bà Sa, bởi vì nó có thể chịu sự chia chẻ thêm nữa. Vì thế đối với họ, cái hiện hữu có thể được phát biểu như sau. Bất kỳ vật gì ta có thể nghĩ về nó và nếu không có nó ta không thể nghĩ đến, thì vật đó nhất thiết phải thực. Nói cách khác, mọi vật có giới hạn tối hậu của nó mà vượt qua giới hạn này thì không thể nghĩ về sự hiện hữu của nó. Hoặc nói theo ngôn ngữ của Tỳ Bà Sa: "Cực vi là biên tế của sắc pháp, giống hệt như vẩn là giới hạn của danh và sát na là giới hạn của thời"[6]. Vậy thì, cái có thực là cái làm giới hạn của tất cả những gì hiện hữu và đồng thời tạo thành cái giới hạn mà nếu vượt ra ngoài giới hạn này thì sự suy nghĩ về những gì hiện hữu không thể có được.

Sau khi định nghĩa cái thực, Tỳ Bà Sa bắt đầu cho chúng ta một bảng liệt kê những gì họ xem là thực theo quan điểm của

---

tatra hi kapālaśo bhinne ghaṭabuddhir na bhavati/ yatra cānyān apohya dharmān buddhyā tadbuddhir na bhavati tac cāpi saṃvṛtisad veditavyam/ tadyathāmbu/ tatra hi buddhyā rūpādīn dharmān apohyāmbubuddhir na bhavati/ teṣv eva tu saṃvṛtisaṃjñā kṛteti saṃvṛtivaśāt ghaṭaś cāmbu cāstīti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣety etat saṃvṛtisatyam/ ato'nyathā paramārthasatyam/ tatra bhinne'pi tadbuddhir bhavaty eva/ anyadharmāpohe'pi buddhyā tat paramārthasat/ tadyathā rūpam/ tatra hi paramāṇuśo bhinne vastūni rasārhān api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāvabuddhir bhavaty eva/ evam vedanādayo'pi dṛṣṭavyāḥ/ etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti/.

Cf. Yaśomitra, *Sphuṭārthabhidharmakośavyākhā*, ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varaṇasi: Buddha Bharati, 1972: 860: ghaṭāmbuvad iti/ dṛṣṭāntadvayopanyāso bhedadvayopapradarśanārth/ upakramabhedinaś ca ghaṭādayaḥ buddhibhedinaś ca jalādaya iti/ jalādiśpakrameṇa rasādyapakarṣanān upapattcḥ/ atha vā dvividhā saṃvṛtiḥ saṃvṛtyantaravyapāśrayā dravyāntaravyapāśraya ca/ tatra yāsau saṃvṛty-antaravyapāśrayā tasyām bhedo'pi sambhavati anyāpoho'pi/ yā tv asau dravyāntaravyapāśrayā tasyām anyāpoha eva sambhavati na bhedaḥ/ na hi paramāṇor aṣṭadravyakasyāvayavaviśleṣaḥ śakyate kartum iti/ saṃvṛtisad iti/ samvyavahāreṇa sat/ paramārthasad iti/ paramārthena sat/ svalakṣaṇena sad ity arthaḥ/

[6] *Abhidharmakośa* III ad 85b-c: paramāṇvakṣarakṣaṇāḥ/ rūpanāmādhva paryantāḥ/ rūpasyāpacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ/ kālasya paryantaḥ kṣaṇo nāmnaḥ paryanto'kṣaram tadyathā gaur iti/ kṣaṇasya punaḥ kim pramāṇam/ samagreṣu pratyayeṣu yāvatā dharmasyātmalābhaḥ gacchantā dharmo yāvatā paramāṇoḥ paramāṇvantaraṃ gacchati/.

họ, tức 75 pháp như đã thấy ở trên. Và rồi Thế Thân đã nghiên cứu danh sách này. Ở giai đoạn này, điểm gây ngạc nhiên nhất từ sự liệt kê này là có một số thuộc loại bất tương ưng đã được Tỳ Bà Sa xem là những thực thể có thực. Chẳng hạn, họ suy luận rằng phải thực sự tồn tại một cái gì đó được gọi bằng những cái tên như "sinh", "trụ", "lão" và "diệt". Thế Thân bắt đầu thắc mắc về giá trị của những suy luận này. Do tính chất thu hút của chính thảo luận này cũng như cho sự hiểu rõ hơn của chúng ta về thảo luận này mà đoạn văn liên quan đến sự tìm hiểu vấn đề có thực sự tồn tại một cái gì đó được gọi tên là "sinh", v.v... hay không đáng được phiên dịch đầy đủ ở đây:

> Các tính chất đặc trưng của cái hiện hữu lại là sinh, lão (dị), trụ và vô thường (diệt). Đây là bốn đặc tính (*tướng*) của cái được cấu tạo thành (*hữu vi*). Bất kỳ nơi nào chúng hiện hữu, pháp đều mang tính chất hữu vi; nếu không, tức là vô vi. Sinh là cái khiến cho pháp sinh. Lão (dị) là cái khiến cho nó suy yếu. Trụ là cái khiến cho nó kéo dài. Vô thường là cái khiến cho nó diệt. Nay Kinh chỉ nói về ba tướng của hữu vi, trong khi lẽ ra phải nói về bốn. Tại sao Kinh không nói về bốn tướng?
>
> Họ đã nói, bởi vì trụ là cái có sự "lưu-trú-mà-biến-dị (trụ-dị)" (*sthityanyathātva*) đồng nghĩa với lão (dị), cũng như sinh đồng nghĩa với khởi, vô thường (diệt) đồng nghĩa với diệt (tận); và vì pháp đã vận động để chuyển lực của chúng xuyên qua thời gian; đó là lý do Kinh chỉ nói đến ba tướng cốt để khởi chán ghét đối với chúng. Thật vậy, sinh là cái chuyển lực của nó từ vị lai đến hiện tại, trong khi lão (dị) và vô thường (diệt) chuyển lực từ hiện tại đến quá khứ, vì chúng chấm dứt lực sau khi đã hết lực. Ta có thể nói, giống như ba kẻ thù của một người đang lang thang trong rừng: một kẻ trong số đó cố lôi kéo người đó ra khỏi rừng, kẻ thứ hai làm suy yếu ông ta, và kẻ thứ ba giết ông ta.
>
> Hơn nữa, người ta thừa nhận rằng trụ là cái khiến cho các lực an trụ sau khi làm cho chúng xuất hiện. Như vậy, chính cái tướng đó của hữu vi không bị thay đổi. Và đây cũng là tính chất đặc biệt của vô vi bởi vì tự tánh của vô vi là trụ.

Lại nữa, người khác có thể nghĩ rằng Kinh chỉ nói về một tướng, đó là trụ-lão (dị), nhưng lại chỉ cho hai, là trụ và sự biến dị. Có thuận lợi gì? Để khởi chán ghét đối với sự đeo bám vào trụ, như khi sự thịnh vượng được nói đến, nó chỉ cho Hắc Nhĩ.

Vì thế, thật sự có bốn tướng. Chúng lần lượt xuất hiện nhờ vào các sự sinh khác nữa, v.v... do tính chất hữu vi của chúng. Như vậy, chúng ta có sinh của tướng sinh, v.v... của chúng. Chúng tạo thành bốn tướng phụ (*anulakṣaṇa, tùy tướng*), đó là sinh của tướng sinh, trụ của tướng trụ, lão (dị) của tướng lão (dị), và vô thường (diệt) của tướng vô thường (diệt). Nay bốn tướng này lại tạo tướng cho nhau. Vì thế không có lỗi do sự tiến triển vô cùng của chúng. Cũng không có sự quan hệ vô cùng của một sinh đòi hỏi một sinh khác, v.v... Kết quả, chúng chỉ tác động lên một pháp, trong khi bốn tướng khác (*mūlalakṣaṇa, bốn tướng*) tác động lên tám pháp.

Các tướng tác động lên tám pháp là tướng sinh, v.v... Tác động ở đây được hiểu theo nghĩa "gây ra hoạt động", "gây ra vận hành". Các tướng tác động lên chỉ một pháp là sinh của tướng sinh, v.v... Tại sao một pháp thứ chín, sau khi đã tự tạo, không khởi cùng với tám tướng [chính] và tướng phụ (*tướng tùy tướng bát*)? Bởi vì tướng sinh, chẳng hạn, làm cho tám pháp khác sinh sau khi nó tự diệt. Người ta có thể nói, giống như một con gà mái nào đó đẻ một số trứng, đến lượt mỗi một trong chúng lại nở ra một con gà con. Cũng như thế, tướng trụ, sau khi tự diệt, lại làm cho tám pháp kia an trụ, trong khi trụ của tướng trụ chỉ làm cho nó (*tùy tướng*) và tướng trụ (*bốn tướng*) được an trụ. Tương tự, tướng lão (dị) và vô thường (diệt) cũng thế. Vì vậy, không có quan hệ vô cùng.

Kinh Lượng bộ (Sautrāntika) nói, tất cả những luận bàn như thế chỉ là phân tích hư không. Không có các pháp như sinh của tướng sinh, v.v là các thực thể, bởi vì chúng không thể được phân biệt bằng bất cứ cách nào. Tại sao? Vì không có cách gì biết được chúng. Không có bất cứ hiểu biết nào về sự tồn tại của chúng như là các thực thể bằng cách tri giác trực tiếp (*hiện lượng*) hoặc bằng lý luận (*tỷ lượng*) hoặc bằng chứng cứ tài liệu

(*thánh giáo lượng*), giống như trong trường hợp liên quan đến pháp như thế giới vật lý (*sắc pháp*), v.v.

Nhưng Kinh nói rằng ta nên biết sự sinh khởi của hữu vi, sự diệt của chúng và "sự lưu-trú-mà-biến-dị (trụ-dị) " của chúng?

Ôi! Những kẻ được trời thương (thiên ái)! Người ta chỉ biết các từ, mà không rõ nghĩa của chúng. Thế Tôn đã nói: nghĩa, là chỗ ẩn náu duy nhất. Vậy thì nghĩa của Kinh vừa dẫn là gì? Mù lòa do ngu dốt, người ngu nghĩ dòng lực (*hành tương tục*) là "ta" và "của ta", và bám chặt vào chúng. Để giải thoát những người ngu ra khỏi suy nghĩ đó, Thế Tôn chỉ ra tính chất hữu vi của dòng lực phụ thuộc nhau cùng khởi (*duyên sinh*), và vì thế Ngài nói về ba tướng hữu vi của hữu vi và người ta nên biết sự khởi của các tướng này hay sự khởi của các tướng của các tướng này, v.v... Chúng cũng không thể hiện hữu, cho dù chúng được biết đến. Đây là điều Kinh đã nói khi nói về sự việc ta nên biết sự khởi của hữu vi.

Tương tự, người ta nên biết rằng tướng là dành cho sự hiểu pháp hữu vi dựa vào tính chất hữu vi của nó. Như vậy, các tướng không nên được nhận biết là sự (vastu) của pháp hữu vi qua việc tồn tại của chúng. Chúng giống như con cò [chỉ cho] nước gần đó hay tướng của một thiếu nữ là chỉ cho cái tốt hay không tốt của cô ta.

Về dòng lực (tương tục), sự khởi của nó là sự bắt đầu, sự diệt của nó là sự kết thúc, và khi dòng này đang vận hành liên tục, đó là trụ của nó, sự khác nhau giữa sát na trước và sát na kế tiếp của nó là sự lưu-trú-mà biến-dị của nó. Vì thế, điều được nói về thiện gia nam tử Nan Đà là ông ấy nên biết các cảm thọ đang khởi, đang trụ, đang biến mất và bị hủy diệt. Về điểm này, họ nói thêm:

Sinh là sự bắt đầu của dòng (tương tục), diệt là kết thúc của nó, và trụ là chính nó/

Sự lưu-trú-mà-biến-dị (trụ-dị) là sự khác nhau của các sát na trước và sau//

Sinh là sự tồn tại của cái không tồn tại trước đây, trụ là sự tương tục của nó, diệt là sự hoại của cái đó/

Và sự lưu-trú-mà-biến-dị được thừa nhận là sự khác nhau giữa các sát na trước và sau của sự tương tục đó//

Vì không có trụ của pháp sát na mà chỉ có diệt/

Và nếu không có trụ thì nó không diệt [cái gì cả] (*bì tự nhiên diệt cố*), vì thế không cần nghĩ về diệt//

Vì vậy, trụ chính là dòng (tương tục). Như vậy, giáo lý A Tỳ Đàm được chứng thực. Nó nói: 'Trụ là gì? Sự không-diệt của các lực đang khởi' (các hành đã sinh mà chưa diệt). Người ta có thể cho rằng thực sự không có sự không diệt của một sát na đang khởi. Nhưng điều *Phát Trí* (Jñānaprasthāna) nói đến là về một [sát na của] thức: 'Khởi là gì? Sinh. Diệt là gì? Chết. Trụ dị là gì? Suy lão". Và ở đây nó liên quan đến thức của một hiện hữu đồng loại (*nikāyasabhāgacitta, chúng đồng phần tâm*).

Vì thế, không xem chúng là các thực thể thì có thể kết luận rằng mỗi sát na có bốn tướng đó của pháp hữu vi. Bằng cách nào? Mỗi sát na tồn tại sau khi đã không tồn tại, đó là sự khởi của nó. Một khi đã tồn tại mà không có tồn tại nào nữa, đó là diệt của nó. Chuỗi sát na tương tục là trụ của nó. Sự khác nhau của mỗi sát na của chuỗi này là sự trụ dị của nó.

Nhưng nếu các sát na tương tự khởi thì chúng không khác nhau. Lúc đó, làm sao có thể biết sự khác nhau đó? Bởi vì giống hệt như sự khác nhau trong thời gian rơi, có thể nhanh hay chậm, của một vajra, có thể được ném đi hay không ném đi, và nếu được ném đi, nó có thể được ném có lực hay không có lực. Vì thế sự khác nhau trong sự chuyển biến của các đại chủng được chứng thực. Hơn nữa, không có nhiều khác biệt lớn trong sự phát sinh của các các lực (tương tục). Vì lẽ này, dù có sựtrụ dịt, chúng có thể được xem như tương tự.

Nhưng người ta có thể lập luận rằng vì không có sát na kế tiếp ở sát na cuối cùng của một âm thanh hay một ngọn lửa hay vào lúc tận diệt (niết-bàn) của sáu xứ cho nên không có sự trụ dị. Vì

vậy, định nghĩa về tướng ở trên là không đầy đủ. Tuy nhiên, chúng tôi không chủ trương có trụ đối với mọi pháp hữu vi, mà có một tướng là sự trụ dị (lưu-ttrú-mà biến dị). Vì thế không có lỗi trong định nghĩa của chúng tôi về tướng rằng bất cứ cái gì có tướng trụ thì chắc chắn có tướng trụ dị.

Tóm lại, điều được Thế Tôn dạy trong Kinh khi Ngài nói 'đây là tướng của pháp hữu vi' là: pháp hữu vi là cái tồn tại mà trước đó đã không tồn tại và sẽ không tồn tại sau khi đã tồn tại, và chuỗi tương tục của nó là cái được biểu thị như là trụ, vốn liên tục thay đổi không đồng nhất.

Nay, vấn đề 'sinh', v.v... như là các thực thể là thế nào? Đối với bất cứ pháp nào, nếu nó được đặc trưng bởi cái gì thì cái đặc trưng đó là tướng. Vì thế, tướng của một bậc đại nhân thì không khác với vị đại nhân đó. Tướng của một con bò như cái yếm, cái đuôi, cục u, móng, sừng, v.v... thì không khác với con bò. Tướng của địa giới (dhātu), v.v... như cứng, v.v... thì không khác với địa giới, v.v... Giống hệt như sự bốc lên của khói nhìn từ xa mang tính chất của khói và vì lẽ này không khác gì với khói. Nên có một giải thích rõ ràng ở đây. Chừng nào ta nắm bắt tự thể của một vật thể vật lý (*sắc pháp*), v.v... của pháp hữu vi mà không biết được sự tồn tại trước đó của vật thể đó hay sự tồn tại tiếp theo của nó hay sự khác biệt của dòng lực (tương tục) của nó thì tính chất hữu vi không làm đặc tính cho nó. Như vậy, nó không có đặc tính của sự được cấu thành (hữu vi). Vì thế, đối với chúng không có sinh, v.v... như là những cái thực hữu.

Hãy giả định sinh, v.v... là các thực thể. Có gì sai lầm ở đây? Lúc đó, ta sẽ phải giả định rằng một pháp sinh, trụ, lão (suy) và diệt cùng một lúc do tình trạng cộng đồng của chúng. Nếu không, ta sẽ phải giả thiết sự khác biệt về thời gian của tác dụng của chúng mà nói rằng sinh không còn cho ra sự sinh nữa, nhưng khi pháp được sinh ra thì trụ, diệt, v.v... khởi tác dụng của chúng, như vậy khi một pháp không được sinh ra thì nó trụ hoặc lão (suy) hoặc diệt. Nhưng điểm này ở đây phải được xem xét.

Thứ nhất, vị lai có tồn tại như các thực thể hay không sau khi cho ra sự sinh? Hoặc là không có nhận thức nào về nó được chứng thực. Giả sử như vị lai có tồn tại và sinh có tác dụng, lúc đó vị lai được chứng thực như thế nào? Tính chất của vị lai phải được định nghĩa. Nếu tác dụng của nó, một khi đã qua, lại xuất hiện, thì trụ được chứng thực như thế nào? Tính chất của trụ phải được định nghĩa. Nếu trụ, v.v... có tác dụng cùng thời, thì tất nhiên trong một sát na tất cả các trạng thái trụ, lão, và diệt đều xảy ra. Mặt khác, nếu ta chủ trương trụ, v.v... có tác dụng nối tiếp nhau theo nghĩa vào bất kỳ sát na nào của thời gian cũng có cái gì đó trụ, cái gì đó lão, hay cái gì đó diệt, thì ta phải bác bỏ thuyết cho rằng pháp là sát na diệt. Nếu cho rằng "đối với chúng ta sát na là cái trong đó mọi vật đều hoàn tất sự vận động của nó", thì phải giải thích tại sao khởi cùng thời với nhau mà trụ khiến cho các vật an trụ, trong khi lão lại khiến cho chúng suy yếu và diệt thì hủy hoại chúng? Nếu vì trụ mạnh hơn thì nó mạnh hơn đối với cái gì? Chừng nào nó cùng có với pháp thì vô thường sẽ giết nó ngay. Nếu chủ trương rằng trụ, một khi làm xong việc của nó, thì không thể làm việc đó lại như trong trường hợp của sinh, vậy thì thí dụ không phù hợp. Bởi vì tác dụng của sinh là khiến cho cái sẽ sinh được sinh, và một khi cái đó đã được sinh thì nó không thể khiến cho cái đó được sinh lần nữa, trong khi khả năng của trụ là khiến cho cái sẽ trụ được an trụ. Vì thế, thí dụ không khớp.

Rồi thì các chướng ngại gì khiến cho trụ không thể an trụ? Nếu chúng là lão và vô thường thì chúng lẽ ra phải mạnh hơn và có tác dụng trước. Hơn nữa, nếu tác dụng của chúng là hủy diệt sự an trụ, và không có trụ thì pháp không an trụ được, thì chúng có thể khởi tác dụng ở nơi nào? Và làm thế nào để làm được điều đó? Thật ra chính nhờ sự gìn giữ của trụ mà một pháp vừa khởi không diệt; mặt khác, một khi đã bị trụ từ bỏ thì pháp chắc chắn không an trụ, và đó là sự diệt của nó. Như vậy các tướng của một pháp vừa khởi là trụ của nó, diệt của nó và vô thường của nó. Nhưng lão thì không hoàn toàn như thế, bởi vì sự khác biệt của các trạng thái trước đó của nó đang được chuyển biến khác đi. Vì vậy, nó khác nhau trong sự không đồng nhất của nó, bởi vì nó được nói là:

Nếu nó giống như trước, lão không được chứng thực.

Nếu nó khác với cái trước đó, nó là một cái khác/

Vì thế trong một pháp, không thể lập thành lão của nó//

Nikāyāntarīya chủ trương rằng vô thường hủy diệt một pháp nào đó sau khi nhờ vào một nhân diệt khác nào đó ở bên ngoài. Nhưng điều này giống như một người bệnh sau khi đã uống thuốc rồi mới cầu trời cho thuốc có hiệu nghiệm. Sự diệt của các sự vật do các nhân ở ngoài cũng thế. Tuy nhiên người ta nghĩ rằng sự diệt của tâm và các tâm sở của nó là do sự xảy ra của trạng thái sát na do tính chất vô thường của nó, mà không cần phải nương vào các nhân diệt ở ngoài. Nhưng, vậy thì trụ và vô thường sẽ khởi tác dụng cùng một lúc. Và người ta không thừa nhận trạng thái trụ và diệt xảy ra cùng thời và cùng chỗ.

Kết quả, chính vì liên quan đến dòng lực (tương tục) mà các tướng đó của hữu vi được công bố. Đó là cách Kinh chỉ ra ý nghĩa của nó.

Nhưng nếu sinh vị lai là cái cho ra sự sinh của cái sẽ được sinh, vậy thì tại sao tất cả các vật vị lai không được sinh cùng lúc? Điều này vì:

Sinh là cái cho ra sự sinh của cái sẽ được sinh/

Nhưng không phải không có nhân và duyên//

Thật vậy, không có sự hòa hợp của nhân và duyên, sinh không phải là cái cho ra sự sinh. Nhưng rồi chúng ta thấy rằng chính lực của nhân và duyên, một khi xuất hiện với nhau, cho ra sự sinh đối với cái tồn tại hoặc không cho ra sự sinh đối với nó (*nhân duyên lực*), và không cho ra sự sinh đối với chính sự sinh (*sinh tướng*). Chỉ có nhân và duyên là cái cho ra sự sinh.

Ô! Thưa quý ngài, quý ngài có nghĩ là quý ngài biết mọi thứ? Thể tánh của pháp thì khá vi tế. Hơn nữa, nếu không có sự sinh, sẽ không có ý tưởng về cái được sinh. Và nếu không có sự sinh, sẽ không có sở thuộc cách thuộc loại "sự khởi của vật thể vật lý"(*sắc chi sinh*), vì trong trường hợp đó nó sẽ trở thành "vật thể

vật lý của vật thể vật lý" (*sắc chi sắc*). Trường hợp của vô thường có thể được phát biểu theo cùng cách này.

Nhưng rồi, kết quả là phải có một cái "vô ngã" để chứng minh ý tưởng về "vô ngã". Và người ta sẽ phải đề ra, như ngoại đạo đã tưởng tượng, các vật như số, độ dài, cá biệt, hợp, ly, này, kia, hữu thể, v.v... để chứng minh các ý tưởng một, hai, lớn, nhỏ, cá thể, hợp, ly, này, kia, hiện hữu, v.v... Về vấn đề sở thuộc cách, nó được dùng để chỉ cho những gì thuộc về vật thể vật lý. Nếu không làm sao các ông có thể nói "tự tánh của vật thể vật lý" [nếu như có sự kiện là các ông không thừa nhận sự khác biệt giữa tự tánh của vật thể vật lý với chính vật thể vật lý này].

Vì thế, tất cả các từ đó chỉ là những mô tả. Để hiển thị cái gì đó đang tồn tại vốn đã không tồn tại trước đây, người ta nói cái gì đó được sinh ra. Và vì có nhiều sự sinh ra mang tính chất của cái gì đó *đang tồn tại vốn đã không tồn tại trước đây* mà người ta, vì mục đích phân biệt, đã sử dụng sở thuộc cách để nói rằng đó là sự sinh ra của vật thể vật lý để chỉ rõ rằng đó là vật thể vật lý đang được sinh ra mà không phải cái gì khác, giống như khi ta nói mùi, v.v... của đàn hương hay thân của bức tượng. Đó cũng là cách để hiểu các từ như trụ, v.v...

Nhưng nếu cái gì đó được sinh ra mà không cần đến sự sinh (*sinh tướng*), tại sao các vô vi như hư không, v.v... không được sinh ra? Bởi vì nói cái gì đó được sinh ra có nghĩa rằng nó đã không tồn tại trước đây. Và vô vi thì luôn luôn tồn tại, vì thế chúng không được sinh ra. Khi tất cả sự sinh (*sinh tướng*) không được chứng thực theo thể tánh của pháp thì phải thừa nhận rằng không phải tất cả đều được sinh ra. Hơn nữa, các điều kiện khác, tất cả những gì có cùng khả năng cho ra sự sinh, đều không thể cho ra sự sinh đối với cái gì khác đó; vì thế, tất cả chúng đều không thể cho ra sự sinh của vô vi.

Tuy nhiên, Tỳ Bà Sa nói rằng sinh, v.v... đã được chứng thực là tồn tại như các thực thể, rằng người ta không nên từ bỏ thánh giáo lượng (*khí sở tông*) khi các vấn nạn được đặt ra, giống như người ta không nên từ bỏ vụ mùa chỉ vì sự có mặt của những

con nai hay từ bỏ việc ăn kẹo chỉ vì có ruồi bay quanh. Vì lẽ đó, các vấn nạn phải được bác bỏ và giáo thuyết phải được duy trì.

Đó là phần bàn về các tướng[7].

---

[7] *Abhidharmakośa* II ad 45c-46d: lakṣaṇāni punar jātir jarā sthitir anityatā// 45c-d//

etāni hi saṃkṛtasya catvāri lakṣaṇāni/ yatraitāni bhavanti sa dharmaḥ saṃskṛto lakṣyate/ viparyayād asaṃskṛtaḥ/ tatra jātis taṃ dharmaṃ janayati sthitiḥ sthāpayati jarā jarayati anityatā vināśayati/ nanu trīṇīmāni saṃskṛtalakṣaṇānīti sūtra uktam/ caturtham apy atra vaktavyaṃ syāt/ kiṃ cātra noktam/ āha/ sthitiḥ/ yat tarhi idaṃ sthityanyathātvam iti/ jarāyā eṣa paryāyas tadyathā jāter utpāda ity anityatā yāś ca vyaya iti/ ye hi dharmāḥ saṃskārāṇām adhvasaṃcārāya pravṛttās ta eva sūtre lakṣaṇāny uktāny udvejanārtham/ jātir hi yā saṃskārān anāgatād adhvanaḥ pratyutpannam adhvānam saṃcārayati/ jarā'nityate punaḥ pratyutpannād atītaṃ durbalīkṛtya pratighātāt/ tadyathā kila gahanapraviṣṭasya puruṣasya trayaḥ śatravaḥ/ tat eka enaṃ gahanād ākarṣet dvau punar jīvitādvyaparopayetāṃ tadvad iti/ sthitis tu tān saṃskārān upaguhya tiṣṭhaty aviyogam ivecchantī/ ato'sau saṃskṛtalakṣaṇam na vyavasthāpitā/ asaṃskṛtasyāpi ca svalakṣaṇe sthitibhāvāt/ anye punaḥ kalpayanti sthitiṃ jarām cābhisamasya sthityanyathātvam ity ekam lakṣaṇam uktamm sūtre/ kim prayojanam/ eṣā hy eṣu saṃgās padam ataḥ śriyam ivainām kālakarṇīsahitām darśayayām āsa tasyām anāsaṃgārtham iti/ ataś catvāry eva saṃskṛtalakṣaṇāni/

teṣām api nāma jātyādīnām saṃskṛtatvād anyair jātyādibhir bhavitavyam/ bhavanty eva/ jātijātyādayas teṣām

teṣāmapi catvāry anulakṣaṇāni bhavanti/ jātijātiḥ sthitiṣṭhitiḥ jarājarā anityatā' nityatā iti/ nanu caikasya caikasya caturlakṣaṇī prāpnoti aparyavasān adoṣaś ca/ teṣām punar anyajātyādiprasaṃgāt/ na prāpnoti/ yasmāt/

te'ṣṭadharmaikavṛttayaḥ/

teṣām jātyādīnām aṣṭāsu dharmeṣu vṛttiḥ/ kim idaṃ vṛttir iti/ kāritraṃ puruṣakāraḥ/ jātijātyādīnām caikatra dharme kathaṃ kṛtvā ātmanā navamo hi dharma utpadyate/ sārdha lakṣaṇānulakṣaṇair aṣṭābhiḥ/ tatra jātir ātmānaṃ virahayānyān aṣṭai dharmān janayati/ jātijātiḥ punas tam eva jātim/ tadyathā kila kācit kukkuḍī bahūny apatyāni prajāyate kācid alpāni/ tadvat sthitir apy ātmānaṃ varjayitvā'nyān aṣṭau dharmān sthāpayati sthitiṣṭhitis tu tām eva sthitim/ evaṃ jarā'nityate api yathāyogam yojye/ tasmān na bhavaty anavasthāprasaṃgaḥ/ tad etad ākāśaṃ pātyata iti Sautrāntikāḥ/ na hy ete jātyādayo dharmā dravyataḥ saṃvidyante yathā'bhivyajyante/ kiṃ kāraṇam/ pramāṇābhāvāt/ na hy eṣāṃ dravyato'stitve kiṃcid api pramāṇam asti pratyakṣam anumānam āptāgamo vā yathā rūpādīnām dharmāṇām iti/ yat tarhi sūtra uktam saṃskṛtasyotpādo'pi prajñāyate vyayo'pi sthityanyathātvam apīti/

granthajño devānāṃ priyo na tv arthajñaḥ/ arthaś ca pratiśaraṇam uktam Bhagavatā/ kaḥ punar asyārthaḥ/ avidyāndhā hi bālāḥ saṃskārapravāham ātmata

ātmīyataś cādhimuktā abhiṣvajante/ yasya mithyādhimokṣasya vyāvarttanārthaṃ bhagavāṃs tasya saṃskārapravāhasya saṃskṛtatvaṃ pratītyasamutpannatām dyotayitukām idam āha trīṇīmāni saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣaṇāni/ na tu lakṣaṇasya/ na hi lakṣaṇosyotpādādayaḥ prajñāyante/ na cāprajñāyamānā ete lakṣaṇaṃ bhavitum arhanti/ ata evātra sūtre saṃskṛtasyotpādo'pi prajñāyata ity uktam/ punaḥ saṃskṛtagrahaṇaṃ saṃskṛtatve lakṣaṇānīti yathā vijñāyeta/ maivam vijñāyi saṃskṛtasya vastuno'stitve lakṣaṇāni jalavalākāvat sādhvasādhutve vā kanyālakṣaṇavad iti/ tatra pravāhasyādir utpādo nivṛttir vyayaḥ/ sa eva pravāho'nuvarttamānaḥ sthitiḥ/ tasya pūrvāparaviśeṣaḥ sthityanyathātvam/ evam ca kṛtvoktam viditā eva nandasya kulaputrasya vedanā utpadyante viditā avatiṣṭhante viditā astam parikṣayaṃ paryādānaṃ gacchatīti/ āha cātra.

jātir ādiḥ pravāhasya vyayaś chedaḥ sthitis tu saḥ/
sthityanyathātvaṃ tasyaiva pūrvāparaviśiṣṭatā//
jātir apūrvo bhāvaḥ sthitiḥ prabandho vyayas taducchedaḥ/
sthityanyathātvam iṣṭaṃ prabandhapūrvāparaviśeṣa iti/
kṣaṇikasya hi dharmasya vinā sthityā vyayo bhavet/
na ca vyety eva tenāsya vṛthā tatparikalpanā//

tasmāt pravāha eva sthitiḥ/ evaṃ ca kṛtvā'yam apy abhidharmanirdeśa upapanno bhavati/ sthitiḥ katamā/ utpannānāṃ saṃskārāṇām avināśa iti/ na hi kṣaṇasyotpanasyāvināśo'stīti/ yad api ca jñānaprasthāna uktam ekasmiṃś citte ka utpādaḥ/ āha/ jātiḥ/ ko vyayo maraṇam/ kiṃ sthityanyathātvaṃ jareti/ tatrāpi nikāyasabhāgacittaṃ yujyate/ pratikṣaṇaṃ cāpi saṃskṛtasyaitāni lakṣaṇāni yujyante vinā'pi dravyāntarakalpanayā/ katham iti/ pratikṣaṇaṃ abhūtvā bhāva utpādaḥ/ bhūtvā'bhāvo vyayaḥ/ pūrvasya pūrvasyottarakṣaṇānubandhaḥ sthitiḥ/ tasyāvisadṛśatvaṃ sthityanyathātvam iti/ yadā tarhi sadṛśā utpadyante/ na te nirviśeṣā bhavanti/ katham idam jñāyate/ kṣiptākṣiptabalidurbalakṣiptasya vajrādeś cirāśutarapātakālabhedāt tan mahābhūtānāṃ pariṇāmaviśeṣasiddheḥ/ nātibahu viśeṣabhinnāt tu saṃskārāḥ saty apy anyathātve sadṛśā eva dṛśyante/ antimasya tarhi śabdārciḥkṣaṇasya parinirvāṇakāle ca saḍāyatanasyottarakṣaṇābhāvāt sthityanyathātvaṃ nāstīty avyāpinī lakṣaṇavyavasthā prāpnoti/ na vai saṃskṛtasya sthitir evocyate/ lakṣaṇam api tu sthityanyathātvam/ ato yasyāsti sthitir tasyāvaśyam anyathātvam bhavatīti nāsti lakṣaṇavyavasthābhedaḥ/ samāsatas tv atra sūtre saṃskṛtasyedam lakṣaṇam iti dyotitam bhagavatā saṃskṛtam nāma yad abhūtvā bhavati bhūtvā ca punar na bhavati yaś cāsya sthitisaṃjñakaḥ prabandhaḥ so'nyathā cānyathā ca bhavatīti/ kim atra dravyāntarair jātyādibhir katham idānīṃ sa eva dharmo lakṣyas tasyaiva lakṣaṇam yokṣyate/ kathaṃ tāvan mahāpuruṣalakṣaṇāni mahāpuruṣān nānyāni sāsnālāṃgūlakakudaśaphavisāṇādīni ca gotvalakṣaṇāni gor nānyāni kāṭinyādīni ca pṛthivīdhātvādīnāṃ lakṣaṇāni tebhyo nānyāni/ yathā cordhvagamanena dūrād dhūmasya dhūmatvaṃ lakṣyate na ca tat tasmād anyat/ sa evātra nyāyaḥ syāt/ na ca saṃskṛtānāṃ rūpādīnāṃ tāvat saṃskṛtatvaṃ lakṣyate/ gṛhṇatāpi svabhāvaṃ yāvat prāg abhāvo na jñāyate paścāc ca santateś ca viśeṣaḥ/ tasmān na tenaiva tallakṣitam bhavati na ca tebhyo dravyāntarāṇy eva jātyādīni vidyante/ athāpi

nāma dravyāntarāṇy eva jātyādīni bhaveyuḥ/ kim ayuktaṃ syāt/ eko dharmaḥ ekasmin neva kāle jātaḥ sthito jīrṇo naṣṭaḥ syād eṣām sahabhūtvāt/ na/ kāritrakālabhedāt/ anāgatā hi jātiḥ kāritram hi karoti/ yasmān na jātaṃ janyate janite tu dharme varttamānāḥ kṣityādayaḥ kāritraṃ kurvantīti na yadā jāyate tadā tiṣṭhati jīryati viniśyati vā/ idaṃ tāvad iha saṃpradhāryaṃ bhavet/ kim anāgataṃ dravyato'sti nāstīti paścāj janayati vā na veti sidhyet/ saty api tu tasmin jātiḥ kāritraṃ kurvatī katham anāgatā siddhyatīty anāgatalakṣaṇam vaktavyam/ uparatakāritrā cotpannā kathaṃ varttamānā sidhyatīti varttamānālakṣaṇaṃ vaktavyam/ sthityādayo'pi ca yugapat kāritre varttamānā ekakṣaṇa eva dharmasya sthitajīrṇaviniṣṭatām prasañjeyuḥ/ yadaiva hy enaṃ sthitiḥ sthāpayati tadaiva jarā jarayati anityatā vināśayatīti/ kim ayam tatra kāle tiṣṭhatv āhor viijāryatu vinaśyatu vā yo'pi hi brūyāt sthityādīnām api kāritram krameṇeti tasya kṣaṇikatvam vādhyate/ athāpy evam brūyāt eṣa eva hi naḥ kṣaṇo yāvataitat sarvaṃ samāpyata iti/ evam api tābhyāṃ sahotpannā sthitis tāvat sthāpayati na jarā jarayati anityatā vā vināśayatīti/ kuta etat/ sthiter balīyastvāt/ punaḥ kenābalīyastvam/ yadainānṃ saha dharmeṇānityatā hanti/ kṛtakṛtyā punaḥ kartuṃ notsahate jātivat/ sthātur yuktam anutsoḍhum/ na hi śakyam jatyādijanyaṃ varttamānatām ānītaṃ punar anetum/śakyaṃ tu khalu sthityā sthāpyamatyantam api sthāpayitum/ ato na yuktaṃ yan notsahate/ ko vā'tra pratibandhaḥ/ te eva jarā'nityate/ yadi hi te balīyasyau syātāṃ pūrvam eva syātām/ nivṛttakāritrāyāṃ khalv api sthitau te cāpi na tiṣṭhataḥ sa cāpi dharma iti kathaṃ kutra vā kāritram karttum utsahiṣyete kiṃ vā punas tābhyāṃ karttavyam/ sthitiparigrahād dhi sa dharma utpannamātro na vyanaśyat/ sa tu tathā vyupekṣayamāno niyatam na sthāsyaty ayam evāsya vināśaḥ/ syāc ca tāvad ekasya dharmasyotpannasyāviśeṣaḥ sthitiḥ vināśo'nityatā/ jarā tu khalu sarvathātvena na tathā/ pūrvāparaviśeṣāt viparināmāc ca/ atas tad anyathātve' nya eva/ uktaṃ hi

tathātvena jarā' siddhir anyathātve' nya eva saḥ/

tasman naikasya bhāvastha jarā nāmopapadyate//

yo'py āha nikāyāntarīyo vināśakāraṇaṃ prāpyānityatā vināśayatīti tasya harītakīṃ prāpya devatā virecayatīty āpannaṃ bhavati kiṃ punas tāṃ kalpayitvā/ tata evāstu vināśa kāraṇād vināśaḥ cittacaittānām ca kṣaṇikatvābhyupagamāt tad anityatāyā vināśakāraṇān apekṣatvāt sthityanityate kāritram abhinnakālaṃ kuryātām ity ekasyaikatra kāle sthitavinaṣṭatā saṃprasajyeta/ tasmāt pravāhaṃ praty etāni saṃskṛtalakṣaṇāny uktānīty evam etat sūtraṃ sunītaṃ bhavati/

api ca yady anāgatā jātir janyasya janikā kim arthaṃsarvam anāgataṃ yugapan notpadyate/ yasmāj

janyasya janikā jātir na hetupratyayair vinā// 46//

na hi vinā hetupratyayasāmagryā jātir janikā bhavati/ hetuppratyayānām eva tarhi sāmarthya paśyāmaḥ/ sati sāmagrya bhāvād asti cābhāvān na jāter iti hetupratyayā eva janakāḥ santaḥ/ kiṃ ca bhoḥ sarvaṃ vidyamānam upalabhyate/ sūkṣmā api dharma-prakṛtayaḥ saṃvidyante/ jātam ity eva tu na syād asatyāṃ jātau ṣaṣṭhīvacanaṃ ca rūpasyotpādaḥ iti yathā rūpasya rūpaṃ iti/ evaṃ yāvad anityatā yathāyogam vaktavyā/ tena tarhy anātmatvam apy eṣṭavyam

Trên đây là đoạn dịch đầy đủ và khá dài lời bàn của Thế Thân về vấn đề có thể thừa nhận các tướng sinh, diệt, v.v của các pháp là để chỉ cho cái gì đó tự nó thực sự hiện hữu hay không. Đây là lời bàn đặc trưng cho nhiều trường hợp mà ta có thể dễ dàng tìm thấy trong *Câu Xá Luận*. Chẳng hạn, lời bàn về thực thể của thời tính[8], về ngã tính[9], v.v... Vì thế nó phải được xem như biểu trưng cho tư tưởng và quan tâm triết học của Thế Thân vào thời nó được viết ra, một điều lẽ ra phải xảy ra sớm hơn trong đời ông.

---

anātmabuddhisiddhyartham/ saṃkhyāparimāṇa-
pṛthaktvasaṃyogavibhāgaparatvāparatvasattādayo'pi tīrthakāraparikalpitā abhyupa-gantavyā
ekadvimahādaṇupṛthaksaṃyuktaviyuktaparāparasadādibuddhisiddhyartham/ ṣaṣṭhīvidhānārthaṃ ca rūpasya saṃyoga iti/ eṣā ca ṣaṣṭhī kathaṃ kalpyate/ rūpasya svabhāva iti/ tasmāt prajñaptimātram evaitad abhūtvā bhāvajñāpanārthaṃ kriyate jātam iti/ sa cābhūtvābhāvalakṣaṇa utpādo bahuvikalpaḥ/ tasya viśeṣārtham rūpasyotpāda iti ṣaṣṭhīṃ kurvanti yathā rūpasaṃjñaka evotpādaḥ pratīyeta mā'nyaḥ pratyāyīti/ tadyathā candanasya gandhādayaḥ silāputrakasya śarīram iti/ evaṃ sthityādayo'pi yathāyogam veditavyāḥ/ yadi jātyā vinā jāyate kasmād asaṃskṛtam apy ākāśādikam na jāyate/ jāyata ity abhūtvābhavati/ asaṃskṛtaṃ ca nityam astīti na jāyate/ yathā ca dharmatayā na sarvaṃ jātim adiṣyate tathā na sarvaṃ jāyata ity eṣṭavyam/ yathā ca tulye jātimattve tad anye pratyayās tad anyasyotpādane na samarthā bhavanty evam evāsaṃskṛtasyotpādane sarve'py asamarthāḥ syuḥ/ siddhā eva tu dravyabhāvena jātyādaya iti vaibhāṣikāḥ/ na hi dūṣakāḥ santīty āgamā upāsyante na hi mṛgāḥ santīti yavā nopyante na hi makṣikāḥ patantīti modakā na bhakṣyante/ tasmād doṣeṣu pratividhātavyam siddhāntaś cānuvarttitavyaḥ/ uktāni lakṣaṇāni//.

[8] *Abhidharmakośa* V ad 24c-27d, LVP 50-66: sarvakālāstitā uktatvāt dvayāt sadviṣayāt phalāt/ tadastivādāt sarvāstivādā iṣṭāḥ caturvidhāḥ//. Trong khi thảo luận về bốn tướng, Thế Thân cũng đã đặt vấn đề về tính thực hữu của các pháp như vị lai.

[9] *Abhidharmakośa* IX, LVP 227-301: ed. Pradhan p 461: yat tarhi vātsīputrīyāḥ pudgalaṃ santam icchanti/ vicāryaṃ tāvad etat/ kiṃ te dravyata icchanty āhosvit prajñaptitaḥ/ kiṃ cedaṃ dravyata iti kiṃ vā prajñaptitaḥ/ rūpādivat bhāvāntaraṃ cet dravyataḥ/ kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptitaḥ/ rūpādivat bhāvāntaram cet dravyataḥ/ kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptitaḥ/ kiṃ cātaḥ/ yadi tāvat dravyataḥ/ sambhinasvabhāvatvāt skandhebhyo' nyo vaktavya itaretaraskandhavat/ kāraṇam cāsya vaktavyam/ asaṃskṛto vā/ atas tīthīrkadṛṣṭiprasaṅgo niṣprayojanatvaṃ ca/ atha prajñaptitaḥ/ vayam apy evaṃ brūmaḥ/...

Đọc lời bàn này, cảm tưởng ta có rất rõ ràng. Thế Thân muốn chứng minh làm thế nào và tại sao ông lại xem những từ như sinh, khởi, v.v... chỉ là sự mô tả. Thật vậy, đối với Tỳ Bà Sa cũng như phần lớn các luận sư Ấn Độ khác vào thời ông, nếu có cái gì đó được biết đến thì cái đó phải thực sự hiện hữu, giống như một cái cây hiện hữu để có được một nhận thức về nó chẳng hạn. Đây là chỉ thứ nhất của định lý lừng danh "astivaṃ jñeyatvam abhidheyatvam", "hiện hữu có nghĩa là có thể được biết đến và có thể được đặt tên" và ngược lại[10]. Vì vậy, nếu ta biết được sự sinh hay diệt của một vật nào đó thì, vì lẽ đó, phải có hiện hữu nơi nào đó một vật được gọi là sinh hay diệt. Như vậy, nếu chỉ đầu tiên của định lý trên được duy trì, sẽ có một loạt các từ ngữ trong ngôn ngữ con người đòi hỏi phải có một lãnh vực các thực thể hiện hữu tương ứng được xác chứng và nhận biết. Trong đoạn văn trên, chính Thế Thân đã đặt tên cho một số các thực thể, đó là số, phương (trương độ), v.v...

Thật vậy, đã có lập luận rằng phải hiện hữu một cái gì đó để chứng minh cho sự hiểu biết của chúng ta về những phát biểu như "không có kỳ lân", và ngay trong học thuyết của Naiyāyika, họ cũng thừa nhận rằng tính phi-hữu (abhāva) của một vật như kỳ lân thật sự có hiện hữu[11]. Với Meinong, ông

---

[10] Potter, *Astitva Jñeyatva Abhidheyatve*, WZKSOA XII-XIII (1968/1969): 275-280; Cf. ibid., *Presuppositions of India's Philosophies*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1963; Robinson, "*The Classical Indian Axiomatic*", PEW XVII (1967): 145; Lê Mạnh Thát, *Dựa Vào Luận Lý Học Trung Quán Của Nāgārjuna*, Tư Tưởng I (1867): 60-80.

[11] Matilal, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge, Mass.: Havard University Pre s, 1968: 99-142; *Nyāyasūtra* II. ii. 7-12 với bình giải của Vātsyāyana. Cần lưu ý rằng Thắng Luận (Vaiśeṣika) cũng chủ trương cùng quan điểm này. Xem *Vaiśeṣikasūtra* III. i. 9 với nhận xét nổi tiếng của Prasastapāda: "abhāvo 'py anumānam eva yathotpannam kāryam kāraṇasadbhāve liṅgam, evam anutpannanam kāryam kāranāsadbhāve liṅgam". Như vậy Naiyayika và Vaiśeṣika đã đi trước các nhà phủ định luận hiện đại như Meinong mà trong một ý nghĩa nào đó họ đã gợi hứng cho những vị như Frege và Russel với kết quả là lý thuyết mô tả hiện đại xuất hiện. Xem, Meinong, "*Über Gegenstandstheorie*", trong

cho thấy hoàn toàn không thể chứng minh sự hiện diện của các phát biểu phủ định nếu không định đặt sự hiện hữu của đối tượng phủ định; có nghĩa, tính chất phi-hữu là cái có thể được nhận biết hoặc hiểu theo một cách nào đó. Nếu thật sự không có kỳ lân, làm sao trước tiên có thể đưa ra một phát biểu như thế? Đối với các trường hợp tương tự như "đứa con của người đàn bà vô sinh" hay "hoa giữa không trung", v.v... cũng thế. Và nếu chúng ta tổng quát hóa trường hợp này, thì điều tất yếu là mỗi từ ngữ trong phạm vi của bất kỳ ngôn ngữ nào cũng phải chỉ cho một cái gì đó thật sự hiện hữu để ta có thể hiểu được nó. Kết quả là khi Thích Ca Mâu Ni bảo Nan Đà rằng ông ta nên biết sự sinh của cảm thọ, Tỳ Bà Sa đã lập luận rằng có thật một cái gì đó gọi là sinh. Nếu không, sẽ hoàn toàn ngốc nghếch khi bảo người khác biết một cái mà nó không hề hiện hữu. Hơn nữa, quá hiển nhiên đối với mọi người là sự vật thật sự có sinh, lão và diệt. Không ai phủ nhận một sự thật như thế. Đó thật sự là chân lý phổ quát cho tất cả những gì tồn tại ở thế giới này. Vì thế, nếu ta biết sự sinh của một vật, thì sự sinh này tất yếu phải chỉ cho một vật thể có tên là "sinh". Như vậy, tư tưởng hệ của Tỳ Bà Sa tràn đầy các thực thể; nó còn đông đúc hơn cả Lý giới của Plato, cho dù có sự kiện là họ đã cố ý sử dụng một biện pháp khống

---

Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971: 480-530, đặc biệt: 480-490: Wer paradoxe Ausdrucksweise liebt, konnte also ganz wohl sagen: es gibt Gegenstände, von denen gilt, dass es dergleichen Gengenstände nicht gibt...; và trong, *Über Urteilsgefühle: was sie sind und was sie nicht sind*, in *Abhandlungen zur Psychologie*, Graz: ADV, 1969: 577-614; Findlay, Meinong's theory of objects and values, London: Oxford University Press, 1963: 1-263; Frege, "*Über Sinn und Bedeutung*", *Zeitschrift für Philosophie und philosopische Kritik* C (1892): 25-50; Ibid., "*Über Begriff und Gegenstand*", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16 (1892): 192-205; Ibid., "*Die Verneinung*", in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* I (1919): 143-157; Russell, "*On Denoting*", Mind XIV 91905): 479-93; Cf. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: Allen & Unwin, 1919.

chế dân số nào đó như xếp loại tất cả các thực thể của họ chỉ còn 75 loại căn bản, như chúng ta thấy ở trên.

Nhưng nói rằng có một vật thể gọi là "sinh" hay một thực thể gọi là "phi-hữu" thì có tác dụng tương tự một lời nói láo, bởi vì người ta đã nhìn thấy con người được sinh ra, loài vật được sinh ra, v.v... và họ đã hiểu những phát biểu như "không có kỳ lân" có nghĩa là gì; thế nhưng trong các sử liệu nhân loại chưa từng có bất kỳ ai tự cho mình đã nhìn thấy một vật thể có tên là "sinh" hay một thực thể có tên là "phi-hữu".

Hơn nữa nếu lập luận rằng các vật thể thuộc loại đó chỉ hiện hữu trong một thế giới trừu tượng nào đó nằm ngoài nhận thức của con người nhưng vẫn có thể đạt đến bằng lý luận thì ta có thể trả lời rằng sự hiện hữu được đặt ra cho chúng là thừa hoặc không cần thiết. Thật vậy, Thế Thân đã chỉ ra rằng nếu sinh (jāti) hiện hữu và tạo ra sự sinh (janaka) thì nó phải tạo ra sự sinh cho tất cả các vật trong cùng một lúc. Nhưng trong thực tế, điều này không xảy ra. Kết quả, như chính Tỳ Bà Sa thừa nhận, sinh không xảy ra nếu không có sự kết hợp của nhân duyên. Tuy nhiên, nếu cho rằng nhân duyên chịu trách nhiệm về sự sinh của một vật thì ta sẽ đặt để sự hiện hữu của vật thể có tên là 'sinh' và những cái tương tự như thế ở đâu? Như vậy, đối với một vật thể như thế cũng như các trường hợp tương tự "sẽ không có bất kỳ nhận thức nào về hiện hữu của chúng như là các thực thể cho dù đó là nhận thức qua hiện lượng, tỷ lượng hay thánh giáo lượng".

Cho dù sinh và những cái tương tự không được chứng thực là đang chỉ cho bất kỳ vật thể nào thì ngôn ngữ vẫn có các từ như sinh, v.v... và các phát biểu như "không có kỳ lân". Cái gì chứng thực chúng có ý nghĩa, có thể được hiểu, hay nói vắn tắt, có tính khả trì? Trả lời của Thế Thân khá đơn giản và chính xác. "Để biểu thị một cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu, chúng ta nói rằng một cái gì đó được sinh ra.

Và vì có nhiều sự sinh ra mang tính chất *đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây*, cho nên để phân biệt ta phải dùng sở thuộc cách cốt biểu thị rằng đó là một đối tượng vật lý đang được sinh ra chứ không phải đối tượng khác nào đó, giống hệt như khi ta nói mùi, v.v... của đàn hương hay thân của bức tượng". Vì thế, đối với Thế Thân, sinh không chỉ cho bất kỳ đối tượng nào cả, nó cũng không cần đến bất kỳ sự vật được biểu thị nào cả, bởi vì trong bất kỳ nội dung nào của ngôn ngữ, ta cũng có thể thay sinh bằng nhiều nhóm từ thích hợp khác.

Như vậy, thay vì nói "có sự sinh ra của một vật nào đó", ta có thể nói "một vật gì đó được sinh". Với quan điểm của Thế Thân, ta còn có thể đi xa hơn khi nói "một cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu". Vì vậy, chủ trương của Tỳ Bà Sa cho rằng bất kỳ "nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp"[12] nào cũng biểu trưng một vật thể là một thuyết vừa thừa vừa không cần thiết. Thừa vì nhóm từ "một sự sinh ra" có thể được thay thế và giản lược thành nhiều nhóm từ tương đương khác nơi mà nhóm từ "một sự sinh ra" không xảy ra và trong đó nó không được cần đến. Trong việc chỉ cho một vật thể thì nhóm từ "một sự sinh ra" không còn có giá trị nhiều hơn nhóm từ "một cái gì đó được sinh" hay "một cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu". Và không cần thiết bởi vì nó tạo thêm những khó khăn vừa không hợp lý vừa ngoài ý muốn.

---

[12] Cụm từ "any grammatically correct denoting phrase", mượn từ Russell, *On Denoting*, để chuyên tải chính xác quan điểm của Tỳ Bà Sa về từ (ngữ) là gì, và cũng như các đặc điểm của ngôn ngữ Sanskrit, trong đó, ngoại trừ các động từ căn, tất cả các từ đều được liệt theo hình thái biến cách của chúng (từ liên độc – enclitic – đương nhiên vẫn giữ nguyên không biến cách). Như Abhidharmakośa II ad 47a-ba cho ta định nghĩa sau đây về ý nghĩa nāma (danh) là gì: "tatra saṃjñākaraṇam nāma/ tadyathā rūpam śabda ity evam ādiḥ//. Cf. *Abhidharmadīpa*, kārikā 142: "nāma-paryāyaḥ saṃjñākaraṇam yathā ghaṭa iti". Và đối với Vaibhāṣika thì nāma (danh) hiển nhiên là ngữ thực thụ. Cf. *Abhidharmadīpa*, kārikā 144: svarūpam vedayaṃś cchabdo vyajñanādīni ca dhruvam/ arthapratyāyakaḥ prājñair bhaktikalpanayocyate//.

Trước hết, nếu bất kỳ nhóm từ nào cũng phải biểu thị một vật thì ta có thể cho rằng, như Thế Thân đã chỉ rõ, có hiện hữu của một vật có tên là "phi ngã" cốt để có thể khẳng định là không có một cái ngã. Thế nhưng điều này sẽ phạm luật mâu thuẫn khi ta nói ngã hiện hữu đồng thời không hiện hữu. Thật ra cả Meinong và Russell đều nhận ra bế tắc này. Tuy nhiên, giống như trong trường hợp "sinh", nếu nhóm từ "phi ngã" và tương tự được giản lược thành một số các nhóm từ khác nơi mà chúng không xảy ra như những thành phần và trong đó chúng không được cần đến thì ta không những có thể thoát khỏi tất cả khó khăn do chủ trương nói trên của Tỳ Bà Sa có thể tạo ra mà còn tránh được chuyện phiền hà là phải giải thích làm thế nào vật thể đó, tức vật thể mà "sinh" biểu thị, có thể có vị trí trong một vật thể khác, tức vật thể được mô tả bởi phát biểu 'cái gì đó được sinh' hay một số các phát biểu khác cùng loại, trong đó chữ 'sinh' không xảy ra và không được cần đến.

Thứ hai, nếu bất kỳ nhóm từ nào cũng phải biểu thị một vật thì vật đó có thể tìm thấy ở đâu? Giả sử có một phát biểu trong đó nhóm từ 'phi ngã' (anātman) xảy ra. Bây giờ, nếu bất kỳ nhóm từ nào cũng biểu thị một vật thì Tỳ Bà Sa có thể dựa vào đâu để chứng minh rằng có một vật thể có tên là "phi ngã" để xác minh được nhóm từ này. Như đã nói ở trên, trong tư tưởng hệ của Tỳ Bà Sa đầy các thực thể và còn đông đảo hơn cả tư tưởng hệ của Plato. Như vậy, bằng một công cụ tinh xảo giản lược bất kỳ nhóm từ nào thành một số các nhóm từ khác tương đương, ta có thể loại bỏ ngay tất cả những khó khăn cũng như tất cả những gì không muốn có trong học thuyết của Tỳ Bà Sa về thực tại.

Điều này còn giúp ta bất ngờ nhìn thấy học thuyết Tỳ Bà Sa về chính ngôn ngữ. Thế Thân cho chúng ta biết rằng đối với Tỳ Bà Sa thì pháp hữu vi, trong số nhiều cái khác, còn là

"nền tảng của ngôn ngữ" (*kathāvastu, ngôn ý*)[13]. Ông còn giải thích thêm những gì hàm ý trong từ "ngôn" (*kathā*), vốn được xem như đồng nghĩa với từ "thuyết" (*vākya*), khi nói rằng "nó bao gồm các vật và các chữ". Nay, theo phê phán của Thế Thân, khi Tỳ Bà Sa nói rằng "pháp hữu vi là nền tảng của ngôn ngữ", rõ ràng những gì họ muốn nói không phải là cái ta mong đợi, tức mọi vật đang hiện hữu có khả năng được diễn tả theo một cách nào đó trong thế giới của ngôn ngữ, mà là cái ít hiển lộ nhất đối với độc giả, có nghĩa là mỗi chữ phải biểu thị một vật thể nào đó làm "nền tảng"

---

[13] *Abhidharmakośa* I ad 7c-d. LVP 12: te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādiskandhapañcakam/ ta evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ//.Về kathāvastu. Vasubandhu bình luận như sau: (ed. Pradhan p.5) kathā vākyāṇ/ tasyā vastu nāma/ sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtam kathāvastūcyate/ anyathā hi prakaraṇagrantho virudhyet/ kathāvastūny aṣṭādaśabhir dhātubhiḥ saṃgṛhītāni/. Yaśomitra khi giải thích đoạn văn vừa dẫn đã thêm phát biểu kỳ lạ rằng chỉ có saṃskṛta là sở y của ngôn ngữ, chứ không phải asaṃskṛta. *Abhidharmakośa & Bhāṣya* of Āchārya (sic) Vasubandhu with *Sphuṭārthā Comentary* of Ācārya Yaśomitra, Part I, Varannasi: Bauddha Bharati, 1970, ed. Shastri: 26-27: kathāvastu śabdenāpi ta eva saṃskṛtā bhagavatā deśitāḥ/ trīṇīmāni bhikṣavaḥ kathāvastūny acaturthāny apañcāni. yāny āśrityāryāḥ kathāḥ kathayantaḥ kathayanti/ katamāni trīṇi/ atītam kathāvastu anāgataṃ kathāvastu pratyutpannaṃ kathāvastu iti/ kathā vākyam iti/ vistaraḥ kathā vākyam varṇātmakaḥ śabda ity arthaḥ/ tasyā vastu nāma viṣaya ity arthaḥ/ nāmnaḥ punar artho'bhidheyaḥ/ tathā hi vakṣyati vāṅ nāmni pravartate nāmārthaṃ dyotayati iti/ yadi nāmaiva kathāvastu nāmaiva saṃskāraskandhaikadeśa eveti kathaṃ kṛtvā kathāvastu śabdena saṃskṛtā evoktāḥ/ ity ata āha sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtaṃ kathāvastūcyata iti/ anyathā hīti/ vistaraḥ yadi sārthakam vastu na gṛhyeta prakaraṇagrantho virudhyeta kathāvastūny aṣṭādaśabhir dhātubhiḥ samgṛhītānīti/ kayā punar yuktayā sārthakaṃ vastu gṛhyate/ dvividhaḥ kathayā viṣayaḥ sākṣāt pāramparyeṇa ca/ sākṣādviṣayo nāma pāramparyeṇārthaḥ/ sa hi svaviṣayabhūtasya nāmno viṣaya iti/ atas tasyāpi viṣayo vyavasthāpyate/ asaṃskṛtaṃ kasmān na kathāvastutvenoktam/ adhvapatitasya nāmno'nadhvapatitena sahārthāyogāt/ viṣayo hetur iti vā/ arthadvayavācakavastuśabdaparigrahād vā/ yadi kathāyā viṣayo hetuḥ pratyayaś ca bhavati tat kathāvastu/ asaṃskṛtaṃ tu na hetupratyayaḥ kathāyā iti na kathāvastu/ atha vā atītādīnām saṃskṛtānām atibahurūpatvenākhyātakaraṇayogyatvāt evaṃ caivaṃ ca dīpamkaras tathāgato'bhūt evaṃ caivaṃ ca maitreyas tathāgato bhaviṣyati evaṃ caivaṃ ca rājā kapphino bhavati iti/ atad saṃskṛtā eva kathāvastutvenoktāḥ nāsaṃskṛtāḥ//

cho nó. Thật ra, mặc dù một cách hiểu như thế không được chứng minh hoàn toàn xác thực đối với chúng ta, điều này đã được công khai xác nhận bởi tác giả vô danh của *Abhidharmadīpa* khi ông phát biểu rõ ràng rằng "các chữ biểu trưng cho vật thể"[14] Và tác giả này, nhờ khám phá được các thủ bản của ông, rõ ràng là một đối thủ ác liệt của Thế Thân không thua kém gì nhân vật Chúng Hiền tiếng tăm. Vì vậy chúng ta không đi quá xa khi nói rằng Tỳ Bà Sa thật sự chủ trương thuyết bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng phải biểu trưng cho một vật thì vật thể đó mới có thể hiểu được. Thuyết này, như đã nói, dẫn đến một số khó khăn và những kết luận không muốn có, và trong số đó cái gây kinh động nhất là cái dưới đây. Nó kinh động nhất không phải vì vấn đề nó đặt ra mà vì những gì Tỳ Bà Sa đã đề ra như một giải pháp cho vấn đề này.

Chúng ta đã nói rằng đối với Tỳ Bà Sa, bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng biểu thị một cái gì đó. Vậy thì câu hỏi đặt ra là làm thế nào ta có thể giải thích sự hiện hữu của một vật có tên là "sinh" khi ai đó thốt lên một lời nói, chẳng hạn, "đó là sự sinh ra của con tôi". Chúng ta cũng đã nói rằng thực hiện việc giải thích như thế thật sự là một việc phiền toái. Và sự thật là điều này không dễ dàng chút nào đối với Tỳ Bà Sa. Họ đề nghị rằng *chữ* cùng sinh (sahaja) với *vật*, và điều này có thể được hiểu như sau nếu chúng ta chấp nhận giải thích của Phật Âm (Buddhaghoṣa). Phật Âm chia các từ chỉ vật, tức tên của chúng, thành bốn loại: tên được đặt vào một dịp đặc biệt, tên được đặt dựa vào phẩm tánh cá nhân, tên được đặt bởi cha mẹ, và tên tự nhiên có. Loại cuối cùng được đưa ra vì, như chính ông cho thấy, nếu không có

---

[14] *Abhidharmadīpa*, Kārikā 142-149. Xem thêm Padmanabh Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings*, BSAS XXII (1959): 95-107, và *Introduction to Abhidharmadīpa*, ed. Jaini, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959.

nó sẽ không thể giải thích lý do những trường hợp như người ta gọi 'trăng' là một vật tự nó thay đổi liên tục và tự xuất hiện đầy đủ chỉ vào những đêm nào đó trong tháng. Vì thế chữ 'trăng' thuộc loại "tự nhiên khởi" (opapātika) cùng với vật mà sau này nó được biết đến là trăng[15]. Theo cách diễn đạt riêng của Tỳ Bà Sa, chữ 'trăng' cùng sinh với vật thể có tên là 'trăng'. Vì vậy, khi người ta thốt lên "đó là sự sinh của con tôi" thì chữ 'sinh' này đang biểu trưng cho vật thể 'sinh' và cùng sinh ra với vật thể đó. Vật thể đó, đến lượt nó, lại cùng sinh ra với vật thể có tên là 'con', v.v... cho đến khi mọi chữ đều được giải thích lý do. Đây quả là một lý thuyết kỳ lạ và cũng là một kết luận phi lý. Thế nhưng, hình như sự cám dỗ đối với Tỳ Bà Sa thì không thể chống lại được dưới sức mạnh lý luận của họ đến độ một lý thuyết về ngôn ngữ như thế đã ra đời.

Nay, qua cái công cụ tinh xảo mà Thế Thân giới thiệu, không chỉ các từ như sinh, v.v... được chứng minh thật ra chỉ là những nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp, mà tất cả các từ cùng loại trong bất cứ ngôn ngữ được nói đến nào đều nên được bàn đến theo cách như thế. Đối với ông, chúng không khác gì hơn là những mô tả (prajñaptimātra) và không cần biểu trưng cho bất kỳ vật thể nào cả. Như vậy bằng cách giản lược một nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp thành bất kỳ nhóm từ tương đương nào khác, Thế Thân đã vượt ra khỏi việc làm phiền toái và vô ích là đi tìm những đối tượng và những thực thể như "đứa con của người đàn bà vô sinh" hay "hoa giữa hư không", v.v., những thứ thật sự rất khó tìm thấy, nếu không phải là không thể tìm thấy.

Vì thế, bất kỳ nhóm từ nào cũng được xem không biểu trưng cho bất kỳ vật nào cả, mà chỉ thay cho một cái khả biến có thể giản lược hoặc thay thế. Thay vì giả định một hằng số

---

[15] Buddhaghoṣa, *Atthasālinī* V. 113.

hay một tên riêng như 'n', ta luôn luôn có thể sử dụng một thuộc từ 'N' chỉ đúng đối với vật thể mà 'n' có liên hệ và dùng 'n' như chữ viết tắt của một mô tả có thể hủy là '(ix)N(x)'. Vì thế 'n' không bao giờ có thể xem như biểu trưng cho vật thể, và nó cũng không khẳng định sự tồn tại phải có của vật thể đó mà nó có liên hệ. Như vậy, cái bóng của mọi loại vật thể trừu tượng và hư cấu không cần đến đều tan biến vĩnh viễn không để lại dấu vết. Không còn cần thiết phải giả định sự tồn tại của các vật như số, phi ngã, hay trương độ, v.v... để giải thích lý do của các từ như một, hai, anātman, lớn, nhỏ, v.v... Thế giới ngôn ngữ đã đủ để diễn tả chính nó và bảo đảm cho sự có nghĩa của nó. Bởi vì mỗi một từ của nó đều có thể giản lược thành một mô tả tương đương nơi mà nó không xảy ra và trong đó nó không được cần đến. Thật ra, với kết luận này Thế Thân cũng giải thoát cho Tỳ Bà Sa ra khỏi đường cùng của họ ở điểm họ sẵn sàng đồng ý với ông rằng không có một cái ngã (ātman) thường hằng. Nay, nếu Tỳ Bà Sa xem bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng đều biểu trưng cho một vật nào đó thì họ buộc phải mâu thuẫn với chính họ nếu họ đưa ra một phủ nhận như thế; bởi vì nếu có một vật như thế có tên là "ngã", thì nó phải hiện hữu, và chúng ta không thể lúc đầu thì giả định là có một vật thể nào đó nhưng sau đó lại tiếp tục phủ nhận rằng không có một vật thể như thế. 'Ngã' và tất cả các từ cùng loại, vì thế, không là gì cả mà chỉ là các mô tả.

Cái công cụ lý luận được dùng để phân tích ngôn ngữ này chắc chắn không phải không được những người sống trước Thế Thân biết đến. Ngay cả thuật ngữ "mô tả" cũng đã rất thịnh hành kể từ thời đức Phật. Thật vậy, kinh *Photthapāda-sutta* có ghi rằng đức Phật đã từng bàn về nhiều suy luận khác nhau về thể tánh của linh hồn hằng cửu, nói rằng theo đức Phật những từ như atta-patilābha, sữa, sữa đông, bơ, váng sữa, quá khứ, hiện tại, vị lai, v.v... chỉ là "các tên gọi,

thành ngữ, danh xưng, mô tả trong cách dùng thông thường của thế gian."[16] Kinh *Mahānidānasuttanta* còn nói rõ hơn khi thuật rằng đức Phật đã nói với A Nan điều sau đây trong số nhiều điều khác: "Những mô tả về tên-và-hình tướng (*danh sắc*) đều dựa vào các khía cạnh, các đặc trưng, các dấu hiệu và các chỉ thị. Nếu các khía cạnh, các đặc trưng, các dấu hiệu và các chỉ thị không tồn tại, sẽ không có sự mô tả về ấn tượng ngôn ngữ tương ứng trong hình thức."[17] Rõ ràng, điều phát biểu này muốn nói là cái tên "danh-sắc" và, vì lý do này, tất cả các tên gọi cùng loại, đều có thể được thay bằng bất kỳ nhóm từ nào khác tương đương.

Thật ra, như các bản kinh thuộc cùng loại vừa dẫn ở trên, đức Phật, vì để có thể bác bỏ các quan niệm mà Ngài xem là sai lạc hay không đúng đang thịnh hành vào thời đó như quan niệm về ngã, v.v... mà Ngài đã phải tìm ra một phương tiện có thể giúp Ngài loại bỏ tất cả mà không phải kẹt vào mâu thuẫn trên đây. Tức chúng ta không thể lúc đầu thì giả định một vật gì đó tồn tại nhưng sau đó lại phủ nhận rằng không có một vật như thế đã từng hiện hữu hay đang hiện hữu. Như vậy, nếu một phát biểu thuộc loại "đây là một người" được đưa ra với Ngài thì có lẽ Ngài sẽ trả lời "đây là một vật được cấu thành bởi các thành phần vật lý và tâm lý như bốn đại, các cảm thọ, sự khái niệm hóa, các ý chí và các tri giác". Như vậy, từ ngữ "người" sẽ biến mất trong câu trả lời của Ngài. Từ đó, có lẽ Ngài sẽ tiếp tục phủ nhận và phê phán bất kỳ học thuyết nào mà những kẻ đối nghịch Ngài có thể đưa ra, những học thuyết mà Ngài xem là sai lạc và không đúng đắn. Như vậy, theo Ngài, không có ngã bởi vì bất kỳ phát

---

[16] *Dīghanikāya* I 202: imā kho citta loka-samaññā loka-niruttiyo loka-vohārā loka-paññattiyo, yāhi tathāgato voharati aparāmasaṃ ti.

[17] *Dīghanikāya* II 62: yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asti api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyathā ti.

biểu nào về nó cũng có thể thay bằng một vài phát biểu khác nơi mà nó không xảy ra và trong đó nó không cần đến.

Tuy nhiên thí dụ rõ nhất về vấn đề từ ngữ "mô tả" đã được sử dụng như thế nào trước thời Thế Thân không gì khác hơn lời bàn về cái mà chữ "xe" ám chỉ trong *Milindapañha*, tác phẩm nổi tiếng *Những Câu Hỏi Của Milinda*[18]. Bản gốc Phạn ngữ cuốn *Milindapañha* chắc chắn đã được Thế Thân biết đến vì rõ ràng ông đã trích dẫn một đoạn của tác phẩm này trong phê phán của ông về Độc tử bộ (Vātsīputrīya) ở Chương IX *Câu Xá Luận*[19]. Na Tiên tỳ kheo (Nāgasena) đã bị cáo buộc là "nói lời không thật, dối trá" sau khi trả lời câu hỏi của vua Milinda về tên Ngài rằng Na Tiên chỉ là "một biểu thị, một cái tên, một mô tả, một diễn đạt, vì Na Tiên chỉ là một cái tên, vì không có con người nào được đạt đến ở đây":

> Lúc đó Tôn giả Na Tiên đã nói như thế này với vua Milinda: "Thưa ngài, ngài là một người cao thượng được dưỡng dục cẩn thận, được dưỡng dục cực kỳ cẩn thận. Nếu ngài đi chân không vào giữa trưa trên mặt đất khô cháy và cát nóng, dẫm lên đá dăm nhọn và sỏi cát, bàn chân ngài làm tổn thương ngài, thân thể ngài suy kiệt, suy nghĩ của ngài bạc nhược, và thần thức sinh khởi kèm theo sự đau đớn. Nay, ngài đã đến bằng chân không hay bằng sự chuyên chở?"
>
> "Bạch Tôn giả, tôi không đến bằng chân không. Tôi đến bằng xe."
>
> "Đại vương, nếu ngài đến bằng xe, hãy chỉ cho tôi chiếc xe. Có phải cái càng là chiếc xe?"
>
> "Ô không, bạch Tôn giả."

---

[18] *The Milindapañho*, ed. V. Trencher, London: Williams and Norgate, 1880; Thích Minh Châu, *Milindapañha and Nāgasenabhikshusūtra*, Saigon: The Van Hanh Buddhist University, 1964; Iwagami, *Higashi no chie nishi no chie*, Tokyo, 1966.

[19] *Abhidharmakośa* X, LVP 263, ed. Pradhan: 469, có một đề cập kỳ lạ đến "Kalingena rājñopasaṃkramyoktaḥ", v.v. Chắc chắn đây phải là một nhầm lẫn.

"Có phải cái trục là chiếc xe?"

"Ồ không, bạch Tôn giả."

"Có phải các bánh xe là chiếc xe?"

"Ồ không, bạch Tôn giả"

"Có phải thân xe là chiếc xe ... có phải cán cờ là chiếc xe... có phải cái ách là chiếc xe... có phải dây cương là chiếc xe... có phải cái roi là chiếc xe?"

"Ồ không, bạch Tôn giả."

"Nhưng rồi, thưa ngài, có phải chiếc xe là cái càng, cái trục, các bánh xe, thân xe, cán cờ, cái ách, dây cương, cái roi?"

"Ồ không, bạch Tôn giả."

"Nhưng rồi, thưa ngài, có một chiếc xe tách rời khỏi cái càng, cái trục, các bánh xe, thân xe, cán cờ, cái ách, dây cương, cái roi không?"

"Ồ không, bạch Tôn giả."

"Thưa ngài, dù tôi đang hỏi ngài lặp đi lặp lại, tôi không thấy chiếc xe. Xe chỉ là một âm thanh, thưa ngài. Thế thì, chiếc xe là cái gì? Thưa ngài, ngài đang nói một lời không thật, dối trá. Không có chiếc xe. Thưa ngài, ngài là Đại vương ở toàn Ấn Độ. Ngài sợ ai mà ngài nói dối? Hãy để năm trăm vị Bactrian Hy Lạp cao quý và tám mươi ngàn tăng sĩ lắng nghe tôi: 'Vua Milinda nói như thế này: "Ta đã đến bằng xe." Nhưng khi được bảo: "Thưa ngài, nếu ngài đã đến bằng xe, hãy chỉ cho tôi chiếc xe", thì ông ta đã không tạo ra được chiếc xe. Có thích hợp để tán thành điều đó không?'" Khi điều này đã được nói, năm trăm vị Bactrian Hy Lạp, hoan hô Tôn giả Na Tiên, nói như thế này với vua Milinda: "Thưa ngài, nay ngài có nói nếu ngài có thể không?". Lúc đó vua Milinda nói như thế này với Tôn giả Na Tiên:

"Bạch Tôn giả, tôi không nói dối, bởi vì chính do cái càng, do cái trục, các bánh xe, thân xe, cột cờ, cái ách, dây cương, và do

cái roi mà 'xe' hiện hữu như một biểu thị, một danh xưng, một mô tả, như một diễn đạt, như một cái tên".

"Thưa ngài, thật khéo là ngài hiểu được một chiếc xe. Ngay cả đối với tôi cũng thế, thưa ngài, do tóc của đầu và do lông của thân . . . và do não trong đầu và do hình chất và thọ và tưởng và các khuynh hướng tập quán và thức mà 'Na Tiên" hiện hữu như một biểu thị, một danh xưng, như một mô tả, như một diễn đạt, chỉ như một cái tên. Nhưng theo ý nghĩa cao nhất thì con người không được nắm bắt ở đây. Thưa ngài, điều này đã do tỳ-kheo-ni Vajirā nói trực tiếp với Thế Tôn:

Giống như vì có sự kết hợp các bộ phận nên có chữ xe, cũng vậy khi có các uẩn thì có 'hữu' theo quy ước." (yathā hi aṃgasambhāra hoti saddo ratho iti/ evaṃ khandhesu santesu hoti 'satto' ti sammuti ti//)[20]

---

[20] *The Milindapañho*, pp 26-28: Atha kho āyasmā nāgaseno milindaṃ rājānaṃ etad avoca: "tvaṃ kho si mahārāja khattiyasukhumālo accantasukhumālo. Tassa te mahārāja majjhantikasamayaṃ tattāya bhumiyā uṇhāya vālikāya kharā sakkhara-kaṭhala-vālikā madditvā pādena gacchantassa pādā rujanti, kāyo kilamati, cittaṃ upahaññati, dukkha-sahagataṃ kāyaviññāṇaṃ uppajjati. Kin nu kho tvaṃ pādenāgato si udāhu vāhanenā?"ti. "Nāhaṃ bhante pādenāgacchāmi. rathenāhaṃ āgato'smī" ti. Sace tvaṃ mahārāja rathenāgato'si, rathaṃ me ārocehi, kin nu kho mahārāja īsāratho?"ti. "Na hi bhante" ti. "Akkho ratho?" Ti. "Na hi bhante" ti. "Cakkāni ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. "Rathapañjaraṃ ratho?" ti. "Na hi bhante" ti.

"Rathadaṇḍako (Fahnenstange) ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. "Yugaṃ ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. "Ratharasmiyo ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. "Patodalaṭṭhi ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. "Kin nu kho mahārāja īsā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yuga-rasmi-patodaṃ ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. "Kim pana mahārāja aññatra īsā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yuga-rasmi-patodaṃ ratho?" ti. "Na hi bhante" ti. „Tam ahaṃ mahārāja pucchanto pucchanto na passāmi rathaṃ, saddo yeva nu kho mahārāja ratho? Ko pan'ettha ratho? Alikaṃ tvaṃ mahārāja bhāsasi musāvādaṃ. N'atthi ratho, tvaṃ 'si mahārāja sakala-Jambudīpe aggarājā. Kassa pana tvaṃ bhāyitvā musā bhāsasi. Suṇantu me bhontā pañcasatā yonakā asītisahassā ca bhikkhū.

Ayaṃ milindo rājā evam āha 'rathenāhaṃ āgato'smī'ti. "Sace tvaṃ mahārāja rathen'āgato'si, rathaṃ me ārocehī'ti vutto samāno rathaṃ na sampādeti. Kallan nu kho tad abhinanditun?" ti.

Evaṃ vutte pañcasatā yonakā āyasmato nāgasenassa sādhukāraṃ datvā, milindaṃ rājānaṃ etad avocuṃ: "idāni kho tvaṃ mahārāja sakkonto bhāsassū" ti.

Như vậy, một điều rất minh bạch là tác giả của *Milindapañha* ít ra cũng biết rằng có một cách nào đó để loại bỏ quan niệm cho rằng các chữ biểu trưng cho các thực thể, và chúng chỉ là một biểu thị, một danh xưng, một mô tả, một diễn đạt, một cái tên (saṅkhā saññā paññatti vohāro nāmaṃ pavattati). Còn đáng chú ý hơn là bài kệ của tỳ kheo ni Vajirā nói rõ rằng khi chúng ta nói "cái gì đó hiện hữu" thì không nhất thiết phải kết luận rằng từ ngữ đó biểu thị sự tồn tại tự thân của một vật nào đó. Cũng giống hệt như từ 'xe' không nhất thiết phải biểu trưng vật thể có tên là xe. Chắc chắn cả Na Tiên và Milinda đều biết chữ 'xe' nghĩa là gì. Nhưng điều Na Tiên muốn chỉ cho Milinda là sự kiện nếu một chữ có nghĩa thì điều đó không hàm ý rằng chữ đó phải mãi mãi biểu trưng cho một vật nào đó ở nơi nào đó bên ngoài. Bởi vì nó có thể được thay bởi một số các nhóm từ khác tương đương. Trong thí dụ được Na Tiên bàn đến, từ 'xe' không biểu thị bất kỳ bộ phận nào của chiếc xe, nó cũng không thể biểu thị bất kỳ vật gì không có, hoặc nằm ngoài, các bộ phận này. Vì thế, thay vì dùng từ 'xe', một từ có lẽ thích hợp với việc định đặt một

---

Atha kho milindo rājā āyasmantaṃ nāgasenaṃ etad avoca: "nāhaṃ bhante nāgasena musā bhaṇāmi. īsañ ca paṭicca akkhaṅ ca paṭicca cakkāni ca paṭicca rathapañjarañ ca paṭicca rathadaṇḍakañ ca paṭicca ratho'ti saṃkhā samaññā paññatti vohāro nāmamattaṃ pavattatī" ti.

"Sādhu kho tvaṃ mahārāja rathaṃ jānāsi evam eva kho mahārāja mayham pi kese ca paṭicca lome ca paṭicca ...pe... mathaluṃgañ ca paṭicca rūpañ ca ...., viññāṇañ ca paṭicca Nāgaseno ti saṃkhā... nāmamattaṃ pavattati. Paramatthato pan'ettha puggalo n'ūpalabbhati. Bhāsitaṃ p'etaṃ mahārāja Vajirāya bhikkhuniyā bhagavato sammukhā:

"Yathā hi aṃgasambhārā hoti saddo ratho iti
Evaṃ khandhesu santesu hoti 'satto'ti sammutī" ti.

Bản dịch tiếng Anh của Horner. *Milinda's Questions* I. London: Luzac & Company, LTD, 1964:36-38, chỉ với một thay đổi nhỏ: đó là thay từ "designation" (danh xưng) và "current usage" (cách dùng hiện nay) của Horner bằng "description" (mô tả) và "expression" (diễn đạt) để giữ lại sự đồng nhất của ngôn ngữ chúng ta, nếu không phải để chuyển tải đầy đủ ý nghĩa của hai từ "paññatti" và "vohāra".

thực thể nào đó gọi là xe, chúng ta cũng có thể nói "cái gì đó là một kết hợp của một số cấu trúc được dựng thành theo các cách như thế và như thế để người ta có thể dùng để chuyên chở chính mình". Tóm lại, tất cả những từ như xe và tương tự có thể bị quét sạch mà không sợ mất đi bất kỳ thực thể nào, những thực thể mà các từ này được giả định là biểu trưng trong bất kỳ một tập hợp toàn bộ các chi tiết của nội dung đàm luận nào. Điều tương tự cũng xảy ra cho các danh từ riêng như Na Tiên: "Na Tiên' tồn tại như một biểu thị, một danh xưng, một miêu tả, một diễn đạt, chỉ như một cái tên". Như vậy đối với hằng số bất kỳ hay danh từ riêng n nào, luôn luôn có thể thay nó bằng một thuộc từ N và thuộc từ này chỉ có thực đối với vật thể mà n có quan hệ và trong vật thể này n không tồn tại cũng không được cần đến. Lúc đó, thuộc từ N sẽ được cho là một mô tả:

$$n = (ix)N(x)$$

Kết quả vừa đạt được chính xác từ căn bản, vì nó loại trừ tất cả các vấn đề ảo phát khởi từ quan niệm sai lầm về các từ và ý nghĩa của chúng. Chúng ta vĩnh viễn thoát khỏi mọi lý luận về hữu và phi hữu đặt nền tảng trên một vài khái niệm phức hợp và sai lạc về các phát biểu như "có một đứa con của người đàn bà vô sinh".

Thế nhưng phải thừa nhận rằng dù *Milindapañha* có thấy được từ ngữ chỉ là các "biểu thị, danh xưng, miêu tả, diễn đạt và tên" đúng như chúng là, nhưng công cụ mà tác phẩm này dùng để chứng minh định đề này vẫn còn khá thô thiển, nếu không phải là hoàn toàn phiền toái. Thật sự là từ 'xe' không áp dụng được nơi nào không có đủ cấu trúc để chứng thực nó. Nó không thể đồng nhất với bất kỳ từ ngữ nào được dùng để chỉ cho các bộ phận tạo thành các cấu trúc, nó cũng không thể tách rời với tất cả các bộ phận này. Tuy nhiên khi nói xe không phải là cán cờ của một chiếc xe, như được hàm ý trong

những câu hỏi của Na Tiên, thì điều này đã ngầm khẳng định rằng chữ 'xe' thật sự có biểu trưng cho một cái gì đó. Bởi vì để có thể thiết lập một quan hệ giữa chiếc xe và cán cờ của nó để có thể phủ nhận chiếc xe không phải là cán cờ, người ta đã biết từ ngữ 'xe' cùng 'cán cờ' có nghĩa là gì. Có nghĩa là, người ta đã biết trước xe không phải là cán cờ. Kết quả thật tinh tế khi nói rằng xe không phải là cán cờ của xe và vân vân. Tuy nhiên những phát biểu như thế chỉ có thể có được nếu và chỉ nếu người ta biết được xe cũng như cán cờ của xe là gì. Vì thế, dù từ 'xe' có thể được bỏ đi trong bất cứ văn mạch nào mà nó tồn tại cùng với bất kỳ nhóm từ tương đương nào khác, nhưng vẫn còn lại vấn đề làm thế nào sự nhận thức về xe có thể sinh khởi, nếu không phải từ chính chữ 'xe'. Tiến trình được Na Tiên đề ra nhằm loại bỏ lý thuyết cho rằng các từ phải biểu trưng các sự vật vì thế khá thô thiển và không trôi chảy. Nó có thể dễ dàng dẫn đến những vấn đề giống như vấn đề ta vừa nêu.

Thật ra, trình tự này đã được Long Thọ sử dụng và nó cũng đã làm cho ông bối rối không kém mặc dù ông đã sử dụng cực kỳ khéo léo và thành công. Trong *Trung Luận* (Mādhyamika-kārikā), Long Thọ dành nhiều thời gian để chứng minh bất kỳ từ ngữ nào về thế giới các vật thể đều chỉ là sự mô tả. Như vậy chúng trống rỗng và không có bất kỳ sự đề cập nào, tức nói theo Long Thọ là chúng "không có tự tính"[21]. Chính trong hướng tư tưởng này mà ông đã công bố

---

[21] Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasanapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. de La Vallée Poussin, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1913: 503-5-4. Theo quan điểm của chúng tôi, vì thế không có gì ngạc nhiên khi Nguyệt Xứng dùng lại thí dụ về chiếc xe để minh họa điều Long Thọ nói trong bài tụng 18 của Chương XXIV:
yā ceyaṃ svabhāvaśūnyatā sā prajñaptir ūpādāya/ saiva śūnyatā upādāya prajñaptir iti vyavasthāpyate/ cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate/ tasya yā svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ sā svabhāvenānutpattiḥ/ yā ca svabhāvenānutpattiḥ sā śūnyatā//.

luận đề nổi tiếng của mình trong bài Tụng 18 của Chương XXIV như sau:

> Yaḥ pratīya-samutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā// (Cái phụ thuộc cùng khởi /duyên khởi, chúng ta gọi là Không; dựa vào đó, nó là sự Mô tả/ giả danh; nó đồng nhất với Trung đạo.)

Rõ ràng, giống như Na Tiên đã chứng minh cho Milinda thấy chữ 'xe' trong phát biểu "tôi đến bằng xe" của nhà vua chỉ là một từ trống rỗng bằng cách chia chẻ chiếc xe thành nhiều bộ phận mà nó đã phụ thuộc vào đó để cùng khởi, thì Long Thọ cũng làm như thế trong Trung Luận, chỉ khác là có giọng điệu nghiêm trang hơn và các lập luận sắc bén hơn. Đối với ông, bất cứ cái gì phụ thuộc cùng khởi, như chiếc xe, đều phải trống rỗng; bởi vì giống như chiếc xe, nó "chỉ là một âm thanh" và "không có chiếc xe" sau khi được phân tích thành bất kỳ nguyên nhân và điều kiện nào mà nó đã dựa vào đó để sinh khởi. Vì nó trống rỗng, nó không gì khác hơn một sự mô tả. Rõ ràng quan niệm của cả Na Tiên và Long Thọ đều giống nhau. Đối với Long Thọ, chiếc xe của Na Tiên là "cái phụ thuộc cùng khởi". Vì "phụ thuộc cùng khởi" nên chiếc xe được Na Tiên phân tích để trở thành "chỉ một âm thanh"; như vậy, nó phải là một từ trống rỗng đối với Long Thọ. Và cuối cùng, cả hai đều kết luận chữ "xe" và tương tự không là gì cả mà chỉ là những mô tả (prajñapti: giả danh).

Nhưng nếu Long Thọ sử dụng cùng tiến trình trên và đi đến kết luận giống như Na Tiên thì ông buộc phải đối mặt với những khó khăn như trước đây chúng ta đã nêu đối với Na Tiên. Tuy nhiên, điểm khác biệt giữa họ nằm ở sự kiện Long Thọ nhận ra những khó khăn này và cố tìm một giải đáp cho

---

Xem lời bàn thêm của Lê Mạnh Thát. *Dựa Vào Luận Lý Học Trung Quán Của Nāgārjuna*. Tư Tưởng I (1967): 53-83; cũng như *Thử Ký Hiệu Hóa Thuyết Tách Nhận* (apoha). Sài Gòn, 1969.

chúng, một giải đáp thật không may là hình như không được thuyết phục và sáng tạo cho lắm. Trong *Vigrahavyāvartanī*, Long Thọ đã tưởng tượng mình là nhà phê bình về chính học thuyết của mình; học thuyết cho rằng bất cứ cái gì phụ thuộc câu khởi đều được gọi là không, nó chỉ là một mô tả, không có tự tính. Nay các nhà phê bình trong *Vigraha-vyāvartanī* sẵn sàng chỉ cho ông thấy rằng nếu đúng như thế thì thuyết vô-tự-tính của ông sẽ rơi ngay vào một bế tắc khá nghiêm trọng.

Có nghĩa, nếu tự thân thuyết 'vô-tự-tính' của ông cũng không có tự tính của riêng nó thì điều tất nhiên là bất cứ điều gì mà thuyết này nói về tính chất vô-tự-tính sẽ không liên quan gì đến chính tự tính, bởi vì chính bất cứ cái gì mà thuyết này nói về vô-tự-tính đều không có tự tính của riêng nó. Mặt khác, nếu tự thân thuyết vô-tự-tính của ông có tự tính riêng của nó thì thuyết này hoặc sai hoặc có một ngoại lệ đối với nó[22]. Khi phát biểu về bế tắc này, Long Thọ thấy rõ những gì đã được tạo thành như là một khó khăn chủ chốt kể từ thời đức Phật trong sự phân tích thuộc kiểu mà Na Tiên và ông đã thực hiện. Đúng là khi một chiếc xe được tháo rời thành nhiều phần thì chữ 'xe' không biểu trưng cho sự vật nào cả; "nó chỉ

---

[22] Nāgārjuna, *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna*, MCB I X (1948/1951): 99-152. Các phản bác của đối phương, xem Kārikā 1-20 cùng với bình giải. Ở đây chúng ta quan tâm đến 2 kārikā đầu:

sarveṣām bhāvānām sarvatra na vidyate svabhāvaś cet/ tvadvacanam asvabhāvaṃ na nivartayituṃ svabhāvamalam// 1

atha sa svabhāvam etad vākyam pūrvā hatā pratijñā te/ vaiśamikatvam tasmin viśeṣahetuś ca vaktavyaḥ// 2

Điều kỳ lạ là Kāriā nêu lên một nghịch lý khá lý thú mà chúng ta có thể gọi là nghịch lý Nārgājuna hay nghịch lý Người nói (Speaker's paradox), theo đó, nếu có người nói: "Đừng nói," mà tốt hơn chuyển thành "Tôi không nói, " nó có nói không? Kārikā 3:

mā śabdavadity etat syātte buddhir na caitad upapannam/ śabdena hy atra satā bhaviṣyato tasya//.

Nó nhắc chúng ta về nghịch lý Kẻ Nói dối của Epimenides. Về nghiên cứu phê bình về triết học và luận lý của Nārgājuna, xem Lê Mạnh Thát, *Nghiên Cứu về Triết Học Long Thọ*.

là một âm thanh", "nó chỉ là một mô tả"; và họ đã sẵn sàng thừa nhận điều này. Vì lẽ đó người ta có thể kết luận 'xe' chỉ là một mô tả. Vì thế, ở đây chữ 'mô tả' là chỉ cho chữ 'xe'.

Bây giờ, nếu ta phân tích tiếp chữ 'mô tả' (desciption) thành nhiều phần của nó, tức nó đang bao gồm bốn mẫu tự của bảng chữ cái La Mã, thì bốn mẫu tự 'm, ô, t, ả' (d, e, s, c, r, i, p, t, i, o, n) này chắc chắn không phải là chữ 'mô tả', huống hồ là dùng để chỉ cho chữ "xe". Như vậy, nếu chữ 'xe' không chỉ cho chiếc xe, như Na Tiên đã chứng minh đầy thuyết phục và Long Thọ đã tán thành thì chính chữ 'mô tả' cũng không chỉ cho cái gì cả. Vì vậy, phát biểu "chữ 'xe' chỉ là một mô tả" phải sai, nếu không phải là không thể nói ra. Nếu chữ 'mô tả' thật sự chỉ cho cái gì đó thì, cũng cùng dạng như thế, các chữ như "xe" và tương tự cũng phải chỉ cho một vật nào đó.

Việc Long Thọ nhận ra song quan luận (dilemma) mà thuyết của ông đã tạo ra, như được trình bày trong *Trung Luận*, phải được xem như một chỉ dẫn về tài ba của ông trong lãnh vực triết học. Và *Vigraha-vyāvartanī* phải được nghiên cứu triệt để và khảo sát cặn kẽ, một việc làm cho đến nay vẫn bị bỏ qua, nếu chúng ta muốn hiểu được các nguyên lý chính của *Trung Luận*. Tuy nhiên, ta phải nói rằng sau khi minh định khó khăn cốt lõi của lý thuyết, Long Thọ đã không cung cấp cho chúng ta một giải đáp. Ông biết rằng các đối thủ của mình xem bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng đều biểu trưng cho một vật nào đó và đối với ông một nhóm từ như thế không gì khác hơn một mô tả. Nhưng trong việc chứng minh tại sao nó là một mô tả bằng cách chỉ ra rằng nó có liên quan đến một cái gì đó "phụ thuộc cùng khởi", như chiếc xe của Na Tiên, thì cả ông và Na Tiên đã mắc phải một sai lầm khá cơ bản: đó là đã dùng từ 'xe' theo hai nghĩa khác nhau từ căn bản.

Khi Na Tiên hỏi Milinda "có phải chiếc xe là cái trục?", Milinda tất nhiên sẽ trả lời: "không phải". Nhưng khi trả lời

như vậy, ông đã hiểu rằng chữ 'xe' được Na Tiên dùng thật sự biểu trưng cho cái gì đó, mà cái này được tạo thành bởi các cấu trúc khác ngoài càng xe. Như vậy, chỉ có thể nói chiếc xe không phải là càng xe nếu ta biết được chiếc xe cũng như càng xe là gì. Tuy nhiên, điều này lại dự tưởng rằng những chữ 'xe' và tương tự có biểu trưng cho vật nào đó. Ngược lại, nếu chúng không biểu trưng cho gì cả mà "chỉ là những âm thanh" thì thật khó để tưởng tượng ra cái gì đã ngăn không cho ta đưa ra một câu nói thuộc loại "chiếc xe là cái càng", bởi vì trong trường hợp này những chữ 'xe' và 'càng' đều chỉ là những tên gọi có thể dùng cho bất cứ vật gì ta thấy thích hợp hay ngôn ngữ qui ước cho phép. Nói cách khác, chúng là cái có thể biến đổi, có thể được thay thế khi cần. Vì lý do này Na Tiên và Long Thọ đều thừa nhận rằng từ ngữ thật sự là cái khả biến có thể được thay thế và vì thế chúng là những biểu tượng bất toàn (incomplete symbol) nếu như chúng ta có thể mượn cách dùng từ của Russell[23]. Nhưng tiến trình dẫn họ đến sự nhìn nhận này ngầm đòi hỏi rằng cả hai phải biết được từ ngữ biểu trưng cho cái gì trước khi họ có thể khẳng định chúng là cái khả biến và là những mô tả. Vì thế Na Tiên chỉ có thể đi đến kết luận "'xe' tồn tại như một biểu thị, một danh xưng, một mô tả, như một diễn đạt, một cái tên", và chỉ có thể khiến cho Milinda đồng ý sau khi

---

[23] Whitehead and Russell, *Principia Mathematica I*, London: Cambridge University Press, 1950 (2nd ed.): 66-71; xem thêm Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, 1919.

Cũng cần ghi nhận rằng trong bài Giới thiệu cho in lại đoạn văn vừa nói của *Principia Mathematical* Quine nhắc đến lịch sử thuyết mô tả và nói rằng "Ý tưởng tổng quát về định nghĩa theo ngữ cảnh bắt nguồn từ Bentham (1843, vol.8: 246-247). Ông này đã gọi nó là "giải thuyết" (paraphrasis) và thấy đó là một phương pháp giải thích hư cấu bằng cách phớt lờ những từ còn mơ hồ." Xem trong *Incomplete symbols: Descriptions*, trong *From Frege to Godel: A source book in mathematical logic*, 1879-1931, ed. Jean van Heijenoort, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967: 216-217. Tuy nhiên, với phân loại của chúng ta về khái niệm prajñapti = paññatti (giả danh, giả thiết), thuyết mô tả phải được xem là bắt đầu từ Nāgasena, nếu không muốn nói từ chính Đức Phật.

cả ông và Milinda đã dùng chữ 'xe' để chỉ cái gì đó mà không phải chỉ như một từ.

Thật ra, khá kỳ cục nếu điều Na Tiên muốn nói khi hỏi: "Xe có phải là cái càng", lại là chữ 'xe' mà không phải là cái gì đó được gọi là xe. Điều này cũng phải được nói về luận đề của Long Thọ: "Cái phụ thuộc cùng khởi (duyên khởi), chúng ta gọi là không; dựa vào cái không đó, nó là một mô tả (giả danh)". Ở đây, xe là "cái phụ thuộc cùng khởi", vì thế nó là không, cái mà Na Tiên muốn gọi "chỉ là một âm thanh" hay "không có chiếc xe". Kết quả, "cái phụ thuộc cùng khởi" phải là một mô tả, giống như xe là "một biểu thị, một danh xưng, một mô tả, một diễn đạt, một cái tên". Nhưng để đưa ra câu nói "cái phụ thuộc cùng khởi là một mô tả", ta cần biết trước "cái phụ thuộc cùng khởi" là cái gì, để có thể tiếp tục phân tích nó thành những gì mà nó phụ thuộc vào đó để cùng khởi và như thế để chứng minh rằng nó thật sự là một mô tả. Tóm lại, ta có thể khẳng định rằng một từ là một mô tả chỉ sau khi xem nó có biểu trưng cho cái gì đó. Nếu không, ta không thể phân tích chữ 'xe' thành cái trục của nó, cái càng của nó, cái cán cờ của nó, v.v...

Tuy nhiên, nếu đúng như vậy thì chữ 'xe' được dùng theo hai nghĩa khác nhau từ căn bản, tức nó được dùng để chỉ một hiện hữu cụ thể ngoại tại và đồng thời biểu thị nó chỉ là một từ ngữ. Ta không thể nói thẳng rằng Na Tiên và Long Thọ lẫn lộn hai nghĩa của từ này vì chúng quá rõ ràng đối với mọi người. Điều ta có thể nói là họ vận hành dưới một lớp mây hỗn độn mờ ảo cốt để có thể tạo ra cái thuyết mô tả thú vị và cực kỳ hữu ích của họ: từ ngữ chỉ là những mô tả. Và lớp mây mờ ảo này tạo nên sai lầm căn bản của họ trong cố gắng tháo gỡ mọi khó khăn phát sinh từ sự ngộ nhận giữa danh và nghĩa đã tồn tại trong tâm trí những người đương thời, khiến cho những người này đã xem bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng

ngữ pháp nào cũng biểu thị một vật thể nào đó[24]. Thật ra, ngộ nhận giữa danh và nghĩa rất phổ biến không chỉ đối với các triết gia ngày nay, cận đại và hiện đại mà còn đối với các tư tưởng gia và văn pháp gia của thời hoàng kim Ấn Độ.

Trong tác phẩm *Tattvasaṃgrahapañjikā* của mình, Kamalasīla thuật rằng có ít nhất ba thuyết được biết là đã chủ trương từ ngữ biểu thị một vật thể phổ quát hoặc một vật thể riêng biệt, hoặc biểu thị cả hai,[25] và điều này đã mở đường cho nhiều quan niệm khác nhau ở đời sau, những quan niệm mà như ta đã thấy cả Na Tiên và Long Thọ đang đánh trả bằng thuyết mô tả của họ. Đối với họ, hằng số bất kỳ hay danh từ riêng n nào cũng luôn luôn có thể được thay bằng một thuộc từ N có khả năng cho ra một mô tả (ix)N(x).

Thế nhưng công cụ mà họ sử dụng để đạt đến thuyết này lại dẫn họ đến một sai lầm căn bản, bao hàm sự nhầm lẫn giữa hai nghĩa khác nhau của từ ngữ được sử dụng. Sai lầm căn bản này vẫn tồn tại ở Tỳ Bà Sa vào thời của Thế Thân. Trong *Câu Xá Luận*, Thế Thân cho ta biết đối với Tỳ Bà Sa "bất cứ vật gì mà ta không còn có khái niệm về nó thì vật đó chỉ có

---

[24] Xem *Vigrahavyāvartanī*. Kārikā 9:
yadi ca na bhavet svabhāvo dharmāṇāṃ niḥsvabhāva ity eva/
nāmāpi bhavenaivaṃ nāma hi nirvastukaṃ nāsti//9
yadi sarvadharmāṇāṃ svabhāvo na bhavet tatrāpi niḥsvabhāvo bhavet/ tatra niḥsvabhāva ity evam nāmāpi na bhavet/ kasmāt/ nāma hi nirvastukam kiṃcid api nāsti/ tasmān nāma sad-bhāvāt svabhāvo bhāvānām asti svabhāvasadbhāvāc cāśūnyāḥ sarvabhāvāḥ/ tasmād yad uktam niḥsvabhāvāḥ sarvabhāvā niḥsvabhāvatvāc chūnyā iti tan na/
Xem thêm Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meaning*, BSOA S XXII (1959): 95-107.

[25] Kamalaśīla, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Panjikā' of Shri Kamalasīla*, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varaṇasi: Bauddhabharati, 1968: 348: Kārikā 882 of Śāntarakṣita:
jātisambandhayoḥ pūrvam vyāsataḥ pratiṣedhanāt/ nānantarāḥ prakalpyante sadhārthās trividhāḥ pare//. Kamalaśīla thêm vào đoạn sau: jātiḥ padārthaḥ iti kātyāyanaḥ (or: vājātyāyanaḥ) dravyam iti vyādhiḥ ubhayaṃ pāniniḥ.

thực theo quy ước sau khi nó đã được đập nát như cái bình hoặc sau khi được tâm phân tích như nước. Nói cách khác, nó chỉ thực hữu trong nghĩa cao nhất của nó."[26] Và ông còn giải thích ý nghĩa của luận đề vừa được dẫn của Tỳ Bà Sa như sau:

> Đối với bất kỳ vật nào mà ý tưởng về nó không còn nữa khi nó đang bị nghiền nát thành từng mảnh thì vật đó chỉ tồn tại theo quy ước (tục đế). Chẳng hạn như cái bình. Ở đây, ý tưởng 'bình' không còn nữa, khi nó đã bị phá vỡ thành từng mảnh. Trong những trường hợp khác, ở đây đối với bất kỳ vật nào mà ý tưởng về nó không còn nữa lúc nó được phân tích thành pháp khác bởi tâm thì vật đó cũng nên được biết là chỉ có thực theo quy ước. Chẳng hạn như nước. Ở đây, ý tưởng 'nước' không còn nữa, khi nó được trí năng phân tích thành một pháp như sắc đại, v.v... Tuy nhiên, bằng nhận thức quy ước (thế tục trí) về các vật này, người ta nói, theo quy ước, rằng có cái bình hoặc có nước; họ đang nói thật chứ không phải nói láo. Đó là sự thật quy ước.
>
> Khác với điều này là sự thật tuyệt đối (thắng nghĩa đế). Ở đây, đối với bất kỳ vật nào mà ý tưởng về nó luôn luôn có, ngay cả sau khi nó đang được nghiền nát thành mảnh vụn hay đang được phân tích thành pháp khác bởi tâm, thì nó thực hữu theo ý nghĩa cao nhất. Chẳng hạn như vật chất (sắc). Ở đây, sau khi nghiền nát nó thành các mảnh và phân tích nó bằng trí năng thành các pháp khác như nguyên tố (cực vi), v.v., khái niệm về tự thể của vật chất vẫn còn. Cảm giác, v.v., cũng nên được xét theo cách như thế. Nó được gọi là sự thật tuyệt đối do hiện hữu

---

[26] *Abhidharmakośa* VI 4, LVP 139-142: yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat/ ghaṭārthavat saṃvṛtisat paramārthasad anyathā//. Như thường lệ, đoạn này được dẫn từ ấn bản của Pradhan. Nhưng trong khi dịch, chúng tôi theo bản của Shastri. *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā's commentary of Ācārya Yaśomitra* III: 889-890, trong bản này "ghaṭāmbuvat" thay vì "ghaṭārthavat". "Ghaṭāmbuvat" theo tôi hình như chính xác hơn, không những nó phù hợp với các bản dịch Hán và Tạng mà còn vì lẽ sở giải của Yaśomitra (*Vyākhyā*), rõ ràng nó là "ghaṭnāmbuvad iti/ dṛṣṭāntadvayopanyāso bhedadvayopapradarśanārthaḥ/".

tuyệt đối của nó. Cũng được gọi là sự thật tuyệt đối cái được nắm bắt bởi nhận thức siêu nghiệm (xuất thế trí) hay sự hiểu biết siêu nghiệm có được ngay sau nó. Các luận sư xưa đã nói: 'Cái được nắm bắt bởi bất cứ phương tiện nào khác đều là sự thật quy ước.' Đó là lời bàn về các sự thật[27].

Vì lẽ đó, Tỳ Bà Sa chủ trương thuyết mô tả như đã được hiểu bởi Na Tiên và Long Thọ, theo đó từ ngữ không biểu thị cái gì cả mà chỉ là một mô tả, vì những vật chúng mô tả có thể được phân tích tiếp để trở thành các vật khác. Điều khá thú vị là dù nguyên bản Phạn văn *Câu Xá Luận* hiện nay mà chúng ta vừa dịch không công khai dùng từ 'mô tả' mà thay vì thế lại dùng nhóm từ tương đương "ý tưởng X không còn nữa", nhưng bản dịch Hán ngữ của Chân Đế có dùng từ đó khi nói 'bình' hay 'nước' chỉ tồn tại như một mô tả thuộc dạng nào đó[28]. Tuy nhiên, điều thú vị nhất là sự đề cập đến từ ngữ

---

[27] *Abhidharmakośa* VI 4: yasminn avayavaśo bhinne na tadbuddhir bhavati tat saṃvṛtisat/ tadyathā ghaṭaḥ/ tatra hi kapālaso bhinne ghaṭabuddhir na bhavati/ yatrānyān apohya dharmān buddhyā tadbuddhir na bhavati taccāpi saṃvṛtisad veditavyam/ tadyathāmbu/ tatra hi buddhyā rūpādīn dharmān apohyāmbubuddhir na bhavati/ teṣv eva tu saṃvṛtisaṃjñā kṛteti saṃvṛtivasāt ghaṭaś cāmbu cāstīti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣety etat saṃvṛtisatyam/ ato'nyathā paramārtha-satyam/ tatra bhinne'pi tadbuddhir bhavati eva/ anyadharmāpohe'pi buddhyā tat paramārtha.m/ tadyathā rūpam/ tatra hi paramāṇuśo bhinne vastūni rasārhān api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāvabuddhir bhavaty eva/ evaṃ vedanādayo'pi dṛṣṭavyāḥ/ etat parmārthena bhāvāt paramārthasatyam iti/ yathā lokottareṇa jñānena gṛhyate tat pṛṣṭhalabdhena vā lokikena tathā paramārthasatyam/ yathā'nyena tathā saṃvṛtisatyam iti pūrvācāryāḥ/ uktāni satyāni//.

[28] *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận*. DTK 1559: 268c9-269a3:
有處佛世尊說諦有。有處說諦有二。謂俗諦真諦。此二諦何相。偈曰。若破無彼智。由智除餘爾。俗諦
如瓶水。異此名真諦。曰。若物分分被破。物智則不起。
物名俗有。譬如瓶等。此瓶若破成瓦。緣此瓦瓶智則不起。是故瓶等諸物。由形相假有。復次於此物中。由智析除餘法。此物智亦不起。此物名俗有。譬如瓶等。此水若由智析除色大等法。水智則不起。是故水等諸物由聚集假故有。由名句字門顯是真實義。緣名句字於真義起智。若入觀時不能緣名等。若出觀時不能緣真義。是故名等及此智由顯示假故有。於此法

apoha (*tách nhận*). Thú vị nhất vì Thế Thân còn có một khám phá khác rất quan trọng trong lãnh vực luận lý và triết học nói chung, một khám phá, như sẽ thấy, đã trở thành một đề tài khảo sát chính của tất cả các trường phái tư tưởng Ấn Độ. Từ thời của Stcherbatsky và Frauwallner[29], ai cũng tưởng rằng "thuyết apoha được thuyết giải lần đầu tiên trong *Pramāṇasamuccaya* của Trần Na và, cũng như trong các trường hợp khác, ông đã được gắn cho danh xưng nổi bật là "người sáng lập và cha đẻ thuyết apoha"[30]. Nhưng bây giờ, như Lê Mạnh Thát đã chỉ ra, một giả định như thế, căn cứ những gì chúng ta biết về Thế Thân và các triết gia khác trước ông, đã tỏ ra hoàn toàn vô căn cứ và quá sai lạc[31]. Cả từ "apoha" và dạng kép của nó "anyāpoha" đã được Thế Thân

---

聚集假故有。由名句字門顯是真實義。緣名句字於真義起智。若入觀時不能緣名等。若出觀時不能緣真義。是故名等及此智由顯示假故有。於此法以何法為俗。但名所作無體是俗。由隨順世間。說有瓶水名等。稱為實語不說為妄。是故立此為俗諦。離此所餘名真諦。若物分分被破。物智起不異。若由智析除諸法。物智亦不異。若離名等。於境界智亦不異。說此法名真實。譬如色等。若約鄰虛析此色。及由智除味等餘法緣色智起不異。如色受等應知亦爾。此名世間真諦。如此等法。由於世間實有故。故立為真諦。復有餘師說。若法是出世智所緣。或是出世後智所緣。如此亦說名真諦。謂境界真果真道真。若餘法異此。說名俗諦。略說諸諦已。若廣說應知。

[29] Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Leningrad: Bibliotheca Buddhica XXVI, 1930: 457-482; Frauwallner, *Beitrage zur Apohalehre*, WZKM XXXVII (1930): 259-283; XXXVIII (1931): 230-232; XXXIX (1932): 247-258; XXXX (1933): 31-49; XXXXII (1935): 89-102; XXXXIV (1937): 233-289; Mookerji, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta: Calcutta University Press, 1935; Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Sitzungsberichte der Österreichisten Akademie der Wissenschaften, Philo-Histor. Klasse. 245. Band, 2. Abhandlung, Wien, 1964: 41-63; Shastri, *Critique of Indian Realism*, Delhi, 1963: 306-310.

[30] Sharma, The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic, The Hague: Mouton, 1960: p29.

[31] Lê Mạnh Thát, *Thử Ký Hiệu Hóa Thuyết Tách Nhận* (apoha), Sài Gòn, 1969.

sử dụng và bàn đến như đã thấy ở trên. Những gì Trần Na đã làm trong Chương V cuốn *Pramāṇasamuccaya* nổi tiếng của ông là không gì hơn một tổng quát hóa thuyết apoha của Tỳ Bà Sa như đã được Thế Thân trình bày trong *Câu Xá Luận*. Như vậy, nhờ Thế Thân, bây giờ ta biết được tại sao và bằng cách nào đã này sinh quan niệm về sự tách nhận và quan niệm này đã chính thức xuất hiện khi nào trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ.

Rõ ràng, apoha là một nhánh của thuyết mô tả. Nó xuất hiện như một đáp ứng cho việc chứng minh rằng những vật như nước, v.v., vốn rất khó tách ly, như Na Tiên đã làm với chiếc xe của Milinda, thật ra vẫn có thể tách ly mặc dù khó khăn hơn và không phải bằng vật lý mà bằng sự phân tích của tâm. Vì thế, ở giai đoạn này *apoha* vẫn là một quan niệm non trẻ về phân tích luận, nói rằng bất kỳ vật gì có thể được phân tích thành các vật khác thì chỉ thực hữu theo quy ước. Thế nhưng, chắc chắn chính do sự nối kết, được quan niệm này đưa ra, giữa từ ngữ có liên quan đến sự vật và tự thân sự vật mà Trần Na và nhiều tư tưởng gia cũng như các nhà luận lý học sau ông mới có thể rút ra nhiều thuyết tách nhận khác nhau của họ. Như vậy, việc giới thiệu từ apoha và trình bày của ông về quan niệm này phải được kể là một trong số những đóng góp khác của ông đối với lịch sử triết học. Điều khá kỳ lạ là phần lớn các nhà nghiên cứu ở thế kỷ này, có lẽ ngoại trừ trường hợp của Stcherbatsky, đều đã tiếp xúc với ấn bản cũng như dịch bản *Câu Xá Luận* của de La Vallée Poussin cả trong các mảng Phạn văn cũng như trong bản nguyên vẹn bằng Hán ngữ và Tạng ngữ; thế nhưng, không một ai lưu ý sự kiện trên khi viết về thuyết tách nhận.

Apoha, như Trần Na định nghĩa, là sự không thừa nhận những gì khác với một vật khi so với các vật khác[32]. Như

---

[32] Stcherbatsky, op. cit.; Frauwallner, op. cit.; Lê Mạnh Thát, *Thư Ký Hiệu Hóa*

vậy, cái mà chữ "con bò" chỉ đến là cái không phải là không-phải-con-bò. Hay cái mà chữ 'xe' chỉ đến là cái loại trừ những gì không phải là xe. Rõ ràng, khi định nghĩa như thế, Trần Na có ý đưa ra một giải đáp cho vấn đề Na Tiên và Long Thọ đã để lại mà không có bất cứ trả lời dứt khoát nào. Vấn đề đó là nếu chữ 'xe' chỉ là "một biểu thị, một danh xưng, một mô tả, một diễn đạt, một cái tên", vậy thì làm thế nào nói xe không phải là trục xe, chẳng hạn. Chắc chắn chữ 'xe' phải ám chỉ cái gì đó, ngay cả khi nó không biểu thị bất cứ vật nào cả. Vì vậy, cùng với việc Thế Thân giới thiệu từ ngữ apoha và quan niệm của nó trong khuôn khổ thuyết mô tả của Tỳ Bà Sa, Trần Na đã nắm bắt nó và nhận ra cùng lúc cả tính chất bất toàn cũng như khả năng bổ cứu của nó. Tính chất bất toàn nằm ở vấn đề vừa được nói đến ở trên, tức chữ 'xe' chẳng hạn phải ám chỉ một cái gì đó, cho dù có thể nó không biểu thị vật nào cả. Và khả năng bổ cứu của nó là giải đáp rằng mặc dù có sự kiện là sự vật được biểu thị bởi chữ 'xe' được chia chẻ và phân tích thành nhiều phần mà những phần này không được biểu thị cùng từ đó, nhưng chữ 'xe' thật sự có ý nghĩa riêng của nó khi loại trừ những gì không phải là xe. 'Xe' là cái không-phải-không-là-xe.

Điều hiển nhiên là nhóm từ 'không-phải-không-là-xe' có thể được giải thích và hiểu theo nhiều cách. Trong *Apohasiddhi*, Ratnakīrti chỉ ra rằng có ít nhất ba cách giải thích khác nhau. Thứ nhất, nó có thể có nghĩa: Xe được ngăn cách với cái không phải là xe, và ngược lại. Thứ hai, xe được tách riêng ra trong số những gì không phải là xe. Thứ ba, không-phải-không-là-xe chỉ là một sự loại trừ những gì không phải là xe[33]. Và Ratnakīrti vội vàng thêm rằng ba cách giải thích này

---

Thuyết Tách Nhận (apoha): Sharma, op. cit.

[33] Ratnakīrti, *Apohasiddhi*, trong *Ratnakīrtinibandhāvali*, ed. Anantlal Thakur, Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1957: 53-61; đặc biệt tr. 53: nanu ko'yam apoho nāma? Kim idam anyasmād apohyate, asmād vā anyad apohyate:

không thỏa đáng nếu không muốn nói là không chính xác một cách nguy hiểm, bởi vì chúng xác định hoặc có một vật thực hữu ở đó có tên là xe, hoặc 'xe' chỉ là một sự bác bỏ những gì không phải là xe. Vì thế, theo ông, khi nói về apoha, ta không nhằm khẳng định sự tồn tại hay không tồn tại của sự vật, mà nhằm khẳng định "một phát biểu khẳng định mà sự thật của phát biểu này được bảo đảm bằng cách loại trừ cái trái ngược với nó"[34].

Với khẳng định này, Ratnakīrti hiểu rõ rằng apoha thật sự thoát thai từ thuyết mô tả. Nó nhằm phá hủy quan niệm cho rằng chữ phải biểu thị các vật. Tuy nhiên phương tiện mà các nhà chủ trương thuyết apoha dùng đến để đạt được mục đích đó thì hơi cồng kềnh, nếu không phải là còn cồng kềnh hơn cả cái được Na Tiên và Long Thọ sử dụng. Ratnakīrti kết luận, với việc đưa ra loại phủ định kép này, Trần Na và những người theo ông thường xuyên đối mặt với vấn đề phải chứng minh cách dùng phủ định và các phát biểu phủ định. Như vậy, mặc dù quan niệm apoha tự nó rất thú vị, nhưng về mục đích nó nhắm đến thì nó không phải là khái niệm tinh tế để bắt đầu với. Thứ hai là nó tạo ra nhiều vấn đề hơn là giải quyết vì nó vẫn được dùng theo nghĩa kép, vốn là sai lầm cơ bản trong thuyết mô tả của Na Tiên và Long Thọ. Kết quả, mặc dù tính chất lôi cuốn của nó, quan niệm apoha không có nhiều tác dụng tốt để bổ cứu cái bất toàn mà Na Tiên và Long Thọ để lại trong thuyết mô tả của họ và là cái bất toàn mà Tỳ Bà Sa đã cố sửa chữa nhưng không thành công do sự cố chấp của họ vào phương tiện phân tích do hai luận sư vĩ

---

asmin vānyad apohyata iti vyutpattyā vijātivyāvṛttambāhyam eva vivakṣitam; buddhākāro vā: yadi vā apohanam apoha ity anya-vyāvṛttimātram iti trayaḥ pakṣāḥ.

[34] Ratnakīrti, op. cit. tr. : atrābhidhīyate:

nāsmābhir apohaśabdena vidhir eva kevalo'bhipretaḥ, nāpy anyavyāvṛtimātram. kiṃ tvanyāpohaviśiṣṭo vidhiḥ śabdānām arthaḥ, tataś ca pratyekapakṣopanipāti-doṣāvakāśaḥ.

đại này cung cấp. Vì vậy, về thuyết mô tả, ta phải thừa nhận rằng sai lầm cơ bản của Na Tiên và Long Thọ vẫn chưa được giải quyết. Hình như là một giải pháp cho nó đòi hỏi một sự thay đổi về phương pháp hoặc phương tiện được cần đến. Và đây chính xác là điều Thế Thân đề nghị phải làm trong thuyết mô tả của ông.

Công cụ Thế Thân đề ra vừa đơn giản vừa tinh tế. Nó bao gồm phát biểu "để hiển lộ cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu, ta nói, nó sinh; và vì có nhiều trường hợp sinh có tính chất của cái *đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu* cho nên, để phân biệt, ta dùng sở thuộc cách là sự sinh ra của một vật thể vật lý cốt để chỉ rõ rằng đó là vật thể vật lý đang được sinh ra mà không phải là cái gì khác". Phát biểu này được đưa ra khi Thế Thân cố chứng minh cho Tỳ Bà Sa thấy rằng chữ 'sinh' không biểu trưng bất kỳ vật thể nào cả. Rõ ràng, không cần phải mổ xẻ chữ sinh thành nhiều phần của nó, như Na Tiên đã làm với Vua Milinda, một việc làm chắc hẳn Thế Thân đã thừa nhận và đã thử, và rất khó thành tựu, và nếu thành tựu, cũng rất khó đưa ra với những người chống đối ông như một xác chứng rằng sinh "chỉ là một âm thanh", rằng nó là "một biểu thị, một danh xưng, một mô tả, một diễn đạt, một tên gọi"; thay vì thế, ông chỉ nói rằng nếu chữ 'sinh' không biểu trưng bất cứ vật gì cả, đó là vì nó có thể được thay bởi một số các nhóm từ khác tương đương trong văn mạch mà nó xảy ra. Như vậy, nếu có người nói, đây là sự sinh ra của một vật gì đó, Thế Thân sẽ trả lời một cách xác thực rằng đây là một cái gì đó đang sinh, hoặc còn đi xa hơn, cái gì đó đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây. Lời đáp của ông như vậy hiển nhiên dựa vào một quan niệm đơn giản và chính thức về sự thay thế từ, theo đó bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng không biểu trưng bất kỳ sự vật nào cả nếu như nó có thể được thay thế.

Theo cách này, Thế Thân có thể loại trừ cho chính ông không chỉ là loại công cụ phân tích kỳ lạ được Na Tiên và Long Thọ đề nghị và đã dẫn họ đến sai lầm cơ bản, mà còn cả giải pháp mà Tỳ Bà Sa đã ngần ngại đề ra với quan niệm ngây thơ của họ về *anyāpoha*. Thật ra, Thế Thân chỉ đưa ra một nhận xét thoáng qua đối với một quan niệm mạnh mẽ như thế, dù chính ông, người đầu tiên giới thiệu và luận giảng về nó, đã chỉ rõ rằng không phải vì ông không nhìn thấy ý nghĩa đáng mong đợi của quan niệm đó, mà vì có lẽ ông thấy không cần thiết phải dùng đến, nhất là khi một chọn lựa khác vẫn đang trong tầm tay và tỏ ra đơn giản và tinh tế hơn. Thật vậy, nếu chữ 'xe' có thể được thay bằng một nhóm từ có dạng "cái như thế như thế" thì tại sao ta phải nhọc nhằn với những công cụ cồng kềnh như sự phân tích chia chẻ của Na Tiên hay sự phân tích tâm của Tỳ Bà Sa hay cái không-phải-không-là-xe của Trần Na.

Bằng cách dựa vào đặc tính truyền thống của một ngôn ngữ và tính khả hoán của nó, hằng số bất kỳ hay danh từ riêng nào đều có thể giản lược thành một trong một số bất kỳ nhóm từ khác nào tương đương với nó. Vì thế, có thể nói rằng chúng có dạng 'cái như thế như thế', tức (ix)N(x). Sinh không còn là một sự vật gì khác so với phi-hữu, cũng không còn là một sự vật gì khác so với chiếc xe của vua Milinda. Bất kỳ phát biểu nào trong đó chữ 'sinh' xuất hiện và được cần đến đều có thể được thay bằng bất cứ cái gì tương đương mà trong đó chữ đó không được cần đến và nơi nó không xảy ra. Chẳng hạn, nếu như ta nói "đây là sự sinh ra của đứa con của người đàn bà vô sinh" và giả thiết rằng mọi hằng số của phát biểu đó đều biểu trưng cho một sự vật nào đó thì thật sự rất phiền toái cho ta phải tìm kiếm một vật thể gọi là sinh, chưa nói đến việc tìm kiếm đứa con của người đàn bà vô sinh.

Mặt khác, nếu như ta ứng dụng quan niệm thay thế vào một phát biểu như thế thì rõ ràng không phải mất thời gian để tìm

kiếm các sự vật hay để giải thích làm thế nào vật thể gọi là sinh có thể câu hữu với vật thể gọi là đứa con, v.v... Điều mà phát biểu thuộc loại này muốn nói là như sau: Cái gì đó đang được sinh, cái được mang bởi một người đàn bà không thể có thai; rõ ràng trong đó không chứa từ 'sinh', cũng không có từ 'con'. Từ đó, không có bàn bạc nào cần đến về sự tồn tại của đứa con của người đàn bà vô sinh, hay về sự tồn tại của các thực thể bất minh xác như sinh và tương tự. Ngay cả từ 'đàn bà' cũng có thể được thay bằng nhóm từ "cái gì đó là người thuộc phái yếu". Như vậy, toàn bộ câu nói "đây là sự sinh ra của đứa con của người đàn bà vô sinh" có thể nói theo cách khác như "cái gì đó đang thành hình, cái được mang bởi ai đó thuộc phái yếu không thể đẻ", trong đó không có các từ bất khả biến xảy ra và chúng cũng không được cần đến. Vì thế, toàn bộ cái gọi là một chuỗi các vật thể có những tên như sinh, đứa con, đàn bà hoàn toàn bị quét sạch không phải bằng cơn gió phân tích của Na Tiên, cũng không phải bằng lực tách nhận của Trần Na, cả hai đều giả định chúng nhất thiết phải tồn tại, mà bằng một công cụ thay thế có sẵn trong bất kỳ ngôn ngữ nào.

Vậy thì, đối với Thế Thân, khi cái gì đó được cho là hiện hữu thì nó luôn luôn là cái có thể được mô tả theo một cách khác. Khi ta nói "có sự sinh của cái gì đó" tức ta đang nói "cái gì đó được sinh". Quan niệm về cái hiện hữu, như được Thế Thân chủ trương, vì thế hoàn toàn rõ ràng: bất kỳ cái gì tồn tại chính là bất kỳ cái gì được mô tả. Không cần thiết phải tưởng tượng hay tạo ra các thực thể nằm ngoài bất kỳ cái gì được mô tả. Như vậy, bằng một nét bút, Thế Thân đã xóa sạch thành công toàn bộ thế giới các thực thể mà các ngụy thuyết về ngôn ngữ, kể cả Tỳ Bà Sa, đã cẩn thận nuôi dưỡng và chi li lập thành. Qua đó, cuộc tranh cãi về cái phổ quát và cái đặc thù đã được hóa giải. Trong ngôn ngữ của Thế Thân, tất cả những gì cần đến là một ít thứ có thể cải biến như "cái

gì đó", v.v... Ý nghĩa cái khả biến vừa nói trên sẽ được bàn đến sau. Tất cả những gì chúng ta biết bây giờ là trong thế giới ngôn ngữ của ông tất cả các hằng số hoặc danh từ riêng đều có dạng "cái như thế như thế", đó là một mô tả (ix)N(x), trong đó x là một số hạng như N(x).

Vì thế, khi có người khẳng định "không có đứa con của người đàn bà vô sinh" thì không cần phải thiết đặt một thực thể gọi là phi-hữu, như Naiyāyika, cả xưa và nay, muốn làm[35], để có thể hiểu cái phi-hữu của đứa con người đàn bà vô sinh. Như vậy, theo Thế Thân ta có thể mượn lời Russell nói về chủ đề mô tả, "Trong ngôn ngữ thông thường hay trong triết học, khi cái gì đó được nói là 'hiện hữu' thì nó luôn luôn là cái được mô tả, có nghĩa nó không phải là cái được biểu hiện trực tiếp như một hương vị hay một màng màu sắc mà là cái gì đó giống như 'sắc' hay 'tâm' hay 'Homer', được biết đến qua sự mô tả là 'cái như thế như thế', và vì vậy thuộc dạng (ix)N(x)"[36].

Vì vậy, thuyết mô tả của Thế Thân không chỉ là một đóng góp lớn, vốn có giá trị riêng của nó, cho tư tưởng triết học nói chung, mà chúng ta còn có thể nói rằng nó là lực đẩy đàng sau tất cả các phát triển nối tiếp *Câu Xá Luận*. Chúng ta sẽ thấy bằng cách nào mà Thế Thân, từ thuyết mô tả này, đã tạo cho Ấn Độ một luận lý học từ khối lượng suy luận thuần kinh nghiệm và riêng biệt trước thời ông, và đặt nền móng cho mọi thành tựu sau đó. Điều khá kỳ lạ là với một học thuyết mạnh mẽ và hàm tàng như thế mà chẳng có sự trình bày thêm nào về nó được biết đến sau khi ông mất, mặc dù những quan niệm như apoha, tri giác, v.v., và biểu đồ suy luận ba chi và hai chi đều nhận được sự lắng nghe và bàn luận đầy đủ về chúng. Một tình cảnh như thế xảy ra, có lẽ do

---

[35] Matilal, op. cit.; *Nyāyasūtra* II. ii. 7-12; cf. cước chú 11 ở trên.

[36] Whitehead and Russell, *Principia Mathematica*: 174-175.

những người kế thừa ông đã không nắm bắt được ý nghĩa của chính thuyết này. Thật vậy, sự việc Trần Na cố gắng phát triển khái niệm apoha thành một thuyết hoàn bị trong nỗ lực tạo ra một thuyết ngôn ngữ nhất quán cho vấn đề mà Na Tiên, Long Thọ và Tỳ Bà Sa đã không thể giải quyết thỏa đáng và trọn vẹn, là một dấu hiệu cho thấy rõ ràng chính Trần Na đã không nhận ra được ý nghĩa này.

Tuy nhiên công bằng mà nói, thuyết mô tả không phải là một độc sáng của Thế Thân, như đã được chứng minh đầy đủ trong phần bàn luận ở trên. Tự thân từ ngữ 'mô tả' đã xuất hiện nổi bật trong tất cả các diễn giảng về sự tương quan giữa ngôn ngữ và sự vật kể từ thời đức Phật, nếu ta có thể tin tưởng những trần thuật trong các Nikāya. Trong bất kỳ trường hợp nào thì cả Na Tiên và Long Thọ đều là những người đi trước Thế Thân, và họ đều cưu mang vấn đề chiếc xe hay sự phụ thuộc cùng khởi là gì, cái mà họ đều kết luận chính xác là không gì cả mà chỉ là những mô tả. Hơn nữa, dù phần lớn mọi người đều cho rằng Thế Thân của *Câu Xá Luận*, nếu không phải của *Nhị Thập Tụng* và *Tam Thập Tụng*[37], đã dựa vào luận đề của Kinh Lượng Bộ để phê phán Tỳ Bà Sa, nhưng những sự kiện chúng ta có được không có khuynh hướng tán thành một ý kiến như thế. Thật vậy, de La Vallée Poussin, trong khi dịch đoạn văn luận về bốn tướng, đoạn văn mà chúng tôi đã dịch lại ở trên, đã đồng nhất thuyết mô tả được trình bày trong đó với thuyết của Kinh Lượng Bộ[38]. Nhưng khi liệt kê các luận đề thuộc về bộ phái này, vì

---

[37] Schmidthausen, *Sautrāntika-Voraussetzungen im Viṃśatikā und Triṃśikā*, WZKSOA XI (1967): 109-138; Jaini, The Sautrāntika Theory of Bīja, BSOAS XXII (1959): 236-249; Lamotte, *Le Traité de l'Acte de Vasubandhu: Karmasiddhi-prakaraṇa*, MCB IV (1935/1936): 180: "Limitant nos ambitions, nous attribuerons la Karmasiddhiprākaraṇa à 'Vasubandhu le Sautrāntika', auteur de l'*Abhidharmakośa*; Yamaguchi, Seshin no Jôgoron, Kyoto: Hôzôkan, 1952: 26.

[38] *Abhidharmakośa* II ad 46c-d, LVP 235-236: "Réplique du Sautrāntika". Thật

lẽ nào đó ông đã không thể đưa thuyết này vào[39]. Dĩ nhiên điều này không gây nhiều ngạc nhiên, bởi vì Kinh Lượng Bộ không công nhiên chủ trương một kiến giải như thế.

Theo Bareau, họ chỉ chủ trương rằng "hình (saṃsthāna) không phải là một thực hữu tự nó (abyad dravyam), mà chỉ là một mô tả"[40]. Mặt khác, cũng theo Bareau, chính những nhà Mô Tả (prajñaptivādin: Giả thuyết bộ) mới đề xướng quan niệm "pháp hữu vi (saṃskṛta), vốn là phụ thuộc cùng khởi (duyên khởi) và vì thế là những mô tả (giả danh), là khổ (duḥkha)"[41]. Quan điểm này hiển nhiên phù hợp với lập trường do Na Tiên và Long Thọ chủ trương. Vì thế nó rất nhất quán với thuyết mô tả như chúng ta đã hiểu của Thế Thân. Xét sự kiện này, thật không chính xác để trình bày *Câu Xá Luận* chỉ như một sân khấu tranh biện dành cho Tỳ Bà Sa và Kinh Lượng Bộ, đồng thời xem Thế Thân chỉ như một tường thuật viên khách quan của màn diễn này. Trái lại, với sự thâu thập ngày càng nhiều các kiến thức của chúng ta về nhiều bộ phái và tông phái khác nhau sau khi Phật nhập Niết-bàn, một điều quá rõ ràng là chúng ta phải vứt bỏ một ít khái niệm đơn giản của chúng ta về những gì được phát biểu trong *Câu Xá Luận*.

Như đã được thuyết minh trong phần luận nghị mang tính phương pháp của chúng tôi ở Chương I, chúng tôi chủ trương rằng trong việc nghiên cứu Thế Thân, chúng ta phải luôn luôn nhìn ông như một tư tưởng gia độc lập cưu mang những

---

ra, phải lưu ý rằng mặc dù chúng tôi thường xuyên nhắc đến bản dịch của de La Vallée Poussin dưới dạng viết tắt ở đây là LVP nhưng điều này không có nghĩa đó là bản dịch đúng nhất của *Câu Xá Luận*. Trái lại, theo chúng tôi cần có một bản dịch mới, nhất là khi bản gốc Phạn ngữ vừa được xuất bản gần đây.

[39] de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris, 1931: LII-LV.

[40] Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Vehicule*, Sài Gòn: EFEO, 1955: 158; *Abhidharmakośa* IV ad 3c, LVP 10-14; xem thêm Masuda, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, Asia Major II (1925): 67-69.

[41] Bareau, op. cit.: 85.

hoài nghi của riêng mình và nỗ lực giải quyết những hoài nghi này trên chính học vấn và khả năng của riêng ông. Trong trường hợp của thuyết mô tả mà chúng tôi lưu tâm đến ở đây, chừng nào thủ bản nguyên gốc Phạn văn của *Câu Xá Luận* chưa được khám phá và xuất bản thì một phần lớn phiên bản của nó được de La Vallée Pousin dịch còn phải được sử dụng thật thận trọng và dè dặt. Vì vậy, chúng tôi sẽ không quan tâm đến vấn đề có phải thuyết mô tả của Thế Thân là độc sáng của ông hay của một người nào khác. Điều này được củng cố thêm qua sự kiện nếu thuyết mô tả của ông được sử dụng và được xem như nền tảng của hệ thống của ông thì hầu như tất cả các phát triển kế tiếp của ông có thể được giải thích dễ dàng. Quan điểm của chúng tôi về vấn đề lịch sử này vì thế rất rõ ràng. Chúng tôi nhất quyết không tán thành quan niệm thường xuyên được lặp đi lặp lại rằng "nói về một hệ thống hơn là về cá nhân một tư tưởng gia là một thông lệ đúng đắn bởi vì trong bối cảnh Ấn Độ cá nhân hình như đề xướng học thuyết của tông phái riêng của họ và ít có xu hướng khẳng định luận đề riêng tư"[42]. Quan niệm sai lầm này tự xuất đầu lộ diện khi những nghiên cứu cẩn trọng được tiến hành đối với các tác phẩm của một tư tưởng gia, như trường hợp thuyết mô tả mà chúng ta đã bàn đến.

Như vậy, dù từ ngữ "mô tả" và tự thân thuyết mô tả không mới lạ nhưng khi vào tay Thế Thân nó đã nhận được một thuyết minh hoàn toàn mới, và thuyết minh này không những đã hỗ trợ việc giải thoát nó ra khỏi mọi loại khó khăn mà nó đã bị trói buộc từ trước đến nay mà còn tạo cho nó một quan

---

[42] Sharma, op. cit. 24, note 19. Khá kỳ lạ, những phát biểu loại này được đưa ra bởi những người thích tuyên bố "rằng không nên, và thực sự không thể, gạt Ấn Độ ra ngoài bất cứ nghiên cứu tông quát nào về lịch sử luận lý học và triết học." Nó kỳ lạ, vì nếu một cá nhân không tự cho mình có thể tìm ra những nga đường dẫn đến chân lý bằng chính mình, mà chỉ bằng lòng làm một kẻ loan truyền cho một hệ thống nào đó y như một con robot thông minh, vậy thì thật đáng buồn, hầu hết những cống hiến của Ấn Độ cho tư duy triết học tốt nhất nên quên đi!

niệm chính thức mà nó đã không có trước đây, đó là đối với một hằng số bất kỳ hay danh từ riêng n nào luôn luôn có một thuộc từ N như (ix)N(x). Xét sự kiện này, chúng ta không còn ngạc nhiên khi thấy rằng không có nơi nào trong *Câu Xá Luận* có sẵn một định nghĩa của từ 'mô tả'. Thật vậy, Thế Thân không bao giờ định nghĩa từ ngữ này một cách minh nhiên cũng như một số các từ khác có vai trò quan trọng trong kiến trúc tư tưởng của ông. Điều này có lẽ do sự lạm dụng các từ này quá phổ biến do những người đương thời cũng như trước ông đến độ ý nghĩa chuyên biệt của chúng đã được thừa nhận rộng rãi và được chấp nhận mà không cần đến bất kỳ định nghĩa nào thêm về chúng. Thật vậy, trong bất kỳ tác phẩm chính yếu nào của những khuôn mặt lừng lẫy như Na Tiên hay Long Thọ hay ngay cả Vô Trước không hề tìm thấy một luận nghị nào về từ "mô tả" đầy đủ chi tiết. Thế nhưng điều khá hứng thú là Luận Tạng Pāli, gồm cả các luận thư của luận sư nổi tiếng Phật Âm (Buddhaghoṣa) người đồng thời với Thế Thân, đã dành một không gian đáng kể trong các sáng tác của họ cho việc sớ giải và liệt kê nhiều ý nghĩa khác nhau mà từ 'mô tả' có thể cần đến.

Vì thế, trong cuốn đầu tiên của Luận Tạng, *Dhammasaṃganī*, trong số các song cú (duka) của Suttante-mātīkā là từ ngữ 'mô tả' (paññatti: thi thiết, hay giả danh được định nghĩa như sau: "Cái mà nó là một biểu thị, cái mà nó là một xưng hô, một mô tả, một thành ngữ, một danh từ, một danh xưng, một sự đặt tên, một diễn dịch, một dấu phân biệt, một trình bày về pháp này hay pháp kia, là một pháp có tên paññatti. Tất cả các pháp đều có thể được mô tả"[43]. Với định nghĩa này, một

---

[43] *Abhidhammapiṭaka Dhammasaṃganī*. ed. J. Kashyap. Varaṇasi: Pāli Publication Board, 1960: 284: mātikā 130:
katame dhammā paññatti? yā tesaṃ tesaṃ dhammānaṃ saṃkhā saññā paññatti vohāro nānaṃ nāma-kammaṃ nāmadheyyaṃ nirutti byajñanaṃ abhilāpo. ime dhammā paññatti/ sabbeva dhammā paññattipathā/.

điều đã trở thành hiển nhiên là một loạt các từ được kê trong Milindapañha chỉ là biểu trưng của từ paññatti. Thật vậy, *Dhammasaṃgaṇī* đã đưa ra cùng một định nghĩa này đối với các từ adhivacana và nirutti.[44] Điều này cho thấy một cách rõ ràng vị trí trung tâm của quan niệm paññatti trong A Tỳ Đàm Pāli và tái xác nhận quan điểm của chúng ta rằng thuyết mô tả có một lịch sử lâu dài và đóng vai trò chủ chốt trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ trước thời đại Thế Thân. Nó cũng cho thấy tại sao quan niệm đó trở thành thống ngự trong khi tất cả các từ tương tự có cùng nghĩa lại đang bị vứt bỏ và lãng quên. Khi, cùng với nhiều điều khác, *Dhammasaṃgaṇī* nói rằng "một sự đặt tên, một diễn dịch, một dấu phân biệt, một trình bày về pháp này hay pháp kia, là một pháp có tên paññatti", rõ ràng là 'mô tả' như một quan niệm chính thức đã được thuyết minh chính xác như Thế Thân đã làm. Thế nhưng, điều khá kỳ lạ là quan niệm này đã không phát triển đầy đủ thành một học thuyết chủ chốt chiếm phần quan trọng trong văn học A Tỳ Đàm Pāli, như đã thấy với Long Thọ và Thế Thân – ở đây mới chỉ đề cập đến hai đại biểu nổi bật nhất. Thí dụ như còn cả *Abhidhammatthasaṃgaha*.

Sau khi định rõ từ 'mô tả' có thể được hiểu như một cái gì đó mô tả (paññāpeti) hoặc như cái được mô tả (paññāpiyati), tác phẩm này bắt đầu liệt kê nhiều phạm trù mô tả khác nhau mà tác giả biết đến và không bàn đến ý nghĩa của một quan điểm như thế là gì[45]. Phật Âm cùng với nhiều luận thư của ông đã

---

[44] *Dhammasaṃgaṇī*, mātikā 128-129:

katame dhammā adhivacanā? yā tesaṃ tesaṃ dhammānaṃ saṃkhā samaññā paññatti vohāro nānaṃ nāmakammaṃ nāmadheyyaṃ nirutti byañjanam abhilāpo. ime

dhammā adhivacanā/ sabbeva dhammā adhivacanapathā/. Cũng vậy về nirutti, thay thế nó bằng adhivacanā.

[45] *Abhidhammatthasaṃgaha* VII 40: tato avasesā paññatti pana paññāpiyattā paññatti, paññāpanato paññattīti ca duvidhā hoti/ 41: kathaṃ taṃ taṃ bhūtavā-parināmākāraṃ upādāya tathā tathā paññatti bhūmipabbatādikā, sambhāra-

nương theo các bước chân như thế. Nhờ sự liệt kê của *Abhidhammatthasaṃgaha*, gồm cả các phạm trù như nāma-paññatti, nāmakamma-paññatti, nāmadheya, v.v.,[46] mà Phật Âm đã đưa chúng vào giải thích của ông về *Dhammasamganī*, điều này được thấy rõ trong *Atthasālinī*. Trong đó, sau khi giải thích cho chúng ta rằng nāma-paññatti có bốn loại, trong đó loại 'tự nhiên có' đã được nói đến trước đó, ông khẳng định rằng phạm vi của sự mô tả đó bao trùm tất cả các pháp, bởi vì không có sự thể hiện nào cũng không có sự vật nào mà nó không thể gọi được tên[47]. Vì thế, Luận Tạng Pāli dường như đã không đánh giá được đầy đủ tầm quan trọng của quan niệm mô tả, cho dù tỏ ra đã bận tâm đến vấn đề này.

Thất bại này dĩ nhiên không có gì ngạc nhiên đối với chúng ta. Ngay cả Thế Thân, trong một tác phẩm chắc chắn phải

---

sannivesākāram upādāya geharathasakatādikā khandhapañcakam upādāya purisa-puggalādikā. cāndāvadanādikām upādāya disākālādikā. asamphudvākāram upādāya kūpaguhādikā. taṃ taṃ bhūtanimittaṃ bhāvanāviśeṣaṅ ca upādāya kasinanimittādikā coti evam ādippabhedā pana paramatthato avijjamānāpi atthacchāyākārena cittuppādānamā ramabhūtā taṃ taṃ upādāya upanidhāya kāraṇam katvātathā tathā parikappiyamānā samkhāyati. samaññāyati. voharīyati. paññāpīyatīti paññattīti pavuccati. Ayam paññatti paññāpiyattā paññatti nāma/ 42: paññāpanato paññatti pana nāma-nāmakammādināmena paridīpitā. sāvijjamāna-paññatti. avijjamāna-paññatti. vijjamānena avijjamāna-paññatti. avijjamānena vijjamānapaññatti. vijjamānena vijjamāna-paññatti. avijjamānena avijjamānepaññatti coti chabbidhā hoti/ 43: tattha yadā pana paramatthato vijjamānam rupavedanādim etāya paññāpenti. tadāyam vijjamāna-paññatti. Yadā pana paramatthato avijjamānam bhūmipabbatādim etāya paññāpenti. tadāyam avijjamānapaññattīti pavuccati. Ubhinnam pana vomissakavasena sesā yathākkam chalabhiñño itthisaddo. cakkhuviññānam. rājaputto ti veditabbā/...

[46] *Compendium of Philosophy*. Shwe Zan Aung transl.. London: Luzac & Co.. 1956: 198-200; Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meaning*. BSOAS XXII (1959): 100-101; xem thêm phần đầu của Puggala-paññatti-atthakathā. trong đó Phật Âm giải thích từ "paññatti".

[47] Buddhaghoṣa. *Atthasālinī* V 114: eka-dhammo sabba-dhammesu nipatati. sabbe dhammā ekadhammasmin nipatanti. Katham? Ayaṃ hi nāmapaññatti eko dhammo. so sabbesu catu-bhūmikesu dhammesu nipatati. Satto pi samkhāro pi nāmato muttako nāma natthi.

được viết ra trước *Câu Xá Luận*, vẫn phụ thuộc hầu như toàn bộ vào những người đi trước khi đưa ra ý kiến của ông về sự mô tả và như thế đã cùng họ gánh chịu sai lầm cơ bản này, sai lầm mà chúng ta đã chỉ ra trên đây. Tác phẩm được nói đến không gì khác hơn Chương IX của *Câu Xá Luận* hiện nay. Ở cuối Chương VIII chúng ta đọc được rằng "A Tỳ Đạt Ma do các dòng truyền thừa của Tỳ Bà Sa ở Kaśmīra thiết lập được tôi giải thích trọn vẹn. Bất kỳ điều gì bị diễn giải sai đều là lỗi của tôi. Bởi vì chỉ có Mâu Ni là có thẩm quyền tuyên thuyết Diệu Pháp".[48]

Rõ ràng, đó là bài kệ kết của toàn thể luận thư này, chỉ rõ trình bày của ông về học thuyết Tỳ Bà Sa đã chấm dứt. Nhưng rồi chúng ta vẫn có Chương IX theo ngay sau hàng kệ kết đó. Vì vậy, Chương IX này có thể được nhìn theo hai cách. Hoặc chúng ta xem nó được viết ra sau khi Thế Thân hoàn tất *Câu Xá Luận* tám chương. Hoặc được ông viết riêng và trước khi viết *Câu Xá Luận*. Giữa hai chọn lựa này, thật khó định rõ chọn lựa nào có khả năng nhất, bởi vì thứ tự thời gian các tác phẩm của Thế Thân không được thiết lập rõ

---

[48] *Abhidharmakośa* VIII ad 40. LVP 222-224: yo'yam iha śāstre/bhidharma uktaḥ kim eṣa eva śāstrābhidharmo deṣṭitaḥ kāśmīravaibhāṣikanītisiddhāḥ prāyo mayā'yam kathito'bhidharmaḥ/ yad durgṛhītaṃ tad ihāsmadāgaḥ saddharmanītau munayaḥ pramāṇam//40 prāyena hi kāśmīravaibhāṣikānāṃ nītyādisiddha eṣa'smābhir abhidharma ākhyātaḥ/ yad atrāsmābhir durgṛhītaṃ so'smākam aparādhaḥ/ saddharmanītau tu punar buddhā eva pramāṇaṃ buddhaputrāś ca/. Ngoài ra, như de La Vallée Poussin, LVP 227, cho thấy, phiên bản Tây Tạng kết thúc Chương VIII như sau: "chos mṅon paḥi mdzod kyi bśad pa las sñoms par ḥjug pa shes bya ba mdzog kyi gnas brgyad paḥ/ chos mṅon paḥi mdzod ḥdi rdzogs so" và ông đã tái tạo thành "abhidharmakośabhāṣye samāpattinirdeśo nāma aṣṭanam kośasthānam/ samāpto'yam abhidharmakośaḥ". Điều này chứng tỏ rõ ràng *Câu Xá Luận* kết thúc với (samāpta) Chương VIII, mặc dù ấn bản Phạn văn hiện nay chỉ có "abhidharmakośabhāṣye samāpattinirdeśo nāmāṣṭanama kośasthānam iti". De La Vallée Poussin, theo trích dẫn trên, còn chỉ ra sự kiện Yaśomitra đã xem Chương IX chỉ như phần phụ lục của Chương VIII, aṣṭamakośáthānasambaddha eva pudgalaviniścayaḥ, có nghĩa là luận thư này kết thúc với Chương VIII.

ràng. Tuy nhiên, chúng tôi nghĩ rằng khả năng thứ hai hình như cho ta chọn lựa tốt nhất có thể có do các lý do sau. Thứ nhất, trong Chương IX, Thế Thân đã nhọc công bàn về lập trường của Tỳ Bà Sa, lập trường mà ông đã bài bác một cách vắn tắt trong *Câu Xá Luận* tám chương là "ấu trĩ"[49]. Thứ hai, ở cuối chương này, Thế Thân chỉ nói đến thuyết vô ngã, như vậy điều này loại trừ khả năng nó đã được viết sau thời kỳ của *Nhị Thập Tụng* hay *Thành Nghiệp Luận*, hai luận thư đặc biệt nhắm đến việc trình bày không chỉ thuyết nhân vô ngã mà còn cả thuyết pháp vô ngã[50]. Thứ ba, phạm vi của nó là một loại thu nhỏ nào đó của *Câu Xá Luận* tám chương, trong đó tác giả dự định trình bày toàn bộ học thuyết của Độc Tử Bộ kèm theo phê phán của ông. Vì những lý do này, Chương IX là một luận văn độc lập được viết trước thời *Câu Xá Luận* với nhan đề "Trần thuật về sự bác bỏ thuyết Bổ-đặc-già-la", giống như phiên bản Tây Tạng đã ghi, và được ghép vào *Câu Xá Luận* khi đã viết xong[51].

---

[49] *Abhidharmakośa* III ad 100 a-b, LVP 214: ko vā bālapralāpeṣv ādarad iti tiṣṭhatu.

[50] *Abhidharmakośa* IX, LVP 301: imāṃ hi nirvāṇapuraikavartinīṃ tathāgatāditya-vacomśubhāsvatīm/ nirātmātām āryasahasravāhitām na mandacakṣurvivṛtām apīkṣate// (ed. Pradhan p 478).

Điều khá lý thú là Thế Thân vào giai đoạn này vẫn nói về nairātmatā như là con đường duy nhất dẫn đến Niết-bàn thành. Vimatikā 20, Lévy 10, chỉ đề cập gāhaka, không nói đến grāhya: yathā tan nirabhilāpyenātmanā buddhānāṃ gocaraḥ/ tathā tad ajñānāt tadubhayaṃ na yathārthaṃ vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhakavikalpasyāprahīnatvāt.

[51] *Abhidharmakośa* IX, LVP 227:

gaṅ zag dgag pa bstan pa shes bya ba mdzod kyi gnas dgu pa, đoạn vân có thể tái thiết như sau: Pudgalapratiṣedha-prakaraṇo nāma navamakośasthānam.

Khá thú vị, Vasubandhu hai lần dẫn tác phẩm liên hệ vấn đề pudgala và ātman hoặc với tên *Pudgalavāda* hoặc *Ātmavādapratiṣedha* trong *Abhidharmakośa* và hai lần ông đặt các động từ liên hệ trong thì tương lai. *Abhidharmakośa* IV ad 73a-b, LVP 154: kasya tajjīvitam yas tadabhāvān mṛto bhavati/ kasyeti ṣaṣṭhīm Pudgalavāde vicārayiṣyāmaḥ/. Và *Abhidharmakośa* V ad 27c, LVP 63: yad apy uktam phalād iti/ naiva hi sautrāṇtikā atītāt karmaṇaḥ phalotpattim varṇayanti/ kiṃ tarhi/ tatpūrvakāta saṃtāniviśeṣād ity ātmavādapratiṣedhe

Nay trong chương đó, lúc đầu nguyên là một trần thuật có phê phán của Thế Thân về học thuyết pudgala (bổ-đặc-già-la) của Độc Tử Bộ, chúng ta thấy ông sử dụng thuyết mô tả giống như thuyết đã được Na Tiên và Long Thọ hiểu. Thật vậy, ngôn ngữ ông sử dụng trong chương đó sẽ làm sáng tỏ cho chúng ta nhiều nhóm từ áo nghĩa mà Long Thọ đã dùng trong bài tụng 18 Chương XXIV của *Trung Luận*: sā prajñatir upādāya.

Trước tiên, Thế Thân hỏi Độc Tử Bộ có phải pudgala tồn tại như một vật thể hay như một mô tả. Sau đó, vì sợ họ không hiểu, ông đã nói thêm nếu pudgala tồn tại như một vật thể thì nó giống như các cực vi, vốn bất khả phân và không thể nghĩ đến nếu không có nó. Tuy nhiên, nếu tồn tại như một mô tả, nó sẽ như một tập hợp hay một tổ hợp như sữa.

Sữa tồn tại như một mô tả, vì nó có thể được phân tích thành các nguyên tố khác mà nó đã phụ thuộc để tồn tại. Nhưng Độc Tử Bộ dường như không hiểu, bởi vì họ cao rao rằng *pudgala* không tồn tại như một vật thể, cũng không phải như

---

sampravedayiṣyāmaḥ/. Yaśomitra minh giải những dẫn chứng đầy như sau: (*Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra* II. ed. Shastri. Varaṇasi. 1971: 685-686) kasyeti ṣaṣṭhīm pudgalavāde pudgalapratiṣedhaprakaraṇe asaty ātmani kasyeyam smṛtiḥ? kim arthaiṣā ṣaṣṭhī ity atra pradeśe cintayiṣyāmi/ āstām tāvad etat sāmānyāsikam ity abhiprāyaḥ/.

Về dẫn chứng thứ hai, ông bình giải: (*Abhidharmakośa & Bhāṣya* etc. III. ed. Shastri, Varaṇasi. 1972: 817) Ātmavādapratiṣedha iti/ śāstrāvasāne Vātsīputrīyamatapratiṣedhe/. Với những bình giải này từ Yaśomitra, chắc phải có một tác phẩm nào đó mà các nhan đề *Pudgalavādapratiṣedhaprakaraṇa* và *Ātmavādapratiṣedhaprakaraṇa* đề cập đến, khi Vasubandhu trích dẫn chúng. Chúng không gì khác hơn là *Pudgala-pratiṣedhaprakaraṇa* của Chương IX. Mặc dù Vasubandhu tự đề cập trong hai điển hình bằng thì tương lai, sự kiện ông dẫn hai nhan đề này chứng tỏ rõ ràng có một luận thư mang tên *Pudgalavādapratiṣedha* or *Ātmavādapratiṣedha* đã xuất hiện vào thời gian ông viết *Abhidharmakośa*, bất kể vào thời gian đó ông hình như lưỡng lự nên chấp nhận tựa đề nào, nhất là khi ông xem xét để đưa nó vào tác phẩm sau này. Nếu không thể, xét theo văn phong trong *Abhidharmakośa*, thì Vasubandhu đề cập đến một chương khác trong khi ông trả lời vấn đề của một chương này, là điều khá bất thường.

một mô tả; mà "nhờ vào các nguyên tố (uẩn) nội tại được kết tụ (chấp thọ) và hoạt động (hiện tại) mà *pudgala* được mô tả" – ādhyātmikānupāttān varttamānān skandhān upādāya pudgalaḥ prajñapyate. Trong lời cao rao đó, Độc Tử Bộ đã công khai nối kết từ *upādāya* (y) với từ *prajñapti* (giả), đúng như những gì Long Thọ đã làm trong bài tụng dẫn trên, mặc dù ít lộ liễu hơn. Vì thế, Thế Thân phải tiếp tục tìm hiểu xem Độc Tử Bộ muốn nói gì với nhóm từ *skandhān upādāya*, "y trên các nguyên tố (uẩn)". Ông chỉ ra rằng *skandhān upādāya* vừa có nghĩa *skandhān ālambya*, tức lấy các nguyên tố làm đối tượng (sở duyên), vừa có nghĩa *skandhān pratītya*, tức nhờ vào các nguyên tố (duyên uẩn). Trong cả hai trường hợp, pudgala không là gì cả mà chỉ là một mô tả, giống hệt như sữa là một mô tả các thành phần của nó hay xe là một mô tả các bộ phận của nó, v.v...[52]

---

[52] *Abhidharmakośa* IX, LVP 233-238; (ed. Pradhan: 461-463).
naiva hi dravyato'sti nāpi prajñaptitaḥ/ kiṃ tarhi/ ādhyātmikānupāttān vartamānān skandhān upādāya pudgalaḥ prajñapyate/ tad idam andhavacanam anunmīlitārtham na budhyāmahe/ kim idam upādāyeti/ yady ayam arthaḥ skandhānām lakṣyate teṣv eva pudgalaprajñaptiḥ prāpnoti/ yathā rūpādī-nālambya teṣv eva kṣīraprajñaptiḥ/ athāyam arthaḥ skandhān pratīyeti/ skandhānāṃ pudgalaprajñaptikāraṇatvāḥ/ na sa evaṃ prajñapyate/ kathaṃ tarhi yathendhanam upādāyāgniḥ/ kathaṃ cendhanam upādāyāgniḥ prajñapyate/ na hi vinendhanenāgniḥ prajñapyate na cānya indhanād agniḥ śakyate prajñapayitum nāpy ananyaḥ/ yadi hy anyaḥ syād anuṣṇam idhanaṃ syāt/ athānanyaḥ syād dāhyam eva dāhakam syāt/ evaṃ na ca vinā skandhaiḥ prajñapyate pudgalaḥ/ na cānyaḥ skandhebhyaḥ śakyate pratijñātuṃ śāsvata-prasaṃgāt/ nāpy ananya ucchedaprasaṃgād iti/
aṅga tāvad bruhi kim indhanam ko'gnir iti/ tato jñāsyāmaḥ katham indhanam upādāyāgniḥ prajñapyata iti/ kim atra vaktavyaṃ dāhyam indhanam dāhako'gniḥ/ etad evātra vaktavyam kiṃ dāhyaṃ ko dāhaka iti/ loke hi tāvad apradīptaṃ kāṣṭhādikam indhanam ucyate dāhyaṃ ca/ pradīptam agnir dāhakaś ca/ yaś ca bhāsvaraṃ coṣṇam ca bhṛśaṃ ca tena hi tad idhyate dahyate ca/ saṃtativikārāpādānāt/ tac cobhayam aṣṭadravyakaṃ tac cendhanam pratītyāgnir utpadyate/ yathā kṣīram pratītya dadhi madhu pratītya śuktam/ tasmād indhanam upādāyety ucyate/ anyaś ca sa tasmād bhinnakālatvāt/ yadi caivaṃ pudgalaḥ skandhān pratītyotpadyate sa tebhyo'nyaś cānitaś ca prāpnoti/ atha punas tatraiva kāṣṭhādau pradīpte yadauṣṇyaṃ tad agnis tatsahajātāni trīṇi bhūtānīndhanam

---

iśyante/ tayor api siddham anyatvam lakṣaṇabhedāt/ upādāyārthas tu vaktavyaḥ/ katham tad indhanam upādāya so'gniḥ prajñapyata iti/ na hi tat tasya kāraṇam nāpi tat prajñapteḥ/ agnir eva hi tat prajñapteḥ kāraṇam/ yady āśrayārtha upādāyārthaḥ sahabhāvārthā vā/ skandhā apy evaṃ pudgalasyāśrayasahabhūtaḥ prāpnuvantīti vispaṣṭam anyatvaṃ pratijñāyate/ tadabhāve ca pudgalābhāvaḥ prāpnoti/ indhanābhāva ivāgnyabhāvaḥ/

yat tu tad uktaṃ yadīndhanād anyo'gniḥ syād anuṣṇam indhanam syād iti/ kim idam uṣṇam nāma/ yadi tāvad auṣṇyam anuṣṇam evendhanam anyabhūtasvabhāvatvāt/ atha yad auṣṇyavat/ anyad api tad uṣṇasvabhāvād agner uṣṇam sidhyatyauṣṇyayogād iti/ nāsty anyatve doṣaḥ/ atha punaḥ sarvam eva tat pradīptaṃ kāṣṭhādikam indhanaṃ cāgniś ceṣyate/

tad upādāyārthaś ca vaktavyaḥ/ skandhā eva ca pudgalā ity ananyatvam anivāryam prāpnoti/ tasmān na sidhyaty etat/ yathendhanam upādāyāgniḥ prajñapyate evam skandhān upādāya pudgalaḥ iti/ yadi cāyam anyaḥ skandhebhyo na vaktavyaḥ pañcavidhaṃ jñeyam atītānāgataṃ pratyupannam asaṃskṛtam avaktavyam iti na vaktavyaṃ prāpnoti/ naiva hi tad atītādibhyaḥ pañcamaṃ nāpañcamaṃ vaktavyam/ yadā ca pudgalaḥ prajñapyate kiṃ tāvat skandhān upālābhya prajñapyate āhosvit pudgalam/ yadi tāvat skandhāms teṣv eva pudgala-prajñaptiḥ prāpnoti/ pudgalasyānupalambhāt/ atha pudgalamm katham asya skandhān upādāya prajñaptir bhavati/ pudgala eva hi tasyā upādānaṃ prāpnoti/ atha mataṃ satsu skandheṣu pudgala upalabhyate tataḥ skandhān upādāyāsya prajñaptir ucyata iti/ tad evaṃ rūpasyāpi cakṣurmanaskārālokeṣu satsūpalambhāt tān upādāya prajñaptir vaktavyā/...

Đó hoàn chỉnh. cần phải thêm rằng khi chúng tôi trình bày thuyết mô ta của Thế Thân trong chương này. mặc dù chúng tôi đã đề cập Nāgasena. Nāgārjuna và Vaibhāṣikā. chúng tôi muốn lướt qua nhận xét về cái khái niệm của Vô Trước liên hệ nhưng không có tình đặt những nhận xét này vào ngữ cảnh của chính thuyết của Thế Thân. Đó là vì (1) Chính Asaṃga hình như không mấy bận tâm vấn đề như Nāgasena hay Nāgārjuna. và (2) Vasubandhu không lưu ý nhiều đến các ý kiến của Asaṃga suốt trong thời gian ông viết *Abhidharmakośa*. Chứng cứ cho lý do thứ nhất không khó tìm. Mặc dù Asaṃga thỉnh thoảng phát biểu prajñapti là gì. nhưng nó không thu hút tư tưởng của ông. Xem *Abhidharmasamuccaya*. ed. Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visvabharati. 1950: 81-82:

dharmeṣu katamāḥ paryeṣanāḥ sambhavanti/ catuṣṭaḥ paryeṣanāḥ sambhavanti/ nāmaparyeṣanā vastuparyeṣanā svabhāvaprajñaptiparyeṣanā viśeṣaprajñapti-paryeṣanā ca// nāmaparyeṣanā katamā/ dharmeṣu nāmakāyapadakāyavyañjana-kāyānām aparinispannaṃ svalakṣanam iti yā santīraṇā / vastuparyeṣanā katamā / dharmānāṃ skandhadhātvāyatanānām aparinispannaṃ svalakṣanam iti yā santīraṇā // svabhāva-prajñaptiparyeṣanā katamā/ dharmānām abhidhānā-bhidheyasambandhe svabhāva-prajñaptimātrasya vyavahāranimittatā santīraṇā// viśeṣaprajñaptiparyeṣanā katamā/ dharmānām abhidhānābhidheyasambandhe viśeṣaprajñaptimātrasya vyavahāranimittatā santīraṇā//.

Cf. Rahula. *Le compendium de la Super-doctrine (philosophic) (Abhidharma-*

Bằng cách phân tích từ 'pudgala' theo hướng này, rõ ràng Thế Thân đã đi theo trình tự Na Tiên và Long Thọ đã làm. Kết luận này được tăng cường thêm nhờ sự tương đồng về ngôn ngữ, điều mà chúng tôi đã lưu ý đến, ở sự kiện là sự nối kết giữa từ *upādāya* và *prajñapti* đã xuất hiện trong các tác

---

samuccaya) d'Asaṃga. Paris: EFEO, 1971: 136-137. See also *Bodhisattvabhūmi*, ed. Ui, *Bonkan taishō Bosatsuji sakuin*, Tokyo: Suzuki gakuju saipan, 1961: 35-49:

yeyaṃ svalakṣaṇa-prajñaptir dharmānām yad uta rūpam iti vā vedaneti vā pūrvavad antato yāvan nirvāṇam iti vā, prajñaptimātram eva tad veditavyam, na svabhāvo nāpi ca tad-vinirmuktas tad-anyo vāg-gocaro vāgviṣayaḥ, evaṃ sati na svabhāvo dharmānāṃ tathā vidyate yathā 'bhilapyate, na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate, sa punar evam avidyamāno na ca sarveṇa sarvam avidyamānaḥ, asadbhūta-samāropāsadgrāha-vivarjito bhūtāpavādāsadgrāhavivarjitaś ca vidyate. sacet punar yathaivābhilāpo yeṣu dharmeṣu yasmin vastuni pravartate, tadātmakās te dharmās tad vastu syāt, evam sati bahuvidhā bahavaḥ svabhāvā ekasya dharmasyaikasya vastuno bhaveyuḥ, tathā hy ekasmin dharma ekasmin vastuni bahudhā bahavo bahubhir abhilāpaiḥ prajñaptaya upacāraḥ kriyante, na ca bahuvidhānām bahūnāṃ prajñaptivādānām niyamaḥ kaścid upalabhyate...

The conneciton between prajñapti and upacāra, which Vasubandhu might have borrowed from Asaṃga, will be discussed later on.

Về lý do thứ hai, cả hai bản dịch Hán và Tạng xác nhận tính chính xác của nó. Về ngôn ngữ văn hoa, xem Bu-sTon, *History of Buddhism*: 143; và Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, transl. Schiefner, St. Petersburg, 1869:119.

kye ma thogs med nags su lo/
bcu gñis rab tu tiṅ ḥdzin bsgrubs/
tiṅ ḥdzin ma grub glaṅ chen gyi/
rgyab khal lons paḥi grub mthaḥ brjams/

"Ôi, Asanga, ngụ trong rừng,
Đã tu tập thiền định 12 năm.
Vì đã không chứng đắc gì bằng thiền định này
Nên ông hệ thống khó hiểu và cồng kềnh
Chỉ có voi mới chở nổi mà thôi!"

Đó là điều mà Bu-sTon và sau này Tāranātha nói "Như vậy ông (Vasubandhu) bày tỏ sự khinh thị của mình đối với giáo nghĩa Đại thừa và với những người đã quảng diễn nó". Vì vậy chúng ta không ngạc nhiên thấy ông không dùng khái niệm mô tả của Vô Trước mà sau này ông hoàn thiện trong *Triṃśikā*, trong đó ông sử dụng từ upācāra (gia thuyết), chắc chắn bắt nguồn từ Vô Trước, thay vì từ thường dùng là *prajñapti*. Có lẽ điều này xác chứng rằng trong các tác phẩm sau này Thế Thân đã dùng khái niệm mô tả của Vô Trước. Vấn đề này sẽ được nói trở lại trong các chương tiếp theo.

phẩm của cả Long Thọ và Thế Thân. Vậy thì, nếu Na Tiên đã dùng từ 'xe' theo nghĩa đôi, thì điều tự nhiên là Thế Thân cũng phải dùng từ 'sữa' theo cách đó, có nghĩa là từ 'sữa' được hiểu để chỉ cho sự vật có tên là sữa và danh từ có tên là sữa. Sai lầm này có thể điều chỉnh bằng công cụ đơn giản và tinh tế mà Thế Thân đã phát triển sau này trong *Câu Xá Luận* tám chương. Về mặt này, cần phải chú ý rằng trình tự này chưa lần nào xảy ra trong bất kỳ luận nghị nào liên quan đến những vấn đề như có phải từ "vị lai" là một mô tả hay biểu trưng một vật thể, v.v... như *Câu Xá Luận* tám chương đã đòi hỏi. Vì vậy, chúng ta nhận ra rằng *Câu Xá Luận* thật sự chứa đựng đến hai thuyết mô tả, một thuyết trong *Câu Xá Luận* tám chương và một thuyết trong Chương IX. Thuyết sau là một thuyết cũ đã bị phá hỏng do việc sử dụng nghĩa đôi một cách tối nghĩa và thiếu sự tinh tế của nó. Thuyết trước là một phát kiến mới; nó không những đơn giản và tinh tế mà còn thoát khỏi mọi khuyết điểm và khó khăn mà thuyết cũ gặp phải. Rõ ràng sự nhận ra hai thuyết mô tả khác nhau trong *Câu Xá Luận* có thể dùng làm chứng cứ cho sự xuất hiện sớm của Chương IX.

Ở điểm này, càng ngày càng trở nên hiển nhiên là đối với Thế Thân khi "cái gì đó được nói là 'tồn tại' thì nó luôn luôn là cái được mô tả". Vì lẽ đó, cái tồn tại đối với ông là cái đang được mô tả. Như vậy, đối với bất kỳ hằng số hay danh từ riêng nào hay bất kỳ phát biểu nào thuộc loại "có ..." hay "có tồn tại ...", v.v., thì luôn luôn có thể phân tích chúng thành một thuộc từ và một lập luận đúng với nó. Vì thế, nếu như có người nói "có một sự sinh", ta không cần giả thiết sự tồn tại của một vật có tên là sinh, như Tỳ Bà Sa và nhiều người khác đã làm, để xác minh sự kiện có một sự sinh. Theo quan điểm của Thế Thân, tất cả những gì chúng ta phải làm là giản lược phát biểu đó thành một thuộc từ "được sinh" và lập luận "cái gì đó", khẳng định rằng có cái gì đó được sinh.

Tương tự, nếu như có người nói "bông cúc [thì] xanh", thì cùng cách như trên sẽ được dùng đến và ta sẽ có thuộc từ "[thì] xanh" và "là một bông cúc" và một lập luận "cái gì đó". Mỗi một từ đơn và danh từ riêng, như vậy, đều được nhập vào cái khả biến là "cái gì đó" cùng với thuộc từ riêng của nó. Vì vậy, có thể nói quan niệm về sự tồn tại là một tác dụng của thứ tự thứ hai, trong khi tác dụng của thứ tự thứ nhất đã thuộc về thuộc từ. Đối với bất kỳ từ đơn n hay bất kỳ phát biểu n nào, sẽ luôn luôn có một tác dụng f như f(x). Nói cách khác, nếu ta có phát biểu "có một sự sinh", ta sẽ luôn luôn có tương đương của nó là "cái gì đó được sinh", trong đó "cái gì đó" là lập luận x và "được sinh" là thuộc từ hay tác dụng f.

Như vậy, bằng cách phê phán quan niệm của Tỳ Bà Sa về cái gì tồn tại, Thế Thân khám phá một thuyết mới về sự tồn tại làm sửng sốt mọi người, trong đó mọi từ đơn và phát biểu đều được cho một hàm số f nào đó như f(x). Vì lẽ này, chúng đều được thu hút vào vũ trụ của các biến số, mà theo định nghĩa đó là một vũ trụ hoàn toàn trống không. Phát biểu "bông cúc [thì] xanh" thuộc về dạng f(x) nói trên, vì vậy trong trường hợp này x là cá thể xác định a, tức là bông cúc. Nói cách khác, dạng chính xác của phát biểu "bông cúc [thì] xanh" là f(a). Lập luận a trong dạng đó rõ ràng có thể được thay bằng một cá thể xác định b khác như bầu trời, cái có thể đáp ứng hàm f, tức ta có thể nói một cách đúng đắn rằng bầu trời thì xanh. Vì vậy, cá thể a có thể được loại ra khỏi dạng f(x) để nó chỉ còn f( ), trong đó khoảng trống giữa hai ngoặc đơn biểu thị hàm f có thể có bất kỳ lập luận nào mà nó có thể đúng hoặc sai với lập luận đó. Khoảng trống này làm chúng ta nhớ đến rất rõ ràng sự trống rỗng (không) mà Long Thọ đã đồng nhất với sự mô tả (giả danh) như chúng ta đã thấy. Sau đó, nếu nó được điền vào bởi bất kỳ x nào, cái mà Thế Thân đã gọi là "cái gì đó" trong rất nhiều cách trình bày khác nhau của ông, thì x này sẽ không

chỉ cho cái gì cả, ngoại trừ khả năng đối với mọi cá thể luôn luôn có một cái mà dạng f(x) có thể đúng hoặc sai đối với nó.

Giờ đây vấn đề đã trở nên rõ ràng khi quan niệm về sự hiện hữu chắc chắn là một quan niệm thuộc luận lý và đó là cách mà Thế Thân cố gắng trả lời câu hỏi về cái gì tồn tại. Tiếp theo, chúng ta sẽ xem xét vấn đề có bất kỳ cách nào khác mà theo đó quan niệm về sự tồn tại có thể được định nghĩa khác đi không. Hiện nay, điều hiển nhiên là Thế Thân, khi được trang bị một quan niệm mạnh mẽ như thế, đã sẵn sàng rút ra từ đó nhiều kết quả quan trọng và hứng thú; và đây sẽ là chủ đề trong hai chương kế tiếp của chúng ta.

Chương 4

MỘT SỐ KẾT QUẢ LUẬN LÝ

Chúng ta đã thấy rằng đối với Tỳ Bà Sa, bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng biểu trưng một vật nào đó, một quan điểm có thể đã bị phê phán và thay thế bằng thuyết mô tả của Thế Thân. Thuyết này chủ trương đối với bất kỳ số hạng đơn không đổi hay danh từ riêng n nào ta luôn luôn có thể thay nó bằng một thuộc từ N; thuộc từ này chỉ đúng đối với vật mà n có liên quan, và trong đó n không xảy ra hoặc không được cần đến. Thí dụ, đối với bất kỳ n nào, ta cũng có (ix)N(x), trong đó ký hiệu (i...) cho thấy bất kỳ biểu thức nào theo sau thuộc dạng N(...) sẽ tạo thành cùng với nó một mô tả có thể hủy. Và vì bất kỳ biểu thức nào có dạng N(x) đều có thể luôn luôn được thay thế, theo các quy tắc được biết, bởi một hàm f như f(x) chẳng hạn, thuyết này còn chủ trương đối với bất kỳ số hạng đơn không đổi hoặc danh từ riêng hoặc ngay cả phát biểu nào trong đó chúng xảy ra đều luôn luôn có một hàm như f(x).

Như vậy, nếu Tỳ Bà Sa chủ trương chữ 'sinh' phải biểu trưng một vật nào đó gọi là 'sinh' để có thể chứng minh sự thật của những phát biểu như "anh nên biết sự sinh ra cảm thọ của anh", thì Thế Thân sẽ đáp rằng không có một vật như vật thể gọi là sinh, cũng không cần thiết hay yêu cầu tạo ra một vật như thế. Vì luôn luôn có một công cụ có thể loại bỏ dễ dàng những từ như sinh và tương tự, và trong đó không có một số hạng đơn không đổi hay danh từ riêng nào xảy ra. Vì vậy, thay vì nói "bạn nên biết sự sinh ra cảm thọ của bạn", ta luôn

luôn có thể nói "bạn nên biết cái gì đó mà bạn cảm nhận đang được sinh", chẳng hạn. Hoặc ta còn có thể nói, "bạn nên biết cái gì đó bạn cảm nhận đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu", v.v... Trong những phát biểu thay thế này, từ 'sinh' còn không được cần đến, huống hồ một vật thể gọi là 'sinh'. Vì thế, quan niệm được ưa chuộng nhất của Tỳ Bà Sa và rất nhiều trường phái triết học Ấn Độ khác như Mīmāṃsā cho rằng từ ngữ phải biểu trưng vật thể, hay "từ ngữ phải hiển lộ vật thể" (thanh hiển luận) như cách dùng từ hoa mỹ của *Abhidharmadīpa*, đều bị loại bỏ ngay lập tức. Trong hướng tư tưởng này của Thế Thân, không còn phải lo lắng về sự đe dọa của những thực thể như 'phi-hữu' và những gì kèm theo nó. Đây là kết quả chính yếu đầu tiên mà ông đã rút ra từ thuyết mô tả của mình.

Tuy nhiên, đó là một kết quả tiêu cực, mặc dù quan trọng. Nó quan trọng là do sự kiện tất cả các hằng số đơn hay danh từ riêng đều được giản lược thành một cái khả biến x nào đó cùng với các thuộc từ riêng của chúng. Vì điều này, kết quả chính yếu thứ hai có thể được rút ra, một kết quả tích cực khỏi phải nói. Kết quả này nằm ở nhận thức: đối với bất kỳ hạng từ hay danh từ riêng nào, để có thể giản lược và thay thế chúng, thì phát biểu luôn luôn chứa đựng thành ngữ "cái gì đó ....". Bây giờ, thành ngữ này có dạng $(\exists x)(...)$, cho biết có một x như (...). Rõ ràng, với dạng này, ta có thể thay nó, một cách phù hợp với phương pháp của Thế Thân, bằng một biểu thức có dạng - $(\forall x)(...)$; bởi vì, nói rằng cái gì đó đang được sinh thì cũng giống như nói không phải mọi cái đang được sinh. Tính hoán chuyển của hai biểu thức này dẫn Thế Thân đến nhận thức rằng đối với bất kỳ thực thể x nào như thế cũng có bất kỳ một số các đặc tính nào đó, như f, g ...., là đúng đối với nó, và nếu có một đặc tính f như thế là đúng đối với nó, thì cũng có một đặc tính g như thế là đúng đối với nó. Đưa vào ngôn ngữ ký hiệu, ta có:

(1) $(\forall x)[f(x) \supset g(x)] \ \& \ (\exists x)f(x) \rightarrow (\exists x)g(x)$

trong đó f(x) và g(x) có thể biểu trưng bất kỳ đặc tính nào của x mà nó thế chỗ. Chẳng hạn, cái gì đó đang được sinh. Theo quan điểm của Thế Thân, điều này hàm ý cái gì đó có thể sẵn sàng bị hủy. Như vậy, thật quan trọng để nhận ra rằng trong chủ trương của Thế Thân, theo đó "sự sinh của cái gì đó" đồng nhất với "cái gì đó đang được sinh", không hề hàm ý bất kỳ loại song quan ngữ nào; trái lại, một kết quả có ý nghĩa quan trọng đã được khám phá. Bởi vì, bằng cách giản lược bất kỳ hằng số đơn hay danh từ riêng nào thành các thuộc từ phù hợp với chúng, lần đầu tiên trong lịch sử triết học Ấn Độ, Thế Thân không những loại bỏ vĩnh viễn sự coi trọng mang tính chất tôn giáo mà các trường phái như Mīmāmsaka mắc phải đối với từ ngữ và các hậu quả xuất phát từ sự coi trọng này[1] như sự giả định về thực tại tính của từ ngữ được tán thành một phần bởi Tỳ Bà Sa hoặc trọn vẹn bởi các bộ phái khác, mà Thế Thân còn nhận ra, qua sự giản lược này, khái niệm biến sung (vyāpti) và ý nghĩa của nó.

Ngày nay, người ta thường đồng ý một suy luận trong luận lý học Ấn Độ có thể được viết dưới dạng:[2]

(2) $(\forall x)\,[A(h,x) \rightarrow A(s,x)]$

trong đó A(y,x) chỉ quan hệ biến sung của số hạng y trong x, h là đặc tính được biết (hetu), và s là đặc tính được chứng minh (sādhya). Tuy nhiên, chỉ có thể viết một dạng như thế nếu quan hệ biến sung được giả định, như nó đã quá hiển nhiên mà không cần phải chứng minh. Thế nhưng, cho đến

---

[1] Xem Staal, *Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought*, BSOAS XXV (1962): 52-71; Pandey, *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1963: 13-16.

[2] Staal, "Contraposition in Indian Logic", trong Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress, ed. Ernest Nagel et al., Stanford: Stanford University Press, 1962: 634.

thời đại Thế Thân, quan hệ đó chưa bao giờ được phát biểu và nghiên cứu công khai, mặc dù công bằng mà nói, cần lưu ý rằng những người đi trước ông chắc chắn đã có thông tin về nó. Thí dụ, *Nyāyasūtra* đã diễn tả ý tưởng rằng nếu một x nào đó tồn tại thì một y nào đó chắc phải tồn tại[3]. Rõ ràng, tác giả của nó đã có một ý tưởng nào đó về khái niệm biến sung. Cũng phải nói điều như thế đối với Tỳ Bà Sa. Trong lời bàn của mình về bốn tướng của pháp hữu vi, được dịch ở Chương III của nghiên cứu này, Thế Thân có đề cập đến một định nghĩa của Tỳ Bà Sa mà ông xem là "không phổ biến" (avyāpin)[4]. Điều này chỉ rõ ít ra Tỳ Bà Sa hẳn đã biết đến khái niệm biến sung mặc dù có lẽ không phải theo ý nghĩa chuyên biệt của nó. Và với việc Thế Thân sử dụng từ "avyāpin" ở đây, ta cũng có thể chấm dứt ngay khẳng định sai lầm của một tác giả nào đó: "Nên lưu ý rằng các nhà luận lý học Phật giáo đã không dùng từ *vyāpin* cho quan niệm này. Thay vì thế họ dùng từ '*hetusādhya-pratibandha*', có nghĩa đen là 'nối kết *hetu* và *sādhya* với nhau'."[5]

---

[3] *Nyāyasūtra* i. 1. 36-38: sādhyasādharmyāt taddharmabhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam/ tadviparyayād vā viparītam vyatireky udāharaṇam/ udāharaṇāpekṣas tathety upasaṃhāro na tatheti vā sādhyasyopanyaḥ/.

[4] *Abhidharmakośa* II. 46b: yadā tarhi sadṛśā utpadyante/ na te nirviśeṣā bhavanti/ katham idaṃ jñāyate/ kṣiptākṣiptabalidurbalakṣiptasya vajrādeś cirāśutarapātakāla-bhedāt tan mahābhūtānāṃ pariṇāmaviśeṣasiddheḥ/ nātibahuviśeṣabhinnās tu saṃskārāḥ saty apy anyathātve sadṛśā eva dṛśyante/ antimasya tarhi śabdāreiḥkṣaṇasya parinirvāṇa-kāle ca ṣaḍāyatanasyottarakṣaṇābhāvāt sthityanyathātvaṃ nāstīty avyāpinī lakṣaṇa-vyavasthā prāpnoti/

[5] Barlingay, *A Modern Introduction to Indian Logic*, Delhi: National Publishing House, 1965: 109. Uno cũng đã đưa ra một phát biểu tương tự, dù ít chính xác hơn. Xem Uno, *The Concept of Vyāpti in the Nyāya School*, Acta Asiatica III (1962): 16-29: "Trong các bản văn của Nyāya sơ kỳ, ý niệm vyāpti chỉ có thể được định nghĩa bằng cách gợi ý như đã đề cập trên hay bằng các diễn tả thụ động như niyata-sāhacarya (...) hay avinābhāva (...). Chỉ trong các bản văn của Nyāya hậu kỳ từ vyāpti mới xuất hiện." Cũng trong bài viết này ông nêu lên vài nhận xét về luận lý học ký hiệu và luận lý học Navyanyāya mà xem có vẻ hơi lạ lùng. Vì vậy, mặc dù ông có nói, "Trong bài báo này tôi muốn tránh một sự thoả hiệp dễ

Như vậy, mặc dù ngày nay hầu như tất cả các tác phẩm luận lý của ông đã mất hoặc chỉ còn lại từng phần trong nhiều bản dịch khác nhau, ta vẫn có thể, qua việc khám phá nguyên bản Phạn văn *Câu Xá Luận*, tin chắc rằng trong phạm vi các tư liệu này cho phép thì Thế Thân đã tìm ra không chỉ quan niệm biến sung mà còn cả từ ngữ *vyāpin*, chuyển tải ý nghĩa này. Vậy thì, vấn đề là ông đã tìm ra quan niệm này như thế nào. Điều này tương đối dễ giải quyết, vì trong phạm vi của thuyết mô tả ta có thể mong đợi một kết quả như thế. Ta đã thấy rằng để chống lại giả thuyết của Tỳ Bà Sa về từ ngữ, Thế Thân đã phải phát minh một công cụ luận lý giúp ông loại bỏ mỗi và mọi từ mà Tỳ Bà Sa có thể xem như biểu trưng các vật thể nào đó. Công cụ đó về sau được đồng hóa thành thuyết mô tả tổng quát mà chúng ta đã bàn đến. Nhưng một công cụ như thế chỉ có thể vận hành nếu một thuyết nào đó về tính thay thế được giả định, trong đó cái thay thế được xem như tương đương với cái mà nó có thể thay thế. Kết quả là việc loại bỏ một từ chỉ xảy ra khi tính thay thế có sẵn được giả thiết, tức khi cái thay thế nó được biến sung bởi nó.

Cho một hằng số đơn n, có thể có một thuộc từ N sao cho (ix)N(x) là đúng đối với bất kỳ cái gì mà n cũng đúng [đối với nó], nếu và chỉ nếu N được biến sung bởi n. Chẳng hạn, từ "sinh" có thể được thay bằng các nhóm từ như "cái gì đó đang được sinh" hay "cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu", nếu và chỉ nếu tất cả chúng đều tương đương với nhau, có nghĩa là nếu và chỉ nếu các nhóm từ đó được biến sung bởi từ 'sinh' để chúng có thể chuyển tải những gì mà từ ngữ đó chuyển tải. Vì thế tính khả hoán của từ đó phải dự liệu một quan hệ giữa nó và cái thế chỗ nó. Số hạng n phải có một quan hệ R với N của nó sao cho (ix)N(x) là một thay thế có giá trị đối với n. Và để (ix)N(x) là một

---

dài của hai hệ thống này", ông vẫn sử dụng ngôn ngữ ký hiệu! Xem tr. 23 & 25.

thay thế có giá trị, quan hệ R đó phải là một quan hệ có sẵn, tức là quan hệ cho phép số hạn n biến sung thuộc từ N của nó để cho (ix)N(x) chuyển tải được những gì chính n chuyển tải. Nói cách khác, quan hệ đó phải là một quan hệ biến sung, được chứng minh rõ ràng trong công thức (1): với bất kỳ thực thể x nào như thế thì bất kỳ một số đặc tính f, g, v.v., nào cũng đúng đối với nó, và nếu có một đặc tính f như thế để cho f(x), thì cũng có một đặc tính g như thế để cho g(x). Như vậy, khái niệm về quan hệ biến sung đã hàm tàng trong thuyết mô tả của Thế Thân. Thật vậy, một lý thuyết như thế khó có thể được đề ra nếu khái niệm đó không được giả định. Để có giá trị, học thuyết về tính khả hoán phải phụ thuộc vào sự có mặt của khái niệm này.

Nay nếu chúng ta chuyển quan hệ biến sung đó từ chữ sang câu thì rõ ràng chúng ta sẽ có một quan hệ đồng nhất. Chúng ta đã chỉ ra rằng với bất kỳ biểu thức nào có dạng (ix)N(x), ta luôn luôn có thể thay thế nó, theo các quy tắc được biết, bằng một hàm F như F(x). Như vậy, thay vì nói "sinh là cái đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu", ta luôn luôn có thể nói "sinh chỉ cho cái gì đó đang hiện hữu mà trước đây đã không hiện hữu", tức, thay vì:

(3) $n = (ix)N(x)$

ta có:

(4) $(\forall x)(\exists y)[f(x):(x = y) \rightarrow g(y)]$

Nói cách khác, khi ta đồng nhất chữ 'sinh' với nhóm từ 'cái gì đó đang được sinh' thì tất nhiên câu nói "đây là sự sinh của cái gì đó" nhất thiết phải có nghĩa "cái gì đó đang sinh" hoặc "đây là cái gì đó đang sinh". Quan hệ biến sung giữa chữ 'sinh' và nhóm từ 'cái gì đó đang sinh' cho phép thay chữ trước bằng nhóm từ sau trong bất kỳ văn mạch nào nơi nó được đòi hỏi và khi sự rõ ràng về mặt triết học được cần

đến. Tương tự, quan hệ này phải có mặt trong việc khẳng định rằng "đây là sự sinh của cái gì đó" cũng hàm ý "đây là cái gì đó được sinh". Cả hai loại quan hệ này đều được gọi là biến sung. Thật ra, tính biến sung thường được hiểu như một tiêu chuẩn để xem xét sự hoàn chỉnh của một định nghĩa và như vậy nó được sử dụng phổ biến. Ta đã thấy Thế Thân sử dụng từ *avyāpin*, không-phổ-biến, để phê phán định nghĩa của Tỳ Bà Sa. Gangeśa và học phái của ông cũng phát triển một học thuyết phức tạp về định nghĩa, dựa vào việc tìm hiểu những gì mà quan niệm 'biến sung' chứa đựng[6]. Vì thế, ta có thể nói rằng quan hệ biến sung giữa các từ ngữ rơi vào phạm vi của học thuyết về định nghĩa, nếu ta xem thuyết mô tả trong ý nghĩa giới hạn của nó là tương đương với thuyết định nghĩa trong ý nghĩa phổ quát nhất của nó. Tuy nhiên, quan hệ đó, nếu áp dụng cho các phát biểu, rõ ràng là một quan hệ đồng nhất. Vậy, biến sung là gì?

Từ *vyāpin*, biến sung, được dùng lần đầu tiên theo nghĩa chuyên môn của nó ở trong *Vādavidhi*, trong đó người chống đối ông dùng nó để đưa ra một chứng cứ sai lầm dựa vào "tính tương tự của nhận thức"[7]. Cũng chính trong đó, lần đầu

---

[6] Staal, *The Theory of Definition in Indian Logic*, JAOS LXXXI (1961): 122-126; Annambhatta, "*Tarkasamgraha*", trong *Le Compendium des Topiques d'Annambhatta*, ed. & transl. Foucher, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949: 11-14: ativyāptir nāmālakṣye lakṣaṇasattvam: yathā goḥ śṛṅgitvaṃ lakṣaṇam kṛtaṃ cet, lakṣya-bhūta-go-bhinna-mahisī-ādāv ativyāptiḥ, tatrāpi śṛṅgitvasya vidyamānatvāt. lakṣyatāvacchedakasāmā-nādhikaraṇye sati, lakṣyatāvaccheddakāvacchinna-prati-yogitāka-bheda-sāmānādhi-karaṇyam ativyāptiḥ/ Avyāptir nāma lakṣyaikadeśāvṛtti-tvam, lakṣyaikadeśalakṣyatāvac chedakāśrayībhūtakvacitlakṣye lakṣaṇāsattvam avyāptiḥ ity arthaḥ, yathā goḥ nīlarūpavattvaṃ lakṣaṇa kṛtaṃ cet lakṣyatāvacchedakāśrayībhūtaśvetagavy avyāptiḥ, tatra nīlarūpābhāvāt. avyāptis tu lakṣyatāvacchedakasāmānādhi-kāranāty-antābhāva-pratiyogitvam/ asaṃbhavo nāma lakṣyamātre kutrāpi lakṣa-ṇāsattvaṃ yathā gor ekaśaphavattvaṃ gosāmānyasya dviśaphavattvenaikaśa-phavattvasya kutrāpy asattvād, asambhavas tu lakṣyatā-vacchedakavyāpakībhū-tābhāva-pratiyogitvam//

[7] Frauwwalliner, *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*, WZKSOA I (1957): 104-146;

tiên Thế Thân định nghĩa biến sung là gì. Theo ông, "một vật mà nó không thể xuất hiện nếu không có một vật khác thì được cho là được nối kết bất khả phân với vật khác đó, thí dụ như lửa với khói", và "suy luận là sự tri giác trực tiếp về vật được nối kết bất khả phân đó bởi người nào đó có ý thức về sự nối kết bất khả phân đó"[8]. Vì thế, biến sung được định nghĩa qua sự nối kết bất khả phân. Và trong *Vādavidhi*, sự nối kết này đã được nhìn theo hai cách khác nhau. Thứ nhất, nó được định nghĩa qua sự không-xảy-ra của một vật nếu không có sự xảy ra của một vật khác mà nó được nối kết bất khả phân. Thứ hai, nó được định nghĩa qua sự không-xảy-ra của một đặc tính, tức "một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi một đặc tính khác có mặt thì được cho là được nối kết bất khả phân với đặc tính khác đó"[9].

Fragment 16a: gtan tshigs gzan gyi bsgrub par bya ba la gaṅ gis dmigs pa ñe bar bstan pa de ni dmigs pa mtshuṅs pa yin te/ dper na sṅa ma bzin du mi rtag par byas pa la/ ḥdi ni mi rtag pa ñid kyi gtan tshigs ma yin te glog la sogs pa la mṅon sum la sogs pa gzan gyis mi rtag pa ñid kyi gtan tshigs ma yin te glog la sogs pa la mṅon sum la sogs pa gzan gyis mi rtag pa ñid du grub paḥi phyir te/ gan med par gapp yod pa de ni deḥi rgyu ma yin paḥi phyir ro// gzan ni ḥdi ni mi rtag pa ñid la gtam tshigs ma yin te ma *khyab paḥi* phyir sin sems pa can la ñal ba bzin no zes ḥdi ñid rnam pa gzan du sbyar bar byed do.

Từ *khyab pa* mà chúng tôi in nghiêng tất nhiên là dịch từ vyāpti. Như vậy nhất định đã có người đầu tiên giới thiệu thuật ngữ này cũng như người dùng nó. Để có thêm thông tin về *khyab pa* và *vyāpti*, nên xem *Indices verborum Sanskrit-Tibetan and Tibetan-Sanskrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara I*, comp. Obermiller. Osnabrück: Biblio Verlag. 1970: 101b-102b; also II, p. 7a-b.

Từ đây trở đi, các đoạn dẫn ở đây đều từ bài viết đó của Frauwallner, trừ phi có chỉ dẫn khác; chúng tôi sẽ theo cách đánh số của ông.

[8] *Vādavidhi*, Fragment 10: med na mi ḥbyuṅ baḥi don mthoṅ ba de rig pa rjes su dpag paḥo zes pa la/ don gan zig gan med par mi ḥbyuṅ be de ni deḥi med na mi ḥbyuṅ be ste/ dper na meḥi du ba Ita buḥo//.

Điều này hầu như đồng nhất với phát biểu của Uddyotakara trong *Nyāyavārttika* ed. Vindhyeṣvari Prasāda Dvivedi, Calcutta: Bibliotheca in Indica, 1907:p 56: apare tu bruvate nānatarīyakārthadarśanaṃ tad-vido'numānam iti/ asyārthaḥ yo'rtho yam artham antareṇa na bhavati sa nāntarīyakaḥ.

[9] *Vādavidhi*, Fragment 4: de ḥdra ba daṅ med na mi ḥbyuṅ baḥi chos ñe bar ston

Hai quan điểm này phản ánh rất rõ nguyên tắc chính của Thế Thân về thuyết mô tả, vốn khẳng định rằng một hằng số đơn hay một danh từ riêng luôn luôn có thể được thay bằng một thuộc từ thích hợp, và ngược lại. Giả định của chúng ta là khái niệm biến sung là quan niệm nền tảng của thuyết mô tả. Thế Thân không chỉ phát biểu rằng sự xảy ra của một vật đòi hỏi sự xảy ra của một vật khác để có thể đáp ứng các điều kiện biến sung mà còn phát biểu rằng điều đó cũng đúng đối với các đặc tính của một vật.

Vượt lên trên thuyết mô tả thì định nghĩa vừa nêu, trước tiên, là một định nghĩa biến sung khi nó được áp dụng vào suy luận luận lý. Nói rằng Per (A,B), trong đó Per có nghĩa A biến sung B, cũng chính là nói rằng:

(5) $(\forall x)(A(x) \rightarrow B(x))$

Có nghĩa là đối với mỗi thực thể x, nếu được cho A(x) thì ta luôn luôn có thể suy ra B(x). Hoặc, theo thuật ngữ của Thế Thân, nếu được cho h (hetu) ta luôn luôn có thể chứng minh s (sādhya: sở lập, cái được chứng minh), dĩ nhiên là với giả định Per(h,s). Nay ta đã thấy rằng biến sung được định nghĩa qua sự nối kết bất khả phân (avinābhāva), nói rằng "một vật mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi một vật khác có mặt thì được gọi là vật được nối kết không phân ly với vật khác đó; hoặc một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi một đặc tính khác có mặt thì được cho là được nối kết không phân ly với đặc tính khác đó". Như vậy, không phải chỉ có s bất cứ khi nào có h, mà bất cứ khi nào không có s thì nhất định cũng không có h. Vì thế, định nghĩa này có dạng:

---

pa gtan tshigs so 'zes pa ni/ doṅ gan sgra mi rtag pa ñid la sogs pa bsgrub par bya ba de ḥdra ba ste/ deḥi rigs can med na don gaṅ zig ḥgar yaṅ ḥbyuṅ ba ma yin pa ste/rtsol ba las byuṅ ba ñid ni mi rtag pa ñid lta bu dan du ba ni me lta buḥo zes pa de ni de ḥdra ba med na mi ḥbyuṅ baḥi chos can te/ de ñe bar ston pa ni ḥdis ñe bar bstan par byaḥo zes paḥi tha tshig go//

(6) $(\forall x)(\exists y)\{-h(x) \& (\forall x)(\forall y)(x = y) \rightarrow -[s(x)]\}$

và dạng này có thể đơn giản hóa để cho công thức (5). Rõ ràng, định nghĩa biến sung bằng sự nối kết bất khả phân cũng chính là định nghĩa nó qua sự không-phân-ly (avyabhicāritatva). Đây chính là ý nghĩa mà những người nối tiếp Thế Thân đã hiểu. Vì thế, khi Thế Thân phát biểu "cái mà qua đó sự nối kết bất khả phân được biểu thị, cái đó được gọi là thí dụ", thì Pháp Xứng (Dharmakīrti) cũng đã lặp lại tương tự khi nói rằng "vì vậy, h đang biến sung s vì có quan hệ tất yếu, và quan hệ này gồm hai loại, loại đồng nhất (đồng tướng) và loại bắc cầu (sinh tướng), và chính sự nối kết bất khả phân đó được biểu trưng bởi cả hai loại thí dụ"[10], mặc dù trong *Pramāṇavārttika*, ông vẫn tiếp tục dùng từ *avyabhicārita*, không-phân-ly, thay vì *avinābhāva*, nối kết bất khả phân. Việc dùng từ "nối kết bất khả phân" để định nghĩa, hay ít ra, để hoán đổi từ ngữ "không-phân-ly" sau đó đã trở thành phổ biến không chỉ trong số những người theo Thế Thân mà còn cả những người thuộc các học phái khác, trong đó vị trí nổi bật nhất phải được dành cho Navyanaiyāyika, đặc biệt là Gangeśa và Mathurānātha. Chẳng hạn, trong khi giải thích từ *avyabhicāra* trong bài tụng 21 của phần Tự Suy Luận (Tự tỷ lượng) cuốn *Nyāyabindu*

---

[10] Dharmakīrti, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*, ed. Raniero Gnoli, Roma: Instituto Italiano per il Medico ed Estremo Oriente, 1960: 17: tasmāt svabhāva-pratibandhād eva hetuḥ sādhyam gamayati/ sa ca tadbhāvalakṣaṇas tad utpatti-lakṣaṇo vā/ sa evāvinābhāvo dṛṣṭāntābhyām pradarśyate/.
Tuy nhiên, không nên quên rằng Dharmakīrti mở đầu *Pramāṇavārttika* của ông bằng bài tụng:
pakṣadharas tadaṃśena vyāpto hetus tridhaiva saḥ/
avinābhāvaniyamād hetvābhāsās tato 'pare//
trong đó từ *avinābhāva* chứ không phải *avyabhicāra* được dùng. Xem thêm Arcata, *Hetubindṭīkā*, ed. Sukhlaji Sanghavi, Baroda: Oriental Institute, 1949: 8, trong đó bài tụng sau đây được dẫn:
kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvad ca niyāmakāt/
avinābhāvaniyamo' darśanān na na darśanāt//

của Pháp Xứng, thì Pháp Thượng (Dharmottara) đã không ngần ngại xem nó tương đương với từ *avinābhāva*[11]. Mathurānātha, nếu không phải là Gangeśa, cũng vậy.

Trong cuốn *Tattvacintāmaṇi*, khi bàn về vấn đề suy luận, Gangeśa đã dành trọn một phần để khảo sát sự biến sung là gì, trong đó, ngoài ý kiến riêng của mình, ông đã bàn đến hai mươi mốt định nghĩa khác nhau mà ông cho là không thỏa đáng. Trong số đó, định nghĩa thứ mười chín cho rằng quan hệ biến sung là loại quan hệ nối kết bất khả phân[12]. Định nghĩa này dĩ nhiên không gì khác hơn định nghĩa của Thế Thân. Khi bình giải nối kết bất khả phân là gì, Mathurānātha nói rằng đó là "những gì khác với sự xảy ra trong một nơi không có s"[13]. Nhưng khi giải nghĩa sự nối kết bất khả phân bằng các từ đó, rõ ràng ông đã đồng nhất định nghĩa đó với định nghĩa số 1 về sự không-phân-ly là gì, bởi vì cùng nhóm

---

[11] Dharmottara, *Nyāyabinduṭīkā*, ed. Serbatskoi, Petrograd: Rossi 'skoi Akademi' Nauk', 1918: 25: tadapratibaddhasyeti/ tad iti svabhāva uktaḥ/ tena svabhāvenāpratibaddhas tadapratibaddhaḥ/ yo yatra svabhāvena na pratibaddhas tasya tadapratibaddhasya tadavyabhicāraniyamābhāvaḥ/ tasyāpratibandha-viṣayasyāvyabhicāras tad-avyabhicāras tasya niyamas tadavyabhicāraniyamas tasyābhāvāt/ ayam arthaḥ/ na hi yo yatra svabhāvena na pratibaddhaḥ sa tam apratibhandhaviṣayam avaśyam eva na vyabhicaratīti nāsti tayor avyabhicāraṇiyamaḥ/ avinābhāvaniyamaḥ/ avyabhicāraṇiyamāc ca gamyagamakabhāvaḥ/ na hi yogyatayā pradīpavat parokṣārthapratipattinimittam iṣṭam liṅgam/ api tv avyabhicāritvena niścitam/ tataḥ svabhāvapratibandhe sati avinābhāva-niścayaḥ/ tato gamyagamakabhāvaḥ/ tasmāt svabhāvapratibandhe sati artho' rtham gamayen nānyātheti sthitam/.
Xem thêm Arcata, *Hetubinduṭīkā*, p 204: tad anena tridhaiva sa ity asya trilakṣaṇa eva sa heturaḥ-vinābhāvasya svasādhya-dharmāvyabhicārasya...

[12] Gangeśa, *Tattvacintāmaṇi*, part II: *Anumānakhaṇḍa by Gangeśopādhyāya with Mathurānātha's Commentary*, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1892: 85: nāpyavinābhāvaḥ kevala-anvayiny abhāvāt/

[13] Gangeśa, op. cit., p. 88: sādhyābhāvavad-vṛtti-bhina. Xem thêm bình giải của Raghunātha, *Tattvacintāmaṇi-dīdhiti-prakāśa by Bhavananda Siddantavagisa with Tattvacintāmaṇi and Dīdhiti*, ed. Mahāmohopādhyāya Suruccharana Tarkadarshanatirtha, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1991: 299: avincti sādhyaṃ vinā sādhyābhāvavati yo bhāvo vṛttis tadvirahaḥ sādhyam vinā abhāvaḥ sādhyābhāva-vyāpakībhūtābhāva-pratiyogitvam iti vā/

từ này đã được Gangeśa sử dụng để mô tả tính chất của không-phân-ly trong định nghĩa số 1 nói trên[14]. Định nghĩa số 1 nói rằng không-phân-ly có thể được định nghĩa là "sự không xảy ra [của h] ở nơi không có s" (sādhyābhāvavad-avṛttitvam). Như vậy, dù Gangeśa xem định nghĩa biến sung bằng sự nối kết bất khả phân của nó như là một định nghĩa độc lập, Mathurānātha lập tức nhận ra rằng đó chỉ là một dạng khác của định nghĩa về không-phân-ly. Điều này hiển nhiên không làm chúng ta ngạc nhiên gì cả vì chúng ta đã thấy một sự nhìn nhận như thế xuất hiện trong các tác phẩm của cả Pháp Xứng và Pháp Thượng: đó là chỉ mới đề cập một vài luận sư đại biểu mà các nguyên tác Phạn ngữ của họ vẫn còn giữ và được mọi người biết đến.

Nguyên nhân chúng tôi nêu ra các diễn giải điển hình về những gì từ 'nối kết bất khả phân' ám chỉ xuất phát từ các kết quả luận lý của chúng nhiều hơn là sự quan tâm về mặt lịch sử. Chúng tôi đã nói rằng tất cả các tác phẩm luận lý của Thế Thân, như chúng ta có thể biết được ngày nay, đều chỉ còn giữ được trong các mảng rời rạc, chủ yếu bằng Hán văn và Tạng văn. Vì thế, chúng ta không có điều kiện thu thập đầy đủ tài liệu để có thể đạt đến một hiểu biết hợp lý về các lý thuyết luận lý chủ chốt của Thế Thân mà không phải nhờ vào các diễn giải khác có thể có được. Vì vậy, dù chúng ta biết được định nghĩa Thế Thân đã cho về sự nối kết bất khả phân và trường hợp trong đó nó được áp dụng, nhưng chúng ta vẫn không biết ông đã đạt đến một định nghĩa như thế bằng cách nào và nó có giá trị ở chừng mực nào. Sự phản bác được đưa ra về giá trị của một định lý phản chuyển là minh họa phù hợp nhất.

Ở đây, người phản bác Thế Thân, vốn dựa vào lập luận "tính chất không trường cửu của âm thanh được suy ra từ trạng

---

[14] Gangeśa, op. cit., p 30: sādhyābhāvavad-avṛttitvam.

thái sinh khởi của nó do một cố gắng. đã trả lời rằng đây không phải là h đối với tính không trường cửu. vì trong trường hợp của tia chớp. v.v... tính không trường cửu được nhận biết nhờ các phương tiện nhận thức khác như hiện lượng. v.v..."; điều này rõ ràng muốn nói rằng, đối với ông ta, tình trạng sinh khởi do một cố gắng không phải là lý do cần và đủ (h) để khẳng định rằng một cái gì đó không trường cửu; bởi vì, như mọi người đều tự nhìn thấy, tia chớp. vốn không trường cửu. đã không "khởi do một cố gắng". Cũng trong mảng luận thư còn lại đó. Thế Thân còn thêm rằng "những người khác trình bày điều này (tức sự phản bác) theo một cách khác: 'Không có h đối với sự không trường cửu ở đây, vì không có sự biến sung (vyāpti). giống hệt như trong trường hợp của luận thuyết cho rằng hoạt động có ý thức nhất thiết phải hiện hữu đối với cây cối, do chúng có ngủ vào ban đêm. một h chỉ xảy ra đối với loại cây śirīsa'"[15].

Về phản bác thứ nhất, Thế Thân chỉ rõ rằng "chúng tôi không chủ trương mọi vật không trường cửu đều khởi do một cố gắng, mà chỉ chủ trương cái đã khởi do một cố gắng thì phải không trường cửu"[16]. Câu trả lời cho phản bác thứ hai nay đã

---

[15] *Vādavidhi*. Fragment 16a a: gtan tshigs gzan gyi bsgrub par bya ba la gaṅ gis dmigs pa ñe bar bstan pa de ni dmigs pa mtshuṅs pa yin te/ dper na sña ma bzin du mi rtag par byas pa la/ ḥdi ni mi rtag pa ñid kyi gtan tshigs ma yin te glog la sogs pa la mṅon sum la sogs pa gzan gyis mi rtag pa ñid du grub paḥi phyir te/ gan med par gan yod pa de ni deḥi rgyu ma yin paḥi phyir ro// gzan ni ḥdi ni mi rtag pa ñd la gtan tshigs ma yin te ma khyab paḥi phyir sin sems pa can la ñal bzin no zes ḥdi ñid rnam pa gzan du sbyar bar byed do/.

[16] *Vādavidhi*. Fragment 16b: rtsod pa bsgrub par bsad pa/ ḥdi skad rtsol ma thag tu byuṅ ba ñid kho nas mi rtad pa ñid ḥgrub kyi rnam pa gzan ni ḥdi mi rtag pa ñid la gtan tshigs ma yin te ma khyab paḥi yan yod na dgaḥ bar byed do zes pas ḥdi phyin cilog yin te/ brtsal ma thag tu byun ba ñid kyi phyir mi rtag pa kho naḥo zes brijod par ḥdod pa na/ brtsal ma thag tu byun ba ñid kho naḥi phyir mi rtag go zes sgro btags paḥi phyir zeho/.

Những phản bác khác nhau này cho thấy rõ rằng khi Thế Thân lần đầu tiên công thức hóa ý nghĩa biến sung. hình như có nhiều người chưa quen với nó khiến Thế Thân phải phác họa tường tận tất cả lỗi luận lý có thể gặp phải. Bảng liệt kê. xem

mất. Tuy nhiên, chúng ta có thể đoán rằng một lập luận tương tự chắc hẳn đã được ông đưa ra; đó là, chúng tôi không chủ trương tất cả các loại cây đều có hoạt động ý thức chỉ vì các cây śirīsa đã có hoạt động như thế do sự kiện chúng ngủ vào ban đêm. Những câu trả lời này dự kiến rõ ràng rằng chắc hẳn đã có một số bàn luận về cái gì lập thành sự biến sung và, từ đó, về sự nối kết bất khả phân. Bởi vì khi chủ trương một định lý nào đó là đúng ở dạng thông thường của nó chứ không phải ở dạng nghịch đảo, tức cũng muốn nói rằng sự biến sung và nối kết bất khả phân phải có giới hạn nào đó, mà vượt ra khỏi giới hạn này thì nó không thể ứng dụng được. Thế nhưng, những luận bàn như thế, nếu có xảy ra, nay đã thất lạc.

Trần Na than phiền rằng trong khi Thế Thân nêu ra các lỗi luận lý, ông chỉ đưa ra trường hợp và thí dụ của nó mà không có nhận xét nào về khía cạnh lý thuyết[17]. Lời than phiền này có thể xác chứng dựa vào những gì chúng ta biết được ngày nay. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng nếu Thế Thân không bàn đến khía cạnh lý thuyết của nhiều lỗi luận lý khác nhau thì có thể đây là trường hợp do ông đã tiến hành một sự tra cứu triệt để trước đó khi tiếp cận vấn đề biến sung và định nghĩa của nó bằng sự nối kết bất khả phân. Chúng ta có thể suy đoán một trường hợp như thế, bởi vì từ những gì còn lưu giữ được,

---

Tucci, "*Buddhist Logic before Diṅnāga*," JRAS (1929): 485.

[17] *Vādavidhi*, Fragment 7: rtsod pa sgrub pa nas ma grub pa daṅ ma ṅes pa daṅ ḥgal baḥi don ni gtan tshigs ltar snaṅ snaṅ baḥo zes zer ro// de la ma grub pa la sogs pa ni dper brjod nas mtshan ñid ni ma yin te/ dper na mig gis gzuṅ bya yin paḥi phyir mi rtag go zes bya ba ma grub pa daṅ/ lus can ma yin paḥi phyir rtag go zes bya ba ma ṅes pa dan/ bye brag pa rnams kyi dban po las byun baḥi phyir mi rtag go zes bya ba ḥgal ba gcig daṅ/ graṅs can paḥi rgyu la ḥbras bu yod pa yin te/ yod pa sye baḥi phyir ro zes bya ba ḥgal ba gñis paḥo//.
Để có bản văn đầy đủ hơn, gồm cả lời bình phẩm của Dignāga, xem Kitagawa, *Indo koten ronrigaku no kenkyu*, Tokyo: Suzuki Gakujutsu Saipan, 1965: 577-579: Cũng xem Tucci, op. cit.: 480-481.

chúng ta biết rằng Thế Thân thực sự đã tỏ ra quan tâm đến một định nghĩa chính xác về biến sung là gì.

Sau khi định nghĩa biến sung là sự nối kết bất khả phân, có nghĩa là "một vật mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi có mặt một vật khác thì được gọi là cái được nối kết bất khả phân với vật khác đó; hay, nói cách khác, một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi có mặt một đặc tính khác thì được nói là được nối kết bất khả phân với đặc tính khác đó", thì Thế Thân tiếp tục nói rằng "thí dụ như âm thanh không bao giờ xuất hiện tách rời với sự không trường cửu, bởi vì cái đã khởi do một cố gắng không bao giờ xảy ra mà lại tách rời với sự không trường cửu, và tương tự như thế, khói không bao giờ xảy ra tách rời với lửa"[18]. Phát biểu thêm này nhằm đưa ra một số thí dụ cho định nghĩa của ông và chỉ rõ những gì ông muốn nói về giới hạn cũng như sự áp dụng định nghĩa của ông về biến sung là sự nối kết bất khả phân và nội dung của nó "một vật hay một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra nếu như không có sự hiện diện của một vật hay một đặc tính khác thì được nói là được nối kết bất khả phân với vật hay đặc tính khác đó". Ông hẳn đã biết chắc rằng trạng thái sinh khởi do một cố gắng có thể được cho là "được nối kết bất khả phân" với sự không trường cửu của âm thanh, nhưng chắc chắn không nối kết với sự không trường cửu của tia chớp, điều mà chính ông đã chỉ rõ. Nói cách khác, định lý phát biểu rằng bất kỳ vật gì đã khởi do một cố gắng đều không trường cửu là một phát biểu đúng, nhưng không đúng trong trường hợp ngược lại, tức bất kỳ vật gì không trường cửu cũng đều khởi do cố gắng. Trong trường hợp của khói và

---

[18] *Vādavidhi*. Fragment 4: de ḥdra ba dan med na mi ḥbyuṅ baḥi chos ñe bar ston pa gtan tshigs so zes pa ni/ don gan sgra mi rtag pa ñid la sogs pa bsgrub par bya ba de ḥdra ba ste/ deḥi rigs can med na don gan zig ḥgar yan ḥbyuṅ ba ma yin pa ste/ rtsol ba las byuṅ ba ñid ni mi rtag pa ñid lta bu dan du ba ni me lta buḥo zes pa de ni de ḥdra ba med na mi ḥbyuṅ baḥi chos can te/ de ñe bar ston pa ni ḥdis ñe bar bstan par byaḥo zes paḥi tha tshig go//

lửa cũng thế: phát biểu bất kỳ khi nào có khói tất cũng có lửa là một phat biểu đúng, nhưng không phải bất kỳ lúc nào có lửa cũng đều phải có khói. Như vậy, qua các phát biểu này hiển nhiên Thế Thân phải biết rằng định nghĩa của ông về biến sung qua sự nối kết bất khả phân có thể được áp dụng và thực hiện ở mức độ nào và ông đã bàn đến điều này trong phạm vi tra cứu định nghĩa đó. Nếu không, có lẽ đối thủ của ông đã chỉ ra các khuyết điểm của chính định nghĩa đó, viện lẽ rằng định nghĩa này thiếu tính phổ quát đối với tất cả các trường hợp thuộc về nó, và vì thế quá hạn hẹp, không thật sự phục vụ được mục đích mà nó phải phục vụ như người ta nghĩ.

Giả định của chúng ta được xác chứng thêm bởi sự im lặng đồng loạt của những người nối tiếp Thế Thân. Họ tiếp tục sử dụng định nghĩa đó và thuyết minh bằng các thuật ngữ mới như *avyabhicāra*, không-tách-ly, mà không biểu lộ nghi vấn nào. Trần Na là người đầu tiên giới thiệu từ *avyabhicāra* như là từ đồng nghĩa với *avinābhāva* và cũng dùng từ *nāntarīyaka* để thay cho từ *avinābhāva*. Thật vậy, các bản dịch Tây Tạng có khi đã dùng cách diễn đạt tương tự để dịch các từ mới này; chẳng hạn như dùng *med na mi ḥbyun ba* để dịch cả từ *avinābhāva* và *nāntarīyaka*, mặc dù *med na mi ḥbyun ba* là thành ngữ tiêu chuẩn để dịch từ *avinābhāva*[19]. Dĩ nhiên tình trạng có vẻ như thiếu sự diễn đạt riêng biệt ở đây không làm chúng ta ngạc nhiên, bởi vì trong cuốn *Nyāyavārttika*, Uddyotakara đã cho chúng ta biết rằng Trần Na định nghĩa từ *nāntarīyaka* như sau: *yo 'rtho yam artham antarena na bhavati, sa nāntarīyakaḥ*, "một vật không xảy ra nếu không có vật khác là *nāntarīyaka*"[20]. Thật vậy, những gì Trần Na nói về *nāntarīyaka* rất khớp với *avinābhāva*, vì định nghĩa của ông hoàn toàn giống với định nghĩa của Thế Thân

---

[19] Xem *Indices Verborum*, op. cit., 18a-b & 61a.

[20] Uddyotakara, *Nyāyavārttika*: 56, xem thêm chú thích 8 ở trên.

về hai từ này[21]. Vì vậy, như Frauwallner đã nhận ra, từ những gì còn giữ được, chắc chắn Thế Thân đã khởi xướng cách dùng các từ này và đã dùng chúng thế chỗ cho nhau như các từ đồng nghĩa[22].

Về từ *avyabhicāra*, chúng ta đã nói rằng Trần Na là người đầu tiên giới thiệu nó, mặc dù với những thông tin rải rác thu nhặt được về các tác phẩm luận lý của Thế Thân, chúng ta vẫn có thể nói rằng có lẽ Thế Thân là người đầu tiên sử dụng từ này. Dù gì đi nữa, khi mà những người nối tiếp Trần Na cũng như những người phê bình ông đều xem nó là từ có thể hoán chuyển cho hai từ kia thì ta có thể đoan chắc rằng nó thật sự chứa đựng cùng một nghĩa và hàm ý như thế. Chúng ta đã thấy Pháp Xứng và Pháp Thượng dùng chúng như các từ đồng nghĩa. Cả Uddyotarakara và Vacaśpatimiśra cũng thế, mặc dù với sự chính xác hơn và sự đồng nhất đáng kể. Họ chuyên dùng từ *avinābhāva* khi mô tả và phê phán thuyết biến sung của cả Thế Thân và Trần Na, mặc dù đôi khi cũng có nhắc đến hai từ kia[23]. Vì thế, ta có thể chắc chắn rằng tất

---

[21] Thật ra, có thể chính Thế Thân cũng đã dùng từ nāntarīyaka, vì theo Durvekamiśra, *Hetubinduṭīkāloka*, ed. Sukhlaji Sanghavi, Baroda: Oriental Institute, 1949, p. 317, thì câu nói "*nāntarīyakārthadarśanaṃ tadvido 'numānam*" là của Thế Thân. Trong bình giải về Arcata, *Hetubinduṭīkā*, p. 69: ata evācāryapādair nāntarīyakārthadarśanam tadvio 'numānam iti/, he said: ācāryapādair ity Ācārya Vasubandhum abhisandhāyoktam/ nāntarīyakārthadarśanam tadvido 'numānam ity āsyāyam arthaḥ/ yorthaḥ kimcid antareṇa na bhavati sa nān tarīyakaḥ/ atra ca sāmarthyādyam artham antareṇa na bhavati tan nāntarīyaka iti grāhyam/...

[22] Frauwallner, op. cit., fragment 4: Uddyotakara, op. cit.: 55 & 131: tādṛga-vinābhāvidharmopadarśanam hetuḥ: p. 132: prayatnānantarīyakatvādir anityatvasyāgner dhūmaḥ/.

[23] Điều này không có nghĩa từ *avinābhāva* không phổ biến. Thật ra, nếu đọc bảng từ vựng của *Hetubindu* và *Hetubinduṭīkā* được lập ra trong ấn bản của Sanghavi, ta sẽ thấy rõ rằng avinābhāva vẫn rất phổ biến nếu so với avyabhicāra: tỷ lệ là 4/1 trong *Hetubindu* mặc dù Pháp Xứng thích dùng từ sau hơn trong *Nyāyabindu* và *Pramāṇavārttikā* của ông. Trong *Hetubinduṭīkā* còn tìm thấy tỷ lệ cao hơn: 16/1. Tính phổ biến của từ *avinābhāva* có lẽ do cách dùng thường xuyên của các nhà phê bình như Uddyottara, Vacaśpatimiśra, v.v. Chẳng hạn, xem Vacaśpatimiśra,

cả ba từ này, *avinābhāva, nāntarīyaka* và *avyabhicāra*, cho đến thời của Gangeśa, đều được dùng thay cho nhau và có cùng nghĩa. Vào thời của Gangeśa, hình như ông đã tách từ đầu với hai từ sau thành hai phạm trù khác nhau, như ta đã thấy, bằng cách gom năm định nghĩa của *avyabhicāra* vào một nhóm và định nghĩa của *avinābhāva* vào một nhóm riêng trong bảng liệt kê của ông về các định nghĩa biến sung. Ta cũng đã thấy rằng một sự phân chia như thế, nếu có xảy ra, đã được Mathurānātha nhanh chóng điều chỉnh khi chính xác nhận ra nó không là gì khác hơn một dạng khác của định nghĩa số 1 về sự không-tách-ly. Như vậy, kể từ thời của Thế Thân và Trần Na, cả ba từ này đã được dùng đồng nghĩa và hoán đổi cho nhau.

Mục đích của chúng ta khi tái lập việc sử dụng các từ này về mặt lịch sử là nhằm đạt đến một sự hiểu biết sâu hơn về những gì Thế Thân muốn nói khi ông định nghĩa biến sung bằng sự nối kết bất khả phân, bởi vì sự kiện các tác phẩm luận lý của ông chỉ còn lại các mảng rời rạc đã không giúp chúng ta xác định trọn vẹn ý nghĩa cũng như hàm ý chính xác của các từ này. Nay, ta biết rằng "nối kết bất khả phân" đồng nghĩa với "không-tách-ly"; và, theo thông tin của Gangeśa, không-tách-ly có thể được định nghĩa ít nhất theo năm cách, như đã được hiểu đến thời ông. Ông nói[24]:

Nay, đối với sự hiểu biết về biến sung, tức nguyên nhân của một suy luận (nhân của tỷ lượng), thì biến sung là gì? Nó

Nyāyavārttikatāt-paryaṭīkā, ed. Rajeshwara Sastri Dravid, Benares: Kashi, Sanskrit Series, 1925:158-159, trong đó ông dẫn lời của Pháp Xứng: kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt/ avinābhāvaniyamo 'darśanān na darśanāt//

[24] Gangeśa, *Tattvacintāmani*: 27-31: nanv anumiti-hetu-vyāpti-jñāne kā vyāptiḥ na tāvad avyabhicāritatvam, tad dhi na (1) sādhyābhāvavad-avṛttitvam (2) sādhyavad-bhinna-sādhyābhāvavad-avṛttitvam (3) sādhyavat-pratiyogi-kānyonyābhāvāsāmānādhikaraṇyam (4) sakala-sādhyābhāvavan-niṣṭhābhāva-pratiyogitvam (5) sādhyavad-anyāvṛttitvam vā, kevalānvayiny abhāvād iti/.

không chỉ là sự không-tách-ly của h đối với s, vì nó không phải là sự không-tách-ly đó vốn được định nghĩa là sự không-xảy-ra của h ở nơi không có s (1), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là sự không-xảy-ra của h ở nơi không có s vốn khác với nơi có s (2), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là h có một nơi khác với nơi không tồn tại cả hai mà đối hữu của nó là một nơi có s (3), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là h vốn là đối hữu của sự không tồn tại ở tất cả các nơi không có s (4), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là sự không-xảy-ra của h ở những gì khác hơn nơi có s (5), bởi vì lúc đó nó sẽ không thể áp dụng cho các trường hợp thực hữu-phổ biến.

Như vậy, đến thời Gangeśa, không-tách-ly có thể được định nghĩa ít nhất theo năm cách khác nhau, như đã nêu trong đoạn dịch trên. Năm định nghĩa này, nếu ta thuyết minh bằng luận lý toán học thì có thể dễ dàng chứng minh chúng tương đương với nhau, dù rằng trong ngôn ngữ thông thường chúng hình như tách biệt nhau như ta có thể tưởng tượng. Nhiều nhà nghiên cứu đã cố thuyết minh chúng, và không may các kết quả đó đã đặt ra nhiều vấn đề, do cách dùng các ký hiệu khác nhau và các khái niệm luận lý toán học của riêng từng người trong số họ[25]. Chẳng hạn như thuyết minh gần đây

---

[25] Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1962: 511-512.

Bochenski có năm định nghĩa được thuyết minh như sau:

1. gCs ≡ g(-V/O/A)s
2. gCs ≡ g(-V/O/VO/D)s
3. gCs ≡ g(O/D/G/O)s
4. gCs ≡ g(G/A/I/O/A)s
5. gCs ≡ g(-V/D/O)s

trong đó gCs chỉ cho quan hệ biến sung giữa h và s mà ông gọi là g và s, và V, A, D, I, G và O chỉ cho quan hệ của sự xảy ra, vắng mặt, khác nhau, tồn hữu, đối hữu,và nơi chốn, theo thứ tự liệt kê. Staal phê phán thuyết minh trên và đã thuyết

nhất và thỏa đáng nhất hiện nay của Berg về các định nghĩa này như sau[26]:

(i) $(\forall x) - \{h(x) \wedge x \in [y: - s(y)]\}$

(ii) $(\forall x) - [(h) \wedge x \in (y: (\forall x)\ (s(z) \rightarrow y \neq z)]$

(iii) $(\exists F)\ [(\forall x)\ (\forall y)\ \{[h(x) \wedge - F(y)] \rightarrow x \neq y)]\ (\forall x)\ (F(x) \rightarrow s(x))]$

(iv) $(\exists F)\ \{(\forall x)[h(x) \rightarrow F(x) \wedge (\forall x)\ [- s(x) \rightarrow - f(x)]\}$

(v) $(\forall x) - [h(x) \wedge - s(x)]$

trong đó F chỉ cho đối hữu (pratiyogika) của một sự không tồn tại hỗ tương (anyonyābhāva), -F, đối với h; và trong đó {y:s (y)} đọc là 'nơi có s', tức, vật thể y có s. Thuyết minh trên của Berg, như đã nói, là thỏa đáng nhất vào lúc này. Tuy nhiên với việc đưa vào ký hiệu ∈, nó lại đặt ra vấn đề có phải khái niệm không-tách-ly, như đã được Thế Thân và Trần Na cùng với những người tiếp nối họ nhận thức từ đầu, có chứa đựng và chuyển tải khái niệm về lớp không, nhất là khi chính ký hiệu ∈ có khả năng được diễn dịch và ứng dụng theo nhiều cách khác nhau. Thí dụ, ta có một số lý thuyết song hành với nhau liên quan đến khái niệm về lớp như thuyết của Russell, Zermelo, v.v., và mỗi thuyết đều có giá trị và khó

---

minh lại qua thuyết định lượng và các kha biến hạn chế theo dạng "F(x)".

1. $V(h.s) =_d -A\ \{h.\alpha yB[y.\ \alpha x(x \neq s)]\}$
2. $V(h.s) =_d -A\ \{(h.\alpha uB[u.\alpha zA(z.\alpha y(y \neq \alpha xB(x.s)))])\}$
3. $V(h.s) =_d B(x.h) \neq \alpha y[y \neq \alpha xB(x.s)\}$
4. $V(h.s) =_d (\alpha yB)\ \{-A[h.\alpha yB(y.\alpha x(x \neq s))]\}$
5. $V(h.s) = -A\ \{h.\alpha y[y \neq \alpha xB(x.s)]\}$

Goekoop hình như bác bỏ việc sử dụng các khả biến hạn chế và định lượng hạn chế và, thay vì thế, trở lại phép tính vị ngữ sơ cấp "không biến đổi" của Hilbert-Ackermann:

1-2. $\{(y)\ \{Ay \rightarrow -(Ex)[(z)(Bz \rightarrow -Szx)\ \&\ Ryx)]\}$

3&5. $(y)(Ay \rightarrow -(Ex)\ \{(w)\ [(Ez)(Bz\ \&\ Szw) \rightarrow (x \neq w)]\ \&\ Ryx\}$

4. $(y)\ \{Ay \rightarrow (x)\ [(z)\ (Bz \rightarrow -Szx) \rightarrow -Ryx]\}$

[26] Berge. *Journal of Symbolic Logic* XXXV (1970): 572-573.

khăn riêng của chúng[27]. Chúng ta biết chắc rằng Trần Na bác bỏ khái niệm đó, khi nó được những người cùng thời ông đeo bám, bằng cách trình bày khái niệm này một cách hài hước như sau: "Nó (lớp) không đi, nó không đứng, nó không tồn tại sau đó, nó không có thành phần, nó không rời chỗ chứa của nó trước đó – đúng là cả một lô khuyết điểm!"[28]

Tuy nhiên ông vẫn đưa ra thuyết của mình về điều này, theo đó lớp không phải là một lãnh vực của các thực thể tự tồn tại, mà là một khái niệm trừu tượng có thể được định nghĩa như thế nào đó để cho không một thực thể nào được mặc định và được gán cho một thực tại tính. Như vậy, nếu chữ 'bò' có thể áp dụng cho cả một loạt các thực thể riêng biệt có các đặc tính như thế-và-như thế, thì sẽ không cần phải giả định sự tồn tại của bất kỳ thực thể nào được gọi là 'tính chất bò', một tính chất mà các cá thể có tên là 'bò' đó đều có phần. Thay vì

---

[27] Russell, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", American Journal of Mathematics XXX (1908): 222-262; Zermelo, "*Untersuchungen Uber die Grundlagen der Mengenlehre*", *Mathematische Annalen* LXV (1908): 261-281.
Về thảo luận cương yếu của vấn đề, xem Quine, *Methods of logic*, New York: Henry Holt and Co., 1959: 248-252.

[28] *Sarvadarśanasaṃgraha of Sāyana-Mādhava*, ed. Vasudev Shastri Abhyankar, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924: 27: tad uktam:
anyatra vartamānasya tato'nyasthānajanmani/
tasmād acalataḥ sthānād vṛttir ity atiyuktatā//
yatrā'sau vartate bhāvas tena sambadhyate na tu
taddeśinam ca vyāpnoti kim apy etan mahādbhūtam//
na yāti na ca tatrāsīd asti paścān na cāṃsavat/
jahāti pūrvaṃ nādhāram aho vyasanasaṃ tatiḥ// iti/.
Bài tụng cuối của đoạn này được Dharmabhūsana trong Nyāya-dīpikā gán ngay cho Dignāga, dẫn bởi Vidyābhūsana, History of Indian logic, Ancient, Medieval and Modern school, Calcutta: Calcutta University Press, 1922: 273-274; and by Randle, Fragments from Dignāga, London: The Royal Asiatic Society, 1926: 59:
na yāti na ca tatrāste na paścād asti nāṃśavat/
jahāti pūrvaṃ nādhāram aho vyasana-saṃtatiḥ//
iti Diṅnāga-dūsita-dūsana-gana-prasara-prasaṃgāt/

thế, người ta quan niệm rằng một khả năng ứng dụng rộng rãi như thế xảy ra bởi vì chữ 'bò' loại bỏ bất cứ cái gì không phải là bò[29]. Thuyết về lớp này dĩ nhiên có các giá trị riêng của nó, cho dù các tính chất nặng nề của nó đã được chúng ta chỉ ra ở chương trước.

Đối với quan niệm về lớp của Thế Thân dù ta có thể chắc chắn rằng ông đã bác bỏ, giống như Trần Na, ý tưởng về sự tồn tại của nó như một thực thể kiểu Plato, ta vẫn không nắm chắc điều gì cả về những suy luận đặc trưng ông có trong đầu, nhất là đối với thuyết biến sung của ông. Mặc dù điều này, ta phải lưu ý rằng, trong khi phê phán thuyết về từ ngữ

---

[29] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I, p.14a4:
rtog pa zes bya ba ḥdi ji lta bu zig yin ze na
min dan rigs sogs su sbyor baḥo/
ḥdod rgyal baḥi sgra rnams la miṅ gi khad par du byas nas rjod par byed de/ lhas byin zes bya ba dan/ rigs *kyi sgra rnams la ci ste/ ba lan zes bya ba daṅ*/ yon tan gyi sgra rnams la yon tan gyis te/ dkar po zes bya ba daṅ/ bya baḥi sgra rnams la bya baḥi sgo nas te/ ḥtshed paṅzes bya ba daṅ/ rdsas kyi sgra rnams la rdsas kyi sgo nas te/ dbyug pa can rva can zes bya ba tla buḥo//.
Also. *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varinasi; Bauddha Bharati. 1968: 452; and Vacaśpatimiśra. *Nyāyavārttika-tātparya-ṭīkā*: 153-154: yadṛcchāsabdeṣu hi nāmā viscisto' rtha ucyate dittha it. jātiabdeṣu jātyā gaur iti. guṇabdeṣu guṇena śukla iti. kriyāśabdeṣu kriyayā pācaka iti. dravyaśabdeṣu dravyena daṇḍī viṣānī iti/.
Vậy, khái niệm *jāti* được định nghĩa theo chức năng bằng hạng từ *jātiśabda*, nghĩa là, bằng một khái niệm được cấu trúc (phân biệt), mà rất kỳ lạ là có một đặc tính hình thức đáng chú ý. Đó là vì Dignāga dựa trên một phương tiện ngôn ngữ phân lớp các từ thành bốn phạm trù được khám phá bởi Patañjali. *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, ed. Kielhorn. Bomby: Bomby Sanskrit Series, 1892-1909: 19: catuṣṭayī śabdānām pravarttiḥ. jātiśabdā guṇaśabdāḥ kriyāśabdā yadṛchāśabdāś caturthāḥ. Nó hoàn toàn trở nên tinh vi hơn khi Dignā giới thiệu lý thuyết về từ của ông mà Dharmakīrti dẫn trong *Pramāṇavārttikam*, p. 62-63 as "ayam arthātaravyāvṛttyā tasya vastunaḥ kaścid bhāgo gamyate, śabdo'rthāntaranivṛttiviṣṭān eva bhāvān āhety".
Xem Lê Mạnh Thát, *Thử Ký Hiệu Hóa Thuyết Tách Nhận* (apoha), Sài Gòn, 1969; xem thêm Oberhammer, *Der Svābhāvika-sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik*, WZKSOA VII (1964): 131-181; Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, ibid, III (1959): 81-100.

của Tỳ Bà Sa, thuyết đã đặt nền tảng cho thuyết mô tả của ông, Thế Thân đã mạnh mẽ phủ nhận nhu cầu phải giả định sự tồn tại của các thực thể như "số" hoặc "phương (trương độ)" để giải thích các từ 'một, hai' hoặc 'dài, ngắn', vì theo ông những từ đó và tương tự có thể được thay thế bởi các nhóm từ khác tương đương. Vì thế, ngay khi khái niệm về lớp và biểu tượng của nó được đưa vào, ta luôn luôn có thể thay chỗ nó bằng một mô tả đúng, tức, nếu có một lớp φ sao cho đối với tất cả x, $x \in \varphi$, ta luôn luôn có i(φ) N(φ). Như vậy, có thể lập luận rằng Berg đã chính xác khi đưa ký hiệu $\in$ vào thuyết minh của ông về năm định nghĩa về sự không-tách-ly, nếu đó là các định nghĩa của Thế Thân. Thế nhưng, theo hiểu biết hạn hẹp hiện nay của chúng ta về các tác phẩm luận lý của Thế Thân, chúng ta phải nhìn nhận rằng, như đã nói trước đây, khái niệm không-tách-ly thuộc về thuật ngữ của Trần Na, và như vậy việc đưa vào một ký hiệu như thế tương đối không cần thiết, nhất là khi nó có thể tạo ra rắc rối và ngộ nhận. Vì vậy, chúng tôi đề nghị trình bày lại năm định nghĩa này ở đây, chỉ dựa vào quan hệ đồng nhất hơn là lớp.

(7) $(\forall x) - \{(h(x) \,\&\, (\forall x)\,(\forall y)\,(x = y) \rightarrow [(\forall y) - s(y)]\}$

(8) $(\forall x) - \{h(x) \,\&\, (\forall x)\,(\forall y)\,(x = y) \rightarrow [(\forall y)\,(\forall z)\, s(z) \rightarrow y \neq z)]\}$

(9) $(\exists F)\,\{(\forall x)\,(\forall y)\,[(h(x) \,\&\, - F(y)]\} \rightarrow \{(x \neq y) \,\&\, (\forall x)\,[F(x) \rightarrow s(x)]\}$

(10) $(\exists F)\,\{(\forall x)\,[h(x) \rightarrow F(x)] \,\&\, (\forall x)\,[- s(x) \rightarrow - F(x)]\}$

(11) $(\forall x) - \{h(x) \,\&\, (\forall x)\,(\forall y)\,(x \neq y) \rightarrow [(\forall y)\, s(y)]\}$

Với thuyết minh mới này, ta có thể dễ dàng chứng minh năm định nghĩa này tương đương với nhau về mặt luận lý và chuyển tải chính xác quan niệm biến sung, như đã được Thế Thân định nghĩa trong phạm vi của khái niệm về sự nối kết

bất khả phân. Một kết quả như thế chắc chắn không gây nhiều ngạc nhiên nếu xét đến sự kiện Gangeśa đã liệt kê chúng như những dạng khác nhau của định nghĩa đầu tiên về sự không-tách-ly. Hơn nữa, Mathurānātha khi bình giải đoạn văn của Gangeśa cũng đã nhận ra được chúng đồng nhất với nhau qua việc chỉ ra các trường hợp trong đó mỗi định nghĩa sẽ không áp dụng được do sự khiếm khuyết của nó. Như vậy, ông đã sử dụng trường hợp tương tự của suy luận "nó sở đắc sự tiếp xúc với một con khỉ bởi vì nó là cây này", trong đó ba định nghĩa đầu không áp dụng được và vì thế không có giá trị, nếu ta không kể đến định nghĩa thứ tư cũng có loại suy luận đó trong số những suy luận khác thuộc các trường hợp mà nó không đúng đối với chúng[30]. Về định nghĩa thứ năm, Mathurānātha đã nhét nó vào giữa các đoạn văn khác trong giải thích của ông về định nghĩa thứ nhất như ông đã thừa nhận[31]. Ngoài ra, ông còn lưu ý định nghĩa thứ ba có thể

---

[30] Gangeśa. *Tattvacintāmani*: pp. 36: na ca tathāpi kapi-saṃyogy etad-vṛkṣatvād ity-ādy-avyāpya-vṛtti-sādhyaka-sad-dhetāv avyāptir iti vācyam, nirukta-sādhyā-bhāvatva-viśiṣṭa-nirūpitā yā niruktasaṃsargaka-niravacchin-nādhikaraṇatā tad-āśrayāvṛttitvasya vivakṣitatvāt/:

p. 39: lakṣaṇāntaram āha sādhyavad-bhinneti/ sādhyavadbhinno yaḥ sādhyā-bhāvavān tad-avṛttitvam ity arthaḥ/ kapi-saṃyogy etad-vṛkṣatvād ity-ādy-avyāpya-vṛtti-sādhyakāvyāpti-vāraṇāya sādhyavadbhinneti sādhyābhāvavato viśeṣanam iti prāñcaḥ/ tad asat sādhyābhāvavad ity asya vyarthatāpatteḥ/ sādhyavad-bhinnāvṛttitvasyaiva saṃyaktvāt/: p 44: na ca kapi-saṃyogy etad-vṛkṣatvād ity-ādav etad-vṛkṣasyāpi tādṛśā-sādhyābhāvavattvena yāvad-antargatatayā tan-niṣṭhābhāva-pratiyogitvābhāvād etad-vṛkṣatvasyāvyāptir iti vācyam/ kiñcid-anavacchinnāyāḥ sādhyābhāvādhikaraṇatāyā iha vivakṣitvāt/ ittham ca kiñcid-anavacchinnāyāḥ kapi-samyogābhāvādhikaraṇatāyā guṇādāv eva sattvāt tatra ca hetor apy abhāva-sattvān nāvyāptiḥ/.

Gem thêm Ingalls, op. cit., pp. 90-148.

[31] Gangeśa. *Tattvacintāmani*: p. 30: sādhyābhāvaś ca sādhyatāvacchedake-sambandhenāvacchinna sādhyatāvacchedakāvacchinna pratiyogitāko bodhyaḥ/ tena vahnimān dhūmād ity-ādau samavāyādi-sambandhena vahni-sāmānyābhāvavati saṃyoga-sambandhena tat-tad-vahnitva-vahini-jalobhayatvādy-avacchinnābhāvavati ca parvatādau saṃyogena dhūmasya vṛttāv api na kṣatiḥ/.

Đây là điều mà Ingalls gọi là Insertions 3 and 4. Xem Ingalls, op. cit. p. 94; p. 47;

được diễn dịch để có nghĩa giống như định nghĩa thứ năm[32], dù ông có thêm rằng chúng có thể có sự khác nhau riêng[33].

Việc nhận ra sự tương đương của năm định nghĩa này còn được xác chứng thêm bởi phương pháp ngày nay. Goekoop, sau khi chính thức hóa chúng bằng phép tính vị ngữ sơ cấp (first-order predicate calculus), đã không bằng lòng với việc chỉ phát biểu rằng chúng tương đương với nhau về mặt luận lý mà còn khẳng định rằng chúng cũng tương đương với chính định nghĩa về biến sung, vốn đã được chứng minh là có giá trị. Ông nói, "Sự kiện năm định nghĩa tương đương với nhau về luận lý và với công thức (6) của sự biến sung có thể được chứng minh dễ dàng bằng vi tích phân mà qua đó chúng ta đã thuyết minh chúng"[34]. Lý do chúng không chỉ

---

sādhyavattvaṃ ca sādhyatāvacchedaka-sambandhena bodhyam/ tena vahnimān dhūmād ity-ādau vahnimat-tvāvacchinna-pratiyogitākasya samavāyena vahnimato' nyonyābhā-vasyādhikaraṇe parvatādau dhūmāder vṛttāv api nāvyāptiḥ/ sarvam anyat prathama-lakṣaṇokta-diśāvaseyam/

[32] Gangeśa. *Tattvacintāmani*: p. 42: nanv evam api nānādhikaraṇa-sādhyake vahnimān dhūmād ity-ādau sādhyādhikaraṇībhūta-tat-tad-vyaktitvāvacchinna-pratiyogitākānyonyā-bhāvavati hetor vṛtter avyāptir durvārā/ pratiyogy-avṛttitvam apahāya sādhya-vattvāvacchinna-pratiyogitākānyonyābhāva-vivakṣaṇe tu pañcamena saha paunar-uktyam iti cen na vakṣyamāna-kevalānvayy-avyāptivad asyāpy atra doṣatvāt/

[32] Gangeśa. *Tattvacintāmani*. p 43: yad vā sādhyavat-pratiyogikānyonyābhāva-padena sādhyavattvāvacchinna-pratiyogitākānyonyābhāva eva vivakṣitaḥ/ na caivam pañcamā-bhedaḥ tatra sādhyavattvācchinna-pratiyogitākānyonyābhāvavattvena praveśaḥ/ atra tu tādrsānyo-nyābhāvādhikaraṇatvenety adhikaraṇatva-praveśāpraveśāhyām eva bhedāt/ akhandābhāva-ghaṭakatayā ca nādhikaraṇatvāmśasya vaiyarthyam iti na ko'pi doṣa iti dik/.

[33] Gangeśa. *Tattvacintāmani*: pp. 43.47: yathā cāsya na trtīya-lakṣaṇābhedas tathoktaṃ tatraiveti samāsaḥ/.

[34] Goekoop. *The Logic of Invariable Concomittance in the Tattvacintāmani*. Dordrecht. 1967: 32-34 & 63-64. Mặc dù Goekoop công nhận có sự tương đương như vậy, nhưng ông không thấy tại sao Gangeśa lại nêu lên chi trích. Vì vậy, sau khi tuyên bố về sự tương đương của những định nghĩa ông đi theo Gangeśa một cách rất là sai lầm và ông thêm: "Trong trường hợp phổ biến, điều kiện
(Ex) (y) (By → -Syx)

tương đương với nhau về luận lý mà còn tương đương với định nghĩa có giá trị về sự biến sung sẽ được bàn đến sau. Nay, chúng ta nên trở lại các giải thích của Mathurānātha để xem các trường hợp ông nói đến có liên hệ như thế nào với thuyết biến sung và định nghĩa về nó của Thế Thân.

Chúng ta đã nói rằng đối với Mathurānātha, định nghĩa thứ năm tương đương với định nghĩa thứ nhất, và cũng tương đương với định nghĩa thứ ba ở phương diện nào đó. Sau khi giải thích làm thế nào để diễn dịch nhóm từ "khác hơn nơi có s (quỹ tích của s)" của định nghĩa đó, ông nhận xét rằng "như vậy định nghĩa này không bao quát để áp dụng nơi [có một suy luận sai] như 'Nó có khói vì nó có lửa', cho dù trong h có sự không-xảy-ra đối với một cái hồ, v.v., vốn khác hơn nơi có khói, và cho dù trong h không có sự kết hợp của nước và sự xảy ra đối với cái khác hơn nơi có khói".[35] Nhận xét này thú vị ở điểm nó dẫn chúng ta trở lại một trường hợp suy luận được Thế Thân xem là chứng cứ sai do sự chuyển hoán của nó mà chúng ta đã thuật lại ở trên. Trong đó, đối thủ của ông, vì dựa vào suy luận thông thường cho rằng 'âm thanh thì không trường-cửu vì khởi do cố gắng', đã chứng minh một suy luận như thế là sai lầm bởi vì có các vật khác như chớp, v.v., cũng không trường cửu nhưng không khởi do cố gắng. Thế Thân thừa nhận sự kiện chớp là không trường cửu và không khởi do cố gắng là một sự kiện có thật. Tuy nhiên, suy luận 'âm thanh là không trường cửu vì khởi do cố gắng' cũng là một suy luận đúng chứ không phải sai do sự kiện trên. Trái lại, nếu có một suy luận sai thì nó thuộc về phía của đối thủ ông, và điều này là đúng. Đối thủ ông nghĩ rằng nếu một phát biểu là đúng thì

---

không được thỏa mãn". Điều này thật không may mắn.

[35] Gangeśa. *Tattvacintāmani*: p. 46: sādhyavad-anyeti/ atrāpi prathama-lakṣaṇokta-rītyā hetau sādhyavad-anya-vṛttitvābhāva ity arthaḥ/ tādṛśa-vṛttitvābhāvaś ca tādṛśa-vṛttitva-sāmānyābhāvo bodhyaḥ/ tena dhūmavān vahner ity-ādau dhūmavad-anya-jalahradādi-vṛttitvābhā-vasya dhūmavad-anya-vṛttitva-jalatvobhayābhāvasya ca hetau sattve'pi nātivyāptiḥ//.

trường hợp nghịch đảo của nó cũng đúng. Như vậy, nếu suy luận cho rằng bất kỳ cái gì khởi do cố gắng đều không trường cửu là một suy luận đúng, vậy thì nghịch đảo của nó là bất kỳ cái gì không trường cửu đều khởi do cố gắng cũng phải đúng, một điều rõ ràng không đúng. Vì vậy, sự ứng dụng sai cách nói nghịch đảo như trên được Thế Thân nắm rõ và nó cũng xuất hiện trong nhận xét của Mathurānātha khi giải thích nội dung định nghĩa thứ năm. Một lần nữa, nếu có một quan hệ sít sao như thế giữa chúng với nhau thì điều này cũng không gây nhiều ngạc nhiên. Chúng ta có thể chỉ so sánh phần trình bày định nghĩa thứ năm với phần trình bày định nghĩa thứ nhất và với công thức (6) để thấy rằng chúng thật sự tương đương nếu không phải là hoàn toàn đồng nhất.

Với sự kiện năm định nghĩa được chứng minh không những tương đương với nhau về luận lý mà còn cả với định nghĩa có giá trị về sự biến sung, chúng ta phải tự hỏi tại sao Gangeśa khẳng định "chúng không áp dụng được trong trường hợp các khẳng định toàn xưng (universal-positive)". Mathurānātha làm rõ hơn khẳng định đó như sau:

> Vì tất cả những định nghĩa này quá hạn hẹp không thể áp dụng nơi s là một khẳng định toàn xưng, tác giả của chúng ta phê bình tất cả với lời lẽ 'vì biến sung không phải là bất kỳ định nghĩa nào trong số này nơi s là một khẳng định toàn xưng'. Ý của ông là: (a) biến sung không phải là bất kỳ định nghĩa nào trong năm định nghĩa này nơi s xảy ra hoàn toàn và là một khẳng định toàn xưng, như trong những suy luận có giá trị như 'Nó được đặt tên vì nó được biết đến'; và (b) biến sung không phải là bất kỳ định nghĩa nào trong bốn định nghĩa cuối nơi s không hoàn toàn xảy ra và khẳng định toàn xưng, như trong các suy luận có giá trị như 'Nó sở đắc sự không tiếp xúc với một con khỉ vì nó sở đắc thực tại'. Điều này bởi vì [trong trường hợp (a)] người ta không thể tìm thấy thí dụ nào về sự không tồn tại của s mà cái đối hữu bị giới hạn đối với nó bởi quan hệ hạn chế của tính khả chứng, cũng không thể tìm thấy một thí dụ về sự không tồn tại hỗ tương mà cái

> đối hữu bị giới hạn đối với nó bởi tình trạng của s có chỗ của nó mà chỗ này bị giới hạn bởi quan hệ hạn chế của tính khả chứng; và vì [trong trường hợp (b)] người ta không thể tìm thấy thí dụ nào về nơi không giới hạn trong s trong những suy luận như 'Nó sở đắc sự không tiếp xúc với một con khỉ vì nó sở đắc thực tại'[36].

Đó thực sự là một minh giải rất hữu ích ở điểm nó cho chúng ta thông tin về những gì Gangeśa đặc biệt có trong đầu ông khi ông sử dụng từ "khẳng định toàn xưng" để phê phán năm định nghĩa về không-tách-ly. Các "khẳng định toàn xưng" là các trường hợp trong đó có một từ không thể phủ định trong số các từ biến sung. Như vậy, trong trường hợp những suy luận như 'Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến', Gangeśa và bộ phái của mình đòi hỏi những từ như 'có thể đặt tên' và 'có thể biết đến' là không thể phủ định được, nhất là từ 'có thể biết đến'; trong Phạn văn, do tập quán ngôn ngữ nên từ này có dạng của một danh từ, *jñeyatva*, sự khả tri, và vì thế, yêu cầu rằng 'một vật thể không bao giờ xảy ra trừ khi một vật thể khác có mặt' thì không được đáp ứng. Và yêu cầu này là nền tảng của tất cả năm định nghĩa trên. Kết quả là chúng cũng không được đáp ứng do trường hợp đó.

Hiển nhiên, ta có thể loại bỏ phê bình của Gangeśa vì nó chỉ là một nhận xét mang tính bộ phái về một quy luật phổ quát, trong đó giáo điều của ông không thể vận dụng trôi chảy, và vì lẽ đó, không đáng được xét đến. Hơn nữa, chúng ta đã giả định rằng năm định nghĩa đó, vốn tương đương với nhau về

---

[36] Gangeśa, *Tattvacintāmani*: pp. 47-48: sarvāny va lakṣaṇāni kevalānvayy avyāptyādūsayati kevalānvayy abhāvād iti/ pañcānām eva lakṣaṇānām idaṃ vācyam jñeyatvād ity-ādi-avyāpya-vṛtti-kevalānvayi-sādhyake/ (dvitīyādi-lakṣaṇa-catuṣṭasya tu) kapi-samyogābhāvavām sattvād ity-ādy-avyāpya-vṛtti-sādhyake 'pi cābhāvād ity arthaḥ/ sādhyatāvacchedaka-sambandhā-vacchinna-sādhyatāvacchedakāvacchinnapratiyogitāka-sādhyābhāvasya/ sādhyatāvacchedaka-sambandhena sādhyavattvāvacchinna-pratiyogitākānyo-nyābhāvasya cāprasiddhatvāt/ kapi-samyo gā-bhāvavān sattvād ity-adau niravacchinna-sādhyābhāvādhikaraṇatvasyāprasiddhatvāc ceti bhāvaḥ//"

mặt luận lý và chuyển tải đủ quan niệm của Thế Thân về sự nối kết bất khả phân, thì cũng tương đương về luận lý với định nghĩa có giá trị về sự biến sung, định nghĩa mà ta có thể vạch ra một cách thuận lợi nhất. Vì thế, không cần phải bàn cãi về phê phán của Gangeśa. Ngoài ra, nếu xét giá trị ở bề mặt thì suy luận thuộc loại 'Nó có thể được gọi tên vì nó có thể được biết đến' lại tạo ra một số khó khăn rất nghiêm trọng. Chẳng hạn, dù Goekoop đã cố chứng minh tại sao năm định nghĩa này ứng dụng rất thích hợp với suy luận thuộc dạng 'Nó có lửa vì nó có khói', nhưng hoàn toàn không thể ứng dụng cho trường hợp 'Nó có thể được gọi tên vì nó có thể được biết đến', cho dù khẳng định chính xác mà ông đã đưa ra "Từ một quan điểm thuần luận lý thì năm định nghĩa đều đúng...,"[37] người ta vẫn có thể dễ dàng rút ra một mâu thuẫn đối với suy luận thuộc dạng sau; như vậy, suy luận này sẽ tự biếtệt tiêu khỏi bất kỳ sự bàn luận nào, huống hồ là phải chứng thực và suy luận về nó.

Thật ra, trước đó không lâu Potter đã chỉ ra rằng nếu ta chọn châm ngôn nổi tiếng của Naiyāyika, nói rằng "tồn tại là có thể được biết đến và đặt tên" mà suy luận thuộc dạng sau rõ ràng đã bắt nguồn từ đó, ít ra ở giá trị bề mặt của nó, thì ta có thể có một nghịch lý sau: "Trong Phạn ngữ hoặc bất kỳ một ngôn ngữ phong phú nào khác, từ 'không thể đặt tên' hay một chuyển ngữ của nó đều có thể được thốt ra. Nay châm ngôn trên, vì áp dụng từ này, sẽ tạo ra một nghịch lý: bởi vì từ 'không thể đặt tên' được thừa nhận như một tên gọi, cho nên có tồn tại cái không thể đặt tên; nhưng vì mọi vật có tồn

---

[37] Goekoop, op. cit.: 63-64. Thí dụ "Nó có thể được đặt tên vì có thể được biết đến" xuất hiện ở các trang 62-63, dù Goekoop đã không đề cập đến các tính chất đặc biệt của quan niệm Navya-naiyāyika về tính khả danh và tính khả tri. Ingalls, op. cit., các trang 61-62 đã nhắc đến đặc điểm này và vì thế cảnh báo độc giả về ý nghĩa có thể có trong trường hợp đặc biệt này, dù ông hình như đã nói về tính khả danh và tính khả tri như hai thực thể khác nhau – một điều không chính xác. Xem thêm chú thích 41.

tại đều có thể đặt tên cho nên những cái không thể đặt tên đều có thể được đặt tên; điều này tự mâu thuẫn"[38]. Sửa đổi nghịch lý này với một số chữ thay thế, người ta có thể có sự tự mâu thuẫn sau đây đối với suy luận trên: cái gì đó được đặt tên vì nó được biết đến:

Không-thể-đặt-tên là một cái gì đó và nó chắc chắn có thể được biết đến.

Vì thế, không-thể-đặt-tên thì có thể đặt tên vì nó là cái gì đó có thể được biết đến.

Rõ ràng, như chính Potter đã nhận ra, những châm ngôn và suy luận như vừa được đề cập sẽ không được xét đến theo giá trị bề mặt mà là theo thể hệ trong đó chúng vận hành, để chúng có thể được hiểu và đánh giá đúng. Trong khi khảo nghiệm, Goekoop đã xét suy luận đó theo giá trị bề mặt và vì thế đã chịu rủi ro không chính xác trong việc đánh giá năm định nghĩa trên.

Thế nhưng, chính vì sự tồn tại của các khó khăn nghiêm trọng trong suy luận đó mà nó đáng được tìm hiểu. Thật vậy, nếu ta đạt đến nghịch lý 'cái không-thể-đặt-tên thì có thể đặt tên', nó sẽ lập tức làm chúng ta nhớ đến nghịch lý của Russell liên hệ thuyết về lớp, trong đó sự sai lầm thuộc loại:

$$(\exists x)\,[(x \in x) \leftrightarrow -(x \in x)]$$

thì có thể chứng minh[39]. Nó dẫn chúng ta đến câu hỏi có phải thuyết biến sung của Thế Thân có liên hệ đến thuyết về lớp hay không, và câu trả lời của nó chúng ta sẽ trở lại ở cuối

---

[38] Potter, *Astitvam Jñeyatvam Abhidheyatvam*, WZKSOA XII-XIII (1968)/1969): 275-280; *Presupposition in Indian Philosophy*, Englewood Cliff: J. Wiley, 1965.

[39] Russell, *The Principles of Mathematics*, London: Cambridge University Press, 1903: 101-107. Để có trần thuật ngắn gọn, xem Quine, *Methods of logic*, p. 249; xem thêm *Russell's Letter to Frege*, trong From Frege to Godel, ed. van Heijenoort, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967: 124-125.

chương này. Ở đây, ta cần để ý rằng phê phán của Gangeśa không hẳn vô giá trị nếu được xét và đánh giá đúng. Thật vậy, ta biết rằng với một luận lý lớp nào đó, nếu ta có thể dịch các phát biểu thuộc một luận lý định lượng nào đó thành luận lý lớp này, một cách dịch mà ai cũng biết là có thể thực hiện bởi các quy tắc, thì sẽ có những phát biểu trong luận lý lớp đó không thể diễn tả được nếu chỉ dựa vào giá trị của luận lý định lượng[40]. Và đây thật sự là nguồn gốc phát sinh quan niệm về lớp trước tiên. Như vậy, những từ được cho là không thể phủ định mà Gangeśa đã đề cập thì không còn mang tính chất không-thể-phủ-định nhiều như những từ thuộc về lớp. Chúng ta biết điều này bởi vì suy luận 'Nó được đặt tên vì nó được biết đến', nếu căn cứ cách diễn giải nghiêm ngặt của Naiyāyika, thật sự không gì khác hơn suy luận thuộc loại đồng nhất bởi lẽ 'có thể đặt tên' và 'có thể biết' đều là đặc tính của một vật thể. Cách diễn giải nghiêm ngặt, mà ta đã nhắc đến, là cách này. Người ta thường lưu ý rằng "theo Nyāya, có một số thực thể mà sự vắng mặt của nó không có nơi chốn; một thực thể như thế là đặc tính của sự có-thể-được-đặt-tên (vācyatva, abhidheyatva), hay đặc tính của sự có-thể-được-biết-đến (jñeyatva)"[41].

Với sự kiện Naiyāyika "chủ trương mọi từ ngữ trong một nhận thức có giá trị phải tương ứng với một thực thể đang tồn tại nào đó trong vũ trụ", người ta sẽ tự hỏi *vācyatva* và *jñeyatva*, hai từ có giá trị đối với ông, đang biểu thị một hay hai thực thể. Thoạt nhìn, hình như chúng phải chỉ cho hai. Tuy nhiên, nếu nhìn lại thì chắc chắn sẽ không phải như vậy nhờ vào giải thích của Uddyotakara. Trong sớ giải *Kiranāvali*,

---

[40] Quine, *Methods of Logic*: 225-231; Rosser, *Logic for Mathematicians*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1953: 197-213.

[41] Ingalls, op. cit.: 61. Đó là một phát biểu gây hiểu lầm, vì *vācyatva* và *jñeyatva* có thể bị xem đang biểu thị hai thực thể, trong khi theo Navya-naiyāyika, hay ít ra theo Udayana, chúng biểu thị một và chỉ một thực thể.

khi bàn về vấn đề lớp, Uddyotakara có nói đến sáu qui tắc ngăn không cho cái gì đó là một lớp, và trong số đó qui tắc thứ hai gọi là "tương đẳng" (tulyatva) có thể được phát biểu như sau: một biểu thức 'x-tva', áp dụng chính xác cho cùng các cá thể giống như một biểu thức 'y-tva' khác, có thể không biểu thị một nguyên tắc phổ quát thứ hai khác biệt với nguyên tắc phổ quát mà 'y-tva' biểu thị[42]. Như vậy, suy luận "Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến" thật sự là một trùng phức vô vị, bởi vì nó nối kết hai từ không những cùng dùng cho các thực thể giống nhau mà còn biểu thị cùng một thực thể.

Vậy thì, những gì chúng ta có về suy luận đó không phải là kiểu suy luận thuộc luận lý đồng nhất hay định lượng mà đúng hơn là luận lý lớp. Vì vậy, việc so sánh nó với suy luận kiểu 'Nó có lửa vì nó có khói', như Goekoop đã làm, thì không minh xác nếu không phải là "không được chứng minh bằng thí dụ", như Goekoop muốn nói. Chắc chắn, kiểu lý luận sau có thể được xem là hàm chứa khái niệm lớp, giống

---

[42] Udayana. *Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiranāvalī of Udayanācārya*. ed. Jitendra S. Jetly. Baroda: Oriental Institute. 1971: 22-23:
dravyatvayogo dravyatvasamavāyaḥ/ dravyatvam ity etāv ativaktavye yogagrāhaṇam upalakṣaṇa-niyamārtham/ apariccchinnadeśatvāt tu sāmānyasamavāyayoḥ katham atraivedaṃ nānyatreti pratyayaniyama iti kecid darśayanti tatredam uttaram atraiva dravyatvaṃ vartate yataḥ ity ucyate/ ayam eva hi dravyatvasya svabhāvo yad etat samavāyam abhi-vyañjayet etābhir vyaktibhiḥ saha na rūpādibhiḥ/ guṇatvam ca rūpādivyaktīrādāya na prathivyādivyaktīr ity ādivakṣyate/ dravyatvam eva nāsti gotvādivad anupalabdheḥ iti cet na kāryāśrayatopalakṣaṇena sādharmyenābhivyaktasya sāsnādisaṃsthānābhivyakta-gotvādivat pratīteḥ/ anyathā kāryāśrayatvam api sāmānyāniyataṃ na vastv eva na syāt/ kāraṇatvaṃ hi sāmānyena niyamyate kāryatvaṃ ca/ tac ca svābhā-vikamabādhanāt sādhanāc caupādhikam iti viśeṣaḥ/
vyakter abhedas tulyatvaṃ saṃkaro' thānavasthitiḥ/
rūpahānir asambandho jātibādhakasaṃgrahaḥ//
vyañjakadharmānupādāya jātinirākaraṇe gotvādikam api na syāt/ na hi sāsnāsamban-dhādyan-avabhāsane kasya cid gaur iti pratyayānuvṛttir apy asti tasmād asti dravyatvam/

hệt như tam đoạn luận tiêu chuẩn kiểu Aristote. Tuy nhiên, với việc tiếp tục bàn cãi về vấn đề có phải luận lý học Ấn Độ, nhất là luận lý Trần Na và trường phái của ông, là nội hàm hay ngoại trương[43], và về việc Trần Na bác bỏ thuyết chủng loại thuộc kiểu Uddyotakara đại biểu và chúng ta đã nhắc đến ở trên, thì tốt hơn là hãy tách biệt hai kiểu suy luận này.

Hơn nữa, suy luận "Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến" có thể rút ra một cách dễ dàng từ qui tắc tương đẳng của Uddyotakara, trong khi đó suy luận "Nó có khói vì nó có lửa" thì không thể, bởi lẽ các thuộc từ của suy luận đầu không chỉ áp dụng cho các thực thể giống nhau mà còn biểu thị cùng một thực thể, trong khi các thuộc từ của suy luận thứ hai thì không. Lửa và khói không áp dụng chính xác cho các thực thể giống nhau, vì chúng ta có lửa của một hòn sắt nóng mà nó không có khói, và cả hai cũng không biểu thị cùng một thực thể, vốn là kết quả tự nhiên của trường hợp đầu. Điểm khác biệt cơ bản đó sẽ không làm ngạc nhiên, vì người ta đã gợi ý rằng qui tắc tương đẳng của Uddyotakara có thể được thuyết minh và nên được diễn giải như là định đề khoáng trương trong lý thuyết tập hợp: Nếu A và B là các tập hợp và nếu mọi yếu tố của A là một yếu tố của B, và ngược lại, thì A = B.

(12) $x = y \leftrightarrow (\forall w)(x \in w \leftrightarrow y \in w)$

Cho dù thuyết minh và diễn dịch này có thể được chứng minh là sai hay không khớp[44], vẫn không có bất cứ nghi ngờ

---

[43] Kitagawa. *Indo koten ronrigaku no kenkyu*. Tokyo. 1965: 3-9: Potter. *Astitvam Jñeyatvam Abhidheyatvam*. WZKSOA XII-XIII (1968): 279-280: Matilal. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. The Hague: Mouton. 1971: 65-70.

[44] Baliñgay, *A Modern Introduction to Indian Logic*. Delhi: National Publishing House, 1965: 84-85: Matilal, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation*. Cambridge: Harvard University Press. 1968: 41-42. trong đó jāti được định nghĩa là

$(\exists x)(\exists y)(\exists z)[Rxyz \ \& \ (x \neq y) \ \& \ (y \neq z) \ \& \ (x \neq z)]$

gì về trường hợp nào mà qui tắc đó áp dụng và về hàm ý mà nó chuyển tải trong các suy luận thuộc kiểu 'Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến'. Nhưng nếu thuyết minh đó hay một thuyết minh tương tự nào đó có cùng dạng được chứng minh là đúng cùng với một số định lý khác, thì ta có thể hy vọng một nghịch lý thuộc loại trên sẽ tự nhiên nảy sinh.

Vì thế, cần lưu ý rằng trong khi rút ra nghịch lý thú vị nói trên về cái không-thể-đặt-tên từ châm ngôn "tồn tại là có thể được biết đến và đặt tên", Potter đã xin lỗi Naiyāyika. Ông nói rằng nếu ta có thể rút ra một nghịch lý như thế thì đó không phải là lỗi của hệ Naiyāyika, bởi vì, ông lập luận, trong hệ thống đó sẽ có một cơ cấu nào đó ngăn không cho những từ như 'không-thể-đặt-tên' nhập vào phạm trù những cái có-thể đặt-tên và vì thế nghịch lý sẽ không xảy ra. Đúng ra là chúng ta có lỗi khi tách châm ngôn đó ra khỏi phạm vi ngôn ngữ lý tưởng của họ và rồi ứng dụng sai lạc vào thế giới biện luận thông thường, điều đã khiến cho nghịch lý này xuất hiện. Tuy nhiên, lời xin lỗi này không cần thiết và gây ngộ nhận. Bởi vì rõ ràng Potter đã quên rằng nhiều hệ ngôn ngữ lý tưởng khác nhau của thế kỷ này vẫn sa vào các nghịch lý, những hệ ngôn ngữ mà trong phạm vi nào đó nhất định còn mãnh liệt và được tổ chức chu đáo một cách rộng rãi hơn cả hệ ngôn ngữ của Naiyāyika. Theo một tính toán mới đây thì số lượng các nghịch lý này không dưới con số mười bảy và đã khiến cho một nhà luận lý toán học nổi tiếng phải "nhức nhối" ý thức rằng những lý thuyết toán học ngày nay có thể bị sai lầm nghiêm trọng[45].

---

[45] Rosser. *Logic for Mathematicians*. New York: McGraw-Hill, 1953: 200-207: "Bây giờ chúng ta quay trở lại điểm nhức nhối hơn, tức là, luận cứ rằng có những điều kiện xác định không có lớp. Ít nhất có ba luận cứ như vậy được biết đến. Chúng được gọi là nghịch lý Russell, nghịch lý Cantor, và nghịch lý Burali-Forti...
"Khi nhận xét sự kiện rằng những nghịch lý xuất phát từ các nguyên lý toán học mà đã được chấp nhận một cách chung chung qua hàng nghìn năm, người ta hẳn

Đó là chưa kể đến những nghịch lý khác dường như đã có sẵn trong ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta như nghịch lý của Người Nói Láo của Epimenides hay nghịch lý về phần Người Nói của Long Thọ. Như vậy, nếu có thể rút ra một nghịch lý từ học thuyết chính "tồn tại là có thể được biết và được đặt tên" của Naiyāyika thì tại sao người ta lại cần phải xin lỗi về điều đó? Thật vậy, nếu một nghịch lý xảy ra trong một hệ thống, ta nên dành thì giờ tìm xem tại sao và từ đâu nó đã xuất hiện, để có thể tiếp cận tính chất liên quán cũng như giá trị của nó. Dù sao lời xin lỗi của Potter vẫn nghe có vẻ hoài cổ và hiếu kỳ; nó làm chúng ta nhớ đến thời Uddyotakara còn sống và hăng hái dự vào những cuộc tranh biện với các đối thủ của ông.

Ngoài lời xin lỗi ra, giờ đây đã rõ rằng điều Gangeśa muốn nói khi đề cập đến tính bất khả dụng của năm định nghĩa về sự không-tách-ly không phải là chúng không thể ứng dụng vào những trường hợp khẳng định toàn xưng vốn được định nghĩa hoặc bằng các từ ngữ không thể phủ định hoặc bằng sự thiếu vắng các thí dụ không tương tự, mà là chúng không thể ứng dụng cho những trường hợp nào đó trong một luận lý chủng loại. Chúng ta bàn luận dài dòng về phê phán của Gangeśa cốt để có thể trình bày các quan niệm cơ bản đã

---

phải ngạc nhiên không rõ mình có phiêu lưu với các hệ thống đang được đề nghị hiện tại mà một mâu thuẫn có thể xuất hiện sau khi hệ thống ấy trên đại thể đã được chấp nhận và thông dụng trong một thời gian dài. Xét bên ngoài, có thể. Theo một định lý của Gošdel (xem Gošdel, 1931), nếu một hệ của luận lý mà thích đáng ngay dù với một bản sao hữu lý của toán học ngày nay, thế thì không thể có đảm bảo thỏa đáng nào để nói rằng nó tránh khỏi mâu thuẫn. Sự thất bại không dẫn xuất được những nghịch lý đã biết là sự đảm bảo rất tiêu cực đúng nghĩa nhất và nó đơn giản chỉ cho thấy chúng ta thiếu tài khéo. Sự thật, do vụng về mà toán học ngày nay thực sự phạm phải sai lầm nghiêm trọng, đến mức bất cứ hệ hình thức nào mà đưa ra một bản sao hữu lý của toán học hiện đại đều nhất định chứa đựng mâu thuẫn..."

Về các nghịch lý hiện thời, xem Beth, *Foundations of mathematics*, Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1959: 481-518, trong đó liệt kê con số các nghịch lý.

không thể được giải thích rõ ràng qua những gì mà từ ngữ "khẳng định toàn xưng" chuyển tải trong các thí dụ Mathurānātha đã cho và các diễn dịch thông thường như của Goekoop hay Ingalls. Một sự phô diễn như thế không thể thiếu nếu chúng ta có ý đánh giá đầy đủ các ẩn nghĩa của nó không chỉ đối với năm định nghĩa về sự không-tách-ly mà còn cả định nghĩa về sự nối kết bất khả phân. Điều này không chỉ vì chúng ta có thể đồng nhất không-tách-ly với nối kết bất khả phân, và vì thế, tất cả các định nghĩa về chúng đều tương đương, như đã thấy; mà còn vì việc Gangeśa đã sử dụng cùng một lập luận do ông đề ra để phê phán các định nghĩa về không-tách-ly cũng như định nghĩa về nối kết bất khả phân, nhằm khẳng định một định nghĩa như thế thì "không áp dụng được cho các trường hợp khẳng định toàn xưng"[46].

Phần lớn các ẩn ý của nhận xét có phê phán này không nằm trong những gì nó phát biểu mà là trong những gì nó không nói ra, bởi vì, phát biểu "nó không áp dụng cho các trường hợp khẳng định-toàn xưng" không những chỉ cho việc thiếu các thí dụ không tương tự (dị dụ), mà còn cho sự thiếu các thí dụ không tương tự trong trường hợp của một luận lý lớp. Như vậy, dù có thể có tình huống Gangeśa thực sự không có những hàm ý như chúng ta đã diễn dịch qua phát biểu đó, thì vẫn không nên có bất kỳ nghi ngờ nào về sự hỗ trợ có thể có mà một diễn dịch như thế mang lại cho chúng ta trong việc tìm kiếm một sự hiểu biết đúng và hợp lý về thuyết biến sung của Thế Thân cũng như định nghĩa của nó bằng sự nối kết bất khả phân; bởi vì ít ra nó cũng được sử dụng như một loại kích thích nhằm thúc đẩy chúng ta tìm hiểu giá trị và tính liên quán của thuyết đó đồng thời chỉ ra phương hướng mà hướng tìm hiểu này sẽ dẫn đến.

---

[46] Gangeśa. *Tattvacintāmaṇi*: p. 85: nāpy avinābhāvaḥ kevalānvayiny abhāvāt/.

Tình huống đó, mặc dù chưa hẳn đã xảy ra, nhưng phải được cảnh báo, vì chúng ta biết rằng các diễn giải có thể chọn lựa khác, giống như những diễn dịch của Goekoop, không phải là vô chứng cứ về phần chúng. Chẳng hạn, có lúc chúng ta đã nhắc đến nhóm từ "việc thiếu các thí dụ không tương tự (dị dụ)" ở đoạn trên. Nhóm từ này có thể dễ dàng nhận ra như một lối dịch tự do của định nghĩa chính xác về khẳng định toàn xưng là gì, định nghĩa mà một số nhà luận lý học Navyanaiyāyika đã trình bày từ thời của Uddyotakara. Thí dụ, trong tác phẩm *Siddhāntamuktāvalī* của mình, Viśvannātha Pañcānana đã đưa ra định nghĩa: "Khẳng định toàn xưng là cái không có các trường hợp không tương tự (dị dụ)"; và thêm rằng "...như trong mệnh đề kiểu 'cái bình có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến', bởi vì ở đó, do mọi vật đều có thể được đặt tên, cho nên không có trường hợp không tương tự"[47].

Annambhatta, người cùng thời với ông, cũng đề nghị một định nghĩa theo hướng đó, nói rằng "Khẳng định toàn xưng là cái có cái biến sung luôn luôn khẳng định, như trong suy luận 'cái bình có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến, giống như tấm vải', bởi vì trong trường hợp này không có sự biến sung phủ định của tính khả danh và tính khả tri, do mọi vật đều vừa có thể được đặt tên vừa có thể được biết đến"[48]. Đối với các định nghĩa này, Staal đề nghị thuyết minh như sau[49]:

---

[47] Viśvanātha, *Nyāyāsiddhāntamuktāvalī*, ed. Harirāma Śukla Sāstrī, Varaṇasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1972: 501: tatrāṣadvipakṣaḥ kevalānvayo/ yathā jñeyam abhidheyatvād-ity-ādau/ tatra hi sarvasyaiva jñeyatvād vipakṣāsattvam/.

[48] Annambhatta, *Tarkasaṃgraha*, ed. Foucher, p. 134: anvaya-mātra-vyāptikam kevalā-nvayī, yathā ghaṭo'bhidheyaḥ prameyatvāt patavat/ atra prameyatvābhidheyatvayor vyatireka-vyāptir nāsti/ sarvasyāpi prameyatvād abhidheyatvāc ca//.

[49] Staal, "*Contraposition in Indian Logic, Logic, Methodology and Philosophy of Science*", Proceedings of the 1960 International Congress, Stanford: Stanford

(13) $-(\exists x) -A(s,x)$ hoặc $(\forall x) A(s,x)$

Nay ta biết rằng trong số các lý luận sai khác nhau Thế Thân có liệt kê trường hợp một suy luận căn cứ trên quan hệ nghịch đảo, trường hợp chúng ta đã bàn đến trước đây. Quan hệ này cho phép đối thủ của Thế Thân chuyển luận đề đúng của ông "bất kỳ cái gì sinh khởi do một cố gắng đều không trường cửu" thành một luận đề sai "bất kỳ cái gì không trường cửu đều sinh khởi do một cố gắng". Việc ông nhận ra sự áp dụng sai quan hệ đó và, từ đó, nhận ra nguồn gốc của ngộ nhận này chứng tỏ một cách rõ ràng rằng chắc chắn ông phải biết đến luật đối vị mà sau này Kumārila Bhatta đã diễn tả một cách đơn giản nhưng rất rõ ràng như sau: "Nếu duy trì quan hệ của cái biến sung và cái được biến sung giữa hai thực thể, thì tất nhiên cũng duy trì được quan hệ nghịch đảo giữa các phủ định của chúng"[50]. Với luật này, ta có thể chuyển công thức (2) thành một công thức tương đương:

(14) $(\forall x) [A(h,x) \rightarrow A(s,x)] \leftrightarrow (\forall x) [-A(s,x) \rightarrow -A(h,x)]$

nói rằng Per(A,B) nếu Per(-B,-A), và ngược lại. Thế nhưng, rõ ràng công thức (14) và, vì thế, công thức (2) không đứng vững nếu công thức (13) có giá trị, bởi vì chi bên phải của (14) trong trường hợp đó không thể định nghĩa được. Như vậy, nếu thuyết biến sung của Thế Thân thực sự dựa vào luật đối vị, thì phê phán của Gangeśa, được diễn giải trong phạm vi định nghĩa của Navyanaiyāyika về khẳng định toàn xưng như Ingalls và Goekoop đã làm, hoàn toàn có giá trị. Thật

---

University Press, 1962: 638-639.

[50] Kumārila, *The Mīmāṃsāślokavārtika of Kumārila Bhatta*, ed. Rāma Sāstrī Tailanga. Benares: Chowkhambā Sanskrit Series, 1898: 384-385: Section Anumānaparicchedaḥ, verses 121-122:

sāhityamātram pūrvoktam hetor tatropayujyate/
vyāpyavyāpakabhāvo hi bhāvayor yādṛg iṣyate//
tayor abhāvayos tadmād viparītaḥ pratīyate/
dhūmabhāve'gnibhāvena vyāpte'nagnis tataś cyutaḥ/

vậy, khái niệm khẳng định toàn xưng chỉ có thể được nhận biết song song với luật đó. Tuy nhiên, nếu thuyết của Thế Thân không dựa trên luật đó thì chúng ta sẽ có một tình huống hoàn toàn khác hẳn. Vì thế, bắt buộc phải tìm xem thuyết của ông có thật sự căn cứ vào luật đó hay không.

Như Staal đã lưu ý, việc phân loại suy luận thành ba nhóm, trong đó suy luận khẳng định toàn xưng bắt nguồn từ thuyết được gọi là "ba đặc tính của h", có thể thuyết minh theo các công thức sau nếu sử dụng giải thích của Pháp Xứng:

(i) "h chỉ xảy ra trong cái được suy luận."

(15) $(\forall x)\ [h(x) \rightarrow A(x,p)]$

trong đó p thay cho cái được suy luận.

(ii) "h chỉ xảy ra trong các trường hợp tương tự."

(16) $(\forall x)\ \{h((x) \rightarrow [Si(x,p) \wedge s(x)]$

(iii) "h không xảy ra trong các trường hợp không tương tự"[51].

(17) $(\forall x) - [h(x) \rightarrow s(x)]$

Ba đặc tính này được Thế Thân công bố lần đầu tiên trong *Như Thực Luận* của ông.[52] Có người cho rằng chính Pháp

---

[51] Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, ed. Serbatskoi. Petrograd, 1918: 18-19:
trairūpyam punar liṅgasyānumeye sattvam eva/5/
sapakṣa eva sattvam/ 6/
asapakṣe cāsattvam eva niścitam/7/.

[52] *Như Thực Luận*, Taishō 1633, p 30c20-21: 我立因三種相是根本法。同類所攝異類相離。

Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese sources*, Baroda: Oriental Institute, 1929: 13, đã cho dịch ngược lại thành Sanskrit như sau: "asmābhis trilakṣaṇo hetuḥ sthāpitaḥ/ tadyathā pakṣadharmaḥ sapakṣasattvam vipakṣavyāvṛttiś ca/"
Xét những sai khác trong bản dịch Chân Đế và các bản Hán khác, cũng như giữa bản Tạng và các bản khác của cùng một tác phẩm, hay đồng thời giữa bản dịch

Xứng đã cho chúng một dạng được định lượng bằng cách đưa vào phụ từ *eva*, chỉ[53]. Tuy nhiên, một đề nghị như thế hình như thiếu cơ sở, nhất là đối với tình trạng manh mún của hiểu biết chúng ta về các tác phẩm luận lý của Thế Thân, những hiểu biết chủ yếu xuất phát từ các bản dịch Hán văn và Tạng văn. Như vậy, ngày nay chúng ta biết đến công bố

---

của Chân Đế và các nguyên bản Sanskrit, như trường hợp *Abhidharmakośa*, mà chúng tôi đã chỉ ra trong chương trước, thật khó mà nói từ "eva" có xuất hiện trong đoạn trên hay không.

[53] Staal, *Contraposition in Indian Logic*: 634; Kajiyama, *Bukkyo tetsugaku ni okeru meidai kaishaku*, trong *Kanakura hakushi koki kinen Indogaku Bukkyogaku ronshu*, ed. Tsukamoto Mekio Kyoto: Heirakuji shoden, 1966: 423-438. Sự thật có thể Dignāga đã không đưa vào tiểu từ eva. Vācaśpatimiśra, *Tātparyaṭīkā*: 129 đưa ra xác nhận như vầy: "na ca samuccīyamāvadhāranam Dinnāgo mene, yad evam ūce Vaiśeṣika-lakṣaṇa-dūṣanāvasare/ yadi rūpam eva cākṣusaṃ tato na dravyaṃ cākṣusam syāt tathā ca mahad-aneka-dravya-samavayād rūpāc copalabdhir iti dravya-cākṣusatvābhidhānaṃ vyāhanyeta iti/ atra hi pūrvavad dravya-sahita-rūpam eva cākṣusaṃ na gandha-rasādīti śakyaṃ samuccīyamānāvadhāraṇam/."

Sự đưa vào từ eva vì vậy có thể do phê bình của những người như Uddyotakara v.v., họ than phiền về những hạn chế như vậy. Xem Randle, *Fragments from Dinnāga*: 33-36.

Tuy nhiên, thảo luận về tiểu từ *eva* đã xảy ra trong *Vādavidhi*, Fragment 9: rjes su dpag paḥi śes pa yan ḥdi kho nas bsal te/ du baḥi ses pa dan hbrel pa dran pa dag las kyan de byuṅ gi me kho na las ma yin pas so// de las ḥbyuṅ ba kho na ste/ mi ḥbyuṅ ha ni ma yin no zes pa ḥdi yan ḥdir don du mṅon par ḥdod do//.

Vậy, còn quá sớm để nói một cách công nhiên rằng chính Dharmakīrti là người đầu tiên đưa vào tiểu từ *eva*. Thêm nữa, ngay cả Dharmakīrti cũng không phải là người đầu tiên đưa nó vào, bởi vì *Nyāyapraveśaka*, ed. Ui, Tokyo: *Tato shuppansho*, 1932: 363, không nói đến vấn đề có phải nó là tác phẩm của Dignāga hay của Śaṃkarasvāmin, mà cả hai người đều trước Dharmakīrti ít nhất hai thế hệ, đã nhắc đến tiểu từ này khi bàn đến lý thuyết về ba đặc tính của h: hetus trirūpaḥ/ kim punas trairūpyam/ pakṣa-dharmatvam sapakṣe sattvam vipakṣe cāsattvam eva//.

Thêm nữa, cần lưu ý rằng Huyền Tráng dịch câu này không ám chỉ gì đến từ eva, mặc dù ta có thể lý luận rằng thủ bản của ông, cũng giống như của Dhṛuva, biên tập *The Nyāyapraveśa*, Baroda: Oriental Institute, 1968, p. 1, không có nó; thay vào đó, có thể nó có trong vị trí của eva. Huyền Tráng, *Nhân minh nhập chính lý luận*, Taishō 1930, p 11b6-7:

因有三相。何等為三。謂遍是宗法性。同品定有性。異品遍無性。

trên trong *Như Thực Luận* là nhờ bản dịch Hán văn, một điều không có gì bảo đảm cho cách dùng chữ chính xác của bản Phạn, nhất là khi nó được dịch bởi Chân Đế, một dịch giả đôi khi đã không bám sát nguyên bản nhiều lắm, như ta đã thấy trong bản dịch *Câu Xá Luận* của ông. Vì thế, nếu không quá chú trọng đến vấn đề này ở đây thì ta có thể cho rằng thuyết về ba đặc tính của h ở dạng định lượng của nó đã được Thế Thân giảng giải, và rằng các công thức (15), (16) và (17) mô tả thuyết này bằng ngôn ngữ ký hiệu.

Vì lẽ đó, cần phải lưu ý thêm rằng không phải "Trong các bản về sau, vị trí của *anumeya* được thay bằng *pakṣa* và vị trí của *asapakṣa* bằng *vipakṣa*", như Staal đã yêu cầu, bởi vì các chữ này, tức *pakṣa* và *vipakṣa*, đã xuất hiện trong các tác phẩm của Thế Thân rồi, và vì chúng ta biết rằng Pháp Xứng, theo chân Trần Na, thường sử dụng cách dùng từ của Trần Na thay vì của Thế Thân[54]. Việc ông sử dụng nhiều lần từ

---

[54] *Vādavidhi*, Fragment 1: rnam par dpyad pa la ḥdod paḥi don phyogs yin zes pa; also Uddyotakara, *Nyāyavārttika*, p. 106: pakṣo vicāranāyām iṣṭo'rthah; *Vādavidhi*, Fragment 21a: bdag med de ma dmigs paḥi phyir mog śam gyi bu bzin zes byas pa la/ ltag chod smra ba pos smras pa/ do gyis ñe bar dmigs pa rnams yod pa ñid du thob cin/ ñebar dmigs bzin pa yin yan mgal mehi hkhor lo la sogs pa cun zad ni med pa kho naho zes paḥo//; also Fragment 14d: rtsod pa sgurb par byed paḥo// hdir ma nes pa ñid rnam pa gñis su rtsod do// chos mthun pas ni mi mthun phyogs la yan gtan tshigs yod pa ñid du rab tu bstan pa las sam/ chos mi mthun pa ñid kyis bsgrub bya ldog pa na gtan tshigs ldog na med par bstan pa las so// de la gal te nes kyis tshos bya ñid ni chos mthun pa ñid kyis ma nes pa ñid du brjod na deḥi tshe ḥdi bden mod/ tshos bya ñid la sogs pa la sogs pa med par mi rtag pa ñid mi mthon ba ni ma yin zes pa la sogs paḥi lan phyogs sna ma dan ḥbrel pa ma yin no// chos mthun pa ñid kyis brjod pa ni ma yin gyi ḥo na ci ze na/ chos mi mthun pa ñid kyis te/ pha rol pos tshos bya min pa ñid.la sogs pas sgra rtag pa ñid du brjod de/ de la bsgrub bya med pa la gtan tshigs med pa ñe bar bsta ñid npar bya na/ tshos par bya ba ma yin pa nngarid bsgrub bya rtag pa ñid med pa la med par yan ma yin te/ deḥi phyir ma nes paḥo//.
Đọc suốt ba đoạn phiến được dẫn này, nó rõ ràng là không chỉ các hạng từ *pakṣa* và *vipakṣa* đã được Vasubandhu dùng, mà ông còn cho chúng những thí dụ xác đáng. Điều này được xác nhận thêm bởi Hán dịch của *Tarkaśāstra*, do Paramārtha vào thời gian mà các tác phẩm của Dignāga vẫn còn thịnh hành ở Ấn Độ, trong

avyabhicāra để thay cho *avinābhāva* ở trong *Nyāyabindu* cũng như trong *Pramāṇavārttika*, là trường hợp điển hình nhất[55].

Cho ba đặc tính ấy của h, người ta tự hỏi có thể có sự diễn dịch của một suy luận tổng quát theo dạng được diễn đạt trong công thức (2) không. Theo Staal, câu trả lời cho câu hỏi

---

bản đó *pakṣa* và *vipakṣa* được dùng, như Tucci chính xác dịch ngược lại. Xem cht. 52 trên. Sự thật Dignāga, giống như Dharmakīrti cách vài thế hệ sau, đã dùng *anumeya* thay chỗ *pakṣa* và rõ ràng *asapakṣa* thay chỗ vipakṣa, như chứng cứ trong các dẫn chứng bởi *Vacaśpatimiśra* trong *Nyāyavārttika-tātparyaṭīkā*, p. 120: atra Diṅnāgena dhūmād agnirūpadharmāntarāṇu-mānam agnideśayoḥ sambandhānumānam ca dūṣayitvā' agni-viśiṣṭadeśā-numānaṃ samarthitam/ tathā cāha.

kecid dharmāntaram meyam liṅgasyāvyabhicārataḥ/
sambandhaṃ kecid icchanti siddhatvād dharmadharminoḥ//
liṅgam dharme prasiddham cet kim anyat tena mīyate/
atha dharmini tasyaiva kimartham nānumeyatā//
sambandhe'pi dvayaṃ nāsti ṣaṣṭhī śrūyeta tadvati/
avācyo'nugṛhītatvān na cāsau liṅgasaṃgataḥ//
na hi sambandha-dharmatayā liṅgam pramīyate/ api tu deśasaṃgatam ity arthaḥ
liṅgasyāvyabhicāras tu dharmenānyatra dṛśyate/
tatra prasiddhaṃ tadyuktam dharminaṃm gamayiṣyati// iti.

và p. 179: atra Diṅnāgena sapakṣe sann asan dvedhā pakṣadharmaḥ punas tridhā pratyekam asapakṣe ca sad asad dvidhatvataḥ iti/.

Tuy nhiên, không có lý do gì để nói như Staal.

[55] Một lần nữa, cần lưu ý rằng khi nói như vậy chúng tôi cho rằng Pháp Xứng hoàn toàn nương theo các thuật ngữ và quan điểm của Trần Na. Như vậy, dù đã lặp lại từ *avyabhicāra* trong *Nyāyabindu* và *Pramāṇavārttika*, nhưng *Hetubindu* vẫn bản đến bài tụng lấy từ *Pramāṇavārttika*:

pakṣadharmas tadaṃsena vyāpto hetus tridhaiva saḥ/
avinābhāvaniyamād dhetvābhāsās tato'pare//

trong đó từ *avinābhāva* tự chứng thực một cách hiển nhiên và được sử dụng trong toàn bản luận này. Xem Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, Teil I, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 252. Band, 1. Abhandlung, pp.30-39. Như vậy, ở p.39, chúng ta đọc: "etallakṣaṇas tridhaiva so hetus triprakāra eva, svabhāvaḥ kāryam anupalabdhiś ceti yathānitye kasmiṃścit sādhye sattvam agnimati pradeśe dhūmo'bhāve copalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdhir ity atraiva trividhe 'vinābhāvaniyamāt, pakṣadharmasya yathoktā vyāptir avinābhāvaḥ sa trividhād dhetor anyatra nāstīty atraiva niyata ucyate..."

này là chỉ có thể trong trường hợp luật đối vị được giả thiết. Thế nhưng, như Berg đã chỉ ra một cách chính xác[56], yêu cầu phải có luật này thực sự sinh khởi từ hệ hình thức của Staal hơn là từ ba đặc tính do Thế Thân đề ra. Trong hệ của Staal, các đặc tính (ii) và (iii) được công thức hóa như sau:

(a) $(\forall y)\ \{A(h,y) \rightarrow \{y = \alpha x\ [(x \neq p) \wedge A(s,x)]\}$

(b) $[\alpha x - A(s,x)]\ -A[h,\alpha x - A(s,x)]$

Nay, nếu ta diễn dịch (2) từ (b), thì luật đối vị phải được giả thiết, vì (b) bao hàm đối vị của (2) theo luật:

$$[\alpha x F(x)]\ G[\propto x F(x)] \leftrightarrow (\forall x)\ [F(x) \rightarrow G(x)]$$

được đề ra trong hệ của Staal, và một diễn dịch như thế sẽ cho chúng ta chi bên phải của công thức (14) tương đương:

$$(\forall x)\ [-A(s,x) \rightarrow -A(h,x)]$$

Tuy nhiên, nếu ta công thức hóa ba đặc tính này theo hệ của Berg hay của chúng ta, như đã thấy trước đây, thì không cần đến luật đối vị như thế, vì ta có thể diễn dịch (2) từ (16) và (17) rất dễ dàng do (16) thì tương tự với định nghĩa (7), và (17) tương tự với (11). Như vậy, người ta sẽ có khuynh hướng đồng ý với đánh giá của Berg rằng "cố gắng của Staal nhằm thiết lập một hình ảnh đồng hình dị chủng về 'ngôn ngữ tự nhiên được phân tích' trong hệ hình thức của riêng ông thật không thích hợp về cả luận lý lẫn sư phạm"[57].

Điều khá thú vị là công thức hóa của Staal, mặc dù "không thích hợp về cả luận lý lẫn sư phạm", đã rọi một ánh sáng kỳ lạ lên lời phê phán của Gangeśa đối với năm định nghĩa về sự không-tách-ly và định nghĩa về nối kết bất khả phân. Hãy

---

[56] Berg, Review of Staal's *"Contraposition in Indian Logic"*, trong Journal of Symbolic Logic, XXXV (1970: 570.

[57] Berg, op. cit.: 575.

nhớ là Goekoop đã nhận ra sự tương đương với nhau về luận lý của sáu định nghĩa này cũng như sự tương đương giữa chúng với định nghĩa có giá trị về biến sung, khi ông ccong thức hóa tất cảbằng vào phép tính vị ngữ sơ cấp, trong hệ của ông như sau:

(g1) (y) {Ay → -(Ex) {(z) (Bz → -SZX) ^ Ryx]}

(g2) (y) {Ay → -(Ex) [(w) (Ez) (Bz & Szw) → (x≠w) & Ryx]}

(g3) (y) {Ay → (x) [(z) (Bz -Szx) → -Ryx]}

trong đó *(g1)* là biểu thức của các định nghĩa số 1 và 2, và tôi phải thêm rằng, kể cả định nghĩa về nối kết bất khả phân, mà chính Goekoop đã thừa nhận là một dạng khác của định nghĩa số 1; *(g2)* là biểu thức của các định nghĩa số 3 và 5; và *(g3)* là biểu thức của định nghĩa số 4. Kế đó ông so sánh chúng với định nghĩa có giá trị về biến sung:

(g4) (x) [(Ey) (Ay & Ryx) → (Ey) (By & Syx)]

và nhận ra rằng chúng thực sự tương đương với (g4) và vì thế, "theo quan điểm thuần luận lý", chúng chính xác. Tuy nhiên, ông tiếp tục nhận xét rằng trong trường hợp của các khẳng định toàn xưng thì điều kiện:

(g5) (Ex) (y) (By → -Syx)

không thành. Kết quả là *(g4)* vốn là biểu thức của định nghĩa biến sung được chính ông cấu trúc và vì thế được xem như có giá trị đã không đáp ứng được *(g5)*; vì thế tự thân định nghĩa này không đáp ứng khái niệm biến sung[58]. Những sự không liên quan này có lẽ sẽ không lôi cuốn được chú ý của

---

[58] Goekoop, op. cit.: 63-64. Matilal hình như bỏ qua sự kiện này trong Review of Goekoop's book in JAOS XCII (1972) 169-173, mặc dù ông phê bình cách dùng các ký hiệu của Goekoop. Có lẽ đây là do thiếu sự đánh giá về ngôn ngữ hình thức của Goekoop mà Matilal không nhận ra sự không nhất quán quá rõ ràng trong thảo luận của Goekoop về ý nghĩa biến sung.

chúng ta nếu không có sự kiện điều kiện *(g5)* là một biểu thức khác của công thức (13). Và điều kiện được (13) đặt ra thì có thể áp dụng cho các định nghĩa về biến sung và cho suy luận chỉ khi luật đối vị được diễn đạt bởi (14) được giả thiết, như tcông thức của Staal đã chỉ rõ. Thế nhưng, Goekoop đã đề cập đến luật đó không chỉ một lần, mặc dù ông tiếp tục cho rằng cả năm định nghĩa và định nghĩa về nối kết bất khả phân đều đúng do chúng tương đương với định nghĩa biến sung của ông, định nghĩa mà chúng ta giả thiết là phải có giá trị ít nhất theo quan điểm của ông. Nếu không, người ta sẽ tự hỏi tại sao rốt cùng ông phải mất công thiết lập nó. Một tình huống khó hiểu như thế có lẽ xảy ra do ông nghĩ mình chỉ là người truyền đạt tư tưởng của Gangeśa.

Thật vậy, Gangeśa đã thiết lập phê phán của mình trên các trường hợp khẳng định toàn xưng mà không hề đề cập đến luật đối vị trong phạm vi khảo sát của ông về khái niệm biến sung. Nếu chúng ta tạm thời loại trừ khả năng những phê phán của ông vẫn tạm thời dựa trên khái niệm về lớp, thì rồi chúng ta cũng buộc phải nhìn nhận rằng ông đã phải dựa vào luật đối vị. Theo công thức nói trên của Staal, khả năng này rất có thể xảy ra, bởi vì mặc dù Gangeśa không nhắc đến luật đó trong khảo sát của ông về khái niệm biến sung, nhưng ông đã sống vào thời khoảng mà việc chuyển thể ba đặc tính của h do Thế Thân tìm ra thành ba kiểu suy luận đã hoàn chỉnh và được lập thành. Chính ông là người đã mở ra thời kỳ của Navya-nyāya và góp phần vào việc phổ biến và phát triển phân loại đó.

Ta có thể nói rằng phân lớp mới này, dù bắt nguồn từ ba đặc tính của h, hầu như không có được nền tảng chung, một điều sẽ được nhận ra ngay, với luận lý đặt nền tảng trên thuyết ba đặc tánh của h. Nó chia suy luận (tỷ lượng) thành ba mẫu phù hợp với s là phổ biến, trống rỗng hoặc không phải cả hai. Trong trường hợp s là phổ biến, nó được gọi là "khẳng định

toàn xưng". Nếu nó trống rỗng, nó được gọi là "phủ định toàn xưng". Nếu không phải hai trường hợp đó, nó được gọi là "khẳng định-phủ định". Gangeśa, theo chân Uddyotakara, đã cho chúng ta sự phân lớp này cùng với định nghĩa của nó[59]. Cần lưu ý rằng cả ba trường hợp này đều được định nghĩa dựa vào s mà không phải h, bởi vì đây là điểm khác biệt rất quan trọng, một điều đã bị hầu hết các tác giả sau Gangeśa bỏ qua, kể cả các tác giả thời nay.

Chẳng hạn, Viśvanātha, khi bình giải câu "Suy luận (tỷ lượng) có ba loại" trong tác phẩm *Siddhānatamuktāvalī* của ông, đã nói rằng:

> Suy luận có ba loại tùy theo nó là khẳng định toàn xưng, phủ địnhtoàn xưng hay vừa khẳng định vừa phủ định. Trong số này, cái không có các trường hợp không tương tự (dị phẩm) là khẳng định toàn xưng, như 'Một cái bình thì có thể được đặt tên và được biết', bởi vì trong đó không có các trường hợp không tương tự bởi lẽ mọi vật đều có thể được đặt tên. Cái không có trường hợp tương tự (đồng phẩm) là phủ định toàn xưng, như "Đất thì khác với các vật khác vì nó có mùi', bởi vì trong đó do không biết rõ một cách xác định sự khác biệt với mười ba thực thể như nước, v.v., cho nên đã thiếu mất một trường hợp tương tự (đồng phẩm), tức là cái cần có để suy luận. Cái có cả trường hợp tương tự (đồng phẩm) và không tương tự (dị phẩm) là khẳng định-phủ định, như 'Nó có lửa vì nó có khói', bởi vì nó có các trường hợp tương tự, như nhà bếp, và các trường hợp không tương tự, như cái hồ[60].

---

[59] Gangeśa. *Tattvacintāmani (Anumāna-khanda)*. ed. with the Dīdhiti commentary of Raghunātha and the sub-commentary of Gadādhara. Benares: Chowkhambā Sanskrit Series, 1926: 1326: Uddyotakara. *Nyāyavārttika*: 46.

[60] Viśvanātha. *Nyāyasiddhāntamuktāvalī*. ed. Narayancharan Shastri et. al., Varanasi. 1972: 464-466: anvayavyāptir uktaiva vyatirekād ihocyate/ traividhyam iti/ anumānm hi trividhaṃ kevalānvayikevalavyatirekyanvayavyatirekibhedāt/ tatrāsadvipakṣaḥ kevalānvayī yathā ghaṭo 'bhidheyaḥ prameya-tvād ity ādau. tatra hi sarvasyaivābhidheyatvād vipakṣāsattvam/ asatsapakṣaḥ kevalavyatirekī yathā pṛthivī itarebhyo bhidyate gandhavattvād ity ādau tatra hi

Như vậy, qua giải thích ba mẫu suy luận (tỷ lượng) theo cách trên, Viśvanātha đã đồng nhất thuyết về ba mẫu suy luận với lý thuyết ba đặc tính của h (nhân); và làm thế là không chính xác. Lý do là vì trong khi Gangeśa định nghĩa sự phân lớp của ông dựa vào s thì Thế Thân và, như sẽ thấy, Trần Na lại căn cứ sự phân lớp của họ vào h. Sự nhầm lẫn này đã lan rộng vào thời của Viśvanātha. Annambhatta, không mắc phải tình trạng tối nghĩa của Viśvanātha, đã minh nhiên đề cập đến ba loại của h và gọi chúng là khẳng định-phủ định, khẳng định toàn xưng và phủ định toàn xưng. Ông nói:

> h (nhân) có ba loại: khẳng định-phủ định, khẳng định toàn xưng và phủ định toàn xưng. Khẳng định-phủ định là cái có cả biến sung khẳng định lẫn phủ định, như trong trường hợp có cái gì đó có khói và lửa là vật được suy luận, thì phát biểu "nơi nào có khói, nơi đó có lửa, như trong nhà bếp' là một biến sung khẳng định; và phát biểu 'nơi nào không có lửa thì cũng không có khói, như trong hồ' là một biến sung phủ định. Khẳng định toàn xưng là cái khiến cho cái biến sung luôn luôn khẳng định, như "Cái bình thì có thể được đặt tên và được biết, như tấm vải', bởi vì trong trường hợp này không có biến sung phủ định của tính khả tri và khả danh, bởi lẽ mọi vật đều có thể được biết và đặt tên. Phủ định toàn xưng là cái khiến cho cái biến sung luôn luôn phủ định, như "Đất thì khác với các vật khác, không có mùi, và cái này thì không phải như vậy, cho nên cái kia không phải như vậy', bởi vì trong trường hợp này không có thí dụ khẳng định cho mệnh đề 'bất cứ cái gì có mùi đều khác với các vật khác', bởi lẽ pakṣatva luôn luôn là đất[61].

---

jalāditrayodasabhedasya pūrvam aniścitatayā niścitasādhyavataḥ sapakṣasyābhāva iti/ satsapakṣavipakṣo 'nvayavyatirekī yathā vahnimān dhūmād ity ādau tatra sapakṣasya mahānasāder vipakṣasya jalahradādeś ca sattvam iti//

[61] Annambhatta. *Tarkasaṃgraha*: 132-134: "liṅgaṃ trividham anvayavyatireki kevalānvayi kevalavyatireki ca/ anvayena vyatirekena ca vyātimad anvayavyatireki yathā vahnau sādhye dhūmavattvam yatra dhūmas tatrāgniḥ yathā mahānasaity anvayavyāptiḥ/ yatra vahnir nāsti tatra dhūmo 'pi nāsti yathā mahāhradaiti vyatirekavyāptiḥ/ anvayamātravyāptikam kevalānvayi yathā ghaṭo 'bhidheyaḥ prameyatvāt patavat atra prameyatvābhidheyatvayor

Như vậy, Annambhatta đã pha trộn thuyết ba mẫu suy luận với lý thuyết ba đặc tính của h để gây ra nhầm lẫn là 'h có ba loại: khẳng định-phủ định, khẳng định toàn xưng và phủ định toàn xưng".

Nhầm lẫn này vẫn duy trì cho đến nay. Chẳng hạn như Matilal, dù ông đã phân biệt thành công quan niệm của Trần Na về "khẳng định toàn xưng" với quan niệm của Uddyotakara cũng như trình bày chính xác các định nghĩa của Gangeśa về ba mẫu suy luận, nhưng lại không thể làm rõ tại sao hai người này lại đưa ra một thuyết mới như thế và những hệ quả mà thuyết này đã mang lại đối với quan niệm của Trần Na[62]. Thay vì thế, ông lại tiếp tục bàn về quan điểm của Uddyotakara và Gangeśa, chỉ ra rằng những người này đã sử dụng ngôn ngữ và các thí dụ của Trần Na, và vì thế đã tạo một ấn tượng sai lạc là không có những khác nhau cơ bản nào cả giữa luận lý của Trần Na và họ. Ta còn có thể nói rằng Matilal đã không nhận ra ý nghĩa phát biểu của Gangeśa về trường hợp khẳng định toàn xưng mà, trong những trường

---

vyatirekamātravyāptikam kevalavyatireki yathā pṛthivī itarebhyo bhidyate gandhavattvāt yad itarebhyo na bhidyate na tad gandhavat yathā jalam na ceyam tathā pṛthivīmātrasya pakṣatvāt//." Về từ *pakṣatva*, xem Manikantha. *Nyāyaratna*. ed. Subrahmanya Sastri and V. Krishnamacharya. Madras: Madras Government Oriental Series. 1953: 109-115.

[62] Matilal. "Gangeśa on the Concept of Universal Property (kevalānvayin)". Logic Methodology and Philosophy of Science III. Proceedings of the Third International Congress for Logic. Methodology and Philosophy of Science. Amsterdam 1967. Amsterdam: North-Holland Pub. Co.. 1968: 531-542. .
Ý tưởng dùng khái niệm khẳng định toàn xưng để phê bình các định nghĩa về *vyāpti* hiển nhiên có một lịch sử dài. Ngoài Uddyotakara, chúng ta có Vallabha. *Nyāyalīlāvatī*. ed. Harihara Sastri and Dhundhiraja Sastri. Benares: Chowkhambā Sanskrit Series. 1927-1934: 500: và Manikantha. Nyāyaratna: 45-46: na dvitīyaḥ/ vyabhicāraḥ sādhyātyantābhāvasāmānādhikaraṇyam/ atas tadabhāvo'pi sādhyābhāvanirūpanādhīn anirūpanaḥ/ tathā ca kevalānvayini sādhyābhāvasyā-prasiddher na vyabhicāritatvaṃ śakyagrahanam iti/ ata eva na tritīyaḥ/ avinā avyatirekena bhāvo vā vinā vyatirekena yo bhāvaḥ. tasyābhāvo vā avinābhāvaḥ/ ubhayathāpi sādhyātyantā-bhāvanirūpyatvāt kevalānvayini tasyābhāvaḥ//.
Xem thêm Matilal. JAOS XCII (1972): 169-173.

hợp này, nó là "đặc tính luôn luôn hiện hữu", điều mà chính Matilal đã nói đến. Trong trường hợp của Staal và vì thế cũng của Goekoop, nhầm lẫn này còn lớn hơn và không phải ít hứng thú. Staal mở đầu bằng việc chứng minh rằng với hệ thống chính thức của ông có thể diễn dịch công thức (2) từ (16) và (17) chỉ khi luật đối vị được giả thiết. Rồi ông phê phán Stcherbatsky và những người khác đã không biết được rằng (16) và (17) là tương đương và "rằng sự tương đương này tạo thành mối quan hệ luận lý, tức sự đối vị"[63].

Và vì thế mối quan hệ luận lý này được quan niệm là nền tảng của luận lý Pháp Xứng, nếu không phải là của Trần Na và Thế Thân. Cuối cùng, ông tiếp tục bày tỏ rằng mối quan hệ đó cũng là cơ sở của luận lý Gangeśa đã thống ngự phần còn lại của luận lý học Ấn Độ sau Trần Na và Pháp Xứng. Với một trình bày như thế, Staal đã không phân biệt được, giống như Matilal, các lập luận giữa Trần Na và Uddyotakara, tức nên xem h hay s là phổ biến, mặc dù ông có tình cờ nhắc đến tên của người sau. Như vậy, đối với Staal, kể từ khi Thế Thân tìm ra ba đặc tính của h cho đến thời của Viśvanātha, Annambhatta và những người khác, chẳng có một chút khác biệt nào giữa các quan điểm liên quan đến ba đặc tính đó, cho dù có lập luận của Uddyotakara và các định nghĩa mới của Gangeśa. Vì vậy, đó là một nhầm lẫn hoàn toàn.

---

[63] Staal. *Contraposition in Indian Logic*: 636. Sự kiện Bochenski, Frauwallner, Stcherbatsky và những người khác không có ý niệm về luật đối vị liên hệ đến lý thuyết ba đặc tính hình như trực tiếp xuất phát từ chỗ không xét đến nó như là biểu thức của luật đó. Dù sao, Stcherbatsky đã dùng từ đối vị 'contraposition' trong tương quan với nó. Xem Stcherbatsky. *Buddhist Logic II*. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1930: 53. Tuy nhiên, các phê bình của ông về Bochenski được chứng minh một cách đại cương, đặc điệt liên quan đến những quả quyết nhầm lẫn của Bochenski về luận lý học của Vasubandhu cũng như của Dignāga, Dharmakīrti và các vị khác.

Như đã nói trên, nhầm lẫn của các nhà nghiên cứu ngày nay bắt nguồn từ nhầm lẫn của các tác giả đi trước, trong số đó chúng ta đã nhắc đến Viśvanātha và Annambhatta như những người đại diện. Thật vậy, sau khi dẫn hai tác giả này và công thức hóa các phát biểu của họ về ba mẫu suy luận, Staal nhận xét rằng "trong nhiều bản văn khác nhau này sự đối vị được mặc nhiên thừa nhận đối với sự biến sung và suy luận trong các điều kiện sau:

V(h,s) ↔ V(phủ định của s, phủ định của h)"

Vì thế, khi Viśvanātha định nghĩa một cách mơ hồ khẳng định toàn xưng là "cái không có những trường hợp không tương tự (không có dị phẩm)", ông đã ngầm giúp Staal nối kết, và sau đó là đồng nhất định nghĩa đó với định nghĩa về đặc tính thứ hai được diễn tả qua công thức (16), và từ đó, đã xem sự tồn tại của luật đối vị dưới dạng tiêu chuẩn của suy luận Ấn Độ như đã được viết trong công thức (2). Nay ta đã chỉ rõ rằng thuyết ba đặc tính của h hoàn toàn khác với sự phân lớp suy luận (tỷ lượng) thành ba mẫu, bởi vì trong khi thuyết đầu căn cứ vào h thì thuyết sau lại đặt nền tảng ở s. Sự khác nhau này thật cơ bản bởi lẽ nó sẽ cho ta hai loại luận lý hoàn toàn khác nhau, một căn cứ trên thuyết biến sung, và một căn cứ trên luật đối vị. Và Berg phải là người nhận lãnh vinh dự đã nhận ra đầu tiên sự khác nhau cơ bản này.

Trong bài phê bình của mình về khảo luận "Đối vị Trong Luận Lý Ấn Độ" của Staal[64], Berge đã chỉ ra rằng "sự nhận ra luật này (tức luật đối vị) rõ ràng tùy thuộc vào việc công thức hóa của riêng tác giả căn cứ vào những khả biến thu hẹp" và "theo một cách diễn dịch khác, trực tiếp hơn, . . ., thì vấn đề đối vị trong trường hợp đặc thù này đã biến mất". Sau đó ông tiếp tục nhận xét biện luận của Staal về luật đó. Trong

[64] Berg, op. cit. 574-575.

nhận xét này, ông nối kết luật đó với phân lớp suy luận thành ba mẫu của Navya-naiyāyika "tùy theo sādhya có phải là (a) phổ biến, (b) trống rỗng, hay (c) không phải cả hai". Ông còn thêm nhận xét rõ ràng rằng "các nhà luận lý Navya-nyāya đã áp đặt sự hạn chế lên luật đối vị khi cho rằng các trường hợp (a) và (b) phải bị loại trừ, bởi vì nếu không thì các phần đối hợp của hai comng thức phụ của luật này sẽ không thể là các điểm nhận thức có giá trị". Nhận xét này, dù rất hiển nhiên, nhưng thật thú vị ở chỗ nó cho chúng ta một cái nhìn khá kín đáo về những gì thực sự tạo thành nền tảng cho phân loại các suy luận của Navya-naiyāyika.

Thật vậy, nó mở đường cho việc nhận ra rằng Navya-naiyāyika, kể cả Gangeśa, thiết lập luận lý của họ phần lớn và chủ yếu dựa vào luật đối vị. Và chính từ quan điểm của luật này mà họ nhìn và phán xét các hệ thống luận lý khác. Sau khi nói về điều này, cần phải nói thêm rằng điều đó không có nghĩa là chúng tôi gán cho Berg đã khẳng định rằng luận lý của Gangeśa chủ yếu dựa vào luật đối vị. Khẳng định đó là của chúng tôi. Ý nghĩa của khẳng định này nằm ở sự kiện nó không chỉ cho chúng ta thấy những gì làm nền tảng cho phê phán của Gangeśa về các định nghĩa không-tách-ly và nối kết bất khả phân, mà nó còn rọi một tia sáng lên vấn đề có phải Trần Na và luận lý của trường phái ông đã đặt nền tảng trên cùng luật đối vị này không, như Staal đã chỉ ra. Thật vậy, điểm thứ hai là đặc điểm thú vị nhất của sai lầm và nhầm lẫn to lớn của Staal.

Việc các nhà luận lý hậu-Gangeśa xem luận lý của họ được thiết lập trên luật đối vị thì quá hiển nhiên khi đọc các tác phẩm của họ. Thí dụ như trường hợp của Annambhatta đã nói ở trên. Ông định nghĩa loại suy luận khẳng định-phủ định như sau: "Khẳng định-phủ định là cái có sự biến sung vừa khẳng định vừa phủ định, như trong trường hợp có cái gì đó có lửa và khói là vật được suy luận thì phát biểu 'nơi nào có

lửa, nơi đó có khói, như trong nhà bếp' là biến sung khẳng định, và phát biểu 'nơi nào không có lửa, nơi đó không có khói, như trong hồ' là biến sung phủ định". Định nghĩa này chắc chắn là một phát biểu thuộc luật đối vị, như Staal nhìn nhận và thuyết minh thành công thức tương đương (14), sau khi đã dẫn quan điểm của Kumārila và bình giải của Keśavamiśra về nó[65]. Như vậy, không còn nghi ngờ gì nữa về vị trí của luật này trong luận lý hậu-Gangeśa.

Ngay trong luận lý của Gangeśa, dù đã có sự phân biệt rõ ràng nhưng trường hợp khẳng định toàn xưng có liên quan đến h và trường hợp khẳng định toàn xưng liên quan đến s cũng đã được kết hợp trong nỗ lực đạt đến một "định nghĩa cuối cùng về biến sung" của ông, trong đó không những các trường hợp của loại khẳng định-phủ định được kể đến mà còn cả các trường hợp của khẳng định toàn xưng. Kết quả là ta phải kết luận rằng luận lý của ông trước sau đều dựa vào luật đó. Thật vậy, cái gọi là "định nghĩa cuối cùng" của ông không gì khác hơn một loạt tám định nghĩa được kết liên với nhau để bảo đảm rằng mọi trường hợp, không kể thuộc loại gì, đều được bao gồm trong đó; mặc dù lúc đầu nó nhằm vượt cái giới hạn mà luật đối vị, vốn được họ sử dụng một cách vô tình, đã áp đặt lên họ; đó là "mọi trường hợp trong đó s là phổ biến hay trống rỗng phải được loại trừ bởi lẽ luật đó không thể áp dụng cho chúng."[66] Vì thế, các nhà luận lý sau này như Viśvanātha

---

[65] Keśavamiśra, *Tarkabhāṣā*, ed. Srī Shobhita Miśra, Banaras: The Chowkhambā Sanskrit Series Office, 1953: 66-68: tad uktam:
vyāpya-vyāpakabhāvo hi bhāvayor yādṛg iṣyate/
tayor abhāvayos tasmād viparītaḥ pratīyate//
anvaye sādhanaṃ vyāpyam sādhyaṃ vyāpakam iṣyate/
sādhyābhāvo'nyathā vyāpyo vyāpakaḥ sādhanātyayaḥ//
vyāpyasya vacanaṃ pūrvam vyāpakasya tataḥ param/
evam parikṣitā vyāptiḥ sphuṭī bhavati tattvataḥ//.

[66] Gangeśa, *Tattvacintāmaṇi*: 100-160: atricyate/ pratiyogy-asamānādhikara-na-yat-samānādhikaranātyantābhāva-pratiyogitāvacchedakāvacchinnam yan na

và Annambhatta bắt đầu đơn giản hóa định nghĩa này và đồng thời duy trì ý định ban đầu của nó, tức định nghĩa biến sung như thế nào đó để có thể bao hàm tất cả các trường hợp. Khi làm thế họ đã vứt bỏ mọi cái tinh tế mà Gangeśa đã dùng để tô điểm cho định nghĩa của ông như cách dùng các đại từ liên hệ và chỉ thị thế chỗ cho các từ thông thường như h và s, một đặc điểm mà một số nhà khảo cứu hiện đại xem là "thú vị" và có "một tính chất trang trọng".

Như vậy, Annambhatta định nghĩa nó là "tình trạng của h có cùng nơi với s, vốn không phải là một đối hữu của một sự vắng mặt tuyệt đối, có cùng nơi với h."[67] Viśvanātha đề ra một định nghĩa tương tự, nói rằng: "biến sung được cho là

---

bhavati tena sanaṃ tasya sāmānādhikaraṇyaṃ vyāptiḥ (1).../ yad vā pratiyogi-vyadhikaraṇa-sva-samānādhikaraṇātyantābhāvāpratiyoginā sāmānādhikaraṇyam (2) yat-samānādhikaraṇā-nyonyābhāva-pratiyogi yadvan na bhavati tena samam tasya sāmānādhikaraṇyam vā (3). sva-samānādhikaraṇānyonyābhāvāpratiyogi-yadvatkatvam vā (4)..../ athavānaupādhika-tvaṃ vyāptiḥ tac ca. yāvatsva-samānādhikaranātyantābhāva-pratiyogitāvacchedakāva-cchinnam yat tatpratiyogikātyantābhāvasamānādhikaraṇam yat tena sanam sāmānādhi-karaṇyam (5)..... yad vā yāvat-samānādhikaraṇātyantābhāvāpratiyogi-pratiyogikātyantābhāvāsāmānādhikaraṇyam yasya tasya tad evānaupādhikatvam. (6).../ yad vā yat-sam-bandhitāvacchedaka-rūpavattvam yasya tasya sā vyāptiḥ (7).../ etad eva yāvat-sva-vyabhicārivyabhicārisādhyasāmānādhikaraṇyam anaupādhikatvam gīyate (8)/.

Trong số đó, cái thứ nhất dĩ nhiên là cái quan trọng nhất, và như Matilal, JAOS XCII (1972): 171-172, đã chỉ ra, nó "chỉ là một phiên bản cải biến của định nghĩa cuối cùng của Manikantha " mà đến lượt nó "hình như là sự cải biến của định nghĩa thứ 11 của ông". Định nghĩa thứ 11 được cho bởi Manikantha, Nyāyaratna, p. 43 như sau:

sādhanatvābhimatasamānādhikaraṇātyantā-bhāvāpratiyogi-sāmānādhikaraṇyam,

trong khi định nghĩa cuối trong trang 55:

vastutas tu pratiyogisamānādhikaraṇātyantābhāvetara svasamānāthikaraṇātyantā-bhāvāpratiyoginā saha sāmānādhikaraṇyam yasya tad eva tasya vyāptir ity ucyate/

[67] Annambhatta, *Tarkasaṃgraha*: 124: vyāpter lakṣaṇam āha: yatra dhūmas tatra agniḥ ity abhinayaḥ, sāhacaryaniyamaḥ iti lakṣaṇam, sāhacaryam sāmānādhikaraṇyam, tasya niyamaḥ.

hetusāmānādhikaraṇātyantābhāvāpratiyogisādhyasāmānādhikaraṇyam vyāptiḥ ity arthaḥ/.

tình trạng của h (nhân) có cùng nơi với s, vốn không thể là một đối hữu của một sự vắng mặt ở nơi có h."[68] "Định nghĩa cuối cùng" của Gangeśa vì thế có thể lập công thức như sau:[69]

(18) $(\exists x)\,(h(x)\ \&\ s(x)\ \&\ (\forall x)\ \{h(x) \rightarrow (\forall F)\ [-F(x) \rightarrow -(\forall y)\ (s(y) \rightarrow F(y))]\})$

một thuyết minh mà nó có thể không tương đương với định nghĩa có giá trị về biến sung, như Goekoop đã khẳng định. Staal đã chỉ ra "nhiều phê phán" mà biểu thức trên chỉ ra và những phê phán này không phải hoàn toàn vô căn cứ[70]. Đào

---

[68] Viśvanātha. *Nyāyāsiddhāntamuktāvalī*. ed. Narayancharan Shastri & Swetvaikuntha Shastri. Varaṇasi: The Chowkhambā Sanskrit Series Office. 1972: 232-246:

athavā hetumanniṣṭhavirahāpratiyoginā/

sādhyena hetor aikādhikaraṇyam vyāptir ucyate//69//

athaveti/ hetumati niṣṭhā vṛttir yasya sa tathā virahaḥ abhāvaḥ. tathā ca hetvadhikaraṇavṛttir yo'bhāvas tadapratiyoginā sādhyena saha hetoḥ sāmānādhikaraṇyam vyāptir ucyate//.../ vastutas tu pratiyogitāvacchedakasambandhena pratiyogyanadhikaraṇī-bhūtahetv adhikaraṇavṛtty abhāvapratiyogitā-sāmānye yat-sambandhāvacchinnatvayad-dharmāvacchinnatvobhayābhāvas tena sambandhena tad-dharmāvacchinnasya tad-hetu-vyāpakatvam bodhyam/ vyāpaka-sāmānādhikaraṇyam ca vyāptiḥ/...

[69] Berg. Journal of Symbolic Logic XXXV (1970): 573: Staal. *Correlations between language and logic in Indian thought*. BSOAS XXIII (1960): 119-122: xem thêm. "*Means of formalisation in Indian and Westerm logic*" trong *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Venezia 12-18 Septembre 1958. Volume decimo. Florence: Sansoni Editore. 1960: 221-227: Goekoop. op. cit.: 109-152.

[70] Calari Sesācārya. *Pramāṇacandrikā*. ed. & transl. Susil Kumar Maitra. Calcutta: Calcutta University. 1936: 143-144: kecit pratiyogy-asamānādhikaraṇaḥ sādhana-samānā-dhikaraṃo yo'tyantābhāvaḥ tasyāpratiyogi yat sādhyam tat-sāmānādhikaraṇyaṃ vyāptir ity arthaḥ/ sādhyasāmānādhikaraṇyam vyāptir ity ukte parvato'gnimān prameya-tvād ity atrāti-vyāptiḥ/ tad vuyadāsāya sādhana-samānādhikaraṇātyantābhāvāpratiyogīti/ tāvat yukte vṛkṣaḥ samyogī dravyatvād ity atrāvyāptiḥ/ tatparihārāya pratiyogya-samānādhikaraṇeti/ samyogābhāvasya pratiyogisamānādhikaraṇatvān nāvyāptir ity āhuḥ/ tad asat. ūrdhvadeso vṛṣṭimān adhodeśe nadīpūrāt/ yadā'dhodese nadīpūraḥ tadordhvadeśe vṛṣṭiḥ yathā sampratipannam ity avyadhikaranānumāne'vyāpteḥ/.

Về thảo luận thêm, xem Staal. *Correlations between language and logic in Indian thought*: 119-120.

sâu thêm về vấn đề này không phải là việc của chúng ta ở đây. Chừng đó cũng đủ để nói rằng với việc đưa ý tưởng định vị vào định nghĩa này để làm điều kiện chính thì "định nghĩa đoán án" này đã chứng kiến một sự thoái bộ đáng tiếc đối với tiến trình chính thức hóa luận lý học.

Vì vậy, khi gạt qua diễn giải về phê phán của Gangeśa đối với năm định nghĩa không-tách-ly và định nghĩa nối kết bất khả phân dựa vào luận lý về lớp, đồng thời quan sát nó từ quan điểm của một nhà bình luận truyền thống hiểu rõ từ ngữ 'khẳng định toàn xưng' chính xác có nghĩa là gì, chúng ta đã đạt đến một khám phá thú vị là phần lớn phê phán của Gangeśa đã không dựa vào khái niệm về lớp, một khái niệm mà chúng ta đoán có lẽ vẫn còn rối rắm đối với ông, mà lại dựa vào quan điểm của ông về nền tảng luận lý của ông. Nền tảng này không gì khác hơn là luật đối vị. Và trong khi nghiên cứu các hệ luận lý khác, ông đã lập tức phóng cái nhìn đó lên chúng. Vì thế, ông nghĩ rằng các định nghĩa của Thế Thân và Trần Na về nối kết bất khả phân và sự không-tách-ly có thể được diễn dịch theo luật đó. Vì vậy, cái kết quả mà ta có thể nói trước là chúng không bao hàm các trường hợp mà luật đó áp đặt.

Tuy nhiên, ta đã chứng minh rằng luật đó không vận hành trong thuyết của Thế Thân về ba đặc tánh, và trong đó nó cũng không hề được xem là luật. Nhiều lắm là nó được dùng như một đề dẫn mà dưới đó ông liệt kê tất cả các suy luận sai (tợ tỷ lượng) được bao gồm dưới cái tên "nghịch đảo". Cùng với Berg, ta đã chứng minh thêm rằng thuyết ba đặc tính của h (nhân) do Thế Thân tìm ra và sau đó được Trần Na và Pháp Xứng khai triển không cần phải và không nên ccông thức hóa bằng luật đó, như Staal đòi hỏi và Gangeśa cũng như những người nối tiếp ông như Viśvanātha và Annambhatta đã hiểu. Như vậy, có thể nói rằng phê phán của Gangeśa về năm định nghĩa không-tách-ly và định nghĩa nối kết bất khả phân như

đã nói đến thì không giá trị và đã phát sinh do ngộ nhận của ông về vai trò của chúng. Và mọi nhầm lẫn đã bắt nguồn từ ngộ nhận này, cuối cùng đã dẫn đến công thức của Staal, khẳng định rằng luật đối vị phải đang vận hành trong luận lý về ba đặc tính của h (nhân).

Chắc chắn ngộ nhận đó cũng có nguồn gốc của nó. Chúng ta đã chỉ ra rằng mặc dù Gangeśa phân biệt được trường hợp khẳng định toàn xưng đối với h (nhân) và trường hợp khẳng định toàn xưng đối với s, cuối cùng ông đã kết thúc bằng cách hòa trộn chúng với nhau để phù hợp với quan điểm của ông trên nền tảng luận lý của ông và sự phân loại các suy luận thành ba mẫu của ông; và cả hai đều căn cứ vào luật đối vị. Những nhầm lẫn như thế không hề gây ngạc nhiên khi được xét trong khuôn khổ thời đại của ông. Chẳng hạn, một người cùng thời với ông, có tên là Manikantha, vẫn giải thích từ "khẳng định toàn xưng" không phải liên quan đến s, như Gangeśa đã làm, mà lại liên quan đến h, làm như nó là một từ mới dành cho một trong ba đặc tính trong luận lý của Thế Thân và Trần Na. Và nếu truy tầm thêm thì ta sẽ lập tức nhận ra rằng ngộ nhận và những nhầm lẫn nói trên không hề khởi đầu với Gangeśa và những người khác, mà ít nhất là với Pháp Thượng.

Trong luận thư *Nyāyabinduṭīkā* của mình, Pháp Thượng đã hiểu các đặc tính (16) và (17) qua luật đối vị, như Stcherbatsky đã đề cập và sau đó Staal đã công thức hóa nó[71]. Sau khi giải thích ba đặc tính của h qua các thuật ngữ

---

[71] Stcherbatsky, *Buddhist Logic* II: 53: "Therefore the function of the logical mark, owing to which it is able to create cognition of absent things, is nothing else than the necessity of an invariable concomittance between (the perceived mark and) the absent object. It follows that the word "necessary" must be referred to all the three aspects in which the mark manifests itself since all these three forms, viz. 1. the positive concomittance of the mark with the deduced predicate; 2. its contraposition (or the inverted concomittance of their negations); and 3. the presence of the thus characterized mark upon the subject of the conclusion - all

của Pháp Xứng, Pháp Thượng đặt ra vấn đề sau đây cùng với giải đáp của ông:

> Nay, khi nói rằng sự xảy ra chỉ có trong các trường hợp tương tự (đồng dụ), thì có phải là không nhất thiết kết luận rằng sự không xảy ra chỉ có trong các trường hợp không tương tự (dị dụ)? Vậy tại sao hai mệnh đề được đề cập? Câu trả lời như sau. Hoặc khẳng định hoặc phủ định nên được sử dụng, mỗi cái đều cần thiết, và không cách nào khác. Vì thế, để nhấn mạnh nó, cả hai mệnh đề được đề cập. Tuy nhiên, nếu cả hai mệnh đề được dùng không với sự cần thiết, thì kết quả tiếp theo sẽ là bất kỳ cái gì xảy ra trong trường hợp tương tự và không xảy ra trong trường hợp không tương tự đều là h (nhân). Và rồi sẽ có [những suy luận không giá trị như] 'Nó thì đen, vì nó là con của người đó, như ở những đứa trẻ chúng ta thấy', trong đó tình trạng 'là con của người đó' là h (nhân). Vì thế, cả khẳng định và phủ định nên được sử dụng chỉ với sự cần thiết để việc nối kết h chứng thực với s của nó nhất thiết phải xảy ra. Và vì chúng cần phải được sử dụng mà không có ngoại lệ, cho nên chỉ một trong hai được dùng đến chứ không phải hai, tức là, hoặc khẳng định hoặc phủ định cần phải được sử dụng. Như vậy, vì tính chất sư phạm, cả hai mệnh đề được đề cập[72].

Rõ ràng, việc đặt câu hỏi và trả lời nó theo cách đó "chỉ có thể được giải thích bằng giả thiết rằng tác giả đã biết luật đối vị và sự cần thiết của nó trong nội dung này," như Staal đã

---

these... must be ascertained as being necessary". (chúng tôi gạch dưới): Staal, Contraposition in Indian Logic: 634-638.

[72] Dharmottara, *Nyāyabinduṭikā*, ed. Serbatskoi, Petrograd, 1918: 20: nanu ca sapakṣa eva sattvan ity ukte vipakṣae 'sattvam eveti gamyate eva/ tat kim arthaṃ punar ubhayor upādānaṃ kṛtam/ tad ucyate/ anvayo vyatireko vā niyamavān eva prayoktavyo nānyatheti darayituṃ dvayor apy upādānaṃ kṛtam/ aniyame hi dvayor api prayoge 'yam arthaḥ syāt/ sapakṣe yo 'sti vipakṣe ca nāsti sa hetur iti/ tathā ca sati sa syāmas tatputratvād dṛśyamānaputravad iti tatputratvaṃ hetuḥ syāt/ tasmān niyamavator evānvayavyatirekayoḥ prayogaḥ kartavyo/ yena pratibandho gamyeta sādhanasya sādhyena/ niyamavatoś ca prayoge 'vasyakartavye dvayor eka eva prayoktavyo na dvāv iti niyamavān evānvayo vyatireko vā prayoktavya iti sikṣaṇārthaṃ dvayor upādānam iti//.

phát biểu. Chắc chắn, trong đoạn văn trên rõ ràng Pháp Thượng, dù cố ý hay vô tình, đã xem xét thuyết ba đặc tính của h qua luật đó. Vì vậy, hiển nhiên ông phải là người tạo ra mọi thứ nhầm lẫn và ngộ nhận mà những nhà luận lý nối tiếp ông phải hứng chịu, kể cả Gangeśa và Staal, ở các thời đại sau cho đến ngày nay. Thật vậy chính Staal đã nhận ra nguồn gốc của những suy luận ưa chuộng nhất như 'Nó có sự tiếp xúc với một con khỉ vì nó là cây này', một suy luận mà, như đã thấy, Raghunātha và Mathurātha thường xuyên nhắc lại trong các tác phẩm của họ khi bình giải các bài viết của Gangeśa, trong thí dụ mà Pháp Thượng đã cho ở trên, tức, 'Nó thì đen vì nó là con của người đó'.

Như vậy, nhờ công thức hóa của Staal, mặc dù "tính chất không thích nghi về cả luận lý lẫn sư phạm" của nó, nay ta không chỉ có thể thấy được tại sao Gangeśa phê phán năm định nghĩa không-tách-ly—những định nghĩa phải thừa nhận là chính xác "từ một quan điểm thuần luận lý"—mà còn biết được ông đã rút ra phê phán này từ đâu. Vì thế, không phải bàn thêm gì nữa, ngoại trừ sự gợi ý về vấn đề luận lý lớp trong các tác phẩm luận lý của Thế Thân, ta có thể gạt bỏ những nhận xét phê phán của Gangeśa giống như chỉ là một ngộ nhận, và trở lại các định nghĩa không-tách-ly và nối-kết-bất-khả-phân đã được thuyết minh trước đây.

Về căn bản, công thức hóa của chúng ta về năm định nghĩa không-tách-ly chính là công thức của Berg, như được chứng minh rõ ràng qua sự so sánh các công thức (7) – (11) với các công thức (i) – (v), chỉ trừ một điều là ta thay ký hiệu lớp $\in$ của ông bằng ký hiệu đồng nhất = của chúng ta vì những lý do đã nói trước đây. Chúng ta cũng chỉ ra rằng định nghĩa nối kết bất khả phân của Thế Thân là một dạng khác của định nghĩa thứ nhất và vì thế có thể biểu thị bằng cùng công thức (7), nếu không phải là (11). Tuy nhiên, chúng ta đã không nói đến việc xác minh cách dùng ký hiệu của chúng ta, và người

ta có thể thắc mắc không biết rốt cuộc nó có được xác minh hay không, nhất là khi hầu hết mọi người đều tin rằng Thế Thân có chủ trương thuyết gọi là "dòng chảy phổ quát"[73].

Vả lại, chúng ta đã không nói gì về định nghĩa có thể có về ký hiệu trong luận lý của Thế Thân. Bây giờ là cơ hội để tiếp cận các vấn đề này và để xem chúng ta sẽ có những giải pháp gì đối với chúng. Trước hết, trong tình trạng manh mún hiện nay của các tác phẩm luận lý của Thế Thân, không có phát biểu nào được giữ lại có liên quan đến vấn đề đồng nhất, hoặc bất kỳ loại quan hệ luận lý nào khác về vấn đề đó. Thứ hai, ta còn không thể biết ông có từng bàn về các vấn đề thuộc loại đó hay không trong các tác phẩm của ông khi chúng vẫn còn giữ được nguyên vẹn. Tuy nhiên, dựa vào thuyết mô tả của ông, ta phải cần thiết giả định rằng có lẽ ông đã biết đến các quan hệ luận lý này, kể cả quan hệ đồng nhất, bởi lẽ nếu không có giả định như thế thì không thể nào quan niệm được lý thuyết đó.

Thay thế một từ n bằng một vị ngữ N để có một mô tả (ix)N(x) mà không biết đến sự tồn tại của một loại quan hệ nào đó giữa chúng là điều khó có thể tưởng tượng được. Thật vậy, trong những vận hành như thế thì quan hệ đồng nhất đã được giả định; nếu không, điều trước tiên là chúng không thể nào tự khởi động. Hơn nữa, một loại quan hệ nào đó phải có sẵn trong định nghĩa nối kết bất khả phân của Thế Thân. Vì vậy, mặc dù chúng ta không có phát biểu minh nhiên nào từ các tác phẩm của ông về vấn đề các quan hệ luận lý, nhưng chắc chắn là ông đã dùng đến chúng. Vào các thế kỷ tiếp đó, khi khám phá của ông được khai triển thêm trong tay của Trần Na và Pháp Xứng, ta biết rằng ba loại quan hệ đã được

---

[73] Mookerjee, Buddhist Philosophy of Universal Flux, Calcutta: Calcutta University, 1935; cf. Murti, Central Philosophy of Buddhism, London: Allen & Unwin, 1953; also Staal, Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study, BSOAS XXV (1962): 52-71.

bàn đến, những quan hệ mà họ cho là cơ bản và chúng có thể dùng làm tiêu chuẩn để phân biệt ba loại luận lý. Quan hệ thứ nhất trong số này là quan hệ phủ định mà ta có thể tìm thấy trong các suy luận như 'Không có cái bình ở đây vì không có sự nhận biết về nó'. Quan hệ thứ hai gọi là quan hệ đồng nhất thuộc loại 'Đây là một cái cây vì nó là śiṃśapā'. Loại thứ ba gọi là quan hệ "nhân quả" như được tìm thấy trong suy luận ưa dùng nhất 'Nó có lửa vì nó có khói'[74].

---

[74] Dharmakīti. *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*: 2: ta ete kāryasvabhāvānupalabdhilakṣaṇās trayo hetavaḥ/ yathā'gnir atra dhūmāt/ vṛkṣo'yam śiṃśapātvāt/ pradeśaviśeṣe kvacin na ghaṭa upalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdheḥ/ yadi syād upalabhyasattva eva syān nānyathā/
tenopalabdhilakṣaṇaprāptasattvasyety uktaṃ bhavati/ tatra dvau vastusādhanāv ekaḥ pratiṣedhahetuḥ/ svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rthaṃ na vyabhicārati/ sa ca tadātmatvāt/ tadātmatve sādhyasādhana-bhedābhāva iti cet/ na/ dharmabhedaparikalpanād iti vakṣyāmaḥ/ tathā cāha/ sarva evāyam anumānānumeyavavahāro buddhyārūdhena dharmadharmibhedeneti/ bhedo dharmadharmitayā bubdhyākārakṛto nārtho'pi/ vikalpa-bhedānāṃ svatantrāṇām anarthārayatvāt/ tatkalpita-viṣayād arthapratītāv anarthaprati-lambha eva syāt/ kāryasyāpi svabhāvapratibandhaḥ/ tatsvabhāvasya tadutpatter iti/ etau dvāv anumeyapratyayau sākṣādanutpatter atat-pratibhāsitve'pi tad utpattes tad-avyabhicārināv iti pramāṇam pratyakṣavat/.
Xem thêm, *Hetubindu*: 39: etallakṣaṇas tridhaiva so hetus triprakāra eva. svabhāvaḥ kāryam anupalabdhiś ceti yathānitye kasmiṃścit sādhye sattvam agnimati pradeśe dhūmo 'bhāve copalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdhir ity atraiva trividhe-'vinābhāvaniyamāt/.
Và *Nyāyabindu*: 21-24: trirūpāni ca trīṇy eva liṅgāni/ anupalabdhiḥ svabhāvakāryaṃ ceti/ tatrāṇupalabdhir yathā na pradeśaviśeṣe kvacid ghaṭa upalabdhilakṣaṇa-prāptasyānupalabdher iti/ upalabdhilakṣaṇaprāptir upalambhapratyayānta-rasākalyaṃ svabhāvaviśeṣaś ca/ satsvanyase upalambhapratyayeṣu yaḥ pratyakṣa eva bhavati sa svabhāvaḥ/ svabhāvaḥ svasattābhāvini sādhyadharme hetuḥ/ yathā vṛkṣo'yaṃ śiṃśapā-tvād iti/ kāryam yathā agnir atra dhūmād iti/ atra dvau vastusādhanau, ekaḥ pratiṣedha-hetuḥ/ svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rtham gamayet/ tadapratibaddhasya tad-avyabhicāraniyamābhāvāt/.
Lưu ý cách dùng *avinābhāva* và *avyabhicāra* trong hai đoạn cuối. Cho nên, với Dharmakīrti, ít nhất có ba loại quan hệ, đó là, phủ định, đồng nhất và "nhân quả". Hai đoạn cuối do đó được bàn đến trong phần giới thiệu của chúng tôi về lập trường của Thế Thân trên vấn đề này. Nhưng loại thứ nhất chưa được nói đến. Đây là vì lần đầu tiên nó được đưa vào bởi Īśvarasena, như là Arcata.
Hetubinduṭīkā: 167 chỉ rõ không nhầm lẫn: "kecid upalabdhyabhāvamātram anupalabdhim abhāvasya prasajyapratiṣedhātmanaḥ pramāṇāntaratvena gamikām

Tạm gác qua một bên quan hệ phủ định thì hai quan hệ còn lại được nhận ra rất rõ trong các tác phẩm của Thế Thân. Quan hệ đồng nhất đã được nhắc đến trong sự nối kết với thuyết mô tả. Tuy nhiên, thí dụ Pháp Xứng đã cho thì thú vị ở điểm nó không chỉ diễn đạt quan hệ đó trong một trường hợp đặc trưng, mà điều đáng nói là nó đặt lại vấn đề lớp. Bởi vì nói rằng śiṃśapā có một quan hệ đồng nhất với cái cây cũng là nói rằng cây là một tập hợp A mà śiṃśapā là một phần tử của nó trong số các phần tử khác. Như vậy, quan hệ này không hoàn toàn là đồng nhất mà đúng hơn nó là quan hệ thành phần. Vì lẽ đó, quan hệ đồng nhất được biểu hiện trong thuyết mô tả của Thế Thân không hoàn toàn là một với thuyết mà Pháp Xứng có ý ám chỉ. Tuy nhiên, điều này không dẫn đến kết luận rằng cái gọi là quan hệ đồng nhất thuộc loại sau không được Thế Thân biết tới. Chúng ta sẽ chỉ ra rằng chính sự tìm ra quan hệ đó đã thúc đẩy ông đi đến một công thức mới về lý luận luận lý và một định nghĩa mới về biến sung mà những nhà luận lý tiếp đó muốn gọi là "biến sung nội tại".

Loại quan hệ thứ ba đều có trong hầu hết các mảng còn lại của các tác phẩm luận lý của Thế Thân. Điểm đặc trưng của quan

---

icchanti īśvarasenaprabhṛtayaḥ", điều này lại được xác nhận bởi Durvekamiśra. *Pandita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*, ed. Dalsukhbhai Malvania. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute. 1955: 108: "upalabdhyabhāvamātram anupalabdhim īsvaraseno manyate". And Īśvarasena is Dharmakīrti's teacher, as Śākyamati and Karṇakagomin. *Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (Svārthānumāna-paricchedaḥ) svopajñavṛttyā Karṇakagomivira-citayā tattīkayā ca sahitam*, ed. Rāhula Sānkṛtyāyana. Allahabad. 1943: 68 reported in their comment "ācāryasya sisya ācāryiyaḥ kaścid ācārya-granthānabhijñaḥ" upon the word "ācāryīyaḥ kaścid" in the sentence "evam ācāryiyaḥ kaścid anupalambhād abhāvam bruvāna upālabdhaḥ" trong Dharmakīrti. The Pramāṇavārttikam của Dharmakīrti: 15.

Như thế, như Steinkellner cho thấy, quan hệ phủ định về mặt hình thức chưa được biết đến vào thời Dignāga, nói chi thời Vasubandhu. Xem Steinkellner. *Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre von Grund*. WZKSOA X (1966): 73-85. Vậy, chúng tôi cho thông qua không bàn luận.

hệ này nằm ở sự kiện nó có tên là "quan hệ nhân quả" (causal relation), hay chính xác hơn, là "quan hệ hệ quả" (consequential relation). Thí dụ về nó như sau: "Nó có lửa vì nó có khói". Để có giá trị, kể từ thời của Thế Thân suy luận đó phải có phát biểu chứng tỏ sự "nối kết bất khả phân" giữa khói và lửa, và thường có dạng "bất cứ cái gì có khói thì có lửa". Vì thế, ở đây chúng ta có một quan hệ bắc cầu hơn là một quan hệ nhân quả, bởi vì qua quan hệ này, thí dụ sẽ có dạng:

(19) $A = B$

$B = C$

$A = C$

(Hiển nhiên, nó cũng thuộc dạng: $\{[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q\}$, nhưng chúng ta không cần bàn đến ở đây). Vì vậy, cái gọi là quan hệ nhân quả thực sự là một quan hệ bắc cầu. Và vì lẽ đó, xét về thể cách suy luận thì nó là một modus ponens (phương pháp khẳng định). Trong *Vādavidhi*, Thế Thân chủ yếu vẫn nói về quan hệ này và các modus ponens của nó. Và chúng ta không nên ngạc nhiên về điều này, bởi vì với quan hệ bắc cầu ta luôn có thể diễn dịch phần còn lại. Chẳng hạn, cho R(A,B) và R(B,C), ta không chỉ có R(A,C) mà còn có R(A,A), là biểu thức của một quan hệ phản xạ trong trường hợp B=A, và R(A,B) và R(B,A) là biểu thức của một quan hệ đối xứng khi A=C.

Điều thú vị là một khi quan hệ như thế được thiết lập, tức một quan hệ mang tính chất phản xạ, đối xứng và bắc cầu, thì ta có thể dễ dàng định nghĩa khái niệm đồng nhất như sau[75]:

(20) $x = y \leftrightarrow (\forall w) \{[r(x,w) \leftrightarrow r(y,w)] \& [r(w,x) \leftrightarrow r(w,y)]\}$

---

[75] Hailperin, "Remarks on Identity and Description in First-Order Axiom Systems", Journal of Symbolic Logic XIX (1954): 14-20. Xem thêm Beth, The Foundations of Mathematics: 224-231.

và có thể giản lược thành

(21) $x = y \leftrightarrow (\forall w)\,[w(x) \leftrightarrow w(y)]$

Công thức này có thể được viết lại theo công thức (12)

$$x = y \leftrightarrow (\forall w)\,(x \in w \leftrightarrow y \in w)$$

để diễn đạt định đề khoáng trương. Và đây là điểm thú vị, bởi vì hiển nhiên là khái niệm đồng nhất có thể được định nghĩa bằng khái niệmlớp, và khái niệm đẳng thức thuần túy (pure equality) bằng khái niệm quan hệ tương đương. Cần chú ý là quan hệ tương đương là quan hệ phản xạ, đối xứng và bắc cầu. Như vậy, trong văn mạch này, người ta có thể xem quan hệ đồng nhất có nghĩa chính xác như những gì Pháp Xứng muốn nói, đó là quan hệ lớp. Và vì thế, ngay trong phạm vi của *Vādavidhi*, quan hệ đồng nhất cũng có thể định nghĩa bằng quan hệ lớp. Như vậy, nếu không quá nới rộng luật thay thế trong thuyết mô tả của Thế Thân, ta có thể nói rằng trong tác phẩm đó quan hệ đồng nhất có thể được diễn giải như là quan hệ lớp. Lúc đó điều tất yếu là các công thức (7) – (11) có thể viết lại thành các công thức (i) – (v) của Berg mà không có bất kỳ nhầm lẫn nào đối với vấn đề lớp trong luận lý của Thế Thân.

Sau khi định nghĩa khái niệm biến sung trong các công thức (5) – (11), thật dễ dàng thấy rằng Thế Thân đã thiết lập các biểu đồ luận lý của ông như thế nào. Ngày xưa, mặc dù chúng ta có các biểu đồ rõ ràng về suy luận, nhưng chưa có cái nào trong số chúng được bàn đến một cách đặc trưng, ngoại trừ dạng mười chi mà Kỳ Na Giáo đã đề ra cho chính họ[76]. Vào thời của Caraka, ông đã nhận ra nhu cầu lý luận

---

[76] Vādidevaśri, *Syāvādaratnākāra*. Poona: Arhat Mata Prabhakara: 556; Bhadrabāhu, *Daśavaikālikaniryukti*, Agamodaya, gāthā 49-50: jinavaynam siddham ceva bhannae kattthai udāharaṇam/ āsajja u soyāram he vi kahiñci bhannejjā// katthai pañcāvayavam dasahā vā savvhā na padissiddham na ya puna

đúng luận lý trong y học cho mục đích chẩn bệnh; vì vậy, cuốn y thư nổi tiếng của ông, *Samhita*, đã dành một trong những phần của nó để bàn đến nhiều khía cạnh khác nhau của lý luận luận lý trong y học.[77] Tiếp nối Caraka, Gautama Aksapāda, lần đầu tiên trong lịch sử Ấn đã bắt đầu hệ thống hóa phần lớn các kiến thức về nhận thức luận và luận lý của thời đại ông thành một hệ thống các cách ngôn, mà ông gọi là *Nyāyasūtra* hay *Luận lý Thư*, mặc dù giống như bất cứ cuốn

---

savvam bhannai handī saviāramakhāyam//;
Vātsyāyana. *Nyāyasūtrabhāṣya*, ed. Svāmī Dvārikādāsasastrī. Vārānasī: Bhāratīyavidyā-prakāsanam. 1966: 47-48: *Nyāyasūtra* 1.1.32: daśāvayavāneke naiyāyikā vākye sañcakṣate jijñāsā, samśayaḥ śakyaprāptiḥ prayojanam saṃśayavyudāsa iti. te kasmān nocyanta iti?/.
Tuy nhiên cần chú ra rằng từ "Jaina" được dùng ở đây chính yếu nhắc đến Śvetāmbara Jaina, chứ không phải Digambara, là phái không lưu tâm đến hình thức mười chi. Xem *Daśavaikālikāniryukti*, gāthā 137: te u painnavibhattī hetuvibhattī vivakkhapadiseḥ ditthato āsankā tappdiseho nigamanam ca/.
Cf. Sukhlaji Sanghvi, *Advanced Studies in Indian logic and metaphysics*, Reprint, Indian Studies past & present, 1961: 85-87.

[77] Caraka, *Carakasaṃhitā* I, ed. Vinayacandra Vāsiṣṭha & Jayadeva Sarmā. Ajamer: Ārya sāhitya mandala, 1954: 740 & 814: trividham khalu rogaviśeṣa-vijñānam bhavati/ tadyathā-āptopadeśaḥ pratyakṣamanumānam ceti/; Vimānasthānam 8.27-32: imāni tu khalu padāni vādamārgajñānārtham adhigamyāni bhavanti/ tadyathā-vado, dravyam guṇaḥ karma sāmānyam viśeṣaḥ samavāyaḥ, pratijñā, sthāpanā, pratiṣṭhāpanā, hetuḥ, upanayo, nigamanam, uttaram, dṛṣṭātaḥ, śabdaḥ, pratyakṣa, anumānam aitihyam, aupamyam, samśayaḥ, prayojanam, savyabhicāram, jijñāsā, vyavasāyaḥ, arthaprāptiḥ, sambhavaḥ, anuyojyam, anuyogaḥ, pratyanuyogo, vākyadoso, vākyaprasammsā, chalam ahetur atītakālam, upalambhaḥ, parihāraḥ, pratijñāhānir abhyanujñā hetvantaram arthāntaraṃ nigrahasthānam iti//.../// athā pratijñā/ pratijñā nāma sādhyavacanam/ yathā nityaḥ puruṣa iti// atha sthāpanā/ sthāpanā nāma tasyā eva pratijñyā hetudṛṣṭāntopanayanigamanaiḥ sthāpanā/ pūrvam hi pratijñā pascāt sthāpanā. kiṃ hy apratijñātam sthāpayiṣyati/ yathā nityaḥ puruṣa iti pratijñā/ hetuḥ akṛtakatvād iti/ dṛṣṭāntaḥ akṛtakaṃ nitya iti// atha prati-sthāpanā/ pratiṣṭhāpanā nāma yā parapratijñāyā viparītārthasthāpanā yathānityaḥ puruṣa iti pratijñā/ hetuḥ endriyakatvāt/ dṛṣṭānto ghaṭa endriyakaḥ sa cānityaḥ/ upanayo yathā ghaṭas tathā puruṣaḥ/ nigamanaṃ tasmād anitya iti//.
Như vậy, giữa 50-150 A. D. thời gian mà Caraka hình như đã sống, biểu đồ tỷ lượng năm chi đã rất phổ thông cho đến mức nó trở thành một môn học thực hành.

sách nào cùng tên vào thời đó, nó không chỉ bàn đến luận lý như thế, mà còn cả một số các vấn đề khác ngoài chủ đề chính. Trong *Nyāyasūtra*, ông công nhiên qui định rằng bất kỳ dạng lý luận nào cũng phải có năm chi sau đây:[78]

1. Luận đề: Núi này đang có lửa
2. Lý do: Vì nó đang có khói
3. Thí dụ: Như trong nhà bếp
4. Áp dụng: Và cái này như thế
5. Kết luận: Vì vậy cái kia cũng thế.

Các dạng lý luận này đã tồn tại đến thời Thế Thân mà không có bất cứ khảo cứu và cải tiến nào. Rõ ràng, khi nhìn nó, người ta có thể dễ dàng nhận ra đó là một loại lý luận loại suy nào đó, mặc dù đã không đạt được mức độ có hình thức đáng mong muốn. Và do khuyết điểm hiển nhiên này, người ta có thể tự hỏi rốt cuộc đó có phải là một biểu đồ suy luận hay không. Trong bất cứ trường hợp nào thì khi Thế Thân bắt đầu viết về luận lý, ông vẫn chấp nhận biểu đồ năm chi đó. Tuy nhiên, một cải tiến chưa từng có trước đó cuối cùng đã tách rời luận lý Ấn Độ ra khỏi di sản thực tiễn của các chẩn đoán y học của Caraka và lý luận của Gautama, và đưa nó vào lộ trình dẫn đến một khoa học chân chính về luận lý. Và cải tiến này không gì khác hơn sự tìm hiểu những điều kiện cho phép ta suy luận A(s,x) đối với mỗi một x nếu có A(h,x), điều đã dẫn đến sự ra đời của thuyết ba đặc tính của h.

---

[78] *Nyāyasūtra* 1.1.32-39: pratijñāhetūdhāraṇo-panayanigamanāny avayavāḥ/ sādhya-nirdeśaḥ pratijñā/ udāharaṇasādharmyāt sādhyasādhanam hetuḥ/ tathā vaidharmyāt/ sādhya-sādharmyāt taddharmabhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam/ tadviparyayād vā viparītam/ udāharanāpekṣas tathety upasamhāro na tatheti vā sādhyasyopanayaḥ/ hetvapadeśāt pratijñāyāḥ punar vacanaṃ nigamanam//

Trong *Như Thực Luận* cũng như trong một trần thuật của Huệ Chiêu, Thế Thân vẫn nói về đồ biểu năm chi[79]. Nhưng

---

[79] *Như Thực Luận*. Taishō 1633: 30c2-4: 論曰。 聲無常因功力生。
無中間生故。譬 如瓦器因功力生。 生已破滅。聲亦如是。故聲無常。
Huệ Chiêu. *Nhân Minh Nghĩa Đoán*. Taishō 1841: 144b29-c1:
如世親說五能立。亦不非於舊陳。
Huệ Chiêu. ibid.: 155b13-24:
解似同喻中云。世親及小乘外道。立有五分。慈尊無著陳那等。但立。分
。合結為成於喻。是喻。之差別。善立於喻。足顯合結。無繁喻外。別立
二支。又云。瑜伽同類即當對法合支。對法既立喻訖。何故復說合支。結
既許同世親合支 如何即別。又瑜伽引喻之言。為同為異。若其是總同類
即是喻。何關對法合支。若引喻即說為同類。與世親合支何別。作斯會教
全不相當。應知。對法合結。與世親不殊。
p157c11-14:
又據世親五支之中。明缺減過者。有二十五或二十一。謂闕一有
五。闕二有。。闕。有十。全闕有一。取捨如前。准此。只有二十。句。
二十五句 一 總不相當。或是寫錯。更勘餘本。

Báo cáo của Huệ Chiêu khá thú vị ở chỗ nó không những chỉ cho chúng ta biết sự tồn tại của một nền luận lý học A-tì-đàm, mà còn thường xuyên chỉ cho thấy rằng Thế Thân chỉ biết đến biểu đồ năm chi tỷ lượng. Sự chỉ điểm như vậy thật lạ lùng, vì như chúng ta sẽ thấy, thầy của ông là Khuy Cơ đã cho chúng ta biết điều ngược lại, theo đó Thế Thân sáng lập biểu bồ ba chi. Ngoài ra, Huệ Chiêu nói rằng, "Maitreyanātha, Asaṃga, Dignāga v.v... chỉ dùng biểu đồ ba chi, trong khi Thế Thân, Tiểu thừa, Ngoại đạo dùng biểu đồ năm chi". Phát biểu này hình như hoàn toàn sai khi đề cập đến Asaṃga. Vasubandhu. Asaṃga được biết chắc là không dùng biểu đồ tỷ lượng ba chi.
Xem Wayman, *The rules of debate according to Asaṃga*, JAOS LXXVIII (1958): 29-40; xem thêm Tucci, *Buddhist logic before Dinnāga*, JRAS (1929): 151-188.
Về Vasubandhu, chúng ta biết ông dùng biểu đồ ấy không chỉ từ Khuy Cơ mà còn từ các nguồn tài liệu khác, đặc biệt là từ Sanskrit. Như thế, ngay cả trong trường hợp này, mà ông hình như chỉ một lần đúng một cách mơ hồ, Huệ Chiêu vẫn cho thấy những dấu hiệu khiến ông không đáng tin cậy, như trong trường hợp báo cáo của ông về niên đại của Nāgārjuna và Vasubandhu' mà chúng tôi đã bàn ở chương trước.

trong cùng tác phẩm này ông đã tìm thấy rằng nếu cho một suy luận có dạng

$$(\forall x)\ [A(h.x) \leftrightarrow A(s.x)]$$

để suy ra A(s.x), ta phải có A(h.x), và trong đó h phải đáp ứng ba điều kiện sau:[80]

(i) h xảy ra trong s.

(ii) h (chỉ) xảy ra trong các trường hợp tương tự.

(iii) h không xảy ra trong các trường hợp không tương tự.

Chúng ta đã công thức hóa ba điều kiện này, những điều kiện đã từng được gọi là "ba đặc tánh", trong các công thức (15) – (17) ở trên. Một khi đã có ba điều kiện này, ta có thể thấy ngay rằng chúng được đã thúc đẩy Thế Thân loại bỏ biểu đồ năm chi và thay nó bằng một cái mới, bởi vì bây giờ suy luận không còn dựa vào loại tợ nữa mà là một cơ sở mạnh mẽ hơn nhiều, đó là tính khả diễn dịch của nhiều thành phần khác nhau có liên quan trong đó. Như vậy, trong *Vādavidhi*, tác phẩm luận lý kế tiếp của ông, Thế Thân đã thực sự bác bỏ biểu đồ năm chi, một hành động có thể tạo ra một phê phán đáng kể từ những người chống đối ông suốt trong lịch sử, và

---

[80] *Như Thực Luận*, Taishō 1633, p 30c20-21:
我立因種相是根本法。同類所攝異 類相離。
Lại một lần nữa, cần chỉ điểm ra rằng phán đoán từ bản Hán dịch không thôi, ta không thể nói, như Bochenski chẳng hạn đã chủ trương, rằng tiếu từ *eva* không có trong nguyên bản Sanskrit, bởi vì ngoài lối dịch đôi khi bốc đồng của Paramārtha, ta biết các dịch giả khác cũng không nhắc đến tiểu từ như vậy. Trường hợp lưu ý ở đây là bản dịch của Huyền Tráng về *Nyāyapraveśakam*. Phiên bản Sanskrit hiện tại có câu sau: "hetus trirūpaḥ/ kim punas trairūpyam/ pakṣadharmatvam sapakṣe sattvam vipakṣe cāsattvam eva//", mà Huyền Tráng dịch là:
因有三相。何等為三。謂遍是宗法性。同品定有性。異品遍無性。 Rõ ràng nó hoàn toàn không có dấu chỉ nào cho sự hiện diện của tiểu từ eva trong nguyên bản Sanskrit. Xem Bochenski, *Formale Logik*: 505-506, xem thêm cht. 53 trên. Về các ấn bản Sanskrit và Chinese của *Nyāyapraveśakam*, xem Ui, *Bukkyō ronrigaku*, Tokyo, Tatto shuppansho, 1966: 309-337.

đã thay nó bằng một biểu đồ ba chi, có dạng tổng quát như sau:

1. Luận đề: Núi có lửa

2. Lý do: Vì nó có khói

3. Tiền đề: Bất kỳ nơi nào có khói, nơi đó có lửa, như trong nhà bếp[81].

Chi thứ ba được Thế Thân định nghĩa là một phát biểu của sự biến sung, xác định "nối kết bất khả phân" giữa luận đề (tông) và lý do (nhân). Nói cách khác, nó thuộc dạng:

$$(\forall x)\ [A(h,x) \rightarrow A(s,x)]$$

vì vậy, khi có lý do h như

$$(\forall x)\ A(h,x)$$

ta luôn luôn có thể diễn dịch tiền đề s

$$(\exists x)\ A(s,x)$$

Ngày nay, điều hoàn toàn mới lạ trong biểu đồ ba chi này và giúp phân biệt với biểu đồ năm chi của Gautama như một khám phá mới không phải là nó giản lược năm chi nặng nề thành biểu đồ khả dụng ba chi, mặc dù đó đúng là cái nó mang lại, mà là nó đã đưa vào tiền đề phát biểu chính xác quan hệ biến sung giữa chi thứ nhất và thứ hai và lập thành chi thứ ba. Tại sao việc đưa vào này lại là một khám phá mới? Bởi vì nó được rút ra từ thuyết ba đặc tánh của Thế Thân. Ta đã biết rằng với các điều kiện (i) – (iii) như được

---

[81] Khuy Cơ. *Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận Sớ*. Taishō 1840: p. 94a1-2.
世親菩薩。論軌等。說能立有三。一宗。二因。三喻。 Vacaśpatimiśra. *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* 298: atra vasubandhunā pratijñādayas trayo 'vayavā durvihitā akṣapādalakṣaṇena ity uktam/.
Vì vậy, không có bất cứ nghi ngờ gì đối với ai đã khám phá biểu đồ ba chi của tỷ lượng.

biểu thị bởi các công thức (15) – (17), ta luôn có thể diễn dịch (2) và công thức này, như đã thấy, cũng là một biểu thức của chi thứ ba. Vì vậy, không phải vô cớ hay chỉ vì tính chất rườm rà của biểu đồ năm chi mà Thế Thân loại bỏ nó và thay bằng biểu đồ ba chi. Và kết luận này còn được củng cố thêm bởi phương pháp chứng cứ ngày nay là, nếu cho các công thức (15) – (17), ta luôn có thể diễn dịch (2), như đã được chứng minh trước đây. Như vậy, lần đầu tiên trong lịch sử luận lý Ấn Độ, người ta được chỉ cho thấy tại sao một dạng suy luận nào đó thì thuộc loại như nó là mà không phải cách nào khác[82]. Đây quả thật là đỉnh cao những thành tựu và thiên tài của Thế Thân.

Hơn nữa, dù chi thứ ba của biểu đồ mới được viết dưới dạng:

$$(\forall x)\ A(h,x) \rightarrow A(s,x)$$

nhưng thật ra nó phải thuộc dạng

(22) $(\forall x)\ \{(A,x)\ \&\ (\exists x)\ [A(h,x) \rightarrow A(s,x)]\} \rightarrow A(s,x)$

bởi vì nó không những phát biểu rằng 'bất kỳ nơi nào có khói thì nơi đó có lửa', mà còn 'như ở trong nhà bếp', một điều minh định rõ ràng phạm vi được mô tả bởi phát biểu trước không phải là một phạm vi trống rỗng. Tuy nhiên, nếu đúng thật như thế, như một số tác giả đã chủ trương, thì ta có thể dễ dàng thấy rằng ba điều kiện được diễn đạt bởi các công

---

[82] Balińgay, "The Significance of Drishanta in Indian Logic", in Essays in Philosophy Presented to Dr. T. M. P. Mahadevan on His Fiftieth Birthday, ed. Chari, Madras: Ganesh & Co. 1962: 163-175; xem thêm *A modern introduction to Indian logic*: 144-151. Hiển nhiên, nếu chỉ thứ ba được định nghĩa là "qua đó mà sự quan hệ, tức là quan hệ bất khả phân của đặc tính nơi h với đặc tính được chỉ định nơi s" và nếu "nó phải có hình thức của một diễn hình song hành đặc biệt (đồng dụ) nơi "như một cái bình", cộng thêm phát biểu về quan hệ bất khả phân: "bất cứ cái gì xuất hiện do một nỗ lực đều là không thường hằng", như *Vādavidhi*, Fragment 5, đã nói, thì chắc chắn chi thứ ba phải được bao gồm trong biểu đồ suy luận; và chắc chắn, Dignāga sẽ bảo vệ nó bằng luận chứng mạnh nhất. Xem, Kitagawa, *Indo koten ronrigaku no kenkyu*: 238-281.

thức (15) – (17) không cần thiết gì cả. Thật vậy, điều này sẽ đưa biểu đồ ba chi trở lại lối suy luận cũ, tức lý luận bằng loại tợ, của *Nyāyasūtra*. Vì lẽ đó bước luận lý luận lý sẽ là loại hằn công thức chen giữa:

(23) $(\forall x)(A(h.x) \rightarrow A(s.x))$

và chỉ giữ lại thành phần biến sung cần thiết được biểu thị bởi công thức (2). Mong rằng đây là những gì Thế Thân đã làm trong *Như Thực Luận* II, có lẽ là tác phẩm luận lý sau cùng của ông. Trong *Pramāṇasamuccaya*, Trần Na thuật rằng có một luận thư tên là *Như Thực Luận*, chủ trương thí dụ được cho trong chi thứ ba của biểu đồ mới thì không cần thiết và vì thế có thể bỏ đi[83]. Mặc dù chỉ trích mạnh mẽ thuyết này nhưng ông đã không cho chúng ta biết tác giả là ai. Điều kỳ lạ hơn là ông cũng đã trích dẫn cuốn đó trong một vài trường hợp khác, trong đó ông tỏ ra tán thành các quan niệm của nó[84]. Tình huống này càng phức tạp hơn khi một số nhà bình giải về ông đã nhầm lẫn ghi lại tên tác phẩm này ở dạng số nhiều và như thế đã khiến cho những người khác tin rằng có lẽ có trên một luận thư mang tên *Như Thực Luận*[85].

---

[83] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* IV: 66b4-5: Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*. WZKSOA (1957): 145-146: rtog ge paḥi bstan bcos rnams su ni phyogs kyi chos ñid tsam gtan tshigs kyi sbyor ba yin no zes grags te/ dper na ḥdi byas paḥi phyir zes pas sgra mi rtag par go bar byed pa lta buḥo//: Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*. WZKSOA (1957): 145-146: Tucci. Buddhist Logic before Diṅnāga. JRAS (1929): 486-487.

[84] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* III: 44a7-b1: gal te rjes su dpag par bya ba ston pa ni dam bcaḥ ba brjod par bya ba ste/ rtog geḥi bstan bcos rnnams su gzan gyi don rjes su dpag pa dgon pa de ji ltar yin ze na//: Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*: 144-145: Tucci. op. cit.: 486.

[85] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* III: 44a7-b1; IV: 66b4-5. Với cụm từ cuối *rnams su*, *như vậy* cả hai vì vậy đặt đoạn *rtog geḥi bstan bcos* thành sơ y cách số nhiều. Chúng tôi không có *Tarkaśāstre*, nhưng có *Tarkaśāstreṣu*. Tuy nhiên, bình luận về cùng chu đề được diễn tả trong *Pramāṇasamuccaya* III: 44a7-b1. Śāntarakṣita. *Vādanyāya-vipañcitārthaṭīkā*. ed. Rahūla Sāmkṛtyāyana. Phụ lục cho Journal of the Bihar and Orissa Research Society XXI-XXII (1935/1936): 66 nói: "asmākaṃ tu tatrānumeya-nirdeśo hetvarthaviṣayo mataḥ ity api vacanaṃ

virudhyate yasmāt.
tatreti tarkaśāstrasya sambandho'trābhidhīyate/
prayogasya tu sambandhe bahu syād asamañjasam//"
chính xác đoạn này nhắc đến *Tarkaśāstra* trong hình thức số ít. Trường hợp tương tự cũng xảy ra trong *Pramāṇavārttika* của Dharmakīrti' và *Hetubindu* xác nhận thêm mức độ xác thực trong trích dẫn của Śāntarakṣita. Xem Frauwallner. *Vasubandhu's Vādavidhih*. p. 145. Fragments 2a& 2b. Bình luận về Dharmakīrti. *Pramāṇavārttikavṛtti* p 421a4: grub bzin du bstan paḥi phyir yan smos pa yin par yan dogs par ḥgyur te/ mthun pa kho na la yod pa zes bya ba mi mthun pa las ldog pa grub mod kyi/ bsgrub par bya ba med pa la med pa smos pa bzin no.
Karṇakagomin. *Ācārya-Dharmakīrteḥ pramāṇavārttikam svopajñavṛttyā Karṇakagomiviracitayā tatīkayā ca sahitam*. p. 14 viết: kim punaḥ kvacit tarkasāstre dṛṣṭaṃ niyamārtham vacanam ity ata āha sajātīya evetyādi. tatra yaḥ san sajātīye dvedhā cāśaṃs tadatyaye sa hetur ity atrācāryīye hetulakṣaṇe sajātīya eva sattvam ity avadhāraṇena siddhe'pi vijātīyād vipakṣād dhetor vyatireke yad etad asaṃs tadatyaya iti sādhyābhāve' sattvavacanam tan niyamārtham ācāryena vyākhyātam asaty eva nāstitā yathā syān nānyatra na viruddha iti.
Dharmakīrti cũng phát biểu gần tương tự trong *Hetubindu*. i.e. grub kyan nes par bya baḥi phyir yan smos su dogs par ḥgyur te/ mthun pa la yod pa kho nas ldog pa la de med par grub mod kyi/ bsgrub par bya ba med pa la med pa zes smos pa bzin du//
Như vậy nó cũng nhận lời bình gần như tương tự với *Arcata*. *Hetubinduṭīkā*. của Karṇakagomin. p. 13: kim punas tarkaśāstre dṛṣṭam kvacit niyamārthavacanam ity ata āha dṛṣṭam sajātīya eva ityādi/ tatra yaḥ san sajātīye ity atrācāryīye hetulakṣaṇe sajātīya eva sattvam ity avadhāranena siddhe'pi hetor vyatireke/ kutra?/ sādhyābhāve/ yad etat aśaṃs tadayaye iti asattva-vacanam tan niyamārtham ācāryena vyākhyātam asaty eva nāstitā yathā syān nānyatra na viruddha iti/.
Vậy không còn nghi ngờ gì về sự hiện diện của một luận thư mang tên *Tarkaśāstra* trong nguyên bản. Trong liên hệ này, cũng cần chú ra rằng Huệ Chiểu, thường thì không đáng tin cậy, báo cáo trong *Nhân minh nhập chính luận nghĩa toát yếu*. Taishō 1842. pp 161c27-162a4. liên hệ đến việc thảo luận về ba tướng của h (nhân) rằng "khi giải nghĩa ba tướng của nhân h. Dignāga nói rằng để nắm bắt được các đặc tính khách quan này chúng ta phải bác bỏ các luận sư cổ, bất kể họ là nội hay ngoại đạo, nhưng có người nói trước hết chúng ta phải làm sáng tỏ lý thuyết của các luận sư cổ về ba tướng này mà được nói đầy đủ cả ba thể như trong *Tarkaśāstra* etc. (...) Tức là ý nghĩa được các cổ sư hiểu như trong *Tarkaśāstra*".
釋因三相。陳那釋云。即取義相。破古諸師。或外道師。或內古師。有云。先解古師三相。謂具三體。如如宣論等。云詳彼說意。決定不然。謂彼意取聲上所作為初相。瓶上所作為第二相。虛空上無為第三相。非即取彼瓶等有法。今謂古解指如如宣論。

Thật vậy, một tin tưởng như thế đã được Tucci nghĩ đến. Cùng với sự kiện *Như Thực Luận* mà Trần Na dẫn có chủ trương một biểu đồ hai chi trong khi dịch bản Hán văn của tác phẩm cùng tên chỉ có biểu đồ cũ năm chi, ông có ý kiến rằng cuốn sau, từ đây trở đi sẽ được gọi là *Như Thực Luận* I, thì khác với cuốn trước, cuốn mà chúng ta đã gọi tên *Như Thực Luận* II. Giờ đây, sự kiện *Như Thực Luận* I là một trong các tác phẩm của Thế Thân, nếu không muốn nói là tác phẩm đầu tiên của ông về luận lý, là điều chắc chắn không nghi ngờ gì nữa, và vì thế chúng ta không cần bàn thêm gì nữa[86]. Về *Như Thực Luận* II, Frauwallner đã chỉ ra tính chất không đáng tin cậy của hình thức số nhiều và vì thế đã loại bỏ quan niệm cho rằng tên *Như Thực Luận* không phải là một danh từ riêng mà là từ chỉ chung cho một loạt các bài viết bàn về cái *như thực* (tarka)[87].

Vậy, với thông tin mới này sự đồng nhất *Tarkaśāstra* trong số các tác phẩm của Dignāga chắc chắn không có vấn đề.

[86] Wen Kuei, *Jen ming ju cheng li lun shu*, Dainippon Zokuzokyo 86, p. 355a9-13, trong đó Vasubandhu rõ ràng được xem là tác gia của *Tarkaśāstra* I. Về một thảo luận đầy đủ hơn và có thẩm quyền hơn, xem Ui, *Bukkyō Ronrigaku*, pp. 147-165. Chúng tôi giả thuyết rằng Vasubandhu vẫn còn trẻ khi viết *Tarkaśāstra I* và điều này không hoàn toàn trái với kết luận của Ui, cũng không trái với kết luận của Dignāga hay của Khuy Cơ, nếu không họ đã gán *Vādavidhi* cho thời trẻ của ông. Xem Hattori, *Dignāga, On Perception*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968: 32 & 114-115.

[87] Frauwallner, *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*, p. 144. Gem thêm cht. 85 trên. Mặc dù thông thường người ta đồng ý rằng phiên bản Tây Tạng của Tripiṭaka là tốt nhất vì sự trung thành cũng như sự hỗ trợ vô giá của chúng khi phân tích một thủ bản Sanskrit mỗi lúc đọc phải đoạn văn rắc rối của Sanskrit, trường hợp mà chúng ta gặp ở đây cũng như nhiều trường hợp khác khi đọc *Pramāṇasamuccaya*, mà nhìn sơ qua bản dịch cũng đủ thấy, rõ ràng nó đặt ra những vấn đề nghiêm trọng đối với giá trị của sự nhất trí ấy. Trong *Indo koten ronrigaku no kenkyu* của Kitagaws, chúng ta nhiều lần gặp khoảng trống trong bản dịch, với câu "Đoạn này khó hiểu". Xem thêm Kunst, *Kamalaśīla's comentary on Śāntarakṣita's Anumānaparīkṣā of the Tattvasaṃgraha*, MCB VIII (1946/1947): 106-216, trong đó cũng gặp một trường hợp tương tự.

Nay chúng ta thêm chứng cứ sau để chứng minh rằng biểu đồ hai chi, mặc dù đã bị Trần Na và những người khác chỉ trích, thật sự đã được Thế Thân sử dụng trong các tác phẩm khác của ông. Chẳng hạn trong *Câu Xá Luận*, ta có suy luận thuộc dạng 'Nếu sự diệt cần đến một nhân, thì mọi sự diệt đều cần có một nhân'[88]. Tương tự, trong *Thành Nghiệp Luận*, Thế Thân đôi khi áp dụng suy luận đó cho những lập luận của ông như 'Nếu một vật đình trụ thì nó không có chuyển động' hay 'Nếu nó không chuyển động thì nó thường xuyên đình trụ', hay 'Nếu nó không đình trụ thì nó cũng không có chuyển động', mà không hề đề cập đến chi thứ ba của biểu đồ ba chi[89]. Vì thế, khẳng định rằng, như Tucci đã làm, biểu đồ suy luận hai chi "chắc chắn không được Thế Thân chấp nhận" là sai hoàn toàn. Thật vậy, những suy luận thuộc dạng

---

[88] *Abhidharmakośa* IV 3a-b. LVP pp.4-9: hetuḥ syāc ca vināśakaḥ/3b/ hetur eva ca vināśakaḥ syāt/ kathaṃ kṛtvā/ ghāsādyagnisaṃbandhā guṇāḥ pākajā utpannās tata eva tādṛśād vā punaḥ pakvataratamotpattau teṣām vināśa iti hetur eva teṣāṃ vināśakaḥ syād dhetvaviśiṣṭo vā/ na ca yuktaṃ yata eva tādṛś vā teṣāṃ bhāvas tata eva tādrāc ca teṣāṃ punar abhāva iti/ jvālāntareṣu tāvad dhetubhedakalpanāṃ parikalpeyuḥ/ kṣārahimasukta-sūryodakabhūmisaṃbandhāt tu pākajaviśeṣotpattau kāṃ kalpanāṃ kalpayeyuḥ/ etc.

[89] *Karmasiddhiprakaraṇa*. ed. Yamaguchi. Kyoto: Hozokan. 1951: 7: ḥdi ltar yaṅ.

dnos po gnas na hgro ba med/

ḥgro ba med dan rtag tu gnas/

Hiển nhiên, những phát biểu loại này cũng có thể được công thức hóa bằng luận lý học mệnh đề. Nhưng vì giả sử cho một luận lý lớp hay luận lý định lượng, chúng ta luôn luôn có thể chuyển chúng thành luận lý học mệnh đề. Vậy, trong nghiên cứu hiện tại, chúng ta hoàn toàn im lặng về sự hiện diện của luận lý học này, vì nó không thích hợp cho việc nghiên cứu triết học của Thế Thân trong toàn bộ của nó. Thêm nữa, có một vài khảo cứu khá tốt tuy lỗi thời liên hệ vấn đề như của Schayer, "*Studien zur Indischen Logik*", *Bulletin internationale de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de Philologie, d'Histoire et de Philosophie* (1932): 98-102 & (1933): 90-96; also "*Über die Methode der Nyāya-Forschung*", Festschrift Moriz Winternitz, Leipzig, 1933: 247-257; Lê Mạnh Thát, *Dựa vào việc nghiên cứu luận lý học trung quán của Nāgārjuna*, Tư tưởng I (1967): 54-85..

'Nếu nó không có chuyển động, nó thường xuyên đình trụ' có thể được biểu thị chính xác qua công thức:

(2) $(\forall x)\,[A(h,x) \rightarrow A(s,x)]$

mà không cần thêm vào công thức (23) một khi các điều kiện trong (15) – (17) được phát biểu, vì ta có thể diễn dịch (2) từ (15) – (17).

Kết luận đó thú vị trong nhiều cách. Thứ nhất, nó dẫn chúng ta đến nhận thức rằng với biểu đồ suy luận mới hai chi Thế Thân có thể giải quyết toàn bộ khó khăn Gangeśa đã đặt ra về các trường hợp khẳng định toàn xưng, bởi lẽ trong thuyết minh mới này, nếu cho:

(24) $(\forall x)\,(h(x) \rightarrow g(x)$

ta có thể loại suy:

(25) $(\forall x)\,h(x) \rightarrow (\forall x)g(x)$

Dạng diễn dịch mới mạnh mẽ này về sau đã được Arcata Dharmakaradatta nhận ra.[90] Ông hiểu rằng thí dụ được cho

---

[90] Arcata, *Hetubindṭīkā*: 62-63: yathākramamanayor udāharaṇam āha -- yathā yat sat/ yad yat sad iti vīpsāpradhāno yac chabdaḥ/ tat sarvam iti tac chabdo'pi vīpsāpradhāna eva/ atra sarvagrahaṇena cāśeṣaparigrahād bahirvyāpter nirāsaḥ/ yathā ghaṭādayaḥ iti/ yasya sattvakṣaṇikatvayoḥ pratibandhaprasādhakaṃ pramāṇaṃ ghaṭādau pravṛttaṃ tam prati tatra smṛtisamādhānārthaṃ dṛṣṭāntavacanṃ na sādhyasiddhyatham/ dṛṣṭānta-mātrataḥ sādhyasiddher abhāvāt/.

Liên hệ ở đây, thật thú vị để nhận xét rằng Huệ Chiểu một lần nữa trong *Nhân minh nghĩa đoán*, Taishō 1841, p. 143a27-b14, sau khi lưu ý rằng "nhân minh luận (luận lý học) như một nguồn sáng lớn sau cơn tăm tối lâu dài" ông tiến hành phác thảo đoạn sử ngắn về luận lý học Phật giáo, mà theo ông hình như bắt đầu với Vô Trước (Asaṅga) "là người công bố đồ biểu tám chi để lập nên lẽ huyền vi cùng cực như tám cột trụ chống trời", rồi Thế Thân (Vasubandhu) "là người mô tả đồ biểu năm chi như năm ngọn núi trấn định quả đất", kế đến Trần Na (Dignāga) "là người lôi cuốn cả thế gian phải chú ý vì thiên tài tú xuất của ông, và ông lập nên đồ biểu ba chi như mặt trời, mặt trăng và tinh tú", và cuối cùng là Thương Yết La Chủ (Śaṃkarasvāmin) "là người đáp ứng thời đại và vì để cứu vớt chúng sinh nên khuếch rộng hai lối 'to ngộ', như hai nguồn sáng".

因明論者銓衡八藏。繩墨四韋。九十六道之規模。二十八師之軌轍。宗歸立破。道洽自他。寔大夜之玉珠。是長昏之龍燭。故暢其鴻猷者。乃樹正之司南。控彼宏綱者。滅破邪之逐北。是以。法王肇出。初闢幽關。智將嗣生。重開奧府。無著登八支以立玄極。同八柱以承天。世親陳五分。以顯深幾。若五出而鎮地。復有陳那命世以秀出。聚三立以類三光。天王應時以挺生。張二惜而齊二耀。可謂。趙齊山之帝皋。

Bây giờ. khi đọc qua đoạn này người ta ngạc nhiên thấy rằng Huệ Chiêu không chỉ đưa một bản tường thuật về sự lưu truyền của luận lý học Phật giáo. mà còn làm bản tóm tắt hàm súc. mặc dù không mấy chính xác. về lịch sử của biểu đồ tỷ lượng. Ông bắt đầu chính xác với tám chi của Asaṃga. vốn có tám chi thật sự. tức là 1. pratijñā (tông). 2. hetu (nhân). 3. udāharaṇa (dụ). 4. sārūpya (đồng tướng). 5. vairūpya (dị tướng). 6. pratyakṣa (hiện lượng). 7. anumāna (tỷ lượng) và 8. āptāgama (chí giáo). mặc dù nơi trang 155b13-14 ông nói ngược lại rằng"Thế Thân. các nhà Tiểu thừa và ngoại đạo dùng biểu đồ năm chi trong khi Từ Tôn (Maitrayanātha). Vô Trước (Asaṃga). Trần Na (Dignāga) v.v... chỉ dùng đồ biểu ba chi".

世親及小乘外道。立有五分。慈尊無著陳那等。但立三分。

Tiếp theo ông nói về biểu đồ năm chi và ba chi của Vasubandhu và Dignāga. Cuối cùng. ông nhắc đến Śaṃkarasvāmin và điều mà ông gọi là "hai ngộ". Śaṃkarasvāmin thật sự đã mở đầu *Nyāyapraveśakam* bằng hai điều này. tức là.

sādhanaṃ dūṣanam caiva sābhāsam parasaṃvide/

pratyakṣam anumānaṃ ca sābhāsaṃ tv ātmasaṃvide//

Tuy nhiên. dẫu cho rằng Huệ Chiêu đề cập đến Śaṃkarasvāmin qua biểu đồ tỷ lượng của họ và hai sự ngộ được diễn đạt trong *karikā* mở đầu thì không có gì mới mẻ. bởi vì chính Dignāga là người khai phát sự phân chia này. chúng ta có thể hỏi phải chăng "hai ngộ" mà Huệ Chiêu nhắc đến thật sự chỉ cho đồ biểu hai chi. Nếu vậy. ngoài Vasubandhu và Arcata. Śankarasvāmin cũng sử dụng đồ biểu đó. Sự thật trong *Nyāyapraveśkam* ông nói về đồ biểu ba chi chứ không phải hai chi: etāny eva trayo'vayavā ity ucyante. và như vậy nó giáo dầu cho bất cứ khả tính nào về việc Śaṃkarasvāmin sử dụng đồ biểu cuối này. Tuy vậy. không để gì quyết định ai là tác giả của *Nyāyapraveśkam*. dù truyền thống Hán gán nó cho Śaṃkarasvāmin. tường thuật trên đây của Huệ Chiêu đáng lưu ý.

Xem *The Nyāyapraveśa*. ed. Anandsbankar B. Dhṛuva. Baroda: Oriental Institute. 1968. pp. v-xxxv: also Ui. *Bukkyō ronrigaku*: 353-362. Khá lạ lùng. Huệ Chiêu ghi niên đại khởi đầu của luận lý học Phật giáo với Asaṃga. quan điểm này cũng được những tên tuổi lớn như Jñānaśrīmitra đồng tình.

Xem *Jñānaśrīmitranibandhāvalī*. ed. Anantalal Thakur. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute. 1959: 506: *Sākārasiddhiśāstram*:

Āryāsaṃgam anangajinnayavaho yad bhūpatīśo'nvasād/

ācāryo vasubandhur udghuramatis tasyājñayā didytat/

dignāgo'tha kumāranāthavihitāsāmānyasāhāyakas/

trong chi thứ ba không dùng để chứng minh một luận đề là đúng hay sai, mà chỉ là một hướng dẫn cho người không hiểu biết, mặc dù nó thường bị phê phán và bỏ qua bởi hầu hết các nhà luận lý khác, dĩ nhiên kể cả Trần Na, Gangeśa. Và nhờ nhận ra điều này Arcata đã có thể chứng minh người ta có thể

---

tasmin vārtikabhāṣyakārakṛtinor adyānavadyā sthitiḥ//
In any case, not long after Śaṃkarasvāmin, Dharmakīrti already furtively introduced the possibility that the third member not be needed in the *Pramāṇavārttika*: 20:
kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt/
avinābhāvaniyamo'darśanān na na darśanāt/ 31/
Mặc dù ông nghĩ khác. Có lẽ do giới thiệu âm thầm này mà Siddhasena Divākara nắm lấy khái niệm biến sung nội tại, mà ông diễn đạt trong tác phẩm ngắn, *Nyāyāvatārasūtra*, gồm 32 bài tụng, có lẽ được viết không lâu sau khi *Nyāyabindhu* của Dharmakīrti xuất hiện. *Nyāyāvatārasūtra*, ed. Dalasukha Mailwaniya, Bombay: Singhi Jain Śāstra Sikshapitha Bharatiya Vidya Bhavan, 1949: 4:
antarvyāptaiva sādhyasya siddher bahir-udāhṛtiḥ/
vyarthā syāt tad asadbhāve'py eva nyāyavido viduḥ/ 20/.
Khái niệm biến sung nội tại này về sau được bình luận bởi các nhà luận lý Jain khác cho đến ngày nay như Yasovijayagaṇī (1624-1688) trong Jainatar-kabhāsa, ed. Sukhlāljī Sanghavī, Ahmedabad: The Sanchālaka-Singhī Jaina Granthamālā, 1938: 12: yat tu antarvyāptyā pakṣīyasādhyasādhanasaṃbandhagrahāt pakṣasādhyasaṃsargabhānaṃ, tad uktaṃ pakṣīkṛta eva viṣaye sādhanasya sādhyena vyāptir antarvyāptiḥ anyatra tu bahirvyāptiḥ iti: tan na; antarvyāptyā hetoḥ sādhyapratyāyanaśaktau satyām bahirvyāpter udbhāvan avyarthatvapratipād anena tasyāḥ svarūpaprayuktā'vyabhicāra-lakṣaṇatvasya, bahirvyāpteś ca sahacāramātratvasya lābhāt, sārvatrikyā vyāpter viṣayabhedamātreṇa bhedasya durcavatvāt/ na ced evam tadāntarvyāptigrahakāla eṣa eva pakṣasādhyasaṃsargabhānād anumānavaikalyāpattiḥ vinā parvato vahnimān ity uddeśya pratītim iti yathātantram bhāvanīyam sudhībhiḥ/ itham ca pakvāny etāni sahakāraphalāni ekaśākhāprabhavatvād upayuktasahakāraphalavad ity-ādau bādhitaviṣaye, murkho'yam devadattaḥ tatputratvāt itaratatputravad ity-ādau satpratipakṣe cātipra-saṃgavāraṇāya abādhitaviṣayatvāsatpratipakṣatvasahitam prāg uktarūpatrayam ādāya pāñcarūpyam hetulakṣaṇam iti naiyāyikamatam apy apāstam: udeṣyati śakatam ity-ādau pakṣadharmatvasyaivāsiddheḥ, sa śyāmaḥ tatputratvād ity atra hetvābhāse'pi pāñcarūpyasattvāc ca, niścitānyathānupapatter eva hetulakṣaṇatvaucityāt/.
Tuy nhiên, do địa vị đặc biệt của phái Jain trên nhiều vấn đề, được diễn qua một nền triết học "có lẽ", khái niệm biến sung quan hệ như được chủ trương trong *Tarkaśāstra* II, không hề được tiếp nhận xứng đáng với giá trị của nó.

rút ra một kết luận tự nhiên thuộc loại "Tất cả đều sát na diệt" từ tiền đề "Bất kỳ cái gì thực hữu đều thuộc sát na diệt", một điểm Gangeśa đã bỏ sót trong phê phán của ông về định nghĩa nối kết bất kha phân của Thế Thân.

Tuy nhiên, để thực hiện suy luận đó, người ta cần có sẵn khái niệm về lớp như được định nghĩa trong (20) – (21). Điều này cũng thế trong trường hợp suy luận "Đây là một cái cây vì nó là śiṃśapā" mà Pháp Xứng đã cho ở trên. Bởi vì trong cả hai trường hợp đều ngầm chứa các lượng từ về lớp mà khi được viết đầy đủ chúng sẽ trở thành "vừa toàn xưng vừa đặc hữu". Như vậy, dù phát biểu "Đây là một cái cây vì nó là śiṃśapā" có thể viết dưới dạng:

(26) $(\forall x)\,[f(x) \rightarrow g(x)]$

nhưng điều nó thật sự chuyên tải lại thuộc dạng:

(27) $(\exists w)\,(\forall z)\,(\forall x)\,(x \in x \leftrightarrow x \in w)$

trong đó w biểu trưng lớp của cây nói chung, và z biểu trưng lớp của cây śiṃśapā nói riêng. Và cái được (27) biểu thị thì không được biểu thị thỏa đáng bởi (26) do các tiền lượng từ hỗn hợp của công thức trước. Vì vậy, ta có thể nói rằng Thế Thân đã đưa vào một luận lý chủng loại cùng với việc giới thiệu biểu đồ suy luận hai chi của ông. Hiện nay chúng ta không biết ông đã bàn đến và đánh giá luận lý này như thế nào, bởi vì không còn mảng nào liên quan đến nó còn giữ được. Thế nhưng, điều này không có nghĩa ông không biết đến lợi ích của một luận lý như thế trong một số trường hợp. Các thí dụ đã cho ở trên minh chứng đầy đủ điều này.

Cho đến nay, chúng ta đã mô tả luận lý của Thế Thân như chúng ta hiểu từ một số lượng hạn chế của các mảng mà chúng ta biết đến và còn giữ được từ những tác phẩm luận lý của ông. Chúng ta đã không nói gì về đặc điểm của luận lý này cũng như loại ký hiệu mà chúng ta đã sử dụng. Điều này

vì chúng ta tin rằng khi nghiên cứu một luận lý như của Thế Thân, ta không nên có định kiến ngay cả đối với loại công cụ mà ta sử dụng để thực hiện việc làm này, bởi vì nó có thể dẫn chúng ta đến một kết luận sai lạc.

Nay, ở chặng cuối của việc làm này, một điều trở nên quá hiển nhiên là ta có thể phân biệt ít ra ba loại luận lý chính trong tác phẩm của ông. Thứ nhất là luận lý đồng nhất; thứ hai là luận lý định lượng. Hai luận lý này được kết hợp để cho ra các diễn đạt như các công thức (7) – (11) chẳng hạn. Chúng thuộc các loại đơn giản nhất, và điều này không nên ngạc nhiên. Như Quine đã nhận xét trong lời giới thiệu của ông cho lần tái bản cuốn *Incomplete Symbols: Descriptions* của Whitehead và Russell rằng "Một điều quan trọng của việc sử dụng tất cả các số hạng đơn ngoài số lượng các biến số là: luận lý định lượng và đồng nhất không còn cần được quan niệm theo cách nào khác ngoài dạng đơn giản nhất của nó, bao gồm các từ thuộc về vị ngữ, các biến số, các từ định lượng, các hàm chân lý, và '=' "[91], vì thế tại sao luận lý Thế Thân lại khác biệt với thuyết mô tả của ông?

Trong cùng các công thức đó, ta có thể dễ dàng nhận ra sự hiện diện của một hàm từ F. Và hàm từ này thật sự chỉ ra rằng sớm muộn gì nó cũng sẽ khiến Thế Thân đi đến một luận lý về lớp và đây là loại luận lý thứ ba chúng ta nói đến ở

---

[91] Van Heijenoort, *From Frege to Godel*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967: 217. Cần ghi nhận rằng trong chương này chúng tôi không cố ý công thức hóa luận lý của Thế Thân, mặc dù khá hấp dẫn, đặc biệt liên hệ đến vấn đề chứng minh sự tương đương của năm định nghĩa về sự bất khả tương ly và định nghĩa về quan hệ bất khả phân. Sự thực, có thể công thức hóa được, như Lê Mạnh Thát đã chứng tỏ, *Dựa vào việc nghiên cứu triết học Vasubandhu*, Sài Gòn, 1968:150-157; Hailperin, op. cit. Chúng tôi không cố ý ở đây vì tin rằng sự công thức hóa như vậy, dù được thực hện, không cống hiến gì đặc biệt mới cho hiểu biết của chúng ta về triết học của Thế Thânnói chung; trái lại, nó có thể tạo ra một số vấn đề như các quy luật hình thức của ông, tập hợp các định đề của ông, v.v... mà nếu muốn đề cập một cách khéo léo thì đòi hỏi khá nhiều thời gian và không gian, nếu không thì không đi đến đâu.

trên. Lý do? Bởi vì trong một số phát biểu như chúng ta đã thấy, luận lý đồng nhất và định lượng sẽ không thể chuyển tải đầy đủ ý nghĩa của chúng. Như vậy, một luận lý lớp phải được nghĩ đến, dù hiện nay chúng ta hoàn toàn không nắm rõ nội dung chính xác của nó do thiếu tư liệu trong các mảng luận lý của Thế Thân. Một khi, ba loại luận lý này được thiết lập, đương nhiên điều tất yếu là các ký hiệu chúng ta sử dụng nhìn chung đều thuộc về chúng mà không có bất kỳ phân biệt nào. Vì thế ta không cần phải minh định hệ thống ký hiệu nào ta đã dùng đến. Chúng được dùng, và nếu chúng phù hợp, cho việc khám phá luận lý học của Thế Thân và không cho mục đích nào khác.

Sau khi đã định nghĩa luận lý của ông và nội dung của nó, vậy ta có thể rút ra kết luận gì từ nó? Ta đã thấy rằng biến sung là khái niệm cơ bản của luận lý Thế Thân và vì thế quyết định toàn bộ phát triển kế tiếp các khám phá luận lý của ông. Có hai nguồn phát khởi khái niệm này. Thứ nhất là việc nhận ra rằng để bất kỳ suy luận thuộc bất kỳ dạng nào có thể có giá trị, cần có những điều kiện nào đó mà nó phải đáp ứng. Như vậy, nếu cho một suy luận có dạng tổng quát:

$$(\forall x)\,(A(h,x) \rightarrow A(s,x))$$

Thế Thân chỉ ra rằng nó phải đáp ứng ba điều kiện được diễn đạt trong các công thức (15)–(17). Sự thừa nhận ba điều kiện này dẫn đến việc thiết lập quan hệ cần thiết giữa h và s, cái mà ông gọi là "nối kết bất khả phân" hay biến sung.

Nguồn kia xuất phát chủ yếu từ chính thuyết mô tả. Lúc đầu chúng ta đã nói rằng thuyết này không những chủ trương nếu cho một n thì luôn luôn có một N như (ix)N(x), mà còn nếu cho một n sẽ luôn luôn có một F như F(x). Và từ đó ta có thể có một biểu đồ suy luận thuộc dạng:

$$\{(\forall x)\,[f(x) \supset g(x)]\ \&\ (\forall x)\,f(x)\} \supset (\forall x)g(x)$$

như được biểu thị trong công thức (1). Vì thế, về phương diện này chẳng có gì quá đáng để cho rằng chính thuyết mô tả đã thúc đẩy Thế Thân tìm hiểu các điều kiện của một suy luận mà không phải là cái gì khác. Vì thế, thuyết này đóng vai trò quyết định trong lãnh vực luận lý.

Một khi khái niệm biến sung được định nghĩa, nhiều thuyết minh luận lý khác nhau thuộc loại mới này phải được cần đến, và nổi bật nhất trong số đó hẳn là sự giản lược biểu đồ lý luận loại tợ năm chi thành loại ba chi hình thức đầy đủ, và rồi là loại hai chi. Chúng ta đã chỉ ra rằng việc giản lược biểu đồ cũ năm chi thành biểu đồ mới ba chi không phải tình cờ, mà do những nỗ lực và lý do tinh tế. Không cần phải nói, nó không phải là đóng góp của Trần Na như được khẳng định từ trước đến nay. Thế nhưng, điểm thú vị lại nằm ở lần giản lược thứ hai của biểu đồ mới ba chi này thành một biểu đồ còn mới hơn, đó là hai chi.

Sự giản lược này thật hứng thú, bởi vì lần đầu tiên giá trị của một suy luận được thiết lập không phải dựa vào quan hệ với một thực thể ngoài luận lý mà dựa vào sức mạnh của chính nó. Và như thế, khái niệm diễn dịch hình thức đã đạt đến đỉnh cao của nó. Thật không may là hướng tư tưởng này đã không được những người kế thừa Thế Thân nắm bắt. Họ thường xuyên biến nó thành chủ đề phê phán và vì thế đã chối bỏ nó. Thất bại của họ trong việc đánh giá tầm quan trọng của nó có lẽ là yếu tố quan trọng nhất góp phần vào tình trạng chết cứng của tư tưởng và khoa học truyền thống Ấn Độ sau thời ông. Tuy nhiên, nếu giá trị của một suy luận được quyết định bởi chính nó, thì các phát biểu thuộc dạng "sự thật của một phát biểu tùy thuộc vào sự tồn tại của chúng như là cái gì đó trong vũ trụ" sẽ là gì? Câu hỏi này, chúng ta sẽ xét đến ở chương sau.

Chương 5

KHẢO SÁT LẠI VỀ SỰ NHẬN BIẾT

Chúng ta đã phác thảo đại cương sự phát triển các thuyết luận lý của Thế Thân mà đỉnh cao của nó là việc khẳng định giá trị của một chứng cứ phụ thuộc tính liên quán của nó hơn là sự liên hệ đến một thực thể ngoài-luận-lý, như đã được diễn đạt qua những gì sau này được biết đến là thuyết biến sung nội tại[1]. Thuyết này thực sự khiến cho luận lý của Thế Thân trở thành một luận lý chính thức trong ý nghĩa đầy đủ nhất của nó và có thể viết chính xác ở dạng:

$$(\forall x)\ [A(h,x) \rightarrow A(s,x)]$$

Cho bất cứ x sao cho A(h,x) thì A(s,x) là khả chứng theo các điều kiện do chính A(h,x) đặt ra chứ không do bất kỳ cái gì khác. Đây là một trong những kết quả rất quan trọng mà triết học từng đạt đến và cho thấy rõ tính chất tối ưu của triết học Thế Thân, không chỉ vì nó góp phần thiết lập một phương pháp dễ dàng và đơn giản để định được tính chất đúng và sai của một lập luận, mà còn vì khả năng mở rộng phạm vi tính khả minh của vũ trụ tư biện của một ngôn ngữ cho sẵn. Như

---

[1] Supra vide: 160-161. Ở đây cần nói thêm rằng mặc dù Siddhasena Divākara hình như là nhà luận lý học đầu tiên sử dụng từ "biến sung nội tại", antarvyāpti, nhưng điều này không nói lên được nguồn gốc thuộc Kỳ Na giáo của nó, bởi vì không chỉ quan niệm 'biến sung nội tại' đã bắt nguồn từ chính Thế Thân, như đã nói, mà thêm vào đó đã không có một tác phẩm nào thuộc Kỳ Na giáo bàn riêng về vấn đề này. Trái lại, chính trong truyền thống luận lý Thế Thân mà một tác phẩm như thế đã được tìm thấy. Đó là *Antarvyāptisamarthana* của Ratnākaraśānti mà bản Phạn của nó đã được Harprasāda xuất bản trong *Six Buddhist Nyāya Tracts*. Calcutta: Bibliotheca Indica Series, 1910.

vậy, trong ngôn ngữ thông thường cũng như chuyên môn, ta có thể nói về cái vô hạn và tương tự mà không cần phải xác định chúng như là bất kỳ loại thực thể nào cả, huống hồ phải quan sát hay nhận biết hay diễn dịch chúng thành một loại dữ liệu giác quan nào đó. Phạm vi tính chất khả minh của chúng, tức phạm vi chúng được liễu giải và biện luận, nằm ở sự kiện chúng được định nghĩa và chứng thực là nhất quán trong nội dung được cho là của nó. Tuy nhiên, khi một thuyết như thế được thiết lập thì vấn đề vị trí của sự nhận biết trong tương quan với nó tức thì xuất hiện, bởi vì phần đông đều giả định rằng nền tảng của bất cứ lý thuyết nào rốt cùng cũng phải là sự thực khách quan được phơi bày trước ý thức của con người, và để cho sự thực khách quan đó được nhận thức thì phải tồn tại quan hệ nào đó giữa nó và chủ thể, tức cái thường được gọi là sự nhận biết (hiện lượng) và tương tự. Vì thế, khi dạng:

$$(\forall x)\ [A(h,x) \rightarrow A(s,x)]$$

được viết ra thì một điều tất yếu là nó kéo theo một sự khảo sát lại cần có đối với các quan hệ nhận biết này. Và đây là những gì thật sự xảy ra trong các chiều hướng tư tưởng của Thế Thân.

Trong *Câu Xá Luận*, Thế Thân phát biểu rõ ràng rằng "nhận biết (hiện kiến = hiện lượng) là phương tiện quyết định nhất của nhận thức"[2], một quan điểm mà ông vẫn kiên quyết duy

---

[2] *Abhidharmakośa* IV ad 2d. LVP: 5: na ca dṛṣṭād gariṣṭham pramāṇam astīti. Cf. ibid. IX: 461. LVP: 231: katham punar idam gamyate skandhasaṃtāna evedam ātmābhidhānam vartate nānyasminn abhidheya iti/ pratyakṣānumānābhāvāt/ ye hi dharmāḥ santi teṣām pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye/ tadyathā ṣannām viṣayānām manasaś ca/ anumānam ca/ tadyathā pañcānām indriyānām/ tatredam anumānam/ sati kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvas tadyathānkurasya/ saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahana-syābhāvo dṛṣṭaḥ punaś ca bhāvo'ndhabadhirādīnāmanandhābadhirādīnām ca/ atas tatrāpi kāranāntarasyābhāvo bhāvaś ca niścīyate/ yac ca tatkāranāntaram tadindriyam ity etad anumānam/. Also *Viṃśatikā*, ed. Lévi, Paris:

trì trong *Vādavidhi*[3], trong đó cũng là lần đầu tiên vấn đề nhận biết (hiện lượng) là gì được định nghĩa chính xác. Vì thế, nếu ta có thể mô tả ông đã tiếp tục khảo sát lại thuyết nhận biết như thế nào ngay sau những khám phá luận lý của ông và để có thể đánh giá đúng sự khảo sát lại đó trong quan điểm luận lý của ông thì định nghĩa được đề ra trong *Vādavidhi* phải là điểm khởi đầu của chúng ta. Nó được diễn đạt như sau:

> Nhận biết (hiện lượng) là một nhận thức chỉ từ tự thân đối tượng. Khi một nhận thức sinh khởi chỉ do đối tượng mà nó được đặt tên bởi đối tượng đó, chứ không phải do cái gì khác, thì nhận thức này là sự nhận biết. Với định nghĩa này, những nhận thức sai bị loại bỏ, thí dụ nhận thức về xa cừ như là bạc, bởi vì nhận thức này được đặt tên bởi bạc là nhận-thức-bạc, nhưng lại không sinh khởi nhờ vào bạc; đúng hơn, nó được kích khởi nhờ vào xa cừ. Một nhận thức quy ước cũng được loại bỏ bởi định nghĩa này, bởi vì một nhận thức như thế được gọi tên là 'nhận thức về những cái bình', v.v., nhưng không khởi do những cái bình đang thật sự tồn tại, mà đúng hơn là do các vị trí nằm kề nhau của cái được nhìn thấy hay xúc chạm được diễn dịch là bình. Tự thân những cái bình không thể nào sinh khởi nhận thức này, bởi vì [do bởi số nhiều của chúng] chúng là hư ảo và như vậy không thể làm điều kiện. Sau cùng, nhận thức bằng suy luận cũng được loại bỏ bởi định nghĩa này, vì một nhận thức như thế xảy ra nhờ vào nhận thức về khói và sự nhớ lại về sự nối kết bất khả phân của nó với lửa, chứ không phải

---

H. Champion, 1925: 8: pramāṇavasād astitvam nāstitvam vā nirdhāryate sarveṣām ca pramāṇānām pratyakṣam pramāṇam garisṭham ity...

[3] *Vādavidhi*. Fragment 20a-20b: sgra mi rtag ste rgyu mtshan can ñid kyi phyir bum pa bzin zes byas pa la/ ltag chod smra ba pos smras pa/ re zsig bum pa kho na mi rtag ces pa ḥdi la gtan tshigs ci zg ces pa// ḥdi la rtsod sgrub byed pas bsad pa ḥdi ni yan dag pa ma yin paḥo zes so// cihi phyir na mthon baḥi don yan gtan tshigs kyi bsgrub byar brjod pas ni ma yin te// bdag ñid kyis mthon baḥi yan ste/ rgyu mtshan can gyi bum pa ni sin tu ḥbyuṅ ba ma yin no zes so//.

nhờ vào lửa. Cái mà chỉ từ đó nhận thức sinh khởi, và không sinh khởi, được xem là một đối tượng trong đoạn văn này[4].

Chúng tôi trích dẫn nguyên văn định nghĩa mở rộng này, bởi vì nó đưa ra nhiều chứng cứ thú vị không những đối với quan điểm về nhận thức của Thế Thân ở trong *Vādavidhi* mà còn đối với một số hàm ý hấp dẫn về các thuyết luận lý của ông trong đó. Như vậy, ta có thể dẫn, thí dụ lời bàn của ông về cái gọi là "nhận thức quy ước (thế tục trí)", trong đó thuyết về số của ông thật sự được mô tả chi li và tân tiến đến lạ lùng. Ông nói rằng ta có thể có nhận thức về những cái bình, không phải bởi chúng như là một thực thể, mà như là một số các vật thể đơn lẻ nằm kề nhau. Phát biểu này ám chỉ hai điều: thứ nhất, có một phức số của những cái bình, tức "số lượng các số từ 1 đến bất kỳ số được cho n nào là số lượng được cho đó", và thứ hai, phức số đó không được định nghĩa

---

[4] *Vādavidhi*. Fragment 9: don de las rnam par śes pa mṅon sum zes pa/ yul gan gis rnam par śes pa tha sñad bya ba de kho na las gal te de skye zin gzan las ma yin la/ de las gzan las kyaṅ ma yin paḥi śes pa de mṅon sum ste/ dper na gzugs la sogs paḥi ses pa daṅ bde ba la sogs paḥi ses pa bszin zes paḥo// ḥdis ni ḥkhrul paḥi śes pa bsal te/ dper na ña phyis la dṅul gyi śes pa 1ta buḥo// de ni dṅul gyis dṅul gyi śes paḥo zes tha sñad byed la de dṅul las skye ba yaṅ [ma] yin gyi/ na phyis kho nas de bskyed par bya baḥo// kun rdzob paḥi śes pa yaṅ ḥdis gsal te/ de 1tar ni bum paḥi śes pa [bum paḥi śes pa] zes pa ḥdi ltar de bum pa la sogs pa rnams kyis tha sñad bya zin/ de de rnams las ḥbyuṅ ba ni ma yin te/ de rnams ni kun rdzob tu yod pa ñid kyis rgyu ma yin pa ñid kyi phyir ro/ gzugs la sogs pa de ltar yaṅ dag par len pa rnams kho na las de ḥbyuṅ no/ rjes su dpag paḥi śes pa yaṅ ḥdi kho nas bsal te/ du baḥi śes pa daṅ ḥbrel pa dran pa dag las kyaṅ de byuṅ gi me kho na las ma yin pas so// de las ḥbyuṅ ba kho na ste/ mi ḥbyuṅ ba ni ma yin no zes pa ḥdi yaṅ hdir don du mṅon par ḥdod do//.

Cf. Uddyotakara. *Nyāyavārttika*. p. 40: apare punar varṇayanti tato'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti yasyārthasya yad vijñānaṃ vyapadiṣyate yadi tata eva tad bhavati nārthāntarād bhavati tat pratyakṣam: Vacaśpatimiśra thêm vào đoạn sau đây trong *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*. p. 150: tad evaṃ pratyakṣalakṣaṇam samarthya Vāsubandhavaṃ tāvat pratyakṣalakṣaṇaṃ vikalpayitum upanyasyati apare punar iti. Gem thêm Siṃhaśrī. *Nyāyāgamānusāriṇī Nayacakravṛtti*. ed. Muni Jambuvijaya. Bhavnagar: Srī Ātmanand Jain Gramthamālā Serial no. 92. 1996: 96: idānīṃ Vasubandhoḥ svaguroḥ tato'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti bruvato...

như một thực thể "đang thật sự tồn tại", mà chỉ là một tập hợp các vật thể trong đó một tập hợp số được sử dụng, mỗi cái chỉ xảy ra một lần, và "số lượng các số được dùng như những tên gọi thì cũng bằng số lượng các vật thể."[5]

Hai đặc tính này nay được xem như hai khái niệm cơ bản để định nghĩa thuyết về số và nếu không có chúng thì không thể thực hiện được điều này cho nên chúng đã được nghĩ đến từ lâu. Tương tự, trình bày của ông về bản chất của suy luận qua sự tri giác về mối quan hệ giữa các hạng mục được cho nào đó trong một biểu đồ đã cho chúng ta một cái nhìn thú vị về tư duy này đối với tiến trình lý luận và phát biểu luận lý. Như vậy, những điểm này và các điểm khác xuất hiện trong đoạn dẫn trên có liên quan đến tư tưởng Thế Thân nói chung, nhưng chúng ta sẽ không xét đến ở giai đoạn này. Thay vì thế, trước tiên chúng ta sẽ bàn đến định nghĩa của ông về nhận biết là gì.

Theo định nghĩa trên, "nhận biết (hiện lượng) là một nhận thức chỉ từ tự thân đối tượng", có nghĩa là "khi một nhận thức sinh khởi do đối tượng mà nó được đặt tên bởi đối tượng đó, chứ không phải do vật gì khác, thì nhận thức này là nhận biết (hiện lượng)". Vì vậy, nhận biết được định nghĩa qua đối tượng của sự nhận biết mà không qua bất kỳ vật gì khác. Đây là một trong những đặc điểm nổi bật của thuyết nhận biết của Thế Thân, và như sẽ thấy, nó có tác động quyết định nhất đối với sự phát triển xa hơn của nó. Nếu vậy, câu hỏi tự nhiên được đặt ra là đối tượng là gì. Thế Thân trả lời điều này ở cuối đoạn dẫn: "Cái mà chỉ từ đó nhận thức sinh khởi, và không sinh khởi, được xem là một đối tượng".

Như vậy, rõ ràng đối tượng được định nghĩa là bất cứ cái gì

---

[5] B. Russell. *Our Knowledge of the External World*. London. Allen & Unwin. 1949: 193; và *The Principles of Mathematics*. London. Allen & Unwin. 1956: 121-123.

phát khởi một nhận thức. Thế nhưng một định nghĩa như thế về đối tượng hiển nhiên không đủ để chỉ rõ các điều kiện đúng trong đó một vật thể có thể được xem như một đối tượng của nhận biết mà không phải là một đối tượng của bất kỳ hoạt động tinh thần nào khác. Khuyết điểm này chẳng bao lâu đã được chính Thế Thân nhận ra.

Trần Na cho ta biết rằng "trong *Vādavidhāna*, một số điều đã được giải thích khác hẳn" bởi Thế Thân so với những gì ở trong *Vādavidhi*. Trần Na đã dành trọn một phần trong *Pramāṇasamuccaya* để phê phán những điều này, trong đó ông còn đi xa hơn khi nói rằng "*Vādavidhi* không phải là tác phẩm của sư Thế Thân, hoặc Sư đã thừa nhận rằng cốt tủy của tư tưởng Sư không được giảng giải trong đó."[6] Không may là chúng ta chẳng biết gì về "một số điều đã được giải thích khác hẳn" bởi Thế Thân và ông đã phê phán định nghĩa nhận biết của chính ông như thế nào trong *Vādavidhāna*, bởi vì trong các mảng còn giữ được của tác phẩm sau không có gì liên quan đến vấn đề được nói đến. Tuy nhiên, nhờ các phê

---

[6] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I: 16a5-6: deḥi rjes la gzan gyis byas paḥi mṅon sum brtag par bya ste/
rtsod sgrub slob dpon gyi ma yin/
ñes par sñiṅ po med par dgons/
zan du cha śas su gsuṅ ḥgyur/
des na kho bos brtag par byaḥo//
rtsod pa sgrub pa ni slob dpon dbyig gñen gyi ma yin no/ gaṅ gi phyir rtsod pa sgrub pa de la ni slob dpon gyis sñiṅ po med par dgons pa ste/ de 1ta ma yin na cha śas can du mdzad par ḥgyur ro/ de na kho bos kyaṅ tshad ma la sogs pa cuṅ zad cig brtag par byaḥo//.
Xem thêm Masaaki Hattori. *Dignāga: On Perception*. Cambridge. Harvard University Press. 1968: 186-187 về những khác nhau trong bản Tạng. và trang 114-115 về một thảo luận thú vị của đoạn văn. Từ đây trở đi. chúng tôi dẫn *Pramāṇasamuccaya* của Dignāga. chúng tôi sẽ sử dụng. như đã làm trong các trích dẫn một vài chỗ trong các chương trước. Vasudhararakṣita và bản dịch của Sen-rgyal ấn bản Bắc Kinh. ấn hành bởi Tibetan Tripiṭaka Research Institute. Tokyo-Kyoto. vol. 130. và đề cập đến tất cả các cách đọc khác nhau và bản dịch khác của Hattori. *Dignāga: On Perception*. khi nào thảo luận vấn đề tri giác liên hệ.

phán của Trần Na, chúng ta biết rằng nếu định nghĩa nhận biết nói trên có thể được chính Thế Thân đánh giá thì nó phải được đánh giá trên các cơ sở sau.

Thứ nhất, về cách dùng chữ không rõ ràng của định nghĩa, Trần Na chỉ ra rằng phát biểu "nhận biết là một nhận thức chỉ từ tự thân đối tượng" có thể diễn giải khác nhau: hoặc nhận biết là một nhận thức từ bất kỳ đối tượng nào, hoặc nhận biết là một nhận thức chỉ từ đối tượng đó. Trong cả hai trường hợp, nó đều không phải là định nghĩa thỏa đáng, bởi vì nếu là trường hợp đầu thì có thể lập luận rằng nhận biết lúc đó bị lẫn lộn với các hoạt động tinh thần khác như sự nhớ lại hoặc sự ưa thích vốn cũng có đối tượng riêng của chúng; và nếu là trường hợp sau thì nó không phải là một định nghĩa đúng bởi lẽ ngay cả trong sự nhận biết người ta cần đến không chỉ một đối tượng mà là nhiều hơn để có được nhận biết về đối tượng đó[7].

Thứ hai, về tính chất mơ hồ của khái niệm về đối tượng, chúng ta đã thấy Thế Thân thử định nghĩa đối tượng là gì. Nhưng nói rằng đối tượng là "cái từ đó nhận thức sinh khởi, và không sinh khởi" thì chẳng phải là định nghĩa gì cả, như Trần Na đã nhận ra. Ông nói rằng "ta nên nói rõ đối tượng của nhận thức có nghĩa là gì, có phải nó là cái mà nhận thức

---

[7] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I: 16a7-b2: don de las skyes paḥi rnam
'ses mṅon sum yin zes bya ba ḥdir/
kun la don ḥdi zes brjod na/
gaṅ de de ḥbaḥ zig las min/
gal te de la zes bya ba ḥdis rkyen kun brjod pa yin na ni/ śes pa gan yul gaṇ gal te de la zes bya ba ḥdis rkyen kun brijod pa yin na ni/ śes pa gan yul gan la skyes pa deḥi tha sñad du byaḥi/ de ḥbaḥ zig las ni ma yin no// dmigs paḥi rkyen bḥaḥ zig las śes pa ni ma yin no/ sems dan sems las byuṅ ba rnams bzi las skye baḥo zes grub paḥi mthaḥ las ḥbyuṅ baḥi phyir ro//
dmigs paḥo ze na dran sogs kyi/
śes paḥan gzan la ltos ma yin//
gal te don de las zes pa ḥdis yul tsam yin na ni/ dram pa dan rjes su dpag pa daṅ mṅon par ḥdod pa la sogs paḥi ses pa yaṅ dmigs par bya ba gzan la mi ltos te/ dud pa la sogs pa dmigs nas me la sogs śes pa skye ba ni ma yin no//

sinh khởi cùng với các tướng trạng của nó, hay nó là những sự vật như thực làm nhân cho nhận thức, mặc dù chúng phơi bày trước nhận thức một tướng trạng khác với tự thân chúng"[8]. Sau khi nêu ra hai trường hợp trên, Trần Na tiếp tục chỉ ra rằng không có trường hợp nào khả quan cả. Bởi vì trong trường hợp đầu, đó là nhận thức về hình tướng của tự thân đối tượng mà không phải đối tượng, bởi vì đối tượng là những gì tạo thành nó, cái mà theo quan điểm của Trần Na cũng như Thế Thân là các nguyên tử; trong trường hợp sau, nếu đó là nhận thức về đối tượng như thực, tức về các nguyên tử tạo thành đối tượng, thì đó là nhận thức về các nguyên tử chứ không phải về đối tượng mà nhận thức được đặt tên bởi đối tượng đó[9].

Và cuối cùng là tính chất hàm hồ của chính định nghĩa: "nếu một nhận thức sinh khởi chỉ do đối tượng mà nó được gọi tên theo đối tượng đó chứ không phải bất cứ cái gì khác thì nhận thức này là một nhận biết (hiện lượng)". Nhưng, như thế nào là một nhận thức được gọi tên theo đối tượng? Theo lối nào? Bằng cách gì? Và như Trần Na nhận xét, "Một nhận thức không thể được đặt tên nếu không có liên hệ đến thực chất

---

[8] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I: 16b3: gzugs la sogs pa ñid la dmigs pa la don du brjod par bya graṅ na/ ci ses pa skye ba de ltar snaṅ ba de la de bzin du dmigs nas skye be yin nam/ de ste gzan du snaṅ du zin kyaṅ ji ltar yod paḥi de rgyur ḥgyur ba yin gram//

[9] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I: 16b47: de las cir ḥgyur ze na/ gal te ji lta ba de las śes pa skye na ni le ltar na bsags pa la dmigs pa yin paḥi phyir lṅa po kun rdzob par ḥgyur te/ de ñid la dmigs pa yin phyir ro// sṅon po la sogs par snaṅ baḥi śes pa la don de las skyes paḥi ses pa mṅon sum du ḥgyur ro zes ḥdod pa de lta na ni/ tshogs la de dag la khas blaṅs pa bden yaṅ yod paḥi rdzas kyi rnam pa ñid thob ste/ de ñid thob ste/ de ñid rdzas la sogs pa ñid du snaṅ bas na rdzas daṅ graṅs la sogs paḥi rnam pa yaṅ ḥhthob bo// de ste ji ltar yod pa rgyur ḥgyur na ni/ de ltar rdzas la sogs pa ni thal baḥi ñes par mi ḥgyur te/ de ltar na de dag med paḥi phyir ro/ de ltar na yaṅ gaṅ la tha sñad du bya ba ste de ni ḥthob par mi ḥgyur te/ de dag so so la śes pa yod pa ma yin no/ so so ba de dag ḥdus pa rgyu yin yaṅ de ḥdus par yod pa la sogs pa ni khas ma blaṅs so//

của đối tượng của nó."[10] Và thực chất của đối tượng, như chúng ta đã thấy, không được Thế Thân định nghĩa trong đoạn dẫn trên.

Qua sự phân tích có phê phán của Trần Na ở trên, ít ra ta cũng có thể có một ý tưởng nào đó về vấn đề Thế Thân có thể đã thấy và phân tích định nghĩa về nhận biết của *Vādavidhi* như thế nào ở trong tác phẩm sau đó của ông là *Vādavidhāna*. Nhưng sự phân tích có phê phán này không phải là giải đáp cho câu hỏi nhận biết là gì, mặc dù nó có thể dùng làm cơ sở cho sự tra cứu thêm. Thật ra, từ những gì sẽ được nói, chính những câu hỏi xoay quanh định nghĩa nhận biết được đề ra trong *Vādavidhi* đã góp thêm vào yêu cầu giải quyết dứt điểm tất cả những khó khăn dai dẳng về chúng, một yêu cầu mà Thế Thân đã cảm nhận được trong cấu trúc luận lý của ông. Vì vậy, dù rất khó khăn, nếu không phải là không thể thực hiện được, để phát biểu rõ ràng có phải chính những câu hỏi này chứ không phải các thuyết luận lý của ông đã thúc đẩy ông khảo sát lại quan điểm của mình về nhận biết hay không, chúng ta vẫn có thể chắc chắn rằng trong cả hai trường hợp thì chính các tác phẩm luận lý của ông, nhất là *Vādavidhi*, đã đặt nền tảng phát triển cho nhiều quan điểm sắp được đề ra của ông. Và điều này có thể dễ dàng nhìn thấy trong *Nhị Thập Tụng*.

---

[10] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I: 17a1-3:

don gyi tshul gyis dben pa yaṅ/ brjod bya ma yin

śes pa thams cad don gyi tshul daṅ bral na yaṅ tha sñad du bya bar mi nus so yul ḥdiḥi yaṅ/

spyi yi tshul gyis bstan par bya/ des na tha sñad du mi bya//

rnam par śes pa lña rnams kyi yul ni yul dehi spyiḥi tshul gyis tha sad du bya ba yin gyi raṅ gyi no boḥi tshul gyis tha sñad du bya be ni ma yin no/ spyiḥi no boḥi tshul las ni gzugs la sogs pa tha sñad du byed do/ deḥi phyir rnam par śes pa lña rnams kyi yul ni tha sñad du bya bar mi nus so zes bya ba ni rtsod pa sgrub pa laḥo//

Trong luận thư này, Thế Thân khởi đầu bằng cách cố gắng định nghĩa một cách minh nhiên những gì ông ám chỉ qua từ ngữ "đối tượng của nhận biết". Và rồi, ông cố chứng tỏ làm thế nào một thuyết về nhận biết phải được thiết lập với một quan điểm như thế về đối tượng. Kết quả, dù *Vādavidhi* đã không còn đối với mục đích hiện tại của chúng ta, chúng ta vẫn có thể dựa vào *Nhị Thập Tụng* để xem Thế Thân tiến hành việc tra cứu của ông như thế nào đối với vấn đề nhận biết.

Nhị Thập Tụng bắt đầu với luận đề "Một nhận thức không có thực cảnh", một điều khiến cho các đối thủ của ông phản ứng ngay: "nếu một nhận thức không có thực cảnh, thì không có sự xác định về thời gian và xứ sở, cũng không có sự xác định của dòng tương tục, và kết quả của một hành động cũng không được xác minh"[11]. Thế Thân giải thích thêm ý nghĩa của phản ứng này. Ông nói:

> Điều đó có nghĩa gì? Nếu một nhận thức về sắc, v.v., mà không có một sắc, v.v., làm đối tượng, được tạo ra từ những gì không phải là một đối tượng như sắc, v.v., thì tại sao nó được tạo ra ở một chỗ như thế-như thế mà không phải khắp mọi nơi? Và tại sao ngay ở chỗ đó nó lại được tạo ra vào một thời điểm nào đó mà không phải mọi lúc? Và nó được tạo ra trong dòng tương tục của tất cả những ai có mặt ở chỗ đó, vào lúc đó chứ không chỉ riêng trong dòng tương tục của một người trong số họ, như trong trường hợp sự xuất hiện những sợi lông chỉ xảy ra trong dòng tương tục của những ai bị tác động của bệnh mắt mà không phải trong dòng tương tục của những người khác? Tại sao những sợi lông, những con ong, v.v., được những người bị bệnh mắt nhìn thấy lại có tác dụng như những sợi lông, v.v., mà không có tác dụng như những cái khác? Đồ ăn, đồ uống, áo quần, thuốc độc, cánh tay, v.v., mà một người nhìn thấy trong

---

[11] *Viṃśatikā* ad 2:
yadi vijñaptir anarthā niyamo deśakālayoḥ/
saṃtānasyāniyamaś ca yuktā kṛtyakriyā na ca//

giấc mơ đều không có ảnh hưởng đến tác dụng của đồ ăn, v.v., trong khi ở những trường hợp khác thì không phải như vậy? Thành phố được hóa hiện, do tính chất không tồn tại của nó, không ảnh hưởng đến tác dụng của một thành phố, trong khi ở những trường hợp khác thì không phải như vậy? Vì thế, [nếu một nhận thức không có thực cảnh] sự xác định về nơi chốn và thời gian, sự không-xác định của dòng tương tục và kết quả của một tác dụng cũng không được xác minh[12].

Như vậy, cùng với trình bày vừa dẫn, phản ứng trên phát biểu rõ ràng một đối tượng của nhận biết phải được định nghĩa như thế nào. Nó phải được định nghĩa bằng nơi chốn, thời gian, tính phổ quát và tác dụng. Đây là bốn tiêu chuẩn để xét một đối tượng có thật sự là một đối tượng hay không.

Một đối tượng là cái mà nó được nhận biết ở một nơi nào đó,

---

[12] *Viṃśatikā* p. 3: kim uktaṃ bhavati/ yadi vinā rūpādyarthena rūpādivijñaptir utpadyate na rūpādyarthāt/ kasmāt kvacid deśa utpadyate na sarvatra/ tatraiva ca deśe kadācid utpadyate na sarvadā/ taddeśakālapratiṣṭhitānāṃ sarveṣāṃ saṃtāna utpadyate na kevalam ekasya/ yathā taimirikāṇāṃ saṃtāne keśādyābhāso nānyeṣām/ kasmād yat taimirikaiḥ keśabhramarādi dṛśyate tena keśādikriyā na kriyate na ca tadanyair na kriyate/ yad annapānavastraviṣāyudhādi svapne dṛśyate tenānnādikriyā na kriyate na ca tadanyair na kriyate/ gandharvanagarenāsattvāt nagarakriyā na kriyate na ca tadanyair na kriyate/ tasmād asmād arthābhāve deśakālaniyamaḥ saṃtānāniyamahkṛtyakriyā ca na yujyate//.
Để tiện so sánh, chúng tôi đưa ra đây bản dịch Tạng ngữ mà Lévis phần nào dựa vào để tái lập đoạn vừa dẫn. *Viṃśatikā* TT. 5558 p. 234a5-b2: ji skad du bstan par ḥgyur zes na/ gal te gzugs la sogs paḥi don med par gzugs la sogs paḥi rnam par rig pa ḥbyuṅ ste gzugs la sogs paḥi don las ma yin na/ ciḥi phyir yul la lar ḥbyuṅ ba thams cad na ma yin/ yul de ñid na yan res ḥgaḥ ḥbyuṅ ba thams cad du ma yin/ yul daṅ dus de na ḥkhod pa thams cad kyi sems la ñes pa med pa ḥbyuṅ la ḥgaḥ tsam la ma yin/ ji ltar rab rib can ñid kyi sems la skra la sogs pa snaṅ gi/ gzan dag la ni ma yin/ ciḥi phyir aṅ rab rib can gyis mthon baḥi skra dan/ sbran bu la sogs pas skra la sogs paḥi bya ba mi byed la/ de ma yin pa gzan dag gis ni byed// rmi lam na mthon baḥi bzaḥ ba dan btun ba dan bgo ba daṅ dus daṅ mtson la sogs bas zas dan skom la sogs paḥi bya ba mi byed la/ de ma yin pa gzan dag gis ni byed/ dri zaḥi gronṅ khyer yod pa ma yin pas groṅ khyer gyi bya ba mi byed la/ de ma yin pa gzan dag gis ni byed/ ḥdi dag don med par med du hdra na yul daṅ dus pa daṅ/ sems nes pa med pa dan bya ba byed pa ḥdi dag kyaṅ mi ruṅ ṅo ze na//.

vào một lúc nào đó, điều mà mọi người tình cờ có mặt ở nơi đó, vào lúc đó đều thừa nhận, và nó có khả năng gây ra một tác dụng nào đó. Vì vậy, nếu bất kỳ vật gì đáp ứng được các tiêu chuẩn này phải được thừa nhận là một đối tượng của nhận biết. Nay nếu ta xét các tiêu chuẩn này thì chúng đều không có khiếm khuyết nào cả. Tôi đã nhìn thấy pho tượng Đại Phật ở chùa Đông Đại khi tôi tình cờ có mặt ở đó vào một chuyến du lịch chứ không phải ở nơi nào khác. Và tôi đã tình cờ đi chuyến đó vào một ngày mùa đông, vì thế tôi đã thấy nó vào ngày đông đó chứ không phải mọi lúc cũng không phải vào các thời điểm khác. Vào ngày đó đã tình cờ có nhiều người đi hành hương ở đó và mọi người đã nhìn thấy nó như tôi nhìn thấy, và tôi không phải là người duy nhất nhìn thấy nó. Và pho tượng, tôi đã thấy, đã thật sự tạo ra một âm thanh êm dịu cho mọi người nghe thấy, khi tôi gõ nhẹ vào nó. Như vậy, pho tượng Đại Phật ở chùa Đông Đại đúng là một đối tượng thật của nhận biết, mà không phải là một bức tượng hiện ra trong giấc mơ hay trí tưởng tượng của tôi. Kết quả, ta phải thừa nhận rằng bốn tiêu chuẩn phán xét một đối tượng ở trên, tức nơi chốn, thời gian, tính phổ quát và tác dụng, không phi lý chút nào cả. Thật vậy, chúng hoàn toàn thỏa đáng ở phạm vi rất rộng, như chúng ta đã thấy thí dụ được cho. Luận đề "nhận thức không có thực cảnh", vì thế, bị kẹt trong tình huống phiền toái và cần phải giải quyết.

Sau khi đã nói rõ làm thế nào để định nghĩa một đối tượng của nhận biết, *Nhị Thập Tụng* tiếp tục đưa ra lý do tại sao thức không có thực cảnh, như vừa được định nghĩa. Hãy nhớ rằng đối tượng được định nghĩa qua nơi chốn, thời gian, tính phổ quát và tác dụng của nó. *Nhị Thập Tụng* sẵn sàng chỉ ra nếu một đối tượng của nhận biết có thật có thể được định nghĩa như thế, thì đối tượng của một nhận biết không thật như nhận biết tôi có trong giấc mơ về một đối tượng nào đó cũng thế.

Chẳng hạn, tôi đã nhìn thấy một cô gái xinh đẹp và gợi cảm trong giấc mơ của tôi vào một tối mát trời mùa hè vừa rồi. Cô gái đẹp và gợi cảm đặc biệt mà tôi nhìn thấy đó tình cờ ngồi cùng tôi trong phòng tôi, xem một chuyện phim buồn trên truyền hình. Vì thế, tôi nhìn thấy cô ấy chỉ trong căn phòng đó mà không phải nơi nào khác. Việc chúng tôi ngồi xem truyền hình với nhau tình cờ xảy ra chỉ vào buổi tối mát trời đặc biệt đó mà không phải mọi lúc. Và việc chúng tôi ngồi với nhau vào tối đó cuối cùng đã dẫn đến sự cấu trược trong đêm tối của tôi, đồng thời cũng làm đứt đoạn giấc mơ đẹp và gợi cảm với sự tiếc nuối về phần tôi. Như vậy, cô gái trong mơ đó thực sự có tác động với một kết quả cụ thể, tức sự cấu trược không thể chối cãi của chính tôi. Cuối cùng, khi tôi mô tả cô ta cho bạn tôi, anh ta đã đồng ý là cô ta thật sự đẹp và gợi cảm. Cô gái tôi thấy trong mơ, vì thế thật sự có tính phổ quát, như đã được định nghĩa. Vậy thì rõ ràng đối tượng của một nhận biết không thật cũng có mọi đặc tính của một đối tượng của nhận biết thật. Như vậy, những tiêu chuẩn được thiết lập để phán đoán, và qua đó ngầm ý phân biệt, đối tượng của một nhận biết thật và đối tượng của một nhận biết không thật là một thất bại hoàn toàn. Một khi chúng đã thất bại thì việc nói rằng thức không có thực cảnh cũng sẽ đúng như việc nói ngược lại, một điều đã được chỉ ra rất hiển nhiên. Nay khi đã chứng minh được rằng người ta không thể dựa vào bốn tiêu chuẩn đó để xác định đối tượng của nhận biết thì điều bắt buộc là phải tìm ra các chọn lựa khác để xem có thể định nghĩa nó như thế nào.

Nhị Thập Tụng đề nghị xét vấn đề từ quan điểm cấu trúc nguyên tử của chính đối tượng. Dĩ nhiên, điều này chẳng có gì mới vì một quan điểm như thế đã được diễn đạt và thử đến trong *Câu Xá Luận*. Trong đó, Thế Thân cho ta biết theo Tỳ Bà Sa, thực thể vật lý có thể được phân tích thành các nguyên tử (cực vi) và các phân tử (hòa tập), bao gồm mười

bốn loại sau: các nguyên tử của đất, của lửa, của nước, của gió, của màu, của thanh, của mùi, của vị, của xúc chạm, nguyên tử mắt, nguyên tử tai, nguyên tử mũi, nguyên tử lưỡi, và nguyên tử thân, trong đó năm cái cuối được phân biệt trước tiên như là tác dụng của một hệ sinh vật có ý thức như ở con người[13].

Trong mười bốn loại này, Tỳ Bà Sa chủ trương có ít nhất tám loại phải kết hợp với nhau để tạo thành một phân tử cho khả năng nhận biết thật sự về một đối tượng vật lý, và chúng là

---

[13] *Viṃśatikā* ad 3:
na khalu na yujyata yasmāt/
deśādiniyamaḥ siddhaḥ svapnavat
svapna iva svapnavat/ kathaṃ tāvat/ svapne vināpy arthena kvacid eva deśe kiṃcid bhramarārāmastrīpuruṣādikaṃ dṛśyate na sarvatra/ tatraiva ca deśe kadācid dṛśyate na sarvakāla iti siddho vināpy arthena deśakālaniyamaḥ/
pretavat punaḥ/
saṃtānāniyamaḥ
siddha iti vartate pretavat kathaṃ siddhaḥ samam/
sarvaiḥ pūyanadyādidarśane// 3
pūyapūrṇā nadī pūyanadī/ ghṛtaghaṭavat/ tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve'pi pūyapūrṇām nadīm paśyanti naika eva/ yathā pūyapūrṇām evaṃ mūtrapurīṣādipūrṇāṃ daṇḍāsidharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām ity ādigrahaṇena/
evaṃ saṃtānā-niyamo vijñaptīnām asaty apy arthe siddhaḥ/
svapnopaghātavat kṛtyakriyā
siddheti veditavyam/ yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa śukravisargalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ/ evaṃ tāvad anyānyair dṛṣṭāntair deśakālaniyamādicatuṣṭayaṃ siddham/.
Như vậy, ở đây Thế Thân cho nhiều thí dụ để bác bỏ tính tất yếu và luôn cả tính cần đủ của bốn tiêu chuẩn đề ra bởi đối phương, mặc dù chỉ cần một thí dụ cũng đủ như chúng ta đã chứng minh trong phần thảo luận. Cũng nên nói thêm là thí dụ liên hệ dục cảm mà chúng tôi đã dẫn không phải của chúng tôi; đó là thí dụ do chính Thế Thân nêu, như đoạn vừa dẫn cho thấy rõ. Thêm nữa, cũng cần chỉ ra rằng tiếp theo đoạn vừa nói Thế Thân liền đưa ra ngay một thí dụ khác liên hệ vấn đề địa ngục. Theo ông, địa ngục không tồn tại theo nghĩa vật lý hay nghĩa nào khác. Cái được gọi là địa ngục thực sự là tư duy của một người đã gây những hành vi khủng khiếp cho người khác. Cho nên, theo ông địa ngục là cảm giác về việc phạm tội mà người có cảm giác ấy cảm nhận. Đây là một điểm phát triển rất thú vị trong các lý thuyết đạo đức từ sự nghiên cứu của ông về tri giác hay thức. Chúng ta sẽ có dịp trở lại vấn đề này sau.

các nguyên tử của đất, lửa, nước, gió, màu, mùi, vị và xúc chạm. Nếu phân tử có tính chất thuộc về thính giác thì một nguyên tử thứ chín, tức nguyên tử của thanh, phải được thêm vào số tám nguyên tử tối thiểu nói trên. Tương tự, các phân tử của các giác quan khác phải có các nguyên tử của riêng chúng, ngoài chín nguyên tử kể trên. Như vậy mỗi giác quan bao gồm ít nhất mười nguyên tử[14]. Nhưng nếu nhiều sự kết

---

[14] *Abhidharmakośa* II ad 22. LVP pp.144-149: sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti/ rūpam cittam caitasikāś cittaviprayuktāḥ saṃskārā asaṃskṛtaṃ ca/ tatrāsaṃskṛtaṃ caivotpadyate/ rūpiṇām tu dharmāṇām ayam niyamaḥ/ kāmo'ṣṭadravyako'śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ/
sarvasūkṣmo hi rūpasamghātaḥ paramāṇur ity ucyate/ yato nānyataro vijñāyeta/ sa kāmadhātāvaśadako'nindriyaś cāṣṭadravyaka utpadyate nānyatamena hīnaḥ/ aṣṭau dravyāni catvāri mahābhūtāni catvāri copādāyarūpāṇi
rūpagandharasaspraṣṭavyāni/ sendriyas tu paramāṇur aśabdako navadravyaka utpadyate daśadravyako vā/ tatra tāvat
kāyendryī navadravyaḥ
kāyendriyamatrāstīti so'yam kāyendriyī/ tatra nava dravyāni/ tāni cāṣṭau kāyendriyaṃ ca/
daśadravyo'parendriyaḥ// 22
aparam indriyaṃ yatra paramāṇau tatra daśa dravyāni/ tāny eva nava cakṣuḥ-śrotraghrāṇajihvendriyāṇām cānyatamam/ saśabdāḥ punar ete paramāṇava utpadyamānā yathākramam navadaśaikādaśadravyakā utpadyante/ asti hīndriyāvi-nirbhāgī śabdo'pi ya upāttamahābhūtahetukaḥ/ katham ihāvinirbhāge bhūtānāṃ kaścid eva saṃghātaḥ kaṭhina utpadyate kaścid eva drava uṣṇo vā samudīraṇo vā/ yady atra paṭutamaṃ prabhāvata udbhūtaṃ tasya tatropalabhiḥ/ sūcītūlīkalāpa-sparśavat saktulavaṇacūrṇa-rasavac ca/ kathaṃ punas teṣu śeṣāstitvam gamyate/ karmataḥ saṃgrahadhṛtipakt-ivyūhanāt/ pratyayalābhe ca sati kaṭhinādīnām dravaṇādibhāvāt apsu śaityātiśayā-dauṣṇyaṃ gamyata ity apare/ avyatibhede'pi tu syāc chaityātiśayaḥ/ śabdavedanātiśaya-vat/ vījatas teṣu teṣām bhāvo na svarūpata ity apare/ santy asmin dāruskandhe vividhā dhātava iti vacanāt/ kathaṃ vāyau varṇasadbhāvaḥ/ śraddhānīya eso'rtho nānumānīyaḥ/ saṃspandato gandhagrahaṇāt tasya varṇāvyabhicārāt/ rūpadhātau gandharasayor abhāva uktas tena tatra tyāḥ paramāṇavaḥ ṣaḍsaptāṣṭadravyakā ity uktarūpatvāt no punar ucyante/
kiṃ punar atra dravyam eṣa dravyam āhosvid āyatanam/ kiṃ cātaḥ/ yadi dravyam eva dravyaṃ gṛhyate atyalpam idam ucyate aṣṭadravyako navadaśadravyaka iti/ avaśyaṃ hi tad dravyasaṃsthānenāpi bhavitavyam/ tasyāpi paramāṇusamcitatvāt/ gurutva-laghutvayoś cānyatareṇa ślakṣṇatvakarkaśatvayoś ca/ śītenāpi kvacit jighatsayā pipāsayā ca/ athāpy āyatanadravyaṃ gṛhyate ayibahv idam ucyate aṣṭadravyaka iti/ caturdravyako hi vaktavyo yāvatā bhūtāny api

hợp khác nhau của các nguyên tử để tạo thành một phân tử cho khả năng nhận biết thật sự về một thực thể, thì chúng sẽ như thế nào trong những kết hợp này? Cái gì duy trì chúng để chúng khỏi tách rời nhau?

Thật khó trả lời những câu hỏi này cho hợp lý, nhất là khi các nguyên tử được định nghĩa là không thể phân chia và không có thành phần. Nếu không có thành phần, chắc chắn chúng không thể chạm nhau, và vì thế không thể có trong bất kỳ kết tụ nào. Tỳ Bà Sa trả lời rằng đúng là "nếu các nguyên tử chạm nhau ở bất kỳ một điểm nào đó thì chúng phải có thành phần; nhưng theo định nghĩa thì chúng lại không có thành phần... Tuy nhiên, nếu chúng không chạm nhau và phân tử không vỡ ra khi bị nghiền nát, thì đó là vì môi trường của gió (*phong giới*) kết tụ và giữ chúng lại với nhau. Có một loại gió có tác dụng giống như một lực phân tán như vào thời kỳ hoại thế và một loại gió giống như lực kết tụ ở thời kỳ sáng thế."[15] Tỳ Bà Sa định nghĩa thêm rằng phong giới là một

---

spraṣṭavyāyatanam/ kiṃcid atra dravyam eva dravyaṃ gṛhyate yad āśrayabhūtam kiṃcid atrāyatanam dravyaṃ gṛhyate yad āśritabhūtam/ evam api bhūyāṃsi bhūtadravyāni bhavanty upādāyarūpāṇām pratyekaṃ bhūtacatuṣkāśritatvāt/ atra punar jātidravyaṃ gṛhyate/ bhūtacatuskāntarāṇām svajātyanatikramāt/ kaḥ punar yat sa evam vikalpena vaktum/ chandato'pi hi vācām pravṛttir arthas tu parīkṣyaḥ/ ukto rūpiṇām sahotpādaniyamaḥ/..

[15] *Abhidharmakośa* I ad 43, LVP: 86-93:

ubhābhyām api cakṣurbhyāṃ paśyat vyaktadarśanāt/

ubhābhyām api cakṣurbhyāṃ paśyatīty ābhidhārmikaḥ/ tathā hi dvayor vivṛtayoḥ pariśuddhataraṃ darśanaṃ bhavati/ ekasmiṃś conmīlite cakṣuṣi dvitīye cārddhanimīlite dvicandrādigrahaṇam bhavati/ naikatarān yathābhāvāt/ na cāśrayavicchedād vicchedaprasaṅgo vijñānasya deśāpratiṣṭhitatvād rūpavad iti/ yadi cakṣuḥ paśyati śrotraṃ sṛṇoti yāvan mano vijānāti kim eṣāṃ prāpto viṣaya āhosvid aprāptaḥ/ cakṣuhśrotramano'prāptaviṣayaṃ tathāhi dūrād rūpaṃ paśyaty akṣiṣṭhamañjanaṃ na paśyati/ dūrāc chabdaṃ sṛṇoti/ sati ca prāptaviṣayatve divyaṃ cakṣuhśrotram iha dhyāyināṃ nopajāyeta/ ghrāṇādivat/ yady aprāptaviṣayam cakṣuḥ kasmān na sarvam aprāptaṃ paśyati dūraṃ tiraskṛtaṃ ca/ kathaṃ tāvad ayaskānto na sarvam aprāptam ayaḥ karṣati/ prāptaviṣayatve'pi caitat samānam/ kasmān na sarvaṃ prāptaṃ paśyaty añjanam śalākām vā/ yathā ca ghrāṇādīnām prāpto viṣayo na tu sarvaḥ/ sahabhūgandhādygrahaṇāt/ evaṃ

trường lực (force-field)[16]. Đối với họ, mặc dù nguyên tử (cực

---

cakṣuso'py aprāptaḥ syān na tu sarvaḥ/ manastvarūpitvāt prāptum evāśaktam/ kecit punaḥ śrotraṃ prāptāprāptaviṣayaṃ manyante/ karṇābhyatare'pi śabdaśravaṇāt/ śeṣaṃ tu ghrāṇajihvākāyākhyam/

trayam anyathā// 43

prāptaviṣayamity arthaḥ ghrāṇam kathaṃ prāptaviṣayam/ nirucchvāsasya gandhāgrahaṇāt/ keyaṃ prāptir nāma/ nirantarotpattiḥ/ kim punaḥ paramāṇavaḥ spṛśanty anyonyam āhosvin na/ na spṛśantīti kāśmīrakāḥ/ kim kāraṇam/ yadi tāvat sarvātmanā spṛśeyur miśrībhaveyur dravyāṇi/ athaikadeśena sāvayavāḥ prasajyeran/ niravayavāś ca paramāṇavaḥ/ kathaṃ tarhi śabdābhinispattir bhavati/ ata eva yadi hi spṛśeyur hasto haste'bhyāhataḥ sajyetopalaś copale/ kathaṃ citaṃ pratyāhataṃ na viśīryate/ vāyudhātusaṃdhāritatvāt/ kaścid vāyudhātur vikiraṇāya pravṛtto yathā saṃvarttanyām kaścit saṃdhāraṇāya yathā vivarttanyām iti/ katham idānīm niruttaraprāptyā prāptaviṣayaṃ trayam ucyate/ tad evaiṣām niruttaratvam yan madhye nāsti kiṃcit/ api khalu saṃghātāḥ sāvayavatvāt spṛśantīty adoṣaḥ/ evaṃm ca kṛtvā'yam api grantha upapanno bhavati vibhāṣāyām/ kim nu spṛṣṭahetukam spṛṣṭam utpadyate āhosvid aspṛṣṭahetukam iti praśnayitvāha kāraṇaṃ prati/ kadācit spṛṣṭahetukam aspṛṣṭam utpadyate yadā viśīryate/ kadācid aspṛṣṭahetukaṃ spṛṣṭam yadā cayaṃ gacchati/ kadācit spṛṣṭahetukaṃ spṛṣṭaṃ yadā cayavatāṃ cayaḥ/ kadācid aspṛṣṭahetukam aspṛṣṭam yadā vātāyatanaraja iti/ yadi paramāṇavaḥ spṛśeyur uttarakṣaṇāvasthānaṃ syād iti bhadantavasumitraḥ/ na spṛśanti nirantare tu spṛṣṭasaṃjñeti bhadantaḥ/ bhadantamataṃ caiṣṭavyam/ anyathā hi śāntarāṇāṃ paramāṇunāṃ śūnyeṣv antareṣu gatiḥ kena pratibādhyeta/ yatah sapratighā iṣyante/ na ca paramāṇubhyo'nye saṃghātā iti/ ta eva te saṃghātāḥ spṛśyante yathā rūpyante yadi ca praramāṇor digbhāgabhedaḥ kalpyate spṛṣṭasyāspṛṣṭasya vā sāvayavatva-prasaṃgaḥ/ nocet spṛṣṭasyāpy aprasaṃgaḥ//.

[16] *Abhidharmakośa* I ad 12. I.VP pp.21-23:

bhūtāni pṛthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ/

ity ete catvāraḥ svalakṣaṇopādāyarūpadhāraṇād dhātavaś catvāri mahābhutāny ucyante/ mahatvam eṣām sarvānyarūpāśrayatvenaudārikatvāt athavā taduḍbhūta-vṛttiṣu pṛthivyaptejovāyuskandheṣv eṣām mahāsaṃniveśatvāt te punar ete dhātavaḥ kasmin karmaṇi saṃsiddhāḥ kiṃ svabhāvāś cety āha

dhṛtyādikarmasaṃsiddhāḥ

dhṛtisaṃgrahapaktivyūhanakarmasv ete yathākramaṃ saṃsiddhāḥ pṛthivyaptejo-vāyudhātavaḥ/ vyūhanaṃ punar vṛddhiḥ prasarpaṇaṃ ca veditavyam idam eṣām karma/ svabhāvas tu yathākramam

kharasnehoṣnateranāḥ// 12

kharaḥ pṛthivīdhātuḥ/ sneho'bdhātuḥ/ uṣṇatā tejodhātuḥ/ īraṇā vāyudhātuḥ/ īryate'nayā bhūtasroto deśāntarotpādanāt pradīperaṇavad itīraṇā/ vāyudhātuḥ katamo laghu-samudīraṇatvam iti prakaraṇeṣu nirddiṣṭam sūtre ca/ tat tu laghutvam upādāyarūpam apy uktaṃ prakaraṇeṣu/ ato ya īraṇāsvabhāvo dharmaḥ

vi) được định nghĩa là không thể phân tích và không có thành phần nhưng chúng vẫn có thể kết tụ để tạo thành một phân tử cho khả năng nhận biết thật sự một đối tượng vật lý. Các nguyên tử (cực vi) xúc chạm nhau trong tổng thể của chúng, có nghĩa chúng vẫn là các nguyên tử riêng rẽ nhưng trộn lẫn với nhau trong một môi trường được cho[17].

Vì vậy, nếu ta có thể nhận biết một đối tượng trong một hình dáng nào đó của một màu nào đó, điều này hoàn toàn do

---

sa vāyur iti karmaṇā'sya svabhāvo'bhivyaktaḥ/

[17] *Abhidharmakośa* I ad 20a-b. LVP pp.38-39: tasmād rāśivad eva skandhāḥ prajñapti-santaḥ/ rūpīny api tarhy āyatanāni prajñaptisanti prāpnuvanti/ bahūnāṃ cakṣurādi-paramāṇūnām āyadvārabhāvāt/ na/ ekaśaḥ samagrāṇāṃ kāraṇabhāvāt viṣayasaha-kāritvād vā nendriyam pṛthag āyatanaṃ syāt/.

Xem thêm Ibid. I ad 44a-b. LVP pp. 93-94:

kiṃ punar ebhiś cakṣurādibhir ātmaparimāṇatulyasyārthasya grahaṇaṃ bhavaty āśu-vṛttyā ca parvatādinām alātacakrādivad āhosvit tulyātulyasya/ yāni tāvad etāni prāpta-viṣayāny uktāny ebhiḥ/

tribhir ghrāṇādibhis tulyaviṣayagrahaṇaṃ matam/

yāvanto hīndriyaparamāṇavas tāvanto hi viṣayaparamāṇavaḥ samety vijñānaṃ janayanti/ cakṣuḥśrotrābhyām tv aniyamaḥ/ kadācid alpīyāṃso yadā vālāgraṃ paśyati/ kadācit samā yadā drākṣāphalaṃ paśyati/ kādācit bhūyāṃso yadā mahāntaṃ parvataṃ paśyaty unmiṣitamātreṇa/ evam śrotreṇa maśakameghādiśabdasravaṇe ghoṣam/ manas tv amūrttivad eveti nāsya parimāṇaparicchedaḥ saṃpradhāryate/ kathaṇm punar eṣāṃ cakṣurādīndriyaparamāṇūnāṃ saṃniveśaḥ/ cakṣurindriyaparamānavas tāvad akṣitāra-kāyām ajājīpuṣpavad avasthitāḥ/ acchacarmāvacchāditās tu na vikīryante/ adha-rauttaryena piṇḍavad avasthitā ity apare/ na cānyonyam āvṛṇvanti sphaṭikavad acchatvāt/ śrotrendriyaparamāṇavo bhūrjābhyantarāvasthitāḥ/ ghrāṇendriyaparamāṇavo ghaṭābhyantareṇa śalākāvat/ ādyāni trīṇindriyāni mālāvad avasthitāni/ jihvendriya-paramāṇavo'rdhacandravat/ vālāgramātraṃ kila madhyajihvāyāṃ jihvendriya-paramāṇubhir asphuṭam/ kāyendriyaparamāṇavaḥ kāyavad avasthitāḥ/ strīndriyapara-māṇavo bherīkaṭahavat/ puruṣendriyaparamāṇnavo'nguṣṭhavat/ tatra cakṣurindriyapara-māṇavaḥ kadācit sarve sabhāgā bhavanti kadācit tat sabhāgāḥ/ kadācid eke sabhāgāḥ eke tatsabhāgāḥ/ evaṃ yāvaj jihvendriyaparamāṇavaḥ/ kāyendriyaparamāṇavas tu sarve sabhāgā na bhavanti/ pradīptanarakābhyantanrāvaruddhānām api hy aparimāṇāḥ kāyendriyaparamānavas tatsabhāgā bhavanti/ sarvaiḥ kila vijñānotpattāv āśrayo viśīryate/ na aika indriyaparamāṇur viṣayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati/ saṃcitāśrayālambanatvāt pañcānām vijñānakāyānām/ ata evānirdarśanaḥ paramāṇur adṛśyatvāt//.

"việc tự sắp xết của các nguyên tử theo cách nào đó"[18], và có thể được giải thích qua các sắp xếp này. Như vậy, các giải pháp cho vấn đề cấu tạo nguyên tử được tìm thấy trong thuyết về trường lực, và các giải pháp cho vấn đề cấu trúc phân tử nằm ở thuyết về sự sắp xếp các nguyên tử. Trong cả hai trường hợp, phải thừa nhận rằng các giải pháp được Tỳ Bà Sa đề nghị không chỉ phức tạp mà còn rất thú vị, nhất là xét đến khoảng cách giữa thời đại của họ với thời đại chúng ta. Bởi vì họ làm chúng ta nhớ ngay đến thuyết liên kết hóa học ngày nay, một thuyết đã đóng góp rất nhiều cho việc thuyết minh nhiều sự kiện thuộc về nguyên tử và phân tử cho đến nay vẫn không được giải thích và không thể hiểu. Thí dụ, Tỳ Bà Sa chủ trương rằng nếu nước bốc hơi thì đó là do sự có mặt của tính chất hủy diệt ở trong bản chất của nó, trong trường hợp này đó là sự cân bằng của trường lực giữ nó lại với nhau. Do một thâm nhập nào đó của năng lượng từ các

---

[18] *Abhidharmakośa* IV ad 3c, LVP pp. 10-12: yac cāpi kiṃcit sapratigham rūpam asti tad avaśyam paramānau vidyate/
na cānau tat
na ca saṃsthānaṃ paramāṇau vidyate dīrghādi/ tasmād bahusv eva tathā saṃniviṣṭeṣu dīrghādiprajñaptiḥ/ atha mataṃ saṃsthānaparamāṇava eva tathā saṃnivistā dīrghādi-saṃjñāṃ labhanta iti/ so'yam kevalaḥ pakṣapātas teṣām asiddhatvāt/ siddhasvalakṣa-ṇānāṃ hi teṣām saṃcayo yujyate/ na ca saṃsthānāvayavānāṃ varṇādivat svabhāvaḥ siddha iti kuta eṣām saṃcayaḥ/ yat tarhi varṇaś cābhinno bhavati saṃsthānaṃ ca bhinnam dṛśyate mṛdbhājanānām/ nanu coktam yathā kṛtvā varṇe dīrghādisaṃjñā prajñapyate yathā ca pipīlikādīnām abhede pankticakrādīnām bhedaḥ prajñāyate tathā saṃsthānasyāpi/ yat tarhi tam api dūrād vā varṇam apaśyantaḥ sthāṇvādīnāṃ dairdhyādīni paśyanti varṇam eva te tatrāvyaktaṃ dṛṣṭvā dīrghādiparikalpaṃ kurvanti/ panktisenā-parikalpavat/ itthaṃ caitad evam/ yat kadācid anirdhāryamāṇapariccheda saṃghātamātram avyaktam dṛśyate kim apy etad iti/ athedānīṃ kāyasya gatiṃ nirākṛtya saṃsthānam ca tatra bhavantaḥ sautrāntikāḥ kāṃ kāyavijñaptiṃ prajñāpayanti/ saṃsthānam eva hi te kāyavijñaptiṃ prajñapayanti/ na tu punar dravyataḥ/ tāṃ ca prajñapayantaḥ kathaṃ kāyakarma prajñapayanti/ kāyādhiṣṭhānaṃ karma kāyakarma yā cetanā kāyasya tatra tatra praṇetrī/ evaṃ vāṅmanaskarmaṇī api yathāyogam veditavye/...

nguồn bên ngoài như lửa hoặc mặt trời đã dẫn đến sự bốc hơi của nước[19].

Tuy nhiên, lý thuyết phức tạp này của Tỳ Bà Sa về cấu trúc nguyên tử phải chịu một cú đấm chí tử từ quan điểm triết học của họ vốn cho rằng chỉ có nguyên tử là thực trong khi phần còn lại của những gì được chúng cấu thành chỉ là những mô tả (giả). Quan điểm này của họ đã được chúng ta bàn đến ở Chương III. Từ sự bàn luận trong chương đó, chúng ta đã biết rằng đối với họ cái thực không thể bị nghiền nát hay phân tích theo bất cứ cách nào, dù hình tướng hay thể cách[20].

---

[19] *Abhidharmakośa* IV ad 3b, LVP pp.7-8: yadi ca kāṣṭhādīnām agnyādisaṃyogahetuko vināśaḥ syād evaṃ sati pākajānāṃ guṇānāṃ pakvataratamotpattau hetuḥ syāc ca vināśakaḥ/
hetur eva ca vināśakaḥ syāt/ kathaṃ kṛtvā/ ghāsādyagnisaṃbandhā guṇāḥ pākajā utpannās tata eva tādṛśād vā punaḥ pakvataratamotpattau teṣām vināśa iti hetur eva teṣām vināśakaḥ syād dhetvaviśiṣṭo vā/ na ca yuktaṃ yata eva tādṛśād vā teṣām bhāvas tata eva tādṛśāc ca teṣām punar abhāva iti/ jvālāntareṣu tāvad dhetubhedakalpanāṃ parikalpeyuḥ/ kṣārahimaśukta-śryodakabhūmisaṃbandhāt tu pākajaviśesotpattau kāṃ kalpanām kalpayeyuḥ/ yat tarhy āpaḥ kvāthyamānāḥ kṣīyante kiṃ tatrāgnisaṃyogāḥ kurvanti/ tejodhātuṃ prabhāvato vardhayanti yasya prabhāvād apām saṃghātaḥ kṣāmakṣāmo jāyate yāvad atikṣāmatāṃ gato'nte na punaḥ saṃtānaṃ saṃtanoti/ idam atrāgnisaṃyogāḥ kurvanti/ tasmān nāsti bhāvānāṃ vināśahetuḥ/ svayam eva tu bhaṅguratvād vinaśyanta utpannamātrāvinaśyantīti siddha eṣām kṣaṇabhaṅgaḥ kṣaṇabhaṅgāc ca gatyabhāvaḥ/ gatyabhimānas tu deśāntareṣu nirantarotpattau tṛṇajvālāvat/ gatyabhāve ca saṃsthānaṃ kāyavijñaptir iti siddham/

[20] *Abhidharmakośa* I ad 20a-b, LVP pp 37-39: yadi rāśyarthaḥ skandhārthaḥ prajñaptisantaḥ skandhāḥ prāpnuvanti/ anekadravyasamūhatvāt rāśipudgalavat/ na ekasyāpi dravyaparamāṇoḥ skandhatvāt/ na tarhi rāśyarthaḥ skandhārtha iti vaktavyam/ na hy ekasyāsti rāśitvam iti/ kāryabhārodvahanārthaḥ skandhārtha ity apare/ pracche-dārtho vā/ tathā hi vaktāro bhavanti tribhiḥ skandhakair deyaṃ dāsyām iti/ tad etad utsūtram/ sūtraṃ hi rāśyartham eva bravīti yat kiṃcid rūpam atītānāgatapratyutpannam iti vistaraḥ/ pratyekam atītādirūpasya skandhatvaṃ tatra vijñāpyate/ sarvam etad atītādi rūpam ekaśo rūpaskandha iti/ na śakyam evaṃ vijñātum/ tat sarvam aikadhyam abhisaṃkṣipyeti vacanāt/ tasmād rāśivad eva skandhāḥ prajñaptisantaḥ/ rūpīṇy api tarhy āyatanāni prajñaptisanti prāpnuvanti/ bahūnāṃ cakṣurādiparamāṇūnām āyadvārabhāvāt/ na/ ekaśaḥ samagrāṇāṃ kāraṇabhāvāt viṣayasahakāritvād vā nendriyam pṛthag āyatanaṃ syāt/ vibhāṣāyām tūcyate yady ābhidhārmikaḥ skandhaprajñaptim apekṣate/ sa

Theo định nghĩa, các nguyên tử đáp ứng một điều kiện như thế cho nên chúng thực sự tồn tại. Chúng không phải là những gì cấu thành chúng bởi vì một cấu thành như thế chắc chắn bị nghiền nát như một cái bình hay bị trí phân tích thành các nguyên tố tối hậu như nước. Vì thế, những cái này không thực sự tồn tại mà chỉ là một quy ước, có nghĩa là người ta đồng ý cái bình có tồn tại, tồn tại như thế, và chẳng có gì khác nữa. Một tồn tại như thế không phải là một thực thể nào cả. Nó hoàn toàn tùy thuộc vào sự quy ước trong một cộng đồng nào đó về việc gắn cho nó một nhãn hiệu 'tồn tại'. Từ sự phân biệt như thế về cái thực và không thực, điều tất yếu xảy ra là chỉ có các nguyên tử mới có thể và phải được xem là đối tượng của nhận biết, bởi vì chỉ có chúng là có thực, tức các vật thực sự tồn tại trong thế giới vật lý. Phần còn lại trong thế giới đó đều do chúng cấu thành, và vì thế có thể bị nghiền nát hoặc tách rời thành các nguyên tố tối hậu; vì vậy, chúng nhất định không phải là đối tượng của nhận biết, vì lý do đơn giản là những gì không thực sự tồn tại không thể được nhận biết thực sự.

Cần phải lưu ý thêm là mặc dù ngày nay chúng ta không thể nói chắc có phải thuyết trên về cấu trúc nguyên tử đã được Tỳ Bà Sa phát triển để đáp ứng thuyết về cái gì là thực hay không, thế nhưng chúng ta vẫn có thể chắc chắn rằng một thuyết về cái có thực như thế, vốn kéo theo nó ý nghĩa về các lãnh vực khác như sự nhận biết, thật sự đã đặt ra những vấn

---

āha paramāṇur ekasya dhātor ekasyāyatanasyaikasya skandhasya pradeśaḥ/ atha nāpekṣate/ sa āha/ paramāṇur eko dhātur ekam āyatanam ekaḥ skandha iti/ bhavati hi pradeśe' pi pradeśivad upacāro yathā paṭaikadeśe digbhe paṭo digdha iti/.

See also Chapter Three of the present work and *Abhidharmakośa* IV ad 4, LVP pp. 139-142:

yatra bhinnena tadabuddhir anyāpohe dhiyā ca tat/
ghaṭārthavat saṃvṛtisat paramārthasad anyathā//

đề nghiêm trọng cho thuyết nhận biết của họ, một thuyết đã được giảng giải tiếp theo đó.

Thật vậy, chính vì thuyết về cái gì là thực của họ mà Tỳ Bà Sa đã cố giải thích làm thế nào để nhận biết cái thực đó. Thí dụ, Tỳ Bà Sa ở Kaśmīra chủ trương ta có thể nhận biết chính các nguyên tử trong điều kiện nguyên tử-phân tử của chúng, tức các nguyên tử trong kết tụ tối thiểu của chúng gồm tám nguyên tử hay nhiều hơn[21]. Lúc đó, cái ta nhận biết là các vật thật, tức các nguyên tử, chứ không phải cái nhãn 'tồn tại' được gán ghép bởi quy ước như trường hợp của phân tử hay cái bình, v.v... Hiển nhiên, đây là một quan niệm rất dễ tin. Trong *Câu Xá Luận*, Thế Thân đã có những nghi ngờ trầm trọng về điều này. Chẳng hạn, về vấn đề các nguyên tử có xúc chạm nhau hay không khi tạo thành một phân tử, ông chỉ ra rằng nếu chúng vẫn còn riêng rẽ và được một năng lượng giữ lại ở một điểm nào đó, tức vẫn có khoảng cách nào đó giữa chúng cho dù khoảng cách đó có nhỏ bé và hết sức vi tế như thế nào đi nữa, thì "cái gì ngăn không cho các nguyên tử này di chuyển trong khoảng không do khoảng cách giữa chúng tạo ra?" Khái niệm về chuyển động của nguyên tử do Thế Thân phát biểu lại nghe có vẻ hiện đại đến lạ lùng. Thế

---

[21] *Abhidharmakośa* I ad 43d. LVP pp.88-90:
śeṣam tu ghrāṇṇjihvākāyākhyam/
trayam anyathā// 43
prāptaviṣayam ity arthaḥ/ ghrāṇam kathaṃ prāptaviṣayam/ nirucchvāsasya gandhā-grahaṇāt/ keyam prāptir nāma/ nirantarotpattiḥ/ kiṃ punaḥ paramāṇavaḥ spṛśanty anyonyam āhosvin na/ na spṛśantīti kāśmīrakaḥ/ kiṃ kāraṇam/ yadi tāvat sarvātmanā spṛśeyur miśrībhaveyur dravyāṇi/ athaikadeśena sāvayavāḥ prasajyeran/ niravayavāś ca paramāṇavaḥ/ kathaṃ tarhi śabdābhiniṣpattir bhavati/ ata eva yadi hi spṛśeyur hasto haste'bhyāhataḥ sajyetopalaś copale/ kathaṃ citaṃ pratyāhataṃ na viśīryate/ vāyu-dhātusaṃdhāritatvāt/ (.....) / na spṛśanti nirantare tu spṛṣṭasaṃjñeti bhadantaḥ/ bhadantamataṃ caiṣṭavyam/ anyathā hi śāntarāṇām paramāṇūnām śūnyeṣv antareṣu gatiḥ kena pratibādhycta/ yataḥ sapratighā iṣyante/ na ca paramāṇubhyo'nye saṃghātā iti/ ta eva te saṃghātaḥ spṛśyante yathā rūpyante/ yadi ca paramāṇor digbhāgabhedaḥ kalpyate spṛṣṭasyā-spṛṣṭasya vā sāvayavatva-prasaṃgaḥ/ nocet spṛṣṭasyāpi aprasaṃgaḥ//.

nhưng nó được đưa ra như một công cụ để bẻ gãy quan niệm của Tỳ Bà Sa cho rằng người ta có thể nhìn thấy cả các nguyên tử. Bởi vì nếu các nguyên tử di chuyển trong đường giao thoa ngăn cách chúng thì bất cứ ai cũng khó có thể nhận biết bất cứ vật gì trong vòng xoáy của nguyên tử chuyển động. Thật không dễ dàng theo dấu cho dù chỉ tám nguyên tử của một phân tử nhỏ nhất, tức đơn vị vốn có thể được nhận biết thật sự, để có thể phân biệt một nguyên tử mới được đưa vào với các nguyên tử cũ.

Ngoài ra, Thế Thân còn lưu ý rằng tại sao người ta lại phủ nhận là các nguyên tử không chạm nhau, nếu phân tử thật sự không khác các nguyên tử tạo thành nó và chúng thật sự chạm nhau trong tình trạng lập thành phân tử. "Vì thế, thật phi lý khi một mặt thì phủ nhận việc các nguyên tử chạm nhau và mặt khác lại thừa nhận chúng có chạm nhau khi ở trong một kết hợp phân tử." Và cuối cùng, ông nhận xét rằng vấn đề các nguyên tử có chạm nhau hay không trong một phân tử thuộc về sự phân chia không gian. Vì vậy, "nếu các ông thừa nhận nguyên tử có sự phân chia về không gian thì chúng chắc chắn có thành phần, cái mà chúng có thể hoặc không thể chạm đến; đàng khác, nếu các ông phủ nhận điều đó, thì sẽ không có chút lý do nào giải thích tại sao các nguyên tử có thành phần, cho dù chúng có xúc chạm nhau"[22].

---

[22] *Viṃśatikā* pp.7-8: nāpi te saṃhatā viṣayo bhavanti/ yasmāt paramāṇur ekaṃ dravyaṃ na sidhyati/ kathaṃ na sidhyati/ yasmāt/
ṣaḍkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā/
ṣaḍbhyo digbhyaḥ ṣaḍbhiḥ paramāṇubhir yugapadyoge sati paramāṇoḥ ṣaḍaśatā prāpnoti/ ekasya yo deśas tatrānyasyāsaṃbhāvāt/
ṣaṇāṃ samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād anumātrakaḥ// 12
atha ya evaikasya paramāṇor deśaḥ sa eva ṣaṇāṃ/ tena sarveṣām samānadeśatvāt sarvaḥ piṇḍaḥ paramāṇumātraḥ syāt parasparavyatirekād iti na kaścit piṇḍo dṛśyaḥ syāt/ naiva hi paramāṇavaḥ saṃyujyante niravayavatvāt/ mā bhūd eṣa doṣaprasaṃgaḥ/ saṃhatās tu parasparaṃ saṃyujyanta iti kāśmīravaibhāṣikās ta idaṃ praṣṭavyāḥ/ yaḥ paramāṇūnāṃ saṃghāto na sa tebhyo'rthāntaram iti/ paramāṇor asaṃyoge tatsaṃghāte'sti kasya saḥ/

Qua nhận xét trên, rõ ràng Thế Thân không bằng lòng chút nào với lý thuyết tiêu chuẩn về cái gì là thực được Tỳ Bà Sa đề ra. Thật vậy, cho dù chúng ta chấp nhận thuyết của họ về

---

saṃyoga iti vartate/
na cānavayavatvena tatsaṃyogo na sidhyati// 13
atha saṃghātā apy anyonyam na saṃyujyante/ na tarhi paramāṇūnām niravayavatvāt saṃyogo na sidhyatīti vakravyam/ sāvayavasyāpi hi saṃghātasya saṃyogānabhyupagamāt/ tasmāt paramāṇor ekaṃ dravyaṃ na sidhyati/ yadi ca paramāṇoḥ saṃyoga iṣyate yadi vā neṣyate/
digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate/
anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhede sati kathaṃ tad ātmakasya paramāṇor katvam yojyate/
chāyāvṛtī kathaṃ vā
yady ekaikasya paramāṇor digbhāgabhedo na syād ādityodaye katham anyatra chāyā bhavaty atrātapaḥ/ na hi tasyānyaḥ pradeśo'sti yatrātapo na syāt/ āvaraṇam ca kathaṃ bhavati paramāṇoḥ paramāṇvantareṇa yadi digbhāgabhedo neṣyate/ na hi kaścid api paramāṇoḥ parabhāgo'sti yatrāgamanād anyenānyasya pratighātaḥ syāt/ asati ca pratighāte sarveṣām samānadeśatvāt sarvam saṃghātaḥ paramāṇumātraḥ syād ity uktam/ kim evam neṣyate piṇḍasya te chāyāvṛtī na paramāṇor iti/ kiṃ khalu paramāṇubhyo'nyaḥ piṇḍa iṣyate yasya te syātām nety āha/
anyo na piṇḍaś cen na tasya te// 14
yadi nānyaḥ paramāṇubhyaḥ piṇḍa iṣyate na te tasyeti siddhaṃ bhavati/ saṃniveśaparikalpa eṣaḥ/ paramāṇuḥ saṃghāta iti vā// kim anayā cintayā lakṣaṇam/ tu rūpādi yadi na pratiṣidhyate/ kiṃ punas teṣāṃ lakṣaṇaṃ cakṣurādiviṣayatvaṃ nīlāditvaṃ ca/ tad evedaṃ saṃpradhāryate/ yat tac cakṣurādīnām viṣayo nīlapītādikam iṣyate kiṃ tad ekaṃ dravyam atha vā tad anekam iti/ kim cātaḥ/ anekatve doṣa uktaḥ/
ekatve na krameṇetir yugapanna grahāgrahau/
vicchinnānekavṛttiś ca sūkṣmānīkṣā ca no bhavet// 15
yadi yāvad avicchinnam nānekkaṃ cakṣuṣo viṣayas tad ekaṃ dravyaṃ kalpyate pṛthivyāṃm krameṇetir na syād gamanam ity arthaḥ/ sakṛtpādakṣepena sarvasya gatatvāt/ arvāgbhāgasya ca grahaṇaṃ parabhāgasya cāgrahaṇam yugapanna syāt/ na hi tasyaiva tadānīṃ grahaṇam cāgrahaṇam ca yuktam/ vicchinnasya cānekasya hastyaśvādikasyānekatra vṛttir na syād yatraiva hy ekaṃ tatraivāparam iti kathaṃ tayor viccheda iṣyate/ kathaṃ vā tad ekaṃ yatprāptaṃ ca tābhyāṃ na ca prāpyam antarāle tacchūnyagrahaṇāt/ sūkṣmāṇām caudakajantūnāṃ sthūlaiḥ samānarūpāṇām anīkṣaṇaṃ na syāt/ yadi lakṣaṇabhedādeva dravyāntaratvaṃ kalpyate mānyathā/ tasmād avasyaṃ paramāṇuśo bhedaḥ kalpayitavyaḥ sa caiko na sidhyati/ tasyāsiddhau rūpādīnām cakṣurādiviṣayatvam asiddham iti siddhaṃ vijñaptimātraṃ bhavatīti//.

cấu trúc nguyên tử thì một điều vẫn không rõ ràng là làm thế nào các nguyên tử trong một phân tử có số lượng tối thiểu lại có thể được nhận biết mà không phải ngược lại. Vấn đề này càng rắc rối hơn khi được nhìn từ quan điểm "phân tử thì không khác gì các nguyên tử tạo thành nó". Có nghĩa là, nếu các nguyên tử là các vật thật thì tại sao phân tử, vốn được tạo thành bởi các vật thật, tức các nguyên tử, lại không thật? Thế nhưng, đáng chú ý nhất là quan niệm của Tỳ Bà Sa cho rằng các nguyên tử xúc chạm nhau trong một cấu trúc phân tử mà không phải nơi nào khác. Thật không đúng khi nói rằng chúng xúc chạm nhau trong những điều kiện nào đó mà không phải trong những điều kiện khác, giống như Thế Thân đã nói "vấn đề chỉ là chúng có chạm nhau hay không chạm nhau"[23], trong khi xúc chạm nhau lại là đặc tính có sẵn của chúng. Như vậy, những khó khăn dường như không thể giải quyết đã được mang lại cho thuyết cấu trúc nguyên tử của Tỳ Bà Sa bởi chính những suy luận triết học của họ về cái có thực và cái có thể được nhận biết. Ta không thể không cảm thấy rằng đây là những khó khăn lớn lao và hoàn toàn không thể giải quyết khi xét từ những suy luận của họ. Như vậy, thuyết về đối tượng của nhận biết (sở duyên duyên luận) bị bẻ gãy bởi ba nhận xét có phê phán trên của Thế Thân, mặc dù những quan niệm có sức thu hút rộng của chúng về cấu trúc nguyên tử và phân tử liên quan đến đối tượng đó. Tuy nhiên, những nhận xét này, đúng như ý nghĩa của nó, không được đưa ra để chính thức bác bỏ hay chủ trương một lý thuyết dù cho chúng có mang tính phê phán hay không. Vì thế, về việc điểm lại lý thuyết sâu sắc của Tỳ Bà Sa về đối tượng nhận biết (sở duyên duyên luận), ta phải đợi đến khi

---

[23] Sylvain Lévi, *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*, Paris: H. Champion, 1932: 52-55; và Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin: Akademie-Verlag, 1956: 374-377; Ui, *Shiyaku taisho Yuishiki nijuron kenkyu*, Tokyo: Iwanami shoin, 1953. Bản dịch của Hamilton từ bản Hán đã quá lỗi thời nên không đáng được nhắc đến ở đây.

Thế Thân viết *Nhị Thập Tụng*, trong đó có thể ông đã thực hiện một khảo sát đầy đủ về thuyết này. Luận thư này viết:

> Các nguyên tử này, khi chúng nằm trong cấu trúc phân tử (hòa tập), hoàn toàn không phải là đối tượng của nhận biết, vì nguyên tử, mỗi cái là một vật riêng rẽ, thì không được chứng thực. Tại sao nó không được chứng thực? Vì:
>
> Nếu các nguyên tử kết nối với nhau vào cùng thời điểm với một số lượng là sáu, thì chúng có sáu phần/12a-b/.
>
> Nếu các nguyên tử, tất cả là sáu, kết nối với nhau từ sáu phương khác nhau, thì điều tất yếu là chúng có sáu phần, mỗi phần có vị trí riêng của nó nơi mà cái khác không thể chiếm cứ.
>
> Nếu cả sáu cái cùng chiếm cứ một vị trí, thì khối lượng của chúng sẽ là khối lượng của chỉ một nguyên tử/12c-d/.
>
> Tức là, nếu vị trí của một trong số chúng cũng là vị trí của cả sáu, thì do tất cả chúng đều có cùng một vị trí, khối lượng của chúng sẽ là khối lượng của chỉ một nguyên tử, và do chúng không khác nhau, khối lượng của chúng cũng sẽ không được nhìn thấy.
>
> Tỳ Bà Sa ở Kaśmīra sẽ đáp lại điều đó, rằng chắc chắn các nguyên tử không liên kết với nhau (tương hiệp), vì theo định nghĩa, chúng không có thành phần; và chắc chắn chúng tôi không phạm một sai lầm ngu ngốc như thế; tuy nhiên, chúng kết nối nhau trong cấu trúc phân tử. Thế nhưng, lúc đó phân tử của các nguyên tử (tụ sắc) là một vật thể khác với chính các nguyên tử?
>
> Nếu các nguyên tử không kết nối nhau, thì cái gì kết nối chúng trong trường hợp của cấu trúc phân tử?/13a-b/.
>
> Hoặc vì các nguyên tử không có thành phần cho nên không có sự kết nối của chúng với nhau. [Trong cả hai trường hợp, nguyên tử, mỗi cái đều là vật riêng rẽ] thì không được chứng thực/13c-d/.

Tức là, nếu các phân tử không kết nối chúng với nhau, thì chắc chắn ta không nên nói rằng do chúng không có thành phần nên chúng không được chứng thực là kết nối với nhau. Thật vậy, chứng cứ của các ông cho thấy rằng phân tử kết nối với nhau do nó có thành phần. Vì vậy, nguyên tử như là một vật riêng rẽ thì không được chứng thực. Vì thế, ta phải thừa nhận rằng các nguyên tử hoặc kết nối với nhau, hoặc không. [Trong trường hợp trước].

Một khi có sự phân chia khác nhau về không gian [khi các nguyên tử kết nối với nhau từ các phương khác nhau], thì tính chất không thể phân chia của các nguyên tử là không hợp lý/14a-b/.

Nếu các nguyên tử có các vị trí không gian khác nhau như ở phía trước, v.v cho đến vị trí không gian ở phía dưới, nếu có sự phân chia như thế của các vị trí không gian, thì tính chất không thể phân chia của chính các nguyên tử làm sao có thể hợp lý được?

Và cái bóng của chúng và sự chiếu bóng của chúng thì như thế nào?

Nếu không có sự phân chia các vị trí không gian của mỗi nguyên tử, thì làm sao lúc mặt trời mọc lại có bóng ở một nơi, và ánh sáng ở một nơi khác? Thật vậy, sẽ không có bất kỳ chỗ nào khác hơn chỗ nơi có ánh sáng, [nếu không có sự phân chia các vị trí không gian của mỗi nguyên tử]. Và sự chiếu bóng của một nguyên tử bởi một nguyên tử khác thì như thế nào, nếu sự phân chia các vị trí không gian của nguyên tử không được thừa nhận? [Nếu không được thừa nhận,] một nguyên tử thật sự sẽ không có phần phía sau để từ đó ngăn cản các phần khác khỏi tiến về phía trước. Và nếu không có sự ngăn ngại như thế, tất cả các nguyên tử sẽ cùng ở một chỗ, và phân tử sẽ có khối lượng của chỉ một nguyên tử, như đã nói. Nếu vậy, ta có thể hỏi tại sao không thừa nhận rằng cái bóng và sự chiếu bóng là thuộc về khối lượng chứ không thuộc về nguyên tử? Nhưng rồi người ta có thừa nhận rằng khối lượng thì khác hơn các nguyên tử? Chúng ta hỏi. Ông ta đáp: Không.

Nếu khối lượng không khác hơn các nguyên tử, thì cái bóng và sự chiếu bóng không thuộc về khối lượng/14d/.

Nếu không thừa nhận rằng khối lượng khác hơn các nguyên tử, thì cái bóng và sự chiếu bóng không phải là các đặc tính của nó: điều đó được lập thành. Nhưng sự cân nhắc này về quan niệm có nguyên tử hay phân tử thì có ích gì để suy nghĩ, nếu không phải để bác bỏ đặc tính của chúng như là một thực thể vật lý? Vậy thì đặc tính của chúng đã là gì? Có phải đó là trường hợp làm đối tượng của mắt, v.v., và trường hợp là màu xanh, v.v.? Đó là vấn đề phải được xem xét.

Nếu chủ trương rằng bất kỳ cái gì làm đối tượng của mắt, v.v., phải có đặc tính là màu xanh, vàng, v.v., thì vật đó không thể phân chia hay có thể phân chia? Lúc đó là cái gì? Nếu có thể phân chia, sẽ có khó khăn như chúng ta vừa bàn đến.

Nếu không thể phân chia, lúc đó sẽ không có chuyển động theo từng bước, cũng không có sự nắm bắt và, đồng thời, sự không nắm bắt, cũng không có hoạt động đa dạng của nhiều sắc thái khác nhau, cũng không có sự không nhìn thấy các vi khuẩn/15/

Nếu chừng nào mà đối tượng của mắt được nghĩ đến như một vật không thể phân chia, không có thành phần và không có sự đa dạng thì sẽ không có chuyển động từng bước trên mặt đất. Ý nghĩa là như thế. Đó là vì người ta di chuyển mọi nơi nhờ có chuyển động liên tục của hai bàn chân. Cũng sẽ không có sự nắm bắt phần trước mà không có sự không nắm bắt phần sau của nó cùng lúc, vì không hợp lý khi vừa nắm bắt vừa không nắm bắt cùng một đối tượng trong cùng một lúc. Cũng sẽ không có hoạt động ở nhiều chỗ khác nhau của cái đa dạng và có thể phân chia như con voi, con ngựa, v.v., vì nơi nào có cái này thì cũng có cái kia. Vì thế làm sao có thể thừa nhận sự khác biệt của chúng? Hơn nữa, làm sao một vật không thể phân chia nào đó có thể tồn tại ở nơi có hai cái cộng thêm một điểm giao thoa của khoảng không nằm giữa chúng nơi chúng không tồn tại? Và cuối cùng, sẽ không có các lý do tại sao các vi khuẩn trong nước không được nhìn thấy, vì chúng đúng là các đối tượng vật lý giống như bất kỳ vật gì thô hơn, nếu chỉ do chúng có các đặc

tính khác nhau làm cho chúng trở thành các vật khác nhau, mà không phải vì bất kỳ lý do nào khác. Vì vậy, khi nói về các nguyên tử, chúng ta nhất định phải tưởng tượng ra một loại phân chia nào đó. Và vì thế, nguyên tử như một vật riêng rẽ không được chứng thực[24].

Phê bình rất dài của Thế Thân về thuyết đối tượng nhận biết (sở duyên luận) của Tỳ Bà Sa được dẫn đầy đủ ở đây, không chỉ vì đó là trình bày chi tiết nhất và trọn vẹn nhất quan điểm của ông về vấn đề trên, mà còn vì sự bất đồng của chúng ta ở một số điểm với bản dịch *Nhị Thập Tụng* duy nhất hiện nay của Lévi. Đó là chứng cứ trực tiếp cho những ai có ý so sánh bản dịch của chúng tôi với bản của Lévi, và là điều mà chúng tôi không có ý bàn đến ở đây do thiếu chỗ và không hợp lúc. Trong phê phán dài của mình, Thế Thân cho thấy rõ thuyết đối tượng nhận biết của Tỳ Bà Sa đã lâm vào những khó khăn nghiêm trọng và chưa có cách giải quyết.

Trước tiên, như chúng tôi đã nói, do lý thuyết của họ về cái có thực mà Tỳ Bà Sa chủ trương chỉ các nguyên tử là thực và xứng đáng làm đối tượng của nhận biết, vì không thể có cách nào nghiền nát hoặc phân tích chúng, và vì thế chúng không thể phân chia và không có thành phần. Nhưng theo Tỳ Bà Sa, để có thể được nhận biết thật sự thì chúng phải quy tụ ít nhất

---

[24] *Abhidharmakośa* I ad 13d, LVP pp.24-25: uktam bhagatā rūpyate rūpyata iti bhikṣavas tasmād rūpopādānaskandha ity ucyate/ kena rūpyate/ pāṇisparśenāpi spṛṣṭo rūpyate iti vistaraḥ/ rūpyate bādhyata ity arthaḥ/ tathā hy
arthavargīyeṣūktam
tasya cet kāmayānasya chandajātasya dehinaḥ/
te kāmā na saṃrdhyanti śalyaviddha iva rūpyate//
rūpasya punaḥ kā bādhanā/ viparināmotpādanā/ pratighāto rūpenety apare/ paramāṇu-rūpam tarhi rūpaṃ na prāpnoty arūpanāt/ na vai paramāṇurūpam ekaṃ pṛthag bhūtam asti/ saṃghātasthaṃ tu tad rūpyata eva/.
Đặc biệt do lập trường, theo đó nguyên tử (cực vi) không bao giờ tồn tại trong một trạng thái biệt lập, mà Tỳ Bà Sa cố gắng bằng mọi giá để tìm ra một giải pháp hợp lý cho sự cấu thành phân tử của các nguyên tử, và do lập trường đó mà Thế Thân kịch liệt phê phán như đã dẫn vì đặc tính hủy diệt của nó.

là tám loại trong số chúng để tạo thành một phân tử nhỏ nhất. Vì thế, Tỳ Bà Sa buộc phải giải thích làm thế nào một tình hướng dường như mâu thuẫn như thế lại có thể xảy ra, tức làm thế nào chỉ có nguyên tử mới có thể là đối tượng của nhận biết, và làm thế nào chúng chỉ được tri giác trong một cấu trúc phân tử nào đó? Và giải thích của họ là trong cấu trúc phân tử của chúng, các nguyên tử vẫn là các vật thật riêng rẽ và không thể phân chia như chúng đã được định nghĩa, nhưng chúng lại được nhận biết trong điều kiện đó bởi vì chúng kết nối với nhau ở trong đó, có nghĩa là chúng trộn lẫn với nhau. Thật không may, một giải thích như thế không những không loại bỏ nhiều khó khăn khác nhau đối với họ, mà còn làm vấn đề trở nên phức tạp thêm đến độ ta có thể nói rằng nó đang tăng thêm gánh nặng cho những gì họ đã có sẵn.

Lý do là nếu các nguyên tử không thể phân chia và không có thành phần hay kích cỡ thì làm sao chúng có thể kết nối với nhau cho dù là trong cấu trúc phân tử của chúng? Kết nối, hay trộn lẫn hay bất kỳ từ ngữ gì Tỳ Bà Sa dùng đến đều phải dự kiến một kích cỡ và vị trí nào đó trong không gian, như Thế Thân đã chỉ ra trong cả *Câu Xá Luận* và *Nhị Thập Tụng*. Nếu các nguyên tử không nối kết với nhau thì cái gì nối kết chúng lại với nhau trong cấu trúc của chúng để có thể khẳng định rằng chúng có nối kết với nhau trong cấu trúc đó? Trong bất cứ trường hợp nào, sự nối kết đều giả thiết sự tồn tại của một không gian có thể chia cắt nào đó, và các nguyên tử như đã định nghĩa sẽ không có cách nào đáp ứng điều kiện đó. Vì thế, chúng thường xuyên bị lên án chỉ là các vật thật riêng rẽ không thể phân chia, và chẳng còn gì khác hơn. Hơn nữa, nếu nói rằng đó là kết luận mà Tỳ Bà Sa có ý nhắm đến và mong đạt được thì vấn đề này sẽ rơi ngay vào vấn đề chứng thực cách mà các nguyên tử này có thể trở thành đối tượng của nhận biết. Thế nhưng, như Thế Thân đã nói ở phần đầu

của trích dẫn trên, "nguyên tử như một vật thật riêng rẽ không thể phân chia thì không được chứng thực", vì vậy, sẽ không có gì ngạc nhiên nếu ta có thể nhận ra rằng việc chứng thực nó là đối tượng của nhận biết lại càng khó hơn. Một điều chắn chắc là nếu như những gì ta thấy là các nguyên tử, và tự thân các nguyên tử này, do định nghĩa trên về chúng, có thể giản lược thành chỉ một nguyên tử trong mọi phương diện, cho dù về mặt khối lượng hay bất cứ cái gì khác, thì một giản lược như thế một khi đã xảy ra, điều tất yếu là mọi kết quả sẽ theo sau. Sẽ không có chuyển động trên trái đất, vì mọi nguyên tử đã được giản lược thành một nguyên tử, và nguyên tử độc nhất này sẽ không có thành phần và kích cỡ nào cả trong không gian. Cũng sẽ không có sự khác nhau giữa nhiều hoạt động khác nhau được thực hiện bởi nhiều phần thân thể khác nhau và bởi nhiều sinh vật khác nhau; bởi vì, nếu mọi thứ đều giản lược thành một nguyên tử thì chỉ có hoạt động duy nhất của một mình nguyên tử đó và sẽ không có hoạt động nào khác để tạo ra sự khác nhau. Cũng sẽ không thể giải thích tại sao các vi khuẩn trong nước không được nhìn thấy, qua sự giản lược này, trong cùng một vị thế giống như bất kỳ vật thể nào khác thô hơn và lớn hơn. Thế nhưng, đó không phải là cái thật sự xảy ra. Vì thế, đối với bất cứ giá trị gì mà thuyết cấu trúc nguyên tử của Tỳ Bà Sa có thể có, nó vẫn không thể nào góp phần giải quyết vấn đề đối tượng nhận biết của Tỳ Bà Sa, vốn được khảo sát trước tiên trong thuyết về cái có thực của họ.

Chúng ta đã lưu ý rằng những khó khăn nghiêm trọng sinh khởi từ giải pháp của Tỳ Bà Sa về vấn đề đối tượng nhận biết chính yếu và trước tiên là do thuyết về cái có thực của họ. Nếu không thì, như Thế Thân đã chỉ ra, ta có thể đưa ra một chủ trương đại loại như "bởi vì phân tử được tạo thành bởi các nguyên tử vốn là 'vật thật' cho nên nó cũng là một vật thật có khả năng và xứng đáng làm đối tượng của sự nhận

biết theo đúng nghĩa của nó chứ không chỉ theo sự thỏa thuận được quy ước." Kết quả, sẽ có hai loại giải pháp dành cho những khó khăn nghiêm trọng đó tùy theo ta có chấp nhận thuyết về cái có thật của Tỳ Bà Sa hay không. Nếu ai không chấp nhận tiền đề về cái có thật trong giới hạn được quan niệm của nó thì họ có thể đề nghị một tiền đề mới như Thế Thân đã cho trong *Câu Xá Luận*, qua phát biểu rằng phân tử nhất định phải có thật vì nó được tạo thành bởi các nguyên tử vốn cũng có thật. Nhưng rồi như chính Thế Thân có thể đã nhận ra sau này trong các tác phẩm luận lý của ông, đề ra một khả năng như thế sẽ dẫn đến tuyệt lộ bởi vì nó đòi hỏi phải xét lại định nghĩa về cái có thật. Bởi vì trong trường hợp đó, thực thể của một phân tử chỉ là một thực thể vay mượn từ các nguyên tử, và vì lẽ đó chẳng phải là thực thể gì cả khi các nguyên tử lấy lại thực thể cho mình. Hơn nữa, dù ta có phí công gán ghép cho phân tử một thực thể đi nữa thì cũng không có gì bảo đảm rằng sự nhận biết về nó đích thực là sự nhận biết về một phân tử có thật chứ không phải một phân tử ta nhìn thấy trong mơ chẳng hạn, cái mà chúng ta đã mô tả trước đây. Vì thế, nếu ta có bác bỏ thuyết của Tỳ Bà Sa về cái có thật thì ta cũng không có tiến bộ gì khả quan hơn, nếu không phải là bi đát hơn.

Mặt khác, nếu ta thừa nhận tiền đề về cái có thật của họ dưới bất kỳ hình thức có cải đổi nào thì ta buộc phải đối mặt với những khó khăn nghiêm trọng mà nó gây ra như đã thấy. Những khó khăn này có thể dễ dàng tóm tắt như sau: nguyên tử là vật thật vì chúng không thể bị phân thành bất kỳ nguyên tố nào khác; nhưng để có thể được nhận biết thật sự thì chúng phải tạo thành một phân tử có ít nhất tám nguyên tử; tuy nhiên, phân tử lại được định nghĩa là không thật vì nó có thể được phân tích một cách tự nhiên thành các thành tố của nó vốn là các nguyên tử, và như thế phân tử có thể hủy; vì thế cái khó là làm thế nào ta có thể tránh được kết luận phiền

phức là cái ta nhận biết thì chẳng thực chút nào cả. Thế nhưng, như Thế Thân đã chỉ ra ở trên, với lý thuyết thường nghiệm của họ cho rằng người ta không dễ dàng nhìn thấy một sợi tóc nhưng lại có thể nhận ra tức khắc một mớ tóc cho nên người ta cũng có thể nhận ra ngay một phân tử trong khi không dễ gì nhìn thấy một nguyên tử.

Dù không thành công nhưng nó đã chứng tỏ có đủ khả năng thách thức nhiều người để rồi một số các giải pháp thay thế khác đã được đề ra, trong đó nổi bật nhất là lý thuyết về cái toàn thể (holism) của Thắng Luận (Vaiśeṣika), nói rằng có một tổng thể dùng để kết hợp các phần và nó tồn tại như một thực thể độc lập và tách rời với các phần cấu tạo, mặc dù nó không thâm nhập vào chúng[25]. Nói cách khác, nếu để có thể được nhận biết thật sự mà các nguyên tử phải kết tụ thành một phân tử có thể được nhận biết nhưng không thật trong cùng một vị thế giống như các nguyên tử, thì sẽ có một thực thể sinh khởi ở bất cứ nơi nào trên một nguyên tử kết tụ và thực thể này có thể được nhận biết để nhận ra bất cứ vật gì mà các nguyên tử tạo thành và có thể được nhận biết.

Thắng Luận thật sự tán thành thuyết nguyên tử theo cách diễn giải của Tỳ Bà Sa ngoại trừ chỉ hai điểm, đó là, đối với Thắng Luận thì các nguyên tử không chỉ thật mà còn thường

---

[25] *Abhidharmakośa* I ad 20a-b, LVP p.39: tasmād rāśivad eva skandhāḥ prajñaptisantaḥ/ rūpīṇy api tarhy āyatanāni prajñaptisanti prāpnuvanti/ bahūnām cakṣurādiparamāṇūnām āyadvārabhāvāt/ na/ ekaśaḥ samagrānām kāraṇabhāvāt viṣayasahakāritvād vā nendriyam pṛthag āyatanam syāt/.

Giờ ta hãy so với Ibid. I ad 44a-b, LVP p. 94:

na caika indriyaparamāṇur viṣayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati/ saṃcitārayālambanatvāt pañcānām vijñānakāyānām/ ata evānirdarśanaḥ paramāṇur adṛśyatvāt/.

Rõ ràng, mâu thuẫn của Tỳ Bà Sa quá thật nhức nhối. Một mặt nói mỗi nguyên tử (cực vi) là "cưa sinh sản nhận thức (sinh môn)": mặt khác lại nói nguyên tử không bao giờ tồn tại độc lập, và trong tình trạng đó nó không dẫn khởi tri giác. Điều đó hầu như đi đến một song quan luận (dilemma) đến nỗi không thể thoát ra được.

hằng và hoàn toàn không thể nhận biết được; trong khi đối với Tỳ Bà Sa thì chúng có thật nhưng (1) không phải thường hằng và (2) không phải hoàn toàn không thể nhận biết[26]. Vì vậy, thuyết toàn bộ của họ đề ra một số đặc điểm rất thú vị không thể bỏ qua. Điều kỳ lạ là mặc dù Thế Thân đã nói rõ đó là thuyết của Thắng Luận nhưng *Vaiśeṣikasūtra* của Kanāda không hề nhắc đến từ *avayavin*, "tổng thể"; thay vì thế, chính trong *Nyāyasūtra* mà từ này và thuyết này lần đầu tiên được công bố và thảo luận công khai.

Trước tiên, *Nyāyasūtra* nêu ra vấn đề về cái tổng thể cùng với thảo luận của nó có phải nhận biết chỉ là một dạng suy luận hay không[27]. Nó chỉ ra rằng khi ta nhận biết một cái cây,

---

[26] *Vaiśeṣikasūtra* IV 1.1.14 & VII 1.1.32: ṣaḍakāraṇavat tan nityam/ tasya kāryaṃ liṅgam/ kāraṇabhāvād dhi kāryabhāvaḥ/ anityam iti ca viśeṣa-pratiṣedhabhāvaḥ/ avidyā ca/ mahaty anekadravyavattvād rūpāc copalabdhiḥ/ adravyavattvāt paramāṇāv anupa-labdhiḥ/ rūpasaṃskārābhāvād vāyāv anupalabdhiḥ/ anekadravyena dravyena samavāyād rūpaviśeṣāc copalabdhiḥ/ etena rasagandha-sparśeṣu jñānam vyākhyātam/ tad abhāvād avyabhicāraḥ/ saṃkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyogavibhāgau paratvāparatve karma ca rūpidravya-samavāyāc cācakṣusāni/ arūpiṣv acakṣusatvāt/ etena guṇatve bhāve ca sarvendriyajñānaṃ vyākhyātam//IV. 1//
uktā guṇāḥ/ guṇalakṣaṇam coktam/ idam evaṃ guṇam idam evam guṇam iti coktam/ pṛthivyāṃ rūparasagandhasparśā dravyānityatvād anityāḥ/ agnisaṃyogāc ca/ guṇāntara-prādurbhāvāt/ etena nityeṣv anityatvam uktam/ apsu tejasi vāyau ca nityā dravya-nityatvāt/ anityeṣv anityā dravyānityatvāt/ kāraṇaguṇapūrvāḥ pṛthivyāṃ pākajāś ca/ apsu tejasi vāyau ca kāraṇaguṇapūrvāḥ pākajā na vidyante/ aguṇavato dravyasya guṇārambhāt karmaguṇā aguṇāḥ/ etena pākajā vyākhyātāḥ/ ekadravyavattāt/ anor mahataś copalabdhyanupalabdhī nitye vyākhyāte/ kāraṇabahutvāt karaṇamahattvāt pracayaviśeṣāc ca mahat/ tadviparitam anu/ anu mahad iti tasmin viśeṣabhāvād viśeṣābhāvāc ca/ ekakālatvāt/ dṛṣṭāntāc ca/ anutvamahattvayor anutvamahattvābhāvaḥ karmaguṇair vyākhyātaḥ/ anutva-mahattvābhyām karmaguṇā aguṇāḥ/ etena dīrghatva-hrasvatve vyākhyāte/ karmabhiḥ karmāṇi guṇair guṇāḥ/ tad anitye'nityam/ nityam parimandalam/ avidyā vidyāliṅgam/ vibhāvād mahān ākāśaḥ/ tathā cātmā/ tadabhāvād anu manaḥ/ guṇair dig vyākhyātā/ kāranena kāla iti// VII. 1//.
See further Umesha Mishra. *Conception of matter according to Nyāya-Vaiśeṣika*. Allahabad: Syt. Umesha Mishra. 1936: 64-159.

[27] Nyāyasūtra II 1.31-37:
pratyakṣam anumānam ekadeśagrahaṇād upalabdheḥ// 31

yad idam indriyārthasaṃnikarṣād utpadyate jñānaṃ vṛkṣa iti etat kila pratyakṣaṃ tat khalv anumānam eva/ kasmāt/ ekadeśagrahaṇāt vṛkṣasyopalalabdheḥ/ arvāgbhāgamayaṃ gṛhītvā vṛkṣam upalabhate na caikadeśagrahaṇāt vṛkṣaḥ/ tatra yathā dhūnam gṛhītvā vihnim anuminoti tādṛg eva tad bhavati// kim punar gṛhyamāṇād ekadeśād arthāntaram anyameyaṃ manyase/ avayavasamūhapakṣe avayānta-rāṇi dravāntarotpttipakṣe tāni cāvayavī ceti/ vayavasamūhapakṣe tāvad ekadeśa-grahaṇād vṛkṣabuddher abhāvaḥ nāgṛhyamānam ekadeśāntaraṃ vṛkṣo gṛhya-mānaikadeśavad iti/ atha ekadeśagrahaṇād ekadeśāntarāṇumāne samudāyaprati-saṅghānāt tatra vṛkṣabuddhiḥ/ na tarhi vṛkṣabudhdhir anumānam evam sati bhavitum arhatīti/ dravyāntarotpattipakṣe nāvayavy anumeyaḥ asyaikadeśa-sambaddhasyā-grahaṇāt grahaṇe cāviśeṣād anumeyatvābhāvaḥ/ tasmād vṛkṣabuddhir anumānam na bhavati/ ekadeśagrahaṇam āśritya pratyakṣasyānumānatvam upapādyate/ tac ca na pratyakṣena yāvat tāvad apy upalambhāt// 32

na pratyakṣam anumānam/ kasmāt/ pratyakṣenaivopalambhāt/ yat tad ekadeśa-grahaṇam āśrīyate pratyakṣenāsāv upalambhaḥ/ na copalambho nirviṣayo'sti/ yāvac cārthajātam tasya viṣayaḥ tāvad abhyanujñāyamānam pratyakṣavyava-sthāpakaṃ bhavati/ kim punas tato'nyad arthajātam/ avayavī samudāyo vā/ na caikadeśa-grahaṇam anumānam bhāvayitiṃ śakyaṃ hetvabhāvād iti/ anyathāpi ca pratyakṣasya nānumānatvaprasaṃgaḥ tat pūrvakatvāt/ pratyakṣapūrvakam anu-mānaṃ sambaddhāv agnidhūmau pratyakṣato dhūmapratyakṣadarśanād agnāv anumānam bhavati/ tatra yac ca sambaddhayor liṅgaliṅginoḥ pratyakṣam yac ca liṅgamātra-pratyakṣagrahaṇam naitad antareṇānumānasya pravṛttir asti/ na tv etad anumānam indriyārthasannikarṣajatvāt/ na cānumeyasyendriyena sanni-karṣād anumānam bhavati/ so'yaṃ pratyakṣānumānayor lakṣaṇabhedo mahān āśrayitavya iti na caikadeśopalabdhir avayavisadbhāvāt// 33

na caikadeśopalabdhimātram/ kiṃ tarhi/ ekadeśopalabdhiḥ tatsahacaritāvayavy-upalabhiś ca/ kasmāt/ avayavisadbhāvāt/ asti hy ayam ekadeśavyatirikto'vayavī tasyāvayavasthānasyopalabdhikāraṇa-prāptasyaikadeśopalabdhāv anupalabdhir upapanneti/ akṛtsnagrahaṇād iti ced na kāraṇato'nyasyaikadeśasyābhāvāt/ na cāvayavāḥ kṛtsnā gṛhyante avayavair evāvayavāntaravyavadhānād nāvayavī kṛtsno gṛhyate iti nāyam gṛhyamāneṣv avayaveṣu parisamāpta iti seyam ekadeśopalabdhir anivṛttaiveti/ kṛtsnam iti vai khalv aśeṣatāyām satyam bhavati akṛtsnam iti śeṣe sati/ tac caitad avayaveṣu bahuṣv asti avyavadhāne grahaṇād vyavadhāne cāgrahaṇād iti/ aṅga tu bhāvān pṛṣṭo vyācastāṃ gṛhyamānasyāvayavinaḥ kim agṛhītam manyate yenaikadeśopalbdhiḥ syād iti na hy asya kāraṇebhyo'nye ekadeśā bhavantīti tatrāvayavavṛttam nopapadyata iti/ idaṃ tasya vṛttam yeṣām indriyasannikarṣād grahaṇam avayavānām taiḥ saha gṛhyate yeṣām avayavānām vyavadhānād grahaṇam taiḥ saha na gṛhyate/ na caitat kṛto'sti bheda iti/ amudāyyaśeṣatā vā samudāyo vṛkṣaḥ syāt tatprāptir vā ubhayathā grahaṇābhāvaḥ/ mūlaskandhasākhāpalāsādīnām aśeṣatā vā samudāyo vṛkṣa iti syāt prāptir vā samudāyinām iti ubhayathā samudāyabhūtasya vṛkṣasya grahaṇam nopapadyate iti/ avayavais tāvad avayavāntarasya vyavadhānād

aśeṣagrahaṇam nopapadyate/ prāptigrahaṇam api nopapadyate prāptimatām egrahaṇāt/ sevam ekadeśagrahaṇasahacaritā vṛkṣabuddhir dravyāntarotpattau kalpate na samudāyamātre iti// prasangotpāttā avayaviparīkṣā sādhyatvād avayavini sandehaḥ// 34

yad uktam avayaviṣaḍbhāvāt iti ayam ahetuḥ sādhyatvāt/ sādhyaṃ tāvat etat kāraṇebhyo dravyāntaram utpadyate iti anupapāditam etat/ evam ca sati vipratipattinātram bhavati vipratipatteś cāvayavini saṃśaya iti// sarvāgrahaṇam avayavyasiddheḥ// 35

yady avayavī nāsti sarvasya grahaṇam nopapadyate/ kim tat sarvam/ dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyāḥ/ kathaṃ kṛtvā paramāṇusamavasthānaṃ tāvad darśanaviṣayo na bhavati atīndriyatvād anūnām/ dravyāntaraṃ cāvayavibhūtaṃ darśanaviṣayo nāsti darśanaviṣayasthāś ceme dravyādayo gṛhyante te niradhiṣṭhānā na gṛhyeran gṛhrante tu kumbho'yam syāma eko mahān saṃyuktaḥ spandate asti mṛnmayaś ca iti/ santi ceme guṇādayo dharmo iti/ tena sarvasya grahaṇāt paśyāmaḥ asti dravāntarabhūto'vayavīti// dhāraṇā'karṣanopapatteś ca// 36

avayavyarthāntarabhātu iti/ saṃgrahakārite vai dhāranā'karṣane/ saṃgraho nāma saṃyogasahacaritam guṇāntaram snehadravyatvakāritam apām saṃyogād āme kumbhe agnisaṃyogāt pakve/ yadi tv avayavikārite abhaviṣyatām pāṃśurāśiprabhṛtiṣv apy ajñāsyetām dravyāntarānutpattau ca tṛṇopalakāsthādiṣu jatusaṃgṛhī-teṣv api nābhaviṣyatām iti/ athāvayavinampratyācakṣaṇāko mā bhūt pratyakṣalopa ity anusañcayam darśanaviṣayam pratijānānaḥ kim anuyoktavya iti/ ekam idaṃ dravyam ity ekabuddher viṣayaṃ paryanuyojyaḥ/ kim ekabuddhir abhinnārtha-viṣayeti/ āhosvit bhinnārthaviṣayeti/ abhinnārthaviṣayeti ced arthāntarānujñānād avayavisiddhiḥ/ nānārthaviṣayeti ced bhinneṣv ekadarśanānupapattiḥ/ anekasminn eka iti vyāhatā buddhir na dṛśyata iti// senāvanavad grahanam iti cen nātīndriyatvād anūnām// 37

yathā senāṅgeṣu vānāṅgeṣu ca dūrād agṛhramānapṛthaktveṣv ekam idam ity upapadyate buddhiḥ evam anuṣu sañciteṣv agṛhramānapṛthaktveṣv ekam idam ity upapadyate buddhir iti/ yathā gṛhramānapṛthaktvānāṃ senāvanāṅgānāmārāt kāraṇāntarataḥ pṛthaktvasyāgrahaṇam yathā gṛhramānajātīnām palāśa iti vā khadira iti vā nārāj jātigrahaṇam bhavati yathā gṛhramānapraspandānām nārāt spandagrahaṇaṃ gṛhramāne cārthajāte pṛthaktvasyāgrahaṇād ekam iti bhāktaḥ pratyayo bhavati na tv anūnām agṛhramānapṛthaktvānāṃ kāraṇataḥ pṛthaktvāgrahaṇād bhākta ekapratyayo 'tīndriyatvād anūnām iti/ idam eva ca parīkṣyate kim ekapratyayo'nusañcayaviṣayaḥ āhosvin neti/ anusañcaya senāvanāṅgāni/ na ca parīkṣyamānam udāharaṇam iti yuktaṃ sādhyatvād iti/ dṛṣṭam iti cet/ na tad viṣayasya parīkṣopapatte/ yad api manyate dṛṣṭam idam senāvanāṅgānāṃ pṛthaktvasyāgrahaṇād abhede naikam iti grahaṇam na ca dṛṣṭam śakyaṃ pratyākhyātum iti/ tac ca naivaṃ tad viṣayasya parīkṣopapatteḥ/ darśanaviṣaya evāyaṃ parīkṣyate/ yo'yam ekam iti pratyayo dṛśyate sa parīkṣyate kiṃ dravyāntaraviṣayo vā athānusañcayaviṣaya iti/ atra darśanam anya tarasya sādhakaṃ na bhavati/ nānābhāve cānūnām pṛthaktvasyā-grahaṇād abhede naikam

iti grahanam atasmiṃs tad iti pratyayaḥ yayā sthānau puruṣa iti/ tataḥ kim/ atasmiṃs tad iti pratyayasya pradhānāpekṣitvāt pradhānasiddhiḥ/ sthānau puruṣa iti pratyayasya kim pradhānam/ yo'sau puruṣe puruṣapratyayas tasmin sati puruṣasāmānyagrahaṇāt sthānau puruṣo'yam iti/ evam nānābhūteṣv ekam iti sāmānyagrahaṇāt pradhāne sati bhavitum arhati/ pradhānam ca sarvasyāgrahaṇād iti nopapadyate/ tasmād abhinna evāyam abhedapratyayaekam iti/ indriyāntaraviṣayeṣv abhedapratyayaḥ pradhānam iti ced na viśeṣahetva-bhāvāt dṛṣṭāntāvyavasthā/ śrotrādiviṣayeṣu śabdādiṣv abhinneṣv ekapratyayaḥ pradhānam anekasminn ekapratyayasyeti/ evaṃ ca sati dṛṣṭāntopādānaṃ na vyavatiṣṭhate viśeṣahetvabhāvāt/ aṇuṣu sanciteṣv ekapratyayaḥ kim atasmiṃs tad iti pratyayaḥ sthānau puruṣapratyayavat/ athārthasya tathābhāvāt tasmiṃs tad iti pratyayaḥ yathā śabdasyaikatvād ekaḥ śabda iti/ viśeṣahetuparigrahaṇam antareṇa dṛṣṭāntau saṃśayam āpādayata iti/ kumbhavat sañcayamātram gandhādayo'pity anudāharaṇaṃ gandhādaya iti/ evam parimāṇasaṃyogaspandajātiviśeṣapratyayān apy anuyokta-vyaḥ teṣu caivam prasaṃga iti/ ekatvabuddhis tasmiṃs tad iti pratyaya iti viśeṣahetur mahad iti pratyayena sāmānādhikaraṇyāt/ ekam idaṃ mahac ceti ekaviṣayau pratyayau samānādhikaraṇau bhavataḥ tena vijñāyate yam mahat tad ekam iti/ anusamūhātisayagrahanam mahatpratyaya iti cet/ so'yam amahatsu aṇuṣu mahatpratyayo'tasmiṃs tad iti pratyayo bhavatiti/ kiṃ cātaḥ atasmiṃs tad iti pratyayasya pradhānāpekṣitvāt pradhānasiddhir iti bhavitavyam mahaty eva mahatpratyayeneti/ anaḥ śabdo mahān iti ca vyavasāyāt pradhānasiddhir iti cet/ na mandatī-vratāgrahaṇam iyattānavadhāraṇād yathā dravye/ anuḥ śabdo'lpo manda ity etasya grahaṇam mahān śabdaḥ paṭus tīvra ity etasya grahanam/ kasmāt/ iyattānavadhāraṇāt/ na hy ayaṃ mahān sabbaḥ iti vyavasyan iyān ayam ity avadhārayati yathā badarāmalakabilvādīni/ saṃyukte ime iti ca dvitvasamānāśrayaprāptigrahaṇam/ dvau samudāyāv āśrayaḥ saṃyogasyeti cet ko'yam samudāyaḥ/ prāptir anekasya anekā vā prāptir ekasya samudāya iti cet/ prāpter agrahaṇam prāptyāśritāyāḥ/ saṃyukte ime vastunī iti nātra dve prāpti saṃyukte gṛhyete/ anekasamūhaḥ samudāya iti ced na dvitvena samānādhikaraṇasya grahaṇāt/ dvāv imau samyuktāv arthāv iti grahaṇe sati nānekasamūhāśrayaḥ saṃyogo gṛhnate/ na ca dvayor anyor grahanam asti/ tasmān mahati dvitvāśrayabhūte dravye saṃyogasya sthānam iti/ pratyāsattiḥ pratīdhātāvasānā saṃyogo nārthāntaram iti cet/ na arthāntara-hetutvāt saṃyogasya/ śabdarūpādispandā-nām hetuḥ saṃyogaḥ/ na ca dravyayor guṇāntaropajananam antareṇa śabde rūpādiṣu spande ca kāraṇatvam gṛhyate tasmād guṇāntaram pratyayaviṣayasyārthāntaraṃ tatprati-ṣedho vā kundalī guruḥ akundalaś chātra iti/ saṃyogabuddheś ca yady arthāntaraṃ na viṣayaḥ arthāntara-pratiṣedhas tarhi viṣayaḥ/ tatra pratiṣidhyamānavacanam/ saṃyukte dravye iti yad arthantarm anyatra dṛṣṭam iha pratiṣidhyate tad vaktavyam iti/ dvayor mahator āśritasya grahaṇān nānvāśraya iti/ jātiviśeṣasya pratyayānuvṛttiliṅgasyā-pratyākhyānaṃ pratyākhyāne vā pratyayavyava-sthānupapattiḥ/ vyadhi-karaṇasyāna-bhivyakter adhikaraṇavacanam/ anusamavasthānam viṣaya iti cet/ prāptāprāpta-sāmarthyavacanam/ kim aprāpte anusamavasthāne tad-āśrayo jātiviśeṣo gṛhṇate/ atha prāpte iti/ aprāpte grahaṇam iti cet/

thì tất cả những gì ta thấy không phải là toàn thể cái cây mà chỉ một vài phần của nó, bất kể ta đứng ở đâu và nhìn bằng cách nào; luôn luôn có một phần nào đó hoàn toàn thoát khỏi cái nhìn của ta. Thế nhưng, nếu thấy cái cây ta dễ dàng nhận ra nó ngay. Vậy, cái gì tạo thành cái cơ cấu cho phép ta nhận ra lập tức như thế? Câu trả lời hiển nhiên duy nhất là sự nhận biết đó về cái cây chỉ là một dạng suy luận có cùng loại như sự phán đoán nơi nào có lửa thì nơi đó có khói. Ta đã từng thấy lửa và khói quyện vào nhau trong bếp; vì thế, khi ta tình cờ thấy khói bốc lên từ đỉnh núi, ta có thể kết luận một cách hợp lý là thật sự có lửa trên ngọn núi đó, một điều mà ta không nhìn thấy từ chỗ đang đứng. Tương tự, luôn luôn có một phần nào đó của cái cây thường xuyên thoát khỏi cái nhìn của ta; thế nhưng, nếu có một cái cây mà ta tình cờ nhìn thấy thì ta không khẳng định là chỉ nhìn thấy một số phần của cái cây đó mà là ta thấy một cái cây, và đó là nó. Hành động nhìn thấy một cái cây vì thế có cùng thứ tự như hành động biết đến sự có mặt của lửa ở trên núi. Trong cả hai trường hợp, đối tượng của nhận thức chỉ được biết đến một phần. Ta chỉ nhìn thấy vài phần của cái cây ở bất kỳ thời điểm nào, giống hệt như ta chỉ nhận thấy được khói bốc lên từ đỉnh núi. Vì thế, cả sự nhận biết về cây cũng như kết luận có lửa đều mang tính chất suy luận; trường hợp đầu là sự suy luận về cây từ sự hiểu biết các phần của nó; trường hợp sau là sự suy

---

vyavahitasyānusamavasthānasyāpy upalabdhi-prasaṃgaḥ vyavahite'nusamavasthāne tadāśrayo jātiviśeṣo gṛhṇate/ prāpte grahaṇam iti cet/ madhyaparabhāgayor aprāptāv anabhi-vyaktiḥ/ yāvat prāptam bhavati tāvaty abhivyaktir iti cet/ tāvato'dhikaraṇatvam anusamavasthānasya/ yāvati prāpte jātiviśeṣo gṛhṇate tāvad asyādhikaraṇam iti prāptaṃ bhavati/ tatraika-samudāye pratīyamane 'rthabhedaḥ/ evaṃ ca sati yo'yam anusamudāyo vṛkṣa iti pratīyate tatra vṛkṣabhutvaṃ pratīyeta yatra yatra hy anusamudāyasya bhāge vṛkṣatvaṃ gṛhyate sa sa vṛkṣa iti/ tasmāt samuditānusamavasthānasyārthāntarasya jātiviśeṣābhivyaktiviṣayatvād avayavy-arthāntarabhūta iti//
Xem thêm *Nyāyasūtra* IV 2. 4 17 và chú giải của Vātsyāyana.

luận về lửa từ sự nhận ra khói. Vậy thì nhận biết nhiều lắm chỉ là một dạng suy luận.

Để đáp lại kết luận khó tránh được này, *Nyāyasūtra* theo ngôn ngữ của Vātsyāyana nêu ra câu hỏi nếu nhận biết thật sự là một dạng suy luận thì có phải đối tượng được suy luận trong trường hợp của cái cây chỉ là phần không nhìn thấy của nó hay là cái toàn thể của nó, tức là cái khác với các phần của nó nhưng đồng thời lại là cái toàn thể của các phần của nó. Trong trường hợp đầu, nếu cái ta suy luận là những phần không nhìn thấy của cây thì không thể nào có sự hiểu biết về nó, vì lý do đơn giản là cái cây không phải là phần phía trước được nhìn thấy và cũng không phải phần không nhìn thấy, mà chỉ là suy luận. Từ khói ta có thể suy luận và có sự hiểu biết về lửa trong một tình huống được cho. Nhưng, không giống như lửa, cái cây không thể được biết chỉ nhờ vào suy luận về phần không được nhìn thấy. Vì lẽ đó, trong trường hợp này ta có thể kết luận cái cây không được nhận biết mà cũng không được suy luận. Trong trường hợp sau, nếu từ những gì được nhìn thấy về một cái cây mà ta suy luận không phải cái không được nhìn thấy mà là toàn thể cái cây, thì sự hiểu biết ta có về cây không phải là cái được nhìn thấy cũng không phải là cái không được nhìn thấy của cây mà là sự hiểu biết về cây như một tổng thể, bởi vì từ cái được nhìn thấy, ta có thể suy luận cái không được nhìn thấy chứ không phải cả hai trong số chúng. Vì thế, cái cây như một tổng thể thì khác biệt và độc lập với những gì được nhìn thấy cũng như không được nhìn thấy về nó. Một khi đạt đến một kết luận như thế, ta cũng có thể tiếp tục không cần đến sự suy luận và chủ trương rằng cây như một tổng thể được nhận biết cùng lúc với sự nhận biết về những gì được nhìn thấy của nó. Vậy thì, theo *Nyāyasūtra* cái toàn thể là một thực thể có thể được nhận biết độc lập và khác biệt với các phần của nó; và chính cái toàn thể này khiến cho ta có thể nhận biết những gì

tồn tại. Chính cái toàn thể cho phép chúng ta có sự nhận biết về cái cây, cho dù có sự kiện rằng những gì ta thực sự nhìn thấy chỉ là một vài phần của nó mà ta tình cờ nhìn thấy.

Lý thuyết thú vị về cái toàn thể này, theo cách nào đó không khác biệt lắm với thuyết *gestalt* của tâm lý học ngày nay, về sau đã được phát triển thêm trong *Nyāyabhāṣya* của Vātsyāyana và *Padārthadharmasamgraha* của Prasastapāda, hay còn được biết đến như *Vaiśeṣikasūtrabhāṣya* hoặc *Prasastapādabhāṣya* trong dạng đơn giản hơn của nó. Và từ đó nhiều tác phẩm khác có thể đã rút ra các tư liệu và các vấn đề của chúng để tuyên chiến với những người phê phán chúng. Thí dụ, chúng ta có *Nyāyavārttika* của Uddyotakara, *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* của Vacaśpatimiśra, *Nyāyakandalī* của Śrīdhara, *Nyāyamañjarī* của Jayantabhatta, v.v... Nhưng vì Prasastapāda rất có khả năng đã sống sau Thế Thân, và có thể cả Vātsyāyana cũng vậy[28], cho nên ta có thể giả định rằng

---

[28] Mặc dù niên đại của Vātsyāyana thường được ấn định vào khoảng 350-425 sdl (xem Potter, *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1970: 44; Satischandra Vidyabhusana, *Vātsyāyana, Author of the Nyāyabhāṣya*, trong Indian Antiquary II.IV (1915): 82-88; Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārthaśāstra*, London: Royal Asiatic Society, 1917: 16-17), nhưng một số nhà truyền thống thu cựu như Mishra và tương tự vẫn đeo bám niên đại tương tượng của họ là thế kỷ thứ hai tdl mặc dù không có bằng chứng cụ thể nào cả. (xem Umesha Mishra, *History of Indian Philosophy II*, Allahabad: Tirabhukti Publications, 1966: 33-41; Shri Kavirājaji, *Introduction to the English translation of the Nyāyabhāṣya by Ganganatha Jha*, Poona: Poona Sanskrit Series, 1939. Nay, với ấn bản mới của *Yuktidīpika (Ram Chandra Pandeya, Yuktidīpikā*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1967), ta có thể đồng nhất một cách tin tương một số quan điểm của Sāmkhya mà Vātsyāyana đã dẫn trong *Bhāṣya* và các học gia từ lâu đã lưu ý (xem, Otto Straus, *"Eine alte Formel der Sāmkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyana"*, trong *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*, Bonn: Kommisionsverlag Fritz Klopp, 1926: 358-368; Sadhu Ram, *"References to Sāmkhya theories"* trong *Vātsyāyana's Nyāyabhāṣya*, Adyar Library Bulletin XXII (1958): 8-24; G. R. F. Oberhammer, *Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyayabhāṣya*, Asian Studies II (1964): 302-322 với các quan điểm của Vindhyavāsin danh tiếng, người trở thành một chủ đề chỉ trích trong *Paramārthasaptati* của Vasubandhu, sau khi thầy của Thế Thân đã bị thất bại dưới tay của ông này. Vātsyāyana như vậy đã trích dẫn Vindhyavāsin.

những gì họ trần thuật trong các tác phẩm của họ về thuyết toàn thể hẳn đã được phổ biến ít nhất cũng một vài lần trước khi được họ ghi chép lại. Chúng ta phải lưu ý một trường hợp như thế, vì như đã nhắc đến ở trên, Thế Thân công khai cho rằng thuyết đó là của Thắng Luận, trong khi nó thật sự bắt nguồn với *Nyāyasūtra* như đã thấy, chứ không phải với *Vaiśeṣikasūtra* như đã tưởng. Do ngày nay không còn một bình giải nào về tác phẩm sau cho đến thời của Prasastapāda, tức ít ra là đến thời của Trần Na, chúng ta không thể hoàn toàn chắc chắn rằng một phát biểu như thế về nguồn gốc của thuyết toàn thể có thể đúng ở chừng mực nào và ta nên hiểu nó theo ý nghĩa gì. May mắn là mặc dù trong *Nhị Thập Tụng* Thế Thân loại bỏ cái gọi là thuyết toàn bộ của Thắng Luận chỉ với một nhận xét duy nhất, nhưng trong *Câu Xá Luận*, tác phẩm sớm hơn của ông, ông đã dành một chỗ đáng kể để bàn về nó, cho dù với một kết luận đầy miệt thị của ông, trong đó ông gọi cái ông đã bàn đến là "một thuyết ấu trĩ"[29]. Nhờ nó, ta biết rõ ông đã nghĩ gì khi đề cập đến Thắng Luận với thuyết mà các tư liệu ta có được ngày nay sẽ cho thấy một cách khác. Lời bàn này xảy ra liên quan đến trình bày của ông về khả năng có thể diệt của các nguyên tử vào một thời khắc nào đó theo Tỳ Bà Sa. Nó được viết như sau:

Đương nhiên tiếp theo sau đó là Vātsyāyana Pakṣilasvāmin phải sinh hoạt sau thời Vasubandhu. Niên đại của ông vì vậy phải được đặt khoảng trước sau nửa đầu thế kỷ V, như Oberhammer nói, khi xét đến cùng lúc việc chúng tôi tính niên đại của Vasubandhu và mối liên hệ khả dĩ của Vātsyāyana với Dignāga (xem Hattori, *Dignāga: On Perception*, p. 122 về trường hợp Dignāga bàn về quan điểm của Vātsyāyana).

[29] Về niên đại của Prasastapāda, xem Frauwallner, "*Candramati und Sein Daśapadārthaśāstram*". Studia Indologica. *Festshrift für Willibald Kirfel zur Vollendung Seines 70 Lebensjahres*, ed. Otto Spies. Bonn: Selbstverlag des Orientaloschen Seminars der Universität Bonn, 1955: 68-85. Mặc dù niên đại được Frauwallner đưa ra có thể trễ hơn một chút cho *Prasastapāda*, không có lý do gì mà tư tưởng triết học của ông này không chịu ảnh hưởng của Dignāga. (xem Stcherbatsky, *Buddhist Logic I*: 346; Hattori, *Dignāga: On Perception*: 15 & 138).

Khi chúng sinh đã quy tụ ở một cõi thiền (dhyāna) nào đó thì một tai kiếp xảy ra cho thế giới này, đó là "sự chuyển hoại". Sự chuyển hoại xảy ra do sức nóng của bảy mặt trời, do nước mưa, do gió từ sự khuấy động của nguyên tố-năng lượng (phong đại). Hậu quả của sự hủy diệt này là ngay cả một phần nhỏ của cái toàn thể cũng bị hủy diệt. Tuy nhiên, về điểm này, một số Ngoại đạo (Tīrthaṅkara) chủ trương rằng các nguyên tử, do tính chất thường hằng của chúng, lúc đó sẽ vẫn còn 'sống'. Tại sao họ chủ trương như vậy? Họ nói, nếu không như vậy thì thế giới của nhiều vật thể to lớn khác nhau sẽ xuất hiện mà không cần đến bất kỳ hạt giống (chủng tử) nào còn được giữ lại.

Nay, ta đã nói rằng chính hạt giống của gió, sinh ra từ hành động (nghiệp) của chúng sinh, đặc biệt tác động đến sự xuất hiện của một thế giới mới, và tác nhân sinh khởi là loại gió còn lại sau sự hủy diệt. Bản kinh của Hóa địa bộ (Mahīśāsakā) nói rằng các hạt giống được gió đưa vào từ một thế giới khác.

Dù thế, họ không thừa nhận mầm mộng, v.v., nảy sinh từ hạt giống. Tại sao? Bởi vì, họ nói, các vật đó khởi từ các phần của chúng, và đến lượt các phần này lại khởi từ các phần riêng của chúng, và cứ thế cho đến các nguyên tử tối hậu (cực vi).

Vậy thì, tiềm lực của các hạt giống, v.v., đối với mầm mộng, v.v., là gì?

Họ nói, không có tiềm lực nào cả ngoài cái khiến cho các nguyên tử đến gần với nhau.

Lại nữa, tác nhân sinh khởi sự đến gần mà họ thừa nhận là gì?

Họ nói rằng thật không hợp lý khi một cái gì đó lại sinh từ một cái khác loại với nó.

Tại sao không hợp lý?

Họ nói, vì sẽ không cần thiết. Vì thế, sẽ không cần đến năng lực sản sinh, giống hệt như sự xuất hiện của một tiếng động được sinh khởi từ việc nấu nướng. Đó là vì một *guṇadharma* (đức pháp) có thể được sinh từ một vật khác với nó, nhưng đối với một vật thật thì không như vậy. Thật vậy, một vật thật phải được

sinh từ các vật thật cùng loại, giống như tấm thảm cỏ được sinh từ cỏ, tấm vải từ sợi.

Nhưng điều đó cũng không hợp lý.

Tại sao không hợp lý ở đây?

Bởi vì cái được giới thiệu như một luận đề không được chứng thực.

Cái gì không được chứng thực ở đây?

Họ nói rằng tấm thảm cỏ thì khác cỏ và tấm vải thì khác với các sợi. Nhưng [điều đó không đúng]. Khi cỏ và sợi sắp xếp theo cách nào đó, thì ta có khái niệm về tấm thảm và tấm vải. Nó giống hệt như một đàn kiến. Làm sao điều đó xảy ra? Bởi vì khi [con mắt] của ta tiếp xúc một sợi vải, thì ta không nhận biết được tấm vải. Nếu tấm vải thật sự hiện hữu, tại sao nó không được nhận biết cùng thời? Nếu vì nghĩ rằng tấm vải không hiện hữu hoàn toàn ở mỗi sợi vải, thì điều tất yếu là tấm vải chỉ là một tập hợp các sợi [sắp xếp theo cách nào đó]. Lúc đó, phần nào của tấm vải khác với các sợi vải? Nếu cho rằng nhiều sợi vải dùng làm nền cho tấm vải phải được nhận biết để tấm vải cũng được nhận biết, thì khi ta nhận biết chỉ một điểm vải, ta phải nhận biết cả tấm vải. [điều này không đúng]. Mặt khác, tấm vải sẽ không được nhận biết, vì các giác quan của ta không bao giờ có thể nhận biết các phần ở giữa và ở biên cùng một lúc. Nếu các phần này phải được nhận biết lần lượt qua sự tiếp xúc giữa chúng với mắt ta, thì sẽ không có sự nhận biết toàn bộ. Vì vậy, nếu được nhận biết lần lượt thì cái toàn thể chắc chắn chỉ là một sự nhận biết về các phần, và khái niệm về nó thì giống hệt như khái niệm về vòng quay của một ngọn đuốc. Hơn nữa, trong trường hợp các sợi có màu khác nhau, thuộc các loại khác nhau và sắp xếp theo cách nào đó, thì lúc đó tấm vải sẽ không có màu, v.v... Nếu nó thật sự có các màu, v.v khác nhau, thì ta nên thừa nhận rằng ngay cả [đối với một vật thật như cái toàn thể] nó vẫn có thể được tạo ra từ các vật khác loại. Và nếu một mặt vải không có màu khác nhau thì khi nhìn nó ta hoặc không thấy tấm vải hoặc thấy tấm vải như có các màu khác nhau. Hơn

nữa, nếu tấm vải làm bằng các sợi sắp xếp theo các cách khác nhau, thì nó có quá nhiều cách khác nhau cho nên không thể gọi là tấm vải. Và sẽ không có sự nhận ra màu sắc hoặc tính chất xúc chạm của ánh lửa bởi vì có sự khác nhau về sức nóng và lực chiếu sáng từ đầu đến cuối.

Tương tự, dù siêu việt khả giác (căn cảnh), các nguyên tử vẫn có thể được nhận biết khi chúng kết hợp thành hình tướng. Giống hệt như các nhân tố hiện hành của mắt, v.v., phải kết hợp để hoạt động; và giống như sự nhận biết một đám tóc rối bởi những người bị tác động của bệnh mắt. Đối với những người này, các nguyên tử, giống hệt như những sợi tóc, là siêu khả giác khi để riêng từng cái một.

Bởi vì khái niệm về nguyên tử được quyết định bởi màu sắc, v.v., của nguyên tử cho nên khi có sự diệt của màu, v.v., thì nguyên tử cũng bị diệt. Họ nói rằng vì nguyên tử là một vật thật, và là vật thật nên nó khác với màu, v.v; vì thế sự không-diệt của nguyên tử được chứng thực, ngay cả khi có sự diệt của màu, v.v... Nhưng một sự phân biệt như thế thì không hợp lý, vì không có ai phân biệt: đây là đất, nước, lửa, và kia là màu, v.v., của chúng. Cái được nhận biết bởi mắt thì được biết đến vì khi len, bông vải, hoa, sợi hồng hoa, v.v., bị đốt thì khái niệm về chúng cũng đang trở thành không hiện hữu; vì vậy, khái niệm về chúng chỉ được tìm thấy ở màu sắc, v.v... Khi một cái bình chịu các tác động của lửa, nó vẫn được nhận ra là bình nhờ đặc điểm phổ quát của nó, đó là đặc điểm về hình tướng, giống hệt như [sự nhận ra] một đàn kiến. Nếu không có một đặc điểm như thế được nhận biết, sẽ không có sự nhận biết.

Nhưng có ích gì khi bàn mãi về các thuyết ấu trĩ này. Vì thế, ta hãy dừng ở đây khi mà không còn phản bác gì nữa[30].

---

[30] *Abhidharmakośa* III ad 100a-b. LVP pp.210-214:
saṃvartanyaḥ punas tistrī bhavanty agnyambhuvāyubhiḥ/
ekatra dhyāne sattvāḥ sanaṃ saṃvartante etasyām iti saṃvartanī/ saptabhiḥ sūryais tejaḥsaṃvartanī bhavati varṣodakenāpsaṃvartanī vāyuprakopād vāyusaṃvartānī/ tābhiś ca bhājanānāṃ sūkṣmo'py avayavo nāvaṣiṣyate/ atra tu kecit tīrthaṅkarā icchanti/ paramāṇavo nityāste tadānīm śiṣyanta iti/ kasmāt ta

Qua những phê bình trên của Thế Thân về thuyết toàn thể dựa vào liên hệ của nó đối với các phần, ta có thể thấy tại sao ông loại bỏ nó chỉ với một nhận xét duy nhất trong *Nhị Thập Tụng*. Phải thừa nhận rằng những phê bình trên không những chi tiết mà còn toàn triệt như người ta muốn. Thế Thân đã chọn tấm vải và sợi vải như một trợ huấn cụ để bàn về thuyết

---

evam icchanti/ mā bhūd abījakaḥ sthūlānāṃ prādurbhāva iti/ nanu ca sattvānāṃ karmajaḥ prabhāvaviśiṣṭo vāyur bījam uktam/ saṃvartanīśīrṣavāyur vā tasya nimittaṃ bhaviṣyati/ vāyunā lokāntarebhyo bījānyāhriyanta iti mahīśāsakāḥ sūtre paṭhanti/ evam api na te bījādibhyo 'ṅkurādīnāṃ utpattim icchanti/ kiṃ tarhi/ svebhya evāvayavebhyas teṣām api svebhyaḥ/ evaṃ yāvat paramāṇubhyaḥ/ kim idam bījādīnām aṅkurādisu sāmarthyam/ na kiṃcid anyatra tat-paramāṇūpasarpaṇāt/ kiṃ punaḥ kāraṇam ta evam icchanti/ na hi vijātīyāt saṃbhavo yukta iti/ kasmān na yuktaḥ/ aniyamo hi syāt/ śaktiniyamān naivaṃ bhaviṣyati/ śabdapākajotpattvat/ citro hi guṇadharmo dravyaṃ tu naivam/ samānajātīyebhyaḥ eva hi dravyebhyaḥ samānajātīyānām dṛṣṭam utpādas tadyathā vīraṇebhyaḥ kaṭasya tantubhyaḥ paṭasyeti/ idam ayuktam vartate/ kim atrāyuktam/ yad asiddham sādhanāyodāhriyate/ kim atrāsiddham/ anyo vīraṇebhyaḥ kaṭo'nyaś ca tantubhyaḥ paṭa iti/ ta eva hi te yathāsaṃniviṣṭās tām tām saṃjñāṃ labhante/ pipīlikāpaṅktivat/ kathaṃ gamyeta/ ekatantusaṃyoge paṭasyānupalambhāt/ ko hi tadā sataḥ paṭasyopalabdhau pratibandhaḥ/ akṛtsnavṛttau paṭabhāt/ ko hi tadā sataḥ paṭasyopalabdhau pratibandhaḥ/ akṛtsnavṛttau paṭabhāgo'tra syān na paṭaḥ/ samūhamātraṃ ca paṭaḥ syāt/ kaś ca tantubhyo'nyaḥ paṭabhāgaḥ/ anekāśrayasaṃyogāpekṣaṇe daśāmātrasaṃyoge paṭopalabdhiḥ syān na vā kadācit/ madhyaparabhāgānām indriyenāsaṃnikarṣāt/ kramasaṃnikarṣe cāvayavānāṃ cakṣuḥsparśanābhyām avayavavijñānaṃ na syāt/ tasmāt krameṇa saṃnikarṣād avayavivyavasāyād avayaveṣv eva tadbuddhir alātacakravat/ bhinnarūpajātikriyeṣu tantusu paṭasya rūpādyasaṃbhāvāt/ citrarūpāditve vijātīyārambho'pi syāt acitre ca pārśvāntare paṭasyādarśanaṃ citradarśanaṃ vā/ kriyā'pi citrety aticitram/ tāpaprakāśa-bhede vāgniprabhāyā ādimadhyānte tad rūpasparśayor anupapattiḥ/ paramāśvatīndriya-tve'pi samastānāṃ pratyakṣatvaṃ yathā teṣāṃ kāryārambhakatvaṃ cakṣurādīnāṃ ca taimirikāṇām ca vikīrṇakeśopalabdhiḥ/ teṣām paramāṇuvad ekaḥ keśo 'tīndriyaḥ/ rūpādiṣv eva ca paramāṇusaṃjñāniveśāt tadvināśe siddhaḥ paramāṇuvināśaḥ/ dravyaṃ hi paramāṇur anyac ca rūpādibhyo dravyam iti na teṣām vināśe tad vināśaḥ siddhyati/ ayuktam asyānyatvam yāvatā na nirdhāryate kenacit imāni pṛthivyaptejāṃsi ima eṣām rūpādaya iti/ cakṣuḥsparśanagrāhyāṇi ca prajñāyante dagdheṣu corṇākarpāsa-kusumbha-kuṅkumādiṣu tadbuddhyabhāvād rūpādibhedeṣv eva tadbuddhiḥ/ pākajotpattau ghaṭa-parijñānaṃ saṃsthānasāmānyāt paṅktivat/ cihnam apaśyataḥ parijñānābhāvāt/ ko vā bālapralāpeṣv ādaraḥ iti iti tiṣṭhatu tāvad evāpratiṣedhaḥ/

toàn thể và liên hệ của nó với các phần, một trợ huấn cụ mà chính Thắng Luận rất thích dùng để minh họa quan niệm của họ[31]. Chúng ta đã nói rằng Thắng Luận tán thành một thuyết về nguyên tử rất giống với thuyết của Tỳ Bà Sa. Vì thế, họ buộc phải giải quyết những khó khăn mà thuyết sau gặp phải. Phần lớn những khó khăn trước tiên nằm ở yêu cầu giải thích lý do tính chất khả tri của sự vật hàng ngày, nếu họ cho rằng trong thế giới này chỉ có các nguyên tử và các nguyên tử này đều không thể được nhận biết.

Như Thế Thân đã chứng minh, Tỳ Bà Sa đã không thể đưa ra một trả lời thỏa đáng cho vấn đề này. Thắng Luận, đến lượt họ, đã tách khỏi Tỳ Bà Sa và đề ra một giải pháp, theo đó tính chất khả tri của sự vật hàng ngày được giải thích bằng sự tồn tại một thực thể mới mà họ gọi là cái toàn thể tồn tại độc lập và tách biệt với các thành phần và có khả năng khiến cho các phần này xuất hiện với một sự thống nhất khả tri nào đó. Như vậy, nếu các nguyên tử là bất khả tri nhưng khối lượng của chúng lại khả tri thì đó là vì có tồn tại một tổng thể khiến cho khối lượng đó trở nên khả tri đối với người nhận biết. Vì lẽ đó cái toàn thể này phải là một thực thể độc lập và khác với các nguyên tử, bởi vì chỉ có nó được nhận biết trong khi các nguyên tử thì không. Cũng giống như tấm vải đối với các sợi vải. Tấm vải không phải là các sợi vải, và các sợi vải cũng không phải là tấm vải. Mỗi cái đều là một thực thể tồn tại độc lập và tách biệt nhau.

---

[31] *Vaiśeṣikasūtra of Kanāda with the Commentary of Candrānanda*, ed. Muni Śrī Jambuvijayaji. Baroda: Oriental Institute, 1961: 61: Sūtra VII. 2. 29 với sớ giải của Candrānanda: iheti yataḥ kāryakāraṇayoḥ sa samavāyaḥ/
VII. 2. 29/ guṇādayaḥ samavāyini dravye/ ataḥ samavāya m kaṭhayati iheti yataḥ kāryakāraṇayoḥ pratyaya utpadyate iha tantuṣu paṭaḥ iha ghaṭe rūpādayaḥ iha ghaṭe karma iti [sa] samavāyaḥ/ kāryakāraṇagrahansyopalakṣaṇatvāt jāter vyaktau viśeṣānāṃ ca nityadravyeṣu samavāyaḥ ity uktaṃ bhavati/

Vì thế, về mặt lý luận, giải pháp của Thắng Luận dường như không phải hoàn toàn không thỏa đáng. Không may cho họ, sáng kiến về một thực thể mới như cái được gọi là toàn thể đó lại đặt ra những nghi ngờ nghiêm trọng trong đầu các nhà phê bình về họ, đặc biệt là Thế Thân. Khi viết *Câu Xá Luận*, Thế Thân vẫn đồng ý với chủ trương của Tỳ Bà Sa cho rằng giống như tấm vải chỉ là những sợi vải tự sắp xếp theo một cách nào đó thì các sự vật hàng ngày cũng thế. Chúng chỉ là các nguyên tử tự sắp xếp theo một cách nào đó. Kết quả, đối với Thế Thân không có một thực thể như cái toàn thể được Thắng Luận định nghĩa. Căn cứ vào trợ huấn cụ là tấm vải và sợi vải, Thế Thân chỉ ra các lý do sau để bác bỏ sự tồn tại một thực thể gọi là cái toàn thể.

Trước tiên, nếu có một thực thể là cái toàn thể thì nó hoặc tồn tại trong mỗi một phần của nó hoặc không. Trong trường hợp đầu, khi thị giác của chúng ta hướng đến sợi vải thì nó không nhận biết được tấm vải; như vậy, tấm vải không tồn tại trong mỗi sợi vải. Tương tự, nói rằng cái toàn thể thật sự tồn tại trong mỗi một phần của nó vì thế rõ ràng là sai lầm. Nếu cái toàn thể không tồn tại trong mỗi phần của nó, thì như Thế Thân đã nói, cái toàn thể chỉ là "một tập hợp" các phần của nó, giống hệt như "tấm vải chỉ là một tập hợp các sợi vải" tự sắp xếp theo một cách nào đó. Thứ hai, nếu lập luận rằng cái toàn thể thật sự tồn tại trong mỗi phần của nó, nhưng nó đòi hỏi một số phần của nó phải được nhận biết để chính nó cũng được nhận biết, thì khi ta nhận biết đường diềm của tấm vải, vốn có nhiều hơn một sợi vải, thì ta sẽ có thể nhận biết toàn bộ tấm vải, điều này không đúng. Thứ ba, nếu nói rằng sự nhận biết về cái toàn thể phụ thuộc sự nhận biết không chỉ một đường biên của cái toàn thể mà phải nhiều hơn, thì một cái toàn thể như thế sẽ không bao giờ được nhận biết, vì ta không bao giờ có thể nhìn thấy cùng lúc đường biên và phần giữa của tấm vải. Sau hết, nếu cho rằng cái toàn thể được

nhận biết lần lượt, thì một cái toàn thể như thế không khác gì thực thể của một vòng lửa được tạo ra bằng cách quay một ngọn đuốc đi hết một đường vòng cung.

Ngoài bốn lý do trên, Thế Thân còn chỉ ra trường hợp của một tấm vải có nhiều màu và trường hợp của ngọn đèn, trong đó những khác biệt về màu sắc của tấm vải cũng như về độ sáng và sức nóng của ngọn đèn trong khi cháy đã tạo thành những chướng ngại quan trọng cho việc quyết định xem chúng thật sự có cái toàn thể hay không. Trường hợp của tấm vải nhiều màu thì thật đau khổ cho Thắng Luận. Bởi vì họ chủ trương rằng một vật thật như cái toàn thể có thể chỉ có một tính chất độc nhất là màu, v.v., ở bất kỳ một thời điểm nào đó; và nay ta lại có toàn thể tấm vải với nhiều màu khác nhau ở cùng một thời điểm, lúc đó toàn bộ tấm vải này là gì? Tiếp nối Thế Thân, đã có rất nhiều thảo luận và giải đáp cho câu hỏi này được các nhà phê bình và ủng hộ Thắng Luận chủ trương và đề nghị[32]. Nhưng chúng ta không cần bàn đến ở đây, vì họ không đưa ra bất kỳ giải đáp đáng kể nào.

---

[32] Srīdharabhatta. *Prasastapādabhāṣyam Srīdharabhattapranītayā Nyāyakandalī Vyākhāyā Samvalitam*. Varaṇasi: Gangānātha-Jhā-ranthamālā. 1963: 75-77: yady api rūpaṃ trayānām tathāpy avāntarabhedāpekṣayā tad api pṛthivyā eva vaidharmyam āha rūpam anekaprakārkam iti/ atrāpi kṣitāv evety anusandhānīyam/ śuklapītādy anekavidhaṃ rūpaṃ kṣitāv eva nānyatrety arthaḥ/ ekasyām pṛthivītvjātau nānā rūpāṇi vyaktibhedena samavyanti/ kvacid ekasyām api vyaktāv anekaprakārarūpasamāv eṣaḥ yatra nānāvidharūpasambandhibhir avayavair avayavyārabhyate/ katham etad iti ceṭ/ ucyate yathāvayavair avayavyārabdhas tathāvayavarūpair avayavini rūpam ārabdhavyam avayaveṣu ca na śuklam eva rūpam sati nāpi syāmam eva kiṃ tu syāma-śuklaharitādīni/ na ca teṣām ekaṃ rūpam evārabhate nāparāṇīty asti niyamaḥ pratyekam anyatra sarveṣām api sāmarthya darśanāt/ na ca parasparaṃ virodhena sarvāny api nārabhante eveti yuktam/ citrarūpasyāvayavinaḥ pratīter arūpasya pratyakṣatvābhāvāc ca/ na cāvayavarūpāṇi samuccitāny atra citradhiyā pratīyante tenaivāvayavī pratyakṣa iti kalpanāyām anyatrāpi tathābhāvaprasaṅgenāvayavirūpocchedaprasaṃgaḥ tasmāt saṃ-bhūya tair ārabhyate/ tac cārabhyamānam vividhakāraṇasvabhāvānugamāc chyāma-śukla-haritātmakam eva syāt citram iti ca vyapadiṣyate/ virodhād ekam aneka-svabhāvam ayuktam iti cet/ tathā ca prāvād ukapravādaḥ ekañ ca citrañ cety etat

Như vậy, với bốn lý do trên và hàm nghĩa của chúng, thuyết về cái toàn thể của Thắng Luận đã được thách thức mạnh mẽ trong *Câu Xá Luận*. Vì thế chẳng có gì ngạc nhiên khi Thế Thân, trong *Nhị Thập Tụng*, đã tách biệt thuyết này trước tiên để loại bỏ với chỉ một câu độc nhất khi đang bàn đến đối tượng nhận biết qua cấu trúc nguyên tử của nó. Sự việc không đề cập nhiều đến thuyết này còn được chứng thực trong *Thành Nghiệp Luận*[33], trong đó ông khảo sát vấn đề

---

tac ca citrataraṃ tataḥ iti/ ko virodho nīlādīnām na tāvad itaretarābhāvātmakaḥ bhāvasvabhāvānugamād anyonyasaṃśrayāpatteś ca/ svarūpāṇyatvam virodha iti cet/ satyam asty eva/ tathāpi citrātmano rūpasya nāyu [ktatā] vicitrakāraṇasāmarthya bhāvinas tasya sarvalokaprasiddhena pratyakṣenaivopapāditvāt/ aci[tre] pārśve patasyeva tadāśrayasy citrarūpasya grahaprasaṃgaḥ tasyaikatvād iti cenna anvayavyatirekābhyāṃ samadhigatasamarthyayā vayavanānārūpadarśanasyāpi citrarūpagrahaṇahetutvāt tasya ca pārśvāntare'bhāvāt/ nanv evaṃ tarhi nānārūpair dvyanukair ārabdhe dravye na citrarūpagrahaṇam tad avayavarūpagrahaṇābhāvāt/ ko nāmāha na tatheti na hi parama-sūkṣmasya vastuno rūpaṃ vivicya gṛhya te yasya tu vivicya gṛhyate tasyāvayavarūpāṇy api gṛhyante/ yas tv avyāpakāni bahūni citrarūpāṇīti manyate tasya nīlapītābhyām ārabdham dvitantuke rūpāṇutpattir ekaikasyāvayavarūpasyānārambhakatvāt/ atha matam tatrobhābhyām ekam citram rūpam ārabhyate anyatrāpi tathā syād aviśeṣāt/ vivādādhyāsitam citradravyam ekadravyasambandhi dravyatvād itaradravyavat tadgataṃ rūpam ekam avayavirūpatvād itarāvayavidravyarūpavat/

Gem theem Shastri. *Critique of Indian Realism*. Agra: Agra university, 1964: 248-271 về các quan điểm khác như của Uddyotakara. Vācaspatimiśra v.v.

[33] *Karmasiddhiprakaraṇa*, ed. Yamaguchi. Kyoto: Bozokan. 1951: 2-3: ci ste kha dog bzin du rdul phra rab tu ḥdod dam/ hon te rdul phra rab kyi bye brag ḥdus pa zig yin nam/ hon te kha dog la sogs pa ḥdus pa la khyab paḥi rdsas gzan gcig pu zig yin/ gal te rdaj phra rab kyi bye brag cig yin na ni/ des ni ḥdus paḥi cha śas re re la riṅ po ñid dam thuṅ ṅu ñid la sogs pa gzuṅ bar ḥgyur te/ dper na kha dog bzin no// hon te rdul phra rab kyi bye brag ḥdus pa zig yin na ni// de kha dog gi rdul phra rab kyi bye brag ḥdus pa las khyad par ci yod de/ de dag kho na ḥdus paḥi khyad par las rin no ham thuṅ ṅu la sogs par ḥgyur ro// hon te kha dog la sogs pa ḥdus pa las khyab paḥi rdsas gcig pu zig yin na ni/ de gcig pu ñid yin paḥi phyir daṅ/ khyab pa yin paḥi phyir cha sas re re la gzuṅ bar ḥgyur te/ thams cad la de yod paḥi phyir ro// yan na de gcig pu ma yin te/ cha dan char rnam par gnas paḥi phyir ro// skye mched bcu ni rdul phra rab bsags pa dag yin no zes bya baḥi grub paḥi mthah daṅ yaṅ ḥgal bar ḥgyur ro// gzegs zan paḥi gzuṅ gis yon hga can gyi rdsas su smra ba yaṅ spal bar ḥgyur ro//

hình tướng có thể được xem là một loại nguyên tử đặc biệt như màu, là một tụ hợp đặc biệt nào đó của các nguyên tử, hay là một vật thật nào đó biến sung trong các tụ hợp của màu. Trường hợp cuối cùng trong số trên rõ ràng có ý chỉ cho cái toàn thể trong thuyết của Thắng Luận. Thật vậy, nhờ phê phán mạnh mẽ của ông về thuyết toàn thể đó mà lịch sử phát triển kế tiếp của nó chỉ biết quanh quẩn trong việc trả lời và tránh né nó. Và các nhà phê bình nối tiếp ông thường thích bỡn cợt về nó hơn là cố gắng đưa ra những nhận xét có phê phán ưu việt hơn những gì ông đã làm.

Vì thế, sau khi tái tạo nhiều lập luận khác nhau chống lại thuyết toàn thể qua một đoạn văn dài, Vacaśpatimiśra đã kết luận với một nhận xét hài hước và thú vị về những người chống đối ông: "Cái toàn thể, không để cho hành tướng của nó được nhận thức, mà vẫn nhận là được nhận thức, thì cũng giống như một người muốn mua cái gì đó mà không chịu trả tiền."[34] Vì thế, đối với thuyết của mình về đối tượng nhận biết, Thắng Luận đã không giải quyết được những khó khăn Tỳ Bà Sa gặp phải qua khái niệm về cái toàn thể của họ. Và với khái niệm này họ cũng đã thất bại trong cố gắng định nghĩa đối tượng nhận biết bằng cấu trúc nguyên tử của họ.

Chúng ta đã thấy rằng việc định nghĩa một đối tượng như thế hoặc bằng một tổ hợp các điều kiện hoặc bằng một kỹ thuật phân tích nhằm tìm ra các thành phần thật sự của nó đã dẫn đến nhiều khó khăn khác nhau. Khi phê phán khái niệm của Thắng Luận về cái toàn thể trong *Câu Xá Luận*, hình như Thế Thân vẫn tin vào giải pháp của Tỳ Bà Sa đối với vấn đề nan giải đã khiến cho Thắng Luận trước tiên phải tìm tòi và đề ra khái niệm nói trên của họ. Nhưng cuối cùng giải pháp của Tỳ Bà Sa tỏ ra không khả quan gì hơn giải pháp của

---

[34] Vacaśpatimiśra. *Nyāyavārtikatātparyaṭīkā*: 478: so'yam amūlyadānakrayī svākāram na jñāne samarpayati pratyakṣatām ca svīkartum icchaty avayavī/

Thắng Luận, như ông đã khảo sát kỹ về nó trong *Nhị Thập Tụng*. Như đã thấy, giải pháp này bao gồm khẳng định rằng sau khi phân tích các vật thành các thành phần cấu tạo khác nhau của chúng, ta có thể định nghĩa làm thế nào những vật như thế lại có trong một tổ hợp các trường hợp được cho.

Tấm vải được định nghĩa là một tập hợp các sợi vải tự sắp xếp theo cách nào đó. Tương tự, đối tượng nhận biết là một kết tụ các nguyên tử tự sắp xếp theo một cách nào đó, v.v... Mặc dù giải thích khéo léo của họ về cách các nguyên tử tự sắp xếp, nhưng Tỳ Bà Sa, như *Nhị Thập Tụng* cho thấy, đã không giải thích được lý do khái niệm của họ về sự sắp xếp, nhất là trong khuôn khổ những gì họ xem là thật để đối lại với cái chỉ mang tính quy ước hay hoàn toàn không thật. Cố gắng định nghĩa đối tượng nhận biết qua cấu trúc nguyên tử của nó vì thế vẫn không được giải quyết. Nay có người đã cố hoàn tất việc này bằng cách dựng lên một tổ hợp các điều kiện, qua đó một đối tượng có thể được xét đến tùy theo nó có đáp ứng được các điều kiện của một đối tượng nhận biết hay không. Như đã nói, tổ hợp này vào thời của Thế Thân bao gồm bốn điều kiện là nơi chốn, thời gian, sự độc lập của thức, và tính phổ quát. Điều bất hạnh là một đối tượng được nhìn thấy trong giấc mộng cũng có thể đáp ứng cả bốn điều kiện này, như *Nhị Thập Tụng* sẵn sàng chỉ ra. Hơn nữa, sự kiện đối tượng này đáp ứng được các điều kiện nói trên không thể bị phủ nhận bằng lý do là nó không được chứng thực hiển nhiên, bởi vì những gì ta thấy trong mơ thì hoàn toàn hiển nhiên như những gì ta thấy hoặc nghe trong trạng thái tỉnh thức[35].

---

[35] *Viṃśatikā* p. 8: pramāṇavaśād astitvaṃ nāstitvaṃ vā nirdhāryate sarveṣāṃ ca pramāṇānāṃ pratyakṣaṃ pramāṇaṃ gariṣṭham ity asaty arthe kathem iyaṃ buddhir bhavati pratyakṣam iti/ pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā.

Vấn đề sau cùng về sự tự chứng thực này đã trở nên phức tạp hơn do chủ trương sát na diệt của Tỳ Bà Sa đối với mọi vật, kể cả các nguyên tử, cái mà Thắng Luận đủ khôn khéo để xem chúng là thường hằng. Nói rằng một vật có tính chất sát na diệt tức đồng thời cũng khẳng định rằng ta không thể nói rằng vật đó được nhận biết; thay vì thế, cái ta có trong một tình huống như thế chỉ là một hình ảnh về nó. Trong bất cứ nội dung nào được cho thì một nhận biết đòi hỏi một khoảng không gian nào đó giữa đối tượng và chủ thể để cho đối tượng đó có thể được nhận biết; và khi có một khoảng cách như thế, thì một khoảng cách thời gian cũng phải xảy ra mà trong đó đối tượng được truyền đến chủ thể và trong đó đối tượng, do hiện hữu sát na diệt của nó, phải thay đổi theo đó.

Đưa vào ngôn ngữ của *Nhị Thập Tụng*, ta có thể nói, "khi khái niệm về sự chứng kiến hiển nhiên (hiện kiến/ hiện chứng), chẳng hạn như 'điều này chính tôi chứng kiến', xảy ra thì lúc đó đối tượng không còn được nhìn thấy nữa, bởi lẽ vào lúc đó nhãn thức về đối tượng đã trống trơn và sự phân biệt về nó đang xảy ra do bởi ý thức."[36] Mặt khác, nếu chủ trương rằng chính hình ảnh về đối tượng là chứng cứ về sự tự chứng kiến của nó sau khoảng thời gian truyền đạt đó thì cái gì bảo đảm đó là sự tự chứng kiến về một đối tượng có thật mà không phải của một đối tượng không thật như trường hợp trong một giấc mơ? Cả hai đều có những "ảnh tợ" nào đó của riêng chúng[37]. Như vậy, trong phạm vi thuyết sát na diệt, vấn

---

[36] *Viṃśatikā* p. 8: sā ca yadā tadā na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ kathaṃ matam/16
yadā ca sā pratyakṣabuddhir na bhavatīdaṃ me pratyakṣa it tadā na so 'rtho kathaṃ tasya pratyakṣatvam istam/ viśeṣena tu kṣaṇikasya viṣayasya tadānīṃ niruddham eva tadrūpan rasādikaṃ vā//.

[37] *Viṃśatikā* p. 9: nānanubhūtam manovijñānena smaryata ity avaśyam arthānubhavena bhavitavyaṃ tac ca darśanam ity evaṃ tad viṣayasya rūpādeḥ pratyakṣatvaṃ matam/ asiddham idam anubhūtasyāthasya smaraṇam bhavatīti/ yasmāt/ uktam yathā tadābhāsā vijñaptiḥ

để tự chứng kiến về đối tượng nhận biết hình như không còn hy vọng trả lời được. Và đối với những ai theo chân Tỳ Bà Sa khi tán thành lý thuyết này, thì phê phán nói trên của Thế Thân thật sự đã đặt ra một thách thức nghiêm trọng, nếu không phải là chí tử. Họ đã có nhiều nỗ lực đầy ấn tượng, trong số đó có giải pháp nổi tiếng được đề ra bởi tác giả của *Abhidhammatthasaṃgaha* (Thắng Pháp Tập Yếu) và định nghĩa mới về nhận biết do Trần Na đề nghị và sau đó được Pháp Xứng và những người theo ông khai triển thêm.

Theo *Abhidhammatthasaṃgaha*, những khó khăn nội tại của khái niệm sát na diệt đối với việc thiết lập một thuyết nhận biết (thức) có thể tránh được nếu ta có thể giả định rằng mỗi sát na được chia thành mười bảy sát na nhỏ và chúng lại được tái phân trong chu kỳ sống của một sát na, có nghĩa là mỗi sát na đó có sinh của nó, trụ của nó và diệt của nó và rồi lại có sinh của nó, trụ của nó, v.v., cho đến khi có một sự hủy diệt toàn bộ của thế giới. Sự tái phân này xảy ra như sau: hai sát na nhỏ được dành cho khoảnh khắc đầu của sát na, một cho khoảnh khắc diệt của nó, và một cho sự đình trụ của nó. Vì lý do đó, trong biểu đồ này, thời gian cần để hoàn tất sự nhận biết một đối tượng được đáp ứng. Người ta lý luận rằng vào khoảnh khắc đầu vốn kéo dài hai sát na nhỏ thì đối tượng khiến cho cấu trúc của một hiện hữu (bhavaṅga: hữu phần) rung động và như vậy khởi đầu tiến trình nhận biết (thức) về đối tượng đó. Đối tượng này, theo thời gian được kích khởi đó, vẫn còn mười bốn sát na nhỏ tiếp nối trước khi nó và tự thân tiến trình nhận biết (thức) biến mất vào cùng sát na nhỏ cuối cùng. Trong toàn bộ mười bốn sát na nhỏ đó, cả đối tượng và sự nhận biết (thức) sẽ có đủ thời gian để thành tựu lẫn nhau cho nhau vì thế sẽ đáp ứng được đòi hỏi tự chứng thực, đồng thời duy trì được thuyết sát na diệt. Giải pháp

---

vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣurvijñānādikā vijñaptir utpadyate tathoktam/

được đề ra này rõ ràng rất hấp dẫn và đòi hỏi thêm các khảo sát cụ thể để xem tiến trình nhận biết có thể tùy tiện phân thành mười bảy sát na nhỏ hay không và có thật sự tồn tại những sát na nhỏ như đã nói đến hay không. Thế nhưng, một mặt, người ta không thể tránh được cảm giác là giải pháp đó quá giảo hoạt để cho là có thật. Và mặt khác, người ta có thể hỏi là có ích gì khi đưa vào một vấn đề vốn đã nhiêu khê các phân biệt chi li như thế khi mà ngay cả một định nghĩa thỏa đáng về đối tượng nhận biết là gì cũng không có. Như vậy, cho dù đặc điểm hấp dẫn của nó, giải pháp của *Abhidhammatthasaṃgaha* vẫn không hề nhận được bất kỳ sự xem xét nghiêm túc nào của những người sau thời tác giả[38].

Trong số những người có tên tuổi nhất có Trần Na và Pháp Xứng. Đối với Trần Na, ông chủ trương tất cả khó khăn trên đều có thể giải quyết nếu như một định nghĩa mới về nhận biết là gì được đưa ra. Vì thế, nhận biết được định nghĩa là một nhận thức "nằm ngoài cấu trúc ngôn ngữ"[39]; và điều khá

---

[38] Anuruddha. *Abhidhammatthasaṃgaha*. ed. Thích Minh Châu. Saigon: Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản. 1966. n 91-97. Cần thêm ở đây rằng, khi nói "cho dù đặc điểm hấp dẫn của nó, giải pháp của *Abhidhammatthasaṃgaha* vẫn không hề nhận được bất kỳ sự xem xét nghiêm túc nào của những người sau thời tác giả", dĩ nhiên tôi không có ý cho rằng Anuruddha không có người thừa kế nào cả. Sự thực thì rất nhiều luận giải đã được viết về tác phẩm này, trong đó luận thư nổi tiếng *Abhidhammatthavibhāvanīṭīkā* của Sumangalasvāmī đã được Bhadanta Revatadharma xuất bản gần đây. (Revatadharma. ed. *Ācārya Anuruddha Viracita Abhidhammatthasaṃgaho Tathā Bhadata Sumangalasvāmī Dvārā Praṇīta Abhidhammatthavibhāvanīṭīkā*. Varaṇasi: Bauddha Svedhyāyasastra, 1965.) Điều tôi muốn nói ở đây là sự kiện *Abhidhammatthasaṃgaha* đã không hề nhận được bất cứ sự khảo cứu có phê phán nào từ những khuôn mặt lớn như Thế Thân, Trần Na, v.v., của lịch sử triết học Ấn Độ nói chung. Vì thế, nó đã trở thành một đối tượng tín ngưỡng (article of faith) hơn là một chủ đề tư duy triết học thuần túy.

[39] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I p.14a4-7:

de la

mṅon sum rtog daṅ bral baḥo

śes pa gaṅ la rtog pa med pa de mṅon sum mo/ rtog pa zes bya ba ḥdi ji lta bu zig yin ze na miṅ daṅ rigs sogs su sbyor baḥo//

ḥdod rgyal baḥi sgra rnams la miṅ gi khyad par du byas nas rjod par byed de lhas

byin zes bya ba dań/ rigs kyi sgra rnams la ci ste/ ba lań zes bya ba dań/ yon tan gyi sgra rnams la yon tan gyis te/ dkar po zes bya ba dań/ bya baḥi sgra rnams la bya baḥi sgo nas te/ ḥtshed pa zes bya ba dań/ rdsas kyi sgra rnams la rdsas kyi sgo nas te/ dbyug pa can rva can zes bya ba lta buḥo/ ḥdi la kha cig na re ḥbrel ba khyad du byas paḥi sgra yin no zes zer ro/ gzan dag ni don gyis ston paḥi sgra ḥbaḥ zig don rnams khyad par du byas śiń brjod do zes ḥdod do/ gań la rtog pa de dag med pa de mńon sum mo//.

Xem Uddyotakara. *Nyāyavārttika*: 44: apare tu manyante pratyakṣam kalpanāpodham iti/ atha keyam kalpanā/ nāmajātiyojaneti yat kila na nāmnābhidhīyate na ca jātyādibhir vyapadiśyate viṣayasvarūpānuvidhāyi pariccheddakam ātmasamvedyam tat pratyakṣam iti/.

Về nguồn tư liệu thêm, xem Hattori, *Dignāga: On Perception*, n 82-85. Điểm yếu trong ý niệm của Dignāga khá rõ ràng đối với Uddyotakara, ông này "chỉ ra rằng cả từ *'pratyakṣa'* và *'kalpanāpodha'*, kể cả câu *'pratyakṣam kalpanāpodham'* đều không thể chỉ cho *pratyakṣa*: nếu *pratyakṣa* mà có thể được nêu bằng các từ này hay bằng câu ấy, nó không thể thoát khỏi *kalpanā*." Ông lại nhận xét thêm rằng nếu từ *'kalpanāpodha'* có nghĩa 'không thể diễn ta bằng tự tướng' (svarūpato na vyapadesyam), vậy mọi thứ đều được xem như là *pratyakṣa*, bởi vì một từ ngữ chỉ nêu một sắc thái tổng quát hay tổng tướng (sāmānyakāra) của một sự vật chứ không phải tự tướng riêng biệt của nó (viśeṣakāra). Tuy nhiên không thể nói rằng một vật là "không thể diễn ta' vì tự tướng của nó là không thể diễn tả. Một người brāhmaṇa có thể được gọi bằng từ 'người', mặc dù từ này không diễn ta sắc thái riêng biệt của y. Mặt khác, sẽ tự mâu thuẫn khi xác nhận rằng tự tướng của *pratyakṣa* có thể diễn đạt bằng từ *'kalpanāpodha'*, vì *'kalpanāpodha'* có nghĩa là tự tướng của *pratyakṣa* và không thể diễn đạt. Sau hết, nếu từ 'kalpanāpodha' được hiểu là không diễn tả cái gì cả, định nghĩa này phải được xem là hoàn toàn vô dụng". (Hattori, op. cit., p 83).

Về sau, các đồ đệ của Dignāga như Śāntarakṣita và Kamalaśīla cố gắng trả lời cho phê bình của Uddyotakara bằng cách khả lý thú là quay trở lại định nghĩa nguyên thủy của Vasubandhu trong *Vādavidhi* mà không xác nhận một cách minh nhiên. Họ nói, "không lý luận phân biệt' không đồng nghĩa với "không thể diễn đạt bằng lời ", mà nó chỉ là "không có khái niệm phân biệt ". Như Kamalaśīla nói, "yato nānabhidheyārthaḥ kalpanāpodhārtho varṇitaḥ, kiṃ tarhi/ avikalpakārthaḥ/ avikalpakam api jñānaṃ yady abhidhīyate śabdenādhyavasāyānurodhāt tathāpi rūpādivan na vikalpakatāṃ yāsyatīti yat kiṃcid etat//. (*Tatvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla* I, p. 457).

Xem thêm Śāntarakṣita, các bài tụng 1238-1242:

evaṃ pratītarūpā ca yad evaṃ kalpanā matā/
tādātmyapratiṣedhaś ca pratyakṣasyopavarṇyate// 1238
tadā'dhyakṣādiśabdena vācyatve'pi na bādhyate/
kalpanāviraho'dhyakṣe na hi sā śabdavācyatā// 1239
anyathā rūpagandhādeḥ savikalpakatā bhavet/
ato nāspadam evedam yad āhuḥ kudhiyaḥ pare// 1240

chính xác là đối tượng của nó vì thế được xem là "cái có thể được nhận thức như nó là và là cái không thể diễn đạt"[40]. Vì vậy, đối với Trần Na cũng như một số những người trước thời ông được ông trích dẫn thì "đối với một người có khả năng nhận biết thì anh ta nhận biết một vật có màu xanh nào đó làm đối tượng chứ không [nhận biết] 'nó là màu xanh', anh ta nhận biết đối tượng nhưng không phải các thuộc tính của nó"[41]. Vì thế, đối tượng nhận biết vượt ra ngoài lãnh vực

---

yadi pratyakṣaśabdena pratyakṣam abhidhīyate/
kathaṃ tat kalpanāpodham ayuktaṃ gamyate kathaṃ/ 1241
pratyakṣam kalpanāpodhaṃ vedyate'tiparisphutaṃ/
anyatrāsaktamanasā'py akṣair nīlādivedanāt// 1242

[40] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I p.14b5-6:
don ḥdi ñid smras pa
du maḥi no boḥi chos can ni/
dbaṅ po las rtogs srid ma yin/
raṅ raṅ rig bya tha sñad kyis/
bstan bya min na dbaṅ poḥi yul//
de ltar na re zig dbaṅ po lṅa las skyes paḥi mṅon sum gyi ses pa rtog pa med pa yin yaṅ.
Cf. *Pramāṇavārttikabhāṣya* (or *Vārttikālamkāra*) of *Prajñākaragupta*, ed. Rahula Sāṃkṛtyāyana, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1953: 298:
dharmino'nekarūpasya nendriyāt sarvathā gatiḥ/ svasaṃvedyam anirdeśyaṃ rūpam indriyagocaraḥ//
Đọc thêm. Hattori, op. cit., p 91.

[41] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I p.14b2-4: chos mṅon pa las kyaṅ mig gi rnam par\ śes pa daṅ ldan pas sñon po śes kyi sñon poḥo sñam du ni ma yin no/ don la don du ḥdu śes kyi don la chos su ḥdu śes pa ni ma yin no zes gsuṅs so/ gal te de geig tu mi rtog na rnam par śes pa lṅa po de ḥdus pa la dmigs pa ji ltar yin/ gaṅ yaṅ skye mched kyi raṅ gi mtshan ñid la so so raṅ gi mtshan ñid kyi yul can yin gyi/ rdsas kyi raṅ gi mtshan ñid la ni ma yin no zes kyaṅ ji ltar gsuṅs śe na/
der don du mas bskyed paḥi phyir/
raṅ don spyi yi spyod yul can/
de rdsas du mas bskyed par bya baḥi phyir na raṅ gi skye mched la spyiḥi spyod yul can zes brjod kyi/ tha dad pa la tha mi dad par rtogs pa las ni ma yin no/.
Xem Hattori, op. cit., p. 26-27 & 88-89 về dịch và luận của đoạn này; xem thêm Wayman, op. cit.: JAOS LXXXIX (1969): 436-437. về bình giải của Hattori. Cần ghi nhận rằng khi xét đến dẫn chứng phong phú của định nghĩa của Abhidharma về thức trong các tác phẩm của những người sống sau ông (xem de La Vallée

khảo sát và định nghĩa. Nó hoàn toàn "không thể diễn đạt", như Trần Na quan niệm. Một khi đối tượng nhận biết đã "nằm ngoài cấu trúc khái niệm và ngôn ngữ" thì điều tất nhiên là tự thân hành động nhận biết cũng nhất định nằm ngoài lãnh vực khảo sát. Nó là một loại tia chớp vụt qua mà trong suốt cả đời mình ta cũng không bao giờ nắm bắt được dù trong khoảnh khắc. Nó thoáng hiện và thoáng diệt mà không để lại một dấu vết. Qua đó, tất cả những câu hỏi đặt ra xoay quanh hành động nhận biết và đối tượng của nó vì thế hoàn toàn trống rỗng mọi ý nghĩa và mục đích chỉ vì chúng không thể phù hợp với định nghĩa mới được Trần Na đề nghị cho một hành động như thế. Thật vậy, bởi vì bất kỳ nhận thức được diễn đạt nào tự nó cũng là một cấu trúc khái niệm và ngôn ngữ, cho nên bất kỳ định nghĩa nào về đối tượng nhận biết cũng nhất định phải chỉ cho đối tượng được tạo dựng mà không phải chỉ cho đối tượng như nó được nhận biết trong tia chớp của sự nhận biết về nó. Kết quả, lãnh vực nhận biết là lãnh vực riêng tư của mỗi cá nhân mà anh ta không thể truyền đạt đến người khác. Đó là lãnh vực của kinh nghiệm tuyệt đối.

Quan điểm mới về nhận biết và đối tượng nhận biết này về sau đã trở thành quan điểm tiêu chuẩn được chấp nhận với rất ít sửa đổi bởi hầu hết những người tiếp nối ông như Pháp Xứng[42], Prajñākaragupta, Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti, v.v...

Pousin, ed., *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, p 74-75 for a few samples). Vasubandhu hình như không bao giờ lưu ý đến nó trong tất cả tác phẩm của mình, kể cả *Abhidharmakośa*. Vẫn khá lạ lùng, ông đề nghị định nghĩa mới của mình mà, như chúng ta đã thấy, nó bất đồng rất nhiều với định nghĩa tiêu chuẩn của Abhidharma, mà Dignāga và các vị khác đã dẫn trong các tác phẩm của họ.

[42] Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, ed. Serbatskoi, Petrograd, 1918, n 6-9: tatra pratyakṣaṃ kalpanāpodham abhrāntaṃ/ abhilāpasaṃsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā/ tayā rahitaṃ timirāśubhramaṇanauyānasaṃkṣobhādyanāhitavibhramaṃ jñānaṃ pratyakṣam// I. 4-6//.

Xem thêm, *Pramāṇaviniścaya*, I, ed. Tilmann Vetter, Österreichische Akademie

Chẳng hạn như Pháp Xứng, dù ông đã thêm thắt định nghĩa nhận biết của Trần Na để nó trở thành "nhận biết là một nhận thức nằm ngoài cấu trúc ngôn ngữ và không phải vọng tưởng"[43], nhưng ông vẫn cố gắng theo sát Trần Na từng chữ trong khi trình bày quan điểm của mình về cùng vấn đề trên trong *Nyāyabindu* cũng như *Pramāṇavārttika*[44]. Nếu có khác

---

der Wisenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte. 250. Band 3. Abhandlung. Wien. 1966. p 40: de la
mṅon sum rtog bral ma ḥkhrul ba/
rab rib daṅ myur du bskor ba daṅ grur śugs paḥi ḥkhrugs pa la sogs pas ḥkhrul ba ma bskyed ciṅ rnam par rtog pa med paḥi śes pa ni mṅon sum mo// rtog pa de yaṅ gaṅ ze na
rtog pa mṅon par brjod can gyi/ śes pa
rtog pa ni brjod pa daṅ ḥdrer ruṅ ba snaṅ baḥi śes pa ste/ de daṅ bral baḥo// dbaṅ poḥi śes pa la ni de srid pa ma yin te/
don gyi mthu yis ni/
yaṅ dag skye ba yin phyir ro//
Cf. Vetter tái lập: pratyakṣam kalpanāpodham abhrāntam timirāśubhramaṇa-nauyānasaṃkṣobhādyanāhitavibhramam avikalpakaṃ jñānaṃ pratyakṣam. kā punaḥ sā kalpanā/ abhilāpinī/ pratītiḥ kalpanā abhilāpasaṃsargayogyapratibhāsā pratītiḥ kalpanā: tayā rahitam. indriyajñāne sā nāsti arthasya sāmarthyena samudbhavāt//.

[43] Dharmakīrti, *Pramāṇavarttika* III ad 123a: pratyakṣam kalpanāpodham. Xem thêm Hattori. op. cit.: 83: "Pháp Xứng theo chân Trần Na khi định nghĩa *pratyakṣa* là *kalpanāpodha* trong P(ramāṇa) V(ārttika) III. 123a. nhưng ông đã thêm từ *abhrānta* vào định nghĩa này trong N(yāya) B(indu). i. 4. và P(ramāṇa) Vin(iścays). 252b.3." (Những từ trong ngoặc là của tôi). Đã có tranh cãi về việc Pháp Xứng sửa lại định nghĩa của Trần Na có tạo ra một tiến bộ hay thoái bộ trong thuyết tri giác (thức): tuy nhiên điều này không liên quan đến chúng ta ở đây.

[44] Dharmakīrti, *Pramāṇavarttika* I (Gnoli's edition) ad 93-94a:
api pravarteta pumān vijñyārthakriyākṣamān/
tatsādhanāyety artheṣu samyojyante' bhudhāyakāḥ// 93
na khalu vai vyasanam evaitad lokasya yad ayam asaṃketayann aprayuñjāno vā śabdān duḥkham āsīta/ kiṃ tarhi/ sarva evāsyāvadheya ārambhaḥ phalārthaḥ/ niṣphalā-rambhasyopekṣaṇīyatvāt/ tad ayam śabdān api kvacin niyuñjānaḥ phalam eva kiṃcid ihitum yuktaḥ/ tac ca sarvaṃ tyāgāptilakṣaṇam iṣṭāniṣṭayoḥ/ tenāyam iṣṭāniṣṭayoḥ sādhanam asādhanam ca jñātvā tatra pravṛttivivṛttī kuryāṃ kārayeyaṃ veti śabdān niyuñjīta niyoge vādriyeta/ anyathopekṣaṇīyatvāt/ tatrānarthakriyāyogyā jātih...

biệt quan trọng nào giữa họ thì chính yếu là nỗ lực mới của ông trong việc định nghĩa đối tượng nhận biết là gì, cái mà Trần Na xem là "không thể diễn đạt", như chúng ta đã thấy. Định nghĩa mới đó là "cái có khả năng tạo ra một kết quả"[45].

Cũng vậy ad 210-211:
sadasatpakṣabhedena śabdārthānapavādibhiḥ/
vastv eva cintyate hy atra pratibaddhaḥ phalodayaḥ// 210
arthakriyā'samarthasya vicāraiḥ kim tadarthinām/
sandhasya rūpavairūpye kāminyāḥ kiṃ parīkṣayā/ 211
na hi śabdārtho'san san vā kaṃcit puruṣārtham uparunaddhi samādadhāti vā/ yathābhiniveṣam atattvāt/ yathātattvam cāsamīhitatvāt/ tad ayaṃ pravartamānaḥ sarvadā sadasaccintāyām avadhīritavikalpapratibhāso vastv evādhiṣṭhānīkaroti yatrāyaṃ puruṣārthaḥ pratibaddho yathāgnau śītapraṭīkārādiḥ/ na hy atra śabdārthaḥ samarthas tadanubhavāptāv api tadabhāvāt/ tad ayam arthakriyārthī tadasamartham prati dattānuyogo bhavituṃ na yuktaḥ/...
Xem thêm Masatoshi Nagatomi, "*Arthakriyā*", in *Brahmavidyā* XXXI-XXXII (1967-1968): 52-72, về nghiên cứu chi tiết "cái có khả năng sản sinh kết quả" là gì. Cũng vậy, Tilmann Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Österreichische Akademie der Wisenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 245, Band 2, Abhadlung, Wien, 1964: 49-59.

[45] *Viṃśatikā* ad 4: svapnopaghātavat kṛtyakriyā
siddheti veditavyam/ yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa
śukravisargalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ/. cf. *Abhidharmakośa* IX 461, LVP: 233; *Karmasiddhi-prakaraṇa*: 27:
svapnopaghātavat kṛtyakriyā
siddheti veditavyam/ yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa
śukravisargalakṣaṇaḥ svapnogaghātaḥ/.
Cf. *Abhidharmakośa* IX 461, LVP: 233: yadi tāvat dravyataḥ/ sa bhinnasvabhāvātvāt skandhebhyo'nyo vaktavya itaretaraskandhavat/ kāraṇam cāsya vaktavyam/ asaṃskṛto vā/ atas tīrthikadrastiprasaṅgo niṣprayojanatvam ca/.
Cũng vậy, *Karmasiddhiprakaraṇa*: 27:
rnam par śes pa rnams ci zig de la rag lus na/ gaṅ gis na bdag deḥu rten du rtog/ gal te skye ba yin no ze na/ bdag la ni khyad par du gyur pa med na/ ciḥi phyir rim gyis ḥbyuṅ/ gal te lhan cig byed paḥi rgyu gaḥ na la bltos paḥi phyir ro ze na/ de dag las gzan pa la de skyed paḥi nus pa yod par zi ltar khon du chud/ hon te ḥdug pa zig de la rag lus pa yin no ze na/ skyes nas mi gnas pa dag daṅ/ ltuṅ ba ma yin pa dag la ḥdug pa ci zig yod/ de bas na rten de ḥdra baḥi rdsas ni mi ḥdod do//.
So sánh hai quan điểm cuối với quan điểm thứ nhất, ta có thể thấy ngay tư tưởng của Vasubandhu đã thay đổi triệt để như thế nào từ *Abhidharmakośa* và *Karmasiddhiprakaraṇa* đến *Viṃśatikā*. Trong hai quan điểm đầu, ông có vẻ

Điều không may là định nghĩa mới này không khá hơn định nghĩa của Tỳ Bà Sa hay Thắng Luận, bởi vì nếu nó đúng thì cô gái tôi thấy trong mơ tối hôm qua cũng thật như vợ tôi đang nằm ngủ bên cạnh, vì cô gái đó thật sự đáp ứng được sự tơ tưởng tình dục của tôi đến độ sự cấu trược trong bóng tối đã xảy ra với tôi. Điều khá kỳ lạ là thí dụ vừa nêu dĩ nhiên xuất phát từ *Nhị Thập Tụng* như đã thấy lại không hề được những người ủng Pháp Hộ Xứng nhắc đến để bác bỏ cái định nghĩa cũ và khá rời rạc đó. Đó là một định nghĩa cũ bởi vì trong khảo sát của mình, Thế Thân đã liệt kê "khả năng tạo ra một kết quả" như một trong bốn tiêu chuẩn có thể có để phán xét có phải một cái gì đó là đối tượng nhận biết hay không, như chúng ta đã bàn đến ở trên. Trong sự phân tích cuối cùng này, chính định nghĩa mới về nhận biết của Trần Na đã đặt nền tảng cho Pháp Xứng và những người kế tục ông như Prajñākaragupta, Ratnakīrti, v.v., khai triển quan điểm và ý kiến của họ về cái thực và không thực[46].

---

cương quyết cho rằng cái gì thực cái đó có khả năng sản sinh kết quả hay một hành vi hữu hiệu. Quan điểm này chính ông chỉ trích trong tác phẩm cuối. Cần nói thêm rằng khá xác đáng khi bình giải đoạn dẫn trên của *Abhidharmakośa*. Yaśomitra liên kết nó với thuyết *arthakriyā* bắt nguồn từ Dharmakīrti qua trích dẫn một trong các bài kệ của ông, mà de La Vallée Pousin đã chỉ ra. Trong quan hệ này, cần thêm rằng qua những dị biệt giáo nghĩa như vừa đề cập, chúng ta có thể đoan quyết rằng *Karmasiddhiprakaraṇa* được viết trước khi *Viṃśatikā* xuất hiện và sau *Vyākhyāyukti*, tác phẩm này có chứng cứ là được chính Vasubandhu thừa nhận trong *Karmasiddhiprakaraṇa* p. 25: rnam par bsad paḥi rigs pa las kyaṅ/ deṅ saṅ mdo sṅe thams cad ni mi snaṅ zes bsgrubs te/.

[46] Ratnakīrti, *Kṣaṇabhagasiddhiḥ*, trong *Ratnakīrtinibandhāvalī*, ed. A. Thakur, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1957: 62: yadi nāma darśane darśane nānāprakāran sattvalakṣaṇam uktam āste arthakriyākāritvaṃ sattāsamavāyaḥ svarūpasattvam utpāda-vyayadhrauvyayogitvaṃ pramāṇaviṣayatvaṃ sadupalambhakapramāṇagocaratvam vyapadeśaviṣayatvam ity ādi tathāpi kim anenāprastutenedānīm eva nistankitena/ yad eva hi pramāṇato nirūpyamānaṃ padārthānāṃ sattvam upapannaṃ bhaviṣyati tad eva vayam api svīkariṣyāmaḥ/ kevalaṃ yad etad arthakriyākāritvaṃ sarvajanaprasiddha āste tat khalv atra sattvaśabdenābhisandhāya sādhanatvenopāttam/.

Cũng vậy, Śāntarakṣita, *Tattvasaṃgraha* ad 1213-1214:

Như vậy, dù có những nỗ lực đáng khen này, các vấn đề liên quan đến hành động nhận biết và đối tượng của nó mà Thế Thân đặt ra trong *Nhị Thập Tụng* vẫn không được trả lời. Nói rằng đối tượng nhận biết thì "không thể diễn tả", giống như Trần Na, chắc chắn chẳng có lợi ích gì. Một khẳng định phù hợp với định nghĩa mới của Pháp Xứng về cái thực chắc chắn sẽ mang trở lại mọi loại thực thể bất thực mà ông đã cố loại bỏ. Giải pháp đề ra trong *Abhidhammatthasaṃgaha* nghe có vẻ thực tế hơn; tuy nhiên sự chi li quá độ của nó lại khiến cho ta nghi ngờ hơn là khẳng định và tin tưởng. Vì thế, nó cũng chỉ là những gì nó là, tức một cố gắng đáng khen ngợi. Vậy theo quan điểm của Thế Thân, các giải pháp cho những vấn đề ông đặt ra trong *Nhị Thập Tụng* là gì?

Chúng ta đã thấy rằng Thế Thân phê phán quan niệm cho rằng một đối tượng có thể được định nghĩa rõ ràng và được biết đến một cách chính xác nó là gì, một quan niệm được chủ trương và chấp nhận rộng rãi vào thời ông. Nó được phản ánh trong chủ trương của nhiều trường phái tư tưởng khác nhau mà ông nhắc đến như Tỳ Bà Sa và Thắng Luận. Cả hai trường phái này phân chia mọi vật thành một số phạm trù mà họ cho là biểu hiện của chân lý. Theo đó, họ xem lời dạy của người sáng lập trường phái mình là thẩm quyền tối hậu trên trái đất về cái đúng hoặc cái sai của một phát biểu. Họ không đánh giá lời dạy của thầy tổ họ trên căn bản các sự thật; thay vì thế, họ đã diễn giải bất kỳ sự kiện mới lạ nào theo những lời dạy cũ, những lời dạy sẽ bị vứt bỏ không thương tiếc nếu không còn phù hợp nữa. Thuyết đối tượng nhận biết bàn đến ở trên chính là trường hợp đang nói ở đây. Cả Tỳ Bà Sa và Thắng Luận hẳn phải biết đến các lý thuyết

---

pratyakṣam kalpanāpodham abhrāntam kalpanayāḥ svarūpam abhilāpinī/
pratītiḥ kalpanā kalpatihetutvādyātmikā natu// 1213
śabdārthaghaṭanāyogyā vṛkṣa ity-ādirūpataḥ/
yāvācām aprayoge'pi sābhilāpeva jāyate// 1214

của nhau về vấn đề đó. Nhưng những diễn giải của họ, nếu có cho thấy cái gì đó, chỉ chứng tỏ rằng họ đã không xét đến vấn đề căn bản vốn còn cao hơn cả vấn đề đối tượng nhận biết và có thể được đề ra như sau: Nếu có nhiều giải thích về cùng một đối tượng thì vấn đề không chỉ là giải thích nào đúng mà là tại sao lại có nhiều giải thích.

Câu trả lời của Thế Thân về những vấn đề ông đặt ra trong *Nhị Thập Tụng* liên quan đến hành động nhận biết và đối tượng của nó đã được đưa ra trong khuôn khổ nhằm giải đáp cho vấn đề vừa nêu. Chính khuôn khổ này sẽ làm sáng tỏ cho chúng ta lý do tại sao một câu trả lời như thế được đưa ra. Hãy lưu ý rằng vào thời ông, Thế Thân đã biết đến sự có mặt của nhiều quan điểm về đối tượng nhận biết, và những kết quả mới trong các khoa học toán học, nhất là tam giác học và thiên văn học, đã đạt được dưới những tác phẩm uyên áo của những khuôn mặt hàng đầu như Āryabhatta và phái Pataliputra của thời ông[47]. Phát triển này rất thú vị đối với

---

[47] R. Billard. *L'Astronomie Indienne*. Paris: École Française d'Etrême Orient. 1971: 16-18 & 69-97; D. A. Somayaji. *A Critical Study of the Ancient Hindu Astronomy*. Dharwar: Karnatak University. 1971: 4-14; Bibhiti-bhusan Datta & Avadhesh N. Singh. *History of Hindu Mathematics*. Lahore: Motilal Banarsi Das. 1935.

Điều khá thú vị để chỉ ra rằng vùng nằm giữa Puruṣapura và Ayodhyā, nơi mà Thế Thân trải qua phần lớn đời mình thực hiện các hoạt động tư duy và sáng tác, có rất nhiều trung tâm thiên văn và toán học mà nổi tiếng nhất trong số đó là Ujjayinī và Dasapura. Trong bia văn khắc năm 473 C.E. về lễ trùng tu một ngôi đền dựng năm 436 C.E. được tìm thấy ở Dasapura (modern Mandsaur), chúng ta đọc: "kecit svakarmaṇy adhikās tathānyair vijñāyate jyotisam ātmavadhiḥ". (*Corpus inscriptionnum indicarum III*. Calcutta. 1888. p. 82 line 10). Sau khi Candragupta II sáp nhập toàn bộ khu vực vào khoảng năm 390 C.E. hay trễ hơn trong chiến dịch Tây chinh của ông và mở ra cơ hội cho Vasubandhu trở thành vị sư phó của Hoàng thái tử, chính từ Ujjayinī và Lāta mà thiên văn học và toán học mở cuộc chinh phục toàn Ấn Độ. Vì vậy không phải hoàn toàn không phù hợp khi nói rằng Vasubandhu có thể đã chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi các khái niệm của thiên văn và toán học đang thịnh hành trong khu vực trong sự phát triển tư tưởng của ông. Khía cạnh quan hệ này giữa ông với thiên văn học và toán học chưa được nghiên cứu nghiêm túc, ngoại trừ một ít nhận xét thú vị bởi Anacker trong

chúng ta vì với ứng dụng của tam giác học và thiên văn học, các khoa học toán học vào thời đó có thể tái xác định những gì đã được biết đến trong luận lý do Thế Thân thiết lập vài thập niên trước đó, đó là: "cho mỗi x sao cho A(h,x), ta luôn luôn có thể chứng minh A(s,x) trong các điều kiện đặt ra bởi chính A(h,x) mà không bởi các gì khác". Thật vậy, khi các luận thư toán học của phái Pataliputra được đưa vào Trung Quốc khoảng hai trăm năm sau đó, các nhà thiên văn học có tầm cỡ như Nghĩa Tịnh đã đi xa hơn trong việc chọn lựa các thành quả tính toán họ có được, sử dụng các kỹ thuật tính toán từ các luận thư này, hơn là các thành quả từ sự quan sát vị trí các vì sao mà họ thu thập từ các đài thiên văn[48]. Trong nội dung của hoàn cảnh trí thức này cũng như những khám phá của riêng mình trong lãnh vực luận lý, có lẽ Thế Thân chỉ còn một chọn lựa duy nhất để trả lời những câu hỏi nói trên về nhận biết và đối tượng của nó.

Trước hết, phải thừa nhận rằng nhận biết (thức), như Tỳ Bà Sa và Thắng Luận định nghĩa và mô tả, hoàn toàn không hiện hữu và không thể chứng thực bằng bất cứ cách nào. Thứ hai, phải chấp nhận câu cách ngôn rằng những gì ta biết về một đối tượng là từ nhận thức ta có về đối tượng đó. Như vậy, nếu ta đứng trước một đối tượng hoàn toàn nằm ngoài hiểu biết của ta trong lần đầu tiên thì ít ra ta cũng có khái niệm nó là cái gì đó, cho dù nó có xa lạ và khó hiểu đến thế nào đi nữa. Kết quả là luôn luôn có một số khái niệm đầu tiên làm nền tảng cho sự hoạch định và thiết lập các hiểu biết mới.

Vasubandhu: Three Aspects (Doctoral Dissertation, University of Wisconsin, 1970: 196-199).

[48] Beer, Ho Ping Yu, Lu Gwei Djen, Needham, Pulleyblank & Thompson, "An 8th Century Meridian line: I Hsing's Chain of Gnomons and the Prehistory of the Metric System", trong Vistas in Astronomy IV (1961): 3-28; J. Needham, *Science & Civilization in China III*, London: Cambridge University Pres, 1959: 201-206; IV, 1, 1962: 42-55; Li Ti, *T'ang tai tien wen hsueh chia Chang Sui*, Shanghai: Shanghai Jen min ch'u pen she, 1965: 39-57.

Nhận biết vốn là một phần của toàn bộ hiểu biết cho nên chắc chắn có những khái niệm đầu tiên của riêng nó để từ đó nó phát khởi. Vì thế việc định tính chất cho nhận biết phải xét đến các khái niệm này. Những gì ta biết được ngay cả trong trường hợp nhận biết một đối tượng vì thế phải đến từ sự hiểu biết ta có về đối tượng đó, cho dù sự hiểu biết đó có sơ khởi và nông cạn đến thế nào đi nữa.

Nói theo *Nhị Thập Tụng* là "bất kỳ cái gì ta biết chỉ là những gì khiến cho ta biết, không có ngoại hiện như là thân hay ngữ"[49]. Một khẳng định như thế không nói lên điều gì hơn ngoài một định lý vốn rất phổ biến ngay cả đối với những người có lẽ ít quen với việc suy tư về họ nhất. Đó là, bất kỳ những gì ta biết về một cái gì đó, ngay cả trong trường hợp nhận biết, thì nó không xuất phát từ cái đó mà từ sự hiểu biết ta có về nó, vì lý do đơn giản là chỉ có sự hiểu biết về nó chứ không phải chính nó mới có thể cho chúng ta thông tin biết nó là cái gì. Cuốn sách có ở đó. Nếu tôi nhận biết cuốn sách hay bất cứ cái gì cùng loại mà nó tạo ra trong tôi một ý thức về nó, thì chính nhận biết của tôi về hiện hữu của nó ở đó, tức hiểu biết của tôi về sự có mặt của nó ở đó, đã làm cho tôi ý thức về nó. Nếu bạn tôi tình cờ bước vào phòng và nhìn thấy cuốn sách thì anh ta có thể để ý đến điều gì đó về nó, một điều có lẽ tôi đã không để ý trước đó. Do đó, anh ta có thể có một nhận biết khác hẳn với nhận biết của tôi. Như vậy, ta có thể nói rằng cuốn sách hình như để lộ ra những khía cạnh mới cho những người nhận biết mới về nó. Thế nhưng, thật ra cái chúng tôi có trong trường hợp này là một sự cải thiện của chính sự hiểu biết của chúng tôi, của anh ta và của tôi, từ một sự hiểu biết có sẵn về cuốn sách. Không phải chỉ vì sự có mặt của cuốn sách mà ta nhận biết được cuốn sách; đúng hơn, chính vì sự hiểu biết của chúng ta về nó mà tôi nhận biết được nó.

---

[49] *Viṃśatikā* p.9: yadi vijñaptimātram evedaṃ na kasyacit kāyo 'sti na vāk/

Tương tự, không phải chỉ vì sự có mặt của một đối tượng mà sự nhận biết về đối tượng đó xảy ra; mà chính từ sự hiểu biết ta có về đối tượng đó mà ta nhận biết được nó. Phát biểu này thật sự là một sự thật phổ quát, bởi vì mọi người đều biết rằng khi ta sinh ra thì không chỉ sinh vào thế giới của các sự vật mà còn sinh vào thế giới của nhận thức, và phương tiện trước tiên để diễn đạt nhận thức này không gì khác hơn là ngôn ngữ. Từ lúc cất tiếng khóc chào đời, con người thường xuyên phải chịu sự quy định của thế giới đang được nhận biết đến độ ngay cả thế giới của các ấn tượng cũ đôi khi dường như cũng bị phai mờ đối với một số người. Chính nhờ dựa vào thế giới của nhận thức mà con người nhận biết thế giới sự vật và chính thế giới nhận thức mới cung cấp cho con người lần đầu tiên một số khái niệm sơ khởi để từ đó có thể nhận biết thế giới các sự vật. Ngoài ra, chính thế giới nhận thức này là nền tảng sinh khởi sự nhận biết về thế giới sự vật. Mặc dù là một sự thật phổ quát, nhưng khẳng định trên của *Nhị Thập Tụng* "bất cứ cái gì ta biết chỉ là cái khiến cho ta biết" thường được diễn giải như là một phát biểu bắt nguồn từ cái gọi là triết học duy tâm, như chúng ta đã chỉ ra ở Chương I. Người ta cứ phát biểu một cách vô tội vạ rằng khẳng định trên hàm ý chỉ có "tâm" là tồn tại mà không có gì khác, và "mọi nhận thức về ngoại cảnh đều không thật, vì không có ngoại cảnh mà chỉ có vijñāna (thức) là thật", v.v.[50] Thế nhưng, từ những gì đã nói trước đây, thật lạ lùng là những diễn dịch vô bằng cứ như thế đã tiếp tục được đưa ra và chấp nhận rộng rãi. Thế Thân không chỉ thừa nhận bốn tiêu chuẩn xét đoán một cái gì đó có phải là đối tượng của sự nhận biết hay không mà ông còn khảo sát chín chắn thuyết nguyên tử về nhận biết của Tỳ Bà Sa trong khuôn khổ được

---

[50] Raju, *Idealistic Thought of India*, Cambridge, Mas: Havard University Press, 1953: 269-272 & 276-277 ff; Radhakrishnan, *Indian Philosophy I*, London: Allen & Unwin, 1923: 624-643; Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*: 373-377; etc.

đề ra. Sự kiện Thế Thân tuyên bố các tiêu chuẩn và thuyết của họ đều không thỏa đáng hoặc "không được chứng thực" trong *Nhị Thập Tụng* không có nghĩa là ông xem nhận thức trần cảnh là không thật với lý do không có trần cảnh, cũng không có nghĩa là ông bác bỏ sự nhận biết như là một phương tiện của nhận thức và xem những gì người biết chỉ là một "một sự phản chiếu của tự tâm".

Thật ra, nếu Thế Thân đã có thể chứng minh các tiêu chuẩn và lý thuyết trên là không thỏa đáng thì đó là do ông ngầm thừa nhận quan điểm tiêu chuẩn đã phát khởi cả hai điều này. Nếu không, thật hoài công khi nói về những sự vật như không gian hay nguyên tử, huống hồ chứng thực hay bác bỏ chúng. Chẳng hạn như vì để lập luận rằng khái niệm của Tỳ Bà Sa về tính bất khả phân của nguyên tử là không hợp lý cho nên các khái niệm về không gian và các phần phải được dùng đến. Nếu như những diễn dịch vu vơ ở trên về duy tâm luận là đúng, thì những khái niệm này sẽ trở thành vô nghĩa nếu không muốn nói là tự mâu thuẫn. Sở dĩ như vậy là do sự kiện các khái niệm này chỉ có giá trị chừng nào ta chấp nhận có tồn tại những vật như nguyên tử mà các khái niệm này áp dụng và đã được dùng để giải thích về chúng.

Thật sự là các nhà bình giải ở các thời kỳ tiếp nối Thế Thân hầu như đã hiểu khẳng định trên của ông là hoàn toàn mang tính duy tâm luận, và họ đã cố tái lập quan điểm của ông theo hướng hiểu biết này, một điều có thể thấy rõ trong các tác phẩm của Pháp Hộ và tông phái ông[51]. Tuy nhiên, không có bất kỳ lý do gì để phát biểu rằng những gì được trình bày trong *Nhị Thập Tụng* là một "giáo thuyết hoàn toàn duy tâm" thuộc loại nào đó, như phần lớn các tác giả thời nay phát

---

[51] Dharmapāla. *Vijñaptimātrasiddhiśāstra*. Taishō 1585; *La Siddhi de Hiuan Tsang*, transl. & ann. de La Vallé Poussin, Paris: Paul Geuthner, 1928-1929; Fukihara Shôshin. *Gohôshu Yuishike kô*, Kyoto: Hôzôkan, 1955; Ueda Yoshifumi. *Yuishiki shisô nyumon*, Tokyo: Asoka shoin, 1964: 111-168.

biểu[52]. Trái lại, cần phải nói rằng những gì được trình bày trong đó là một tái phát biểu của một chân lý phổ quát, về những gì đã được biết, đó là, cái mà ta biết về một đối tượng dù thuộc về dạng nào đều không phải tự thân đối tượng, mà chỉ là những hiểu biết ta có về đối tượng đó. Nó là một chân lý phổ quát chỉ vì nó là một định đề trùng phức vô vị. Tuy nhiên, hình như do chính tính chất trùng phức này mà nó đã bị bỏ qua trong hầu hết các thời đại.

Khi có người nói 'anh ta biết cái gì đó', chúng ta nghĩ ngay rằng cái gì đó là đối tượng trực tiếp của sự hiểu biết của anh ta mà không hề thắc mắc làm sao cái gì đó có thể là đối tượng trực tiếp của sự hiểu biết của anh ta. Chắc chắn, đối tượng đó không thể được đồng nhất với sự hiểu biết của anh ta; cũng không phải là trường hợp ngược lại. Bởi vì, đối tượng có ở đó cho mọi người nhìn thấy và nhận biết, và đối tượng này không thể đưa vào đầu của người thấy nó hay biết nó. Như vậy, khi một phát biểu như 'anh ta biết cái gì đó' được đưa ra, điều nó thật sự muốn nói là 'anh ta biết cái gì đó qua sự hiểu biết của anh ta về nó', một điều, mặc dù cần thiết, nhưng rõ ràng là trùng phức một cách vô vị. Bởi vì, làm sao ta có thể biết cái gì đó mà không qua sự hiểu biết về nó? Thế nhưng, vì bỏ qua trùng phức đó mà phát biểu 'anh ta biết cái gì đó' hầu như chỉ được xem là những gì nó là, và đã đầy đủ cũng như tự chứng thực về mặt triết học. Nhưng thật ra đó chẳng phải những gì nó là chút nào cả. Kết quả, Tỳ Bà Sa và những người đi theo họ đều bận tâm đến việc định nghĩa và xác định các giác quan là gì, làm thế nào chúng biết được đối tượng, đối tượng là gì, v.v., mà không hề thắc mắc làm thế nào các giác quan này biết đến những sự vật này trong lần đầu tiên. Vì vậy, sự kiện họ không nêu được các thắc mắc

---

[52] Lévi, Matériaux pour l'Etude du Système Vijñaptimātra: 7. xem thêm p. 50.

này đã tạo thành sai lầm căn bản của họ, một sai lầm đã mang lại cho hệ thống của họ mọi loại khó khăn như đã thấy.

Vì lẽ đó, công việc chính mà Thế Thân đảm đương trong *Nhị Thập Tụng* đã được trình bày một cách công nhiên, bao gồm việc đính chính những sai lầm đã gây khó khăn cho cách nghĩ của Tỳ Bà Sa. Nó cho thấy một cách dứt khoát và đầy thuyết phục rằng nhận thức vốn cơ bản là tự nhận thức, cũng như thức vốn là tự thức. Thật vậy, đây là một trong những đặc điểm cơ bản làm đặc trưng và phân biệt thức cũng như nhận thức của con người với bất cứ những gì mà những vật tương tự có được, chẳng hạn sự thông minh của một người máy. Mọi người đều biết rằng khi có người nói "anh ta biết cái gì đó" thì điều được xem như tự nhiên là anh ta không chỉ tưởng rằng mình biết cái gì đó mà còn biết rằng chính anh ta biết cái đó. Khái niệm về tự thức và tự nhận thức này là một sự thật hiển nhiên và bình thường đến độ người ta có thể tự hỏi có đáng phải lao tâm khổ trí về nó như thế hay không. Thế nhưng, chúng ta thấy Tỳ Bà Sa đã không để ý đến, đó là chưa kể những người khác cùng thời với họ như Thắng Luận, Naiyāyika, Mīmāṃsaka, v.v., cũng đều như vậy. Và đó vẫn là một thất bại không lạ lùng gì như đã thấy. Ta phải thừa nhận rằng thất bại kỳ lạ nhất lại thuộc về số đông các nhà nghiên cứu ở thế kỷ này khi họ tiếp tục diễn giải sự thật phổ quát trên là một luận đề uyên áo của duy tâm luận tuyệt đối và tương tự, theo đó không gì hiện hữu ngoài thức. Đó là một thất bại lạ lùng nhất, không chỉ vì cho thấy rằng họ đã không hiểu được tư tưởng Thế Thân ngay cả theo cách thông thường nhất mà còn nhiều hơn thế nữa. Bởi vì bằng chứng là họ đã không hiểu được một sự thật phổ quát bình thường, cái mà họ phải hoàn toàn nắm rõ. Bây giờ, chúng ta hãy xem một tình huống như thế đã xảy ra như thế nào.

Khái niệm tự biết và tự thức được diễn tả rõ ràng trong bài tụng đầu của *Nhị Thập Tụng* như sau: "Bất kỳ cái gì ta biết

chỉ là cái khiến cho ta biết; đối tượng [của nó] thì không thật, vì nó là một sự tự biết, giống hệt như việc nhìn thấy những sợi lông và mặt trăng, v.v., không có thật của một người bị bệnh mắt"[53]. Dĩ nhiên chẳng có gì mới lạ hay tân tiến đáng phải kinh ngạc trong phát biểu này. Mọi người biết rằng bất cứ cái gì ta biết chính là cái khiến ta biết, và cái khiến ta biết chắc chắn không phải là tự thân đối tượng, vì lý do đơn giản là không thể nào đồng nhất về mặt vật chất cũng như thể chất cái biết của ta với đối tượng, mà chỉ có cái biết về đối tượng đó. Vì vậy, đối tượng xuất hiện trong cái biết về đối tượng đó

---

[53] *Viṃśatikā* ad I: vijñaptimātram evatad asadarthāvabhāsanāt/ yathā taimirikasyāsatkeśacandrādidarśanam//

Ở đây chúng tôi dịch *avābhāsana* là "tự biết (self-knowledge)", vì theo chúng tôi cách dịch thông thường như "ngoại hiện (ảnh tợ) (appearance)" gây nên hiểu nhầm nghiêm trọng mà chúng tôi đã đề cập trước đây. Sự thật, từ này không hoàn toàn có nghĩa là "ngoại hiện". Chẳng hạn, khi Dignāga nói, "dvyābhāsaṃ hi jñānam utpadyate svābhāsaṃ viṣayābhāsaṃ ca/ tasyobhayābhāsasya yat svasaṃvedaṃ tat phalam/ "

(*Pramāṇasamuccayu* I p 15a7-8: raṅ rig la yaṅ ḥdir ḥbras bu/ śes pa ni snaṅ ba gñis las skyes te/ raṅ gi snaṅ ba ḍaṅ yul gyi snaṅ baḥo/ snaṅ ba de gñis las gaṅ raṅ rig pa de ni ḥbras bur ḥgyur ro//:

Tattvārtha (rāja) vārttika of Akalanka, ed. Mahendra Kumar Jain, Benares: Jñānapītha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, 1953: 56; also *Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*, ed. R. Sāmkṛtyāyana, The Journal of the Bihar and Orisa Research Society XXIV-XXVI (1938-1940): 288: svābhāsaṃ viṣayābhāsaṃ ca jñanam utpadyate/ tatra yat svasaṃvedanam tat phalam/;

Hattori, op. cit.: 101-103), rõ ràng ābhāsa ở đây được hiểu như là *svasamvedana*, "tự chứng/ tự biết (self-knowledge)" hay "tự thức (self-conciousnes)". Vậy, hoàn toàn lệch lạc khi nói, như Hattori (op. cit.: 102), rằng "Sự kiện thức (vijñāna) tự nó ngoại hiện (ābhāti, pratibhāti, avabhāti, khyāti) như là chủ thể (kiến phần) (svābhāsa, tự ảnh = grāhakāmsa, - ākāra: hành tướng năng thủ) and và đối tượng (kiến phần) (arthābhāsa, viṣayo: tợ cảnh = grāhyāmśa – ākāra: hành tướng sở thủ) là giáo nghĩa cơ bản của Yogācāras". Phát biểu như thế là lệch lạc, vì nó chỉ nghĩa rằng đối với Yogācāras, mà Vasubandhu được kể trong đó, đối tượng, như được hiểu thông thường, chỉ là ngoại hiện (ảnh tợ) của thức, giáo nghĩa đó không có vị trí trong tư tưởng của Vasubandhu. Sự thực, trái lại, như đã thấy trong thảo luận của chúng tôi. Cần nói thêm rằng *avabhāsana* đối với Vasubandhu đồng nghĩa với ābhāsa. Trong *Viṃśatikā* ad 1a-b, ông dùng từ đầu, trong ad 17a-b, ông dùng từ sau.

thì không có gì thật hơn tự thân cái biết. Đối tượng của cái ta biết, khi xuất hiện trong cái biết đó về đối tượng, vì thế nhất định không thật, như *Nhị Thập Tụng* đã nói. Nhưng sự xuất hiện như thế của đối tượng trong cái biết về nó chỉ có thể xảy ra nếu đã tồn tại sẵn một cơ cấu để dung nạp nó. Và cơ cấu đó không gì khác hơn sự tự biết và tự thức. Chính cơ cấu này tạo cho sự nhận thức và thức khả năng đi xa hơn công việc định sẵn của một thiết bị chụp ảnh vốn được dùng để tái tạo một cách trung thực hình ảnh về cái đang hiện hữu; đồng thời nó cũng cung cấp khả năng tiếp tục thiết lập lại cái đang hiện hữu trong hình ảnh về những gì nó phải là theo khuôn khổ của sự nhận thức và thức.

Lại chẳng có gì mới lạ trong khái niệm về sự tự biết và tự thức này. Theo quan điểm lịch sử, ta đã thấy nó xuất hiện trong luận thư của Maitreyanātha mà chính Thế Thân đã đọc và bình giải. Bài tụng thứ ba ở Chương I của luận thư này, *Madhyāntavibhāga*, nói rõ rằng "thức sinh khởi như sự tự phản của đối tượng, hữu tình, tự ngã và thức; và nó không có đối tượng; bởi lẽ nó không có đối tượng cho nên tự nó không hiện hữu"[54].

---

[54] Maitreyanātha. *Madhyāntavibhāga* I ad 3. ed. Gadjin Nagao. Tokyo: Suzuki Research Foundation. 1964: 18: arthasatvātmavijñaptipratibhāsaṃ prajāyate/ vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat//.
Thế Thân đã thêm vào nhận xét sau: tatrārthapratibhāsaṃ yad rūpādibhāvena pratibhāsate/ satvapratibhāsaṃ yat pañcendriyatvena svaparasantānayor/ ātma-pratibhāsaṃ kliṣṭaṃ manaḥ/ ātmamohādisamprayogāt/ vijñaptipratibhāsaṃ sad vijñānāni/ nāsti cāsyārtha iti/ arthasatva-pratibhāsayānākāratvāt/ ātmavijñapti-pratibhāsasya ca vitthapratibhāsatvāt/ tadabhāvāt tad apy asat iti/ yat tadgrahyaṃ rūpādipañcendriyaṃ manaḥ sadvijñānasaṃjñakaṃ caturvidhaṃ tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakaṃ vijñānam asat/. Theo cách diễn giải của chúng tôi về câu tụng và đoạn luận trên thì hiển nhiên là chúng tôi không hiểu câu "nāsti cāsyārthas" nhằm chỉ cho một đối tượng ngoại tại trên thế gian mà là cái đối tượng chúng tôi nhận biết được nhờ vào sự tự biết, *svasamvedana*, của chúng tôi. Vì thế, sự tự biết có tác dụng như một thể thống nhất: cả đối tượng mà ta ý thức và hành động của một ý thức như thế đều không hiện hữu, vì lẽ đơn giản là mặc dù chúng ta phải biết được đối tượng qua sự tự biết của chúng ta, nhưng sự

Như vậy, thức được quan niệm như là tự thức. Tuy nhiên, không nên cho đó là một loại thức mới, bởi vì không có một loại mới như thế khi mà đối tượng của tự thức không hiện hữu. Đối tượng đó cũng là đối tượng của thức, cái mà tự thức nhận biết. Vì vậy, điều được diễn tả trong *Madhyāntavibhāga* I. 3 hoàn toàn rõ ràng ở điểm mặc dù cơ cấu của sự tự biết (thức tự chứng) và tự thức có tồn tại, nhưng không thể nào giả định rằng có một thực thể như sự tự biết hay sự tự thức, hay có một thế giới các vật thể thuộc riêng thực thể đó. Vậy thì, với Thế Thân cũng như Maitreyanātha, có một cơ cấu khiến cho cái biết về một đối tượng cũng như sự tự biết về đối tượng đó có thể vận hành, mặc dù hình như họ không phân biệt được chi tiết cơ cấu đó vận hành như thế nào. Điều này về sau đã trở thành điểm tranh cãi trong số những người đi theo họ, góp phần rất lớn vào việc làm sáng tỏ khái niệm về sự tự biết và tự thức được nói đến ở trên.

Đối với Trần Na, "một nhận thức khi nhận ra một đối tượng, như một vật có màu sắc, v.v., chẳng hạn, thì nhận thức này có sự nhận biết về cả đối tượng và chính nó (tướng phần và kiến phần); và nhận thức về nhận thức đó cũng có sự nhận biết về nhận thức đó, một nhận thức tương hợp với đối tượng và sự nhận biết về chính nó (tự chứng phần). Nói cách khác, nếu nhận thức về một đối tượng chỉ có sự nhận biết về đối tượng, hoặc chỉ có sự nhận biết về chính nó, thì nhận thức về nhận thức sẽ không thể được phân biệt với nhận thức về đối tượng". Vì thế, đối với ông "sự kiện nhận thức có hai dạng được biết đến nhờ vào sự khác nhau giữa nhận thức về đối tượng và nhận thức về nhận thức đó"[55]. Đây là phát biểu rõ

---

tự tri như thế không có tác dụng nào khác hơn việc chỉ ra rằng có một đối tượng nào đó ở ngoài kia chứ không phải ở trong đầu chúng ta. Dựa vào diễn giải mới này của chúng tôi thì câu tụng mở đầu nổi tiếng nhất của chương đầu cuốn *Madhyāntavibhāga* trở nên dễ hiểu hơn: abhūtaparakalpo'sti dvayaṃ tatra na vidyate/ śūnyatā vidyate tvatra tasyām api sa vidyate// I.1.

[55] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I p.15b5-6: ci ste śes pa tshul gñis so zes ji ltar

ràng đầu tiên về số lượng các dạng mà sự tự biết và tự thức có thể có và cũng là điều được tranh cãi như sẽ thấy. Trần Na phát biểu rằng mọi nhận thức đều là tự nhận thức, tức nó nhận thức đối tượng và chính nó cùng lúc.

Như vậy, để phân biệt nhận thức về một đối tượng với nhận thức về nhận thức, hai dạng nhận thức phải được giả định. Dạng đầu chính là nhận thức về tự thân đối tượng. Ở dạng này, nếu cho nhận thức là C1 (cognition), ta có thể cho rằng nó có sự nhận thức về chính nó I1 (itself) và nhận thức về đối tượng O1 (object). Lúc đó nhận thức này có thể viết dưới dạng:

C1 = I1 + O1.

Dạng thứ hai của nhận thức là nhận thức về nhận thức. Ở dạng này, nếu cho nhận thức là C2, nó lại có nhận thức về chính nó I2 và nhận thức về đối tượng O2, trong trường hợp này đối tượng sẽ là một nhận thức. Như vậy, dạng nhận thức thứ hai có thể viết như sau:

C2 = I2 + O2..

Nhưng, trong trường hợp này vì O2 là một nhận thức về đối tượng, cho nên:

C2 = I2 + (I1+O1).

Và rồi kết quả sẽ như thế nào?

---

bya ze na/ yul śes pa daṅ deḥi śes paḥi/ dbye bas blo yi tshul gñis ñid/ yul ni gzugs la sogs pa ste gaṅ gis de śes pa ni don daṅ raṅ snaṅ baḥo/ yul śes pa ni gaṅ yul daṅ rjes su mthun paḥi śes pa ste/ śes pa de snaṅ ba daṅ/ raṅ snaṅ baḥo/ de ltar ma yin te/ gal te gzugs ñid raṅ śes pa ham raṅ gi no bor ḥgyur na ni śes pa yaṅ yul śes pa daṅ khyad par med par ḥgyur ro//.

Cf. *Pramāṇavārttikabhāṣya* of Prajñākaragupta: 403: viṣayajñāna-tajjñānaviśeṣāt tu dvirūpatā/ viṣaye rūpādau yaj jñānam tad arthasvābhāsam/ viṣayajñāne te yau jñānaṃ tad arthānurūpajñānābhāsaṃ svābhāsaṃ ca/ anyathā yadi viṣayajñānam arthākāram eva syāt svākāram eva vā viṣaya [jñāna] jñam api tadaviśiṣṭam syāt/. Về các nguồn tư liệu khác, xem Hattori, op. cit. P. 108.

Giả sử rằng nhận thức chỉ có một dạng, như Tỳ Bà Sa chủ trương, trong đó nhận thức chỉ có sự nhận biết đối tượng mà không nhận biết chính nó, thì C1 = O1, và C2 = O2. Trong trường hợp này, nhận thức về một nhận thức trở thành đồng nhất với nhận thức về một đối tượng, vì nếu ta thay O2 bằng C1 thì C2 = O1. Vì thế ta phải kết luận rằng nếu nhận thức chỉ có một dạng, nó sẽ luôn luôn là nhận thức về đối tượng. Mặt khác, nếu nhận thức có hai dạng, tức không chỉ nhận thức đối tượng mà còn nhận thức chính nó thì mọi nhận thức đều có thể phân biệt được:

Cn = In + (In - 1 + On - 1).

Ngoài ra, như một hệ quả tự nhiên, thuyết hai dạng có thể giải quyết bế tắc của sự tự chứng thực được mô tả trước đây bằng cách chỉ ra rằng đối tượng sẽ luôn luôn hiện diện một khi nó được nhận thức[56].

Như vậy, thuyết hai dạng của nhận thức do Trần Na đề ra rõ ràng là nỗ lực đầu tiên nhằm thuyết minh khái niệm tự biết và tự thức do Maitreyanātha đề nghị và Thế Thân khai triển về mặt luận lý trong những nhận xét có phê phán đối với thuyết đối tượng tri giác của Tỳ Bà Sa. Và kết quả thật thú vị, ở chỗ nó cho chúng ta lý do rõ ràng tại sao Tỳ Bà Sa và những người chủ trương như họ lại không xét đến khái niệm tự biết và tự thức bằng cách cho thấy rằng về mặt luận lý họ không thể nào làm khác hơn. Tuy nhiên, ta có thể thắc mắc tại sao chỉ có hai dạng nhận thức, mà không phải ba chẳng hạn. Thật ra, không lâu sau Trần Na, Pháp Hộ đã có chủ

---

[56] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I p.15b6-7: phyis rjes la skye baḥi śes pa la yaṅ sñar riṅ du ḥdas paḥi yul snaṅ bar mi ḥgyur te/ gaṅ gi phyir ze ma/ de yul ma yin paḥi phyir ro/ deḥi phyir ses pa la tshul gñis yod par grub bo//.

Cf. *Pramāṇavārttikabhāṣya of Prajñākaragupta*: 409: na cottarottarāni jñānāni pūrvapūrvajñānaviṣayābhāsāni syus tasyāviṣayatvāt/.

Xem thêm Hattori, op. cit.: 109-110. Ghi nhận của chúng tôi ở đây là một dạng biến đổi của Hattori.

trương ba dạng[57], trong đó hai dạng đầu đã được Trần Na đề cập, và dạng thứ ba là nhận thức về nhận thức về chính nó (chứng tự chứng phần). Pháp Hộ cho rằng dạng thứ ba phải cần đến vì dạng thứ hai chưa đủ tính phổ quát khi nó chỉ là nhận thức về nhận thức về đối tượng, và vì thế có thể tánh riêng và đối tượng riêng. Vì vậy phải có một dạng thứ ba để bảo đảm sự tự nhận thức về nhận thức về chính nó. Dạng nhận thức mới này tự thân không được hấp dẫn lắm. Tuy nhiên, nó chỉ cho một dự tưởng kỳ lạ mà thuyết hai dạng của nhận thức mặc nhiên thừa nhận, tức ngoài sự tri giác về đối tượng mới ra, mọi nhận thức mới đòi hỏi một tri giác mới về chính nó. Như vậy, nếu ta có nhận thức Cn thì ta sẽ có nhận thức về chính nó In. Rõ ràng, một quan niệm như thế về tự biết có lẽ đã được nghĩ ra phù hợp với thuyết sát na mà chính Trần Na ủng hộ và theo đó không có gì giữ nguyên ngay cả trong một khoảnh khắc. Thế nhưng giả sử rằng sự tự biết của một nhận thức luôn luôn mang cùng dạng, không kể nhận thức đó khởi lúc nào và ở đâu, thì lúc đó chỉ có một nhận thức về chính nó trong khi lại có vô số nhận thức về đối tượng. Trong trường hợp đó,

$$C_1 = I_1 + O_1,$$

---

[57] Dharmapāla. *Vijñaptimātrasiddhi*. Taishō 1585: 10b11-22: 然心心所一一生時，以理推徵，各有三分。所量能量量果別故，相見必有所依體故。如集量論伽他中說：

似境相所量 能取相自證

即能量及果 此三體無別

又心心所若細分別應有四分。三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三。心所既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果。見分或時非量攝故。由此見分不證第三。證自體者必現量故。

cf. La Siddhi de Hiuan Tsang: 130-132.

và

$$C_2 = I_2 + (I_1 + O_1),$$

và vân vân, cho đến:

$$Cn = In + (In\text{-}l + On\text{-}l).$$

Nay, điểm thú vị nhất từ giả thiết này là biểu thị nếu cho nhận thức Cn thì chủ thể không cần phải trải qua n loạt nhận thức, như thuyết minh:

$$Cn = In + On = (In + (In - 2 + (In - 3... (I_1 + C_1))))$$

của Trần Na cho thấy. Đúng ra, bất cứ khi nào cho nhận thức Cn, thì do giả thiết mọi I đều đồng nhất và:

$$Cn = I + C_1$$

sẽ không cần phải trải qua n loạt các nhận thức mới có thể định vị nhận thức về một đối tượng O1. Điều này đúng trong hầu hết các trường hợp nhận thức, trong đó không thể tìm thấy khác biệt nào giữa nhận thức về đối tượng và nhận thức về chính nó. Điều khá kỳ lạ là nếu Cn = I + O1 là đúng thì không thể có nhận thức về một nhận thức, ngoại trừ khi nó được cho là như vậy, bởi vì sẽ không có sự khác nhau cho dù n tương đương với I hay một triệu chẳng hạn. Nhận xét này thật kỳ lạ, không chỉ vì nó rất khớp với những gì tự thân chúng ta kinh nghiệm được trong đời sống thường nhật, mà còn vì hình như nó phản ánh những gì Maitreyanātha và Thế Thân đã nói về khái niệm tự biết và tự ý thức, như ta hiểu.

Ta đã thấy Thế Thân ngầm chỉ ra các khó khăn nghiêm trọng trong thuyết nhận biết của Tỳ Bà Sa và những người như họ. Nay nhờ vào sự thuyết minh công khai khái niệm tự biết và tự ý thức của Trần Na, ta có thể thấy tại sao những khó khăn lại xuất hiện trong thuyết của Tỳ Bà Sa và có thể giải quyết chúng như thế nào. Với quan niệm về một dạng nhận thức của mình, Tỳ Bà Sa buộc phải đồng nhất nhận thức về một

đối tượng với tự thân đối tượng đó, và vì thế buộc phải bàn đến vấn đề cái gì là thực, từ đó sinh khởi những khó khăn nói trên của họ. Vì lẽ đó, để giải quyết buộc phải đưa vào một biểu đồ khái niệm hoàn toàn mới. Khái niệm về tự biết và tự ý thức mà Thế Thân đề ra trong *Nhị Thập Tụng* rất phù hợp với đòi hỏi này. Điều mà khái niệm bình thường này ám chỉ là ta không thể vô cớ đồng nhất nhận thức về đối tượng với tự thân đối tượng và thử thay thế nó bằng nhận thức của ta[58]; hay chính xác hơn, đối tượng chỉ được biết đến chừng nào có thể có nhận biết về nó. Nói cách khác, luôn luôn có khả năng là ta có thể đạt được một nhận biết mới khác hẳn với những gì đã được biết.

Kết quả, ta không thể nói bất cứ điều cuối cùng nào về một đối tượng, như Tỳ Bà Sa và những người khác đã làm với thuyết của họ về cái gì là thực và cái gì là không thực, về một đối tượng có thể được định nghĩa đúng như thế nào, về nhận biết nào đúng và nhận biết nào không đúng; nói tóm lại, về mọi thứ mà họ có thể nghĩ đến. Trong tình huống như thế, những gì ta có thể nói nhiều lắm chỉ là: về phần đối tượng, nó được chúng ta biết đến, với điều kiện là vào lúc này ta có sự nhận biết về nó, và rồi tiếp tục mô tả chúng ta đã biết được bao nhiêu về nó, và với lượng hiểu biết đó, làm thế nào ta có thể định nghĩa nó để có thể đề ra một giả thuyết có giá trị và để có thể thiết lập một phương tiện truyền đạt chung giữa

---

[58] Phát biểu rõ ràng đầu tiên về vấn đề này đạt được bởi Hattori. op. cit., p.108. Ông đã chỉ ra bằng cách nào mà Tỳ Bà Sa và những người như họ đã đồng nhất *viṣayajñānajñāna* với *viṣayajñāna*. Không may là chính ông lại không đánh giá được sự thật phổ quát mà Thế Thân và các nhà "Yogācāra" đã đề ra để phê phán một sự đồng nhất như thế. Vì vậy, ông vẫn tiếp tục đưa ra các phát biểu kiểu "Các nhà Du-già không thừa nhận sự tồn tại của ngoại cảnh. Họ lưu ý rằng đối tượng của nhận thức trong giấc mơ không có một thực tại tương ứng, rằng cùng đối tượng đó lại được nhận thức theo nhiều cách khác nhau bởi những người khác nhau, v.v., và họ khẳng định rằng đối tượng chủ yếu đã hàm tàng (essentially immanent) trong nhận thức" (op. cit., p.104). Còn gì xa sự thực hơn và phi lý hơn?

những ai có quan hệ. Điều chúng ta nghĩ đến là nếu thế thì bất kỳ loại đối tượng nào cũng bị giới hạn bởi nhận biết mà ta có về đối tượng đó. Tương tự, những gì ta nhận biết về thế giới hoàn toàn bị giới hạn bởi nhận biết ta có về thế giới đó, "giống hệt như người bệnh *taimirika* (nhặm mắt) nhìn thấy những sợi lông, mặt trăng, v.v., không thật." Như vậy, những giới hạn được áp đặt lên chúng ta do chính nhận thức của chúng ta theo cách nhìn và nói của chúng ta về một đối tượng thì giống hệt những giới hạn do tác động của một loại bệnh mắt gọi là *timira*, từ đó xuất phát từ ngữ *taimirika* "người mắc bệnh *timira*", một điều mà Thế Thân, theo đúng tư chất của ông, ám chỉ. Vậy, bệnh *timira* là gì?

Trong tất cả các tác phẩm của ông, ta không tìm ra bất cứ định nghĩa rõ ràng nào về từ này, mặc dù nó không những được dùng trong *Nhị Thập Tụng* mà còn cả trong *Câu Xá Luận*[59]. Như vậy, sự kiện *Câu Xá Luận* có dùng đến từ này loại bỏ một cách hiển nhiên bất kỳ khả năng sử dụng hình ảnh một người *taimirika* để khẳng định rằng đó là một minh họa của một triết học duy tâm và tương tự. Bởi vì, ngay cả những người cố thiết lập một quan hệ nội tại nào đó giữa *Câu Xá Luận* và *Nhị Thập Tụng* cũng không dám chủ trương rằng một loại duy tâm luận nào đó đã tồn tại trong nhiều khuynh hướng tư tưởng khác nhau được trình bày trong *Câu Xá Luận*[60]. Vì thế việc tìm ra những dấu hiệu và triệu chứng của

---

[59] *Abhidharmakośa* III ad 100 a-b. LVP 213: paramāṇvatīndriyatve'pi samastānāṃ pratyakṣatva yathā teṣāṃ kāryārambhakatvaṃ cakṣurādīnāṃ ca taimirikānāṃ ca vikīrṇakeśopalabdhiḥ/ teṣāṃ paramāṇuvad ekaḥ keśo'tīndriyaḥ/. Cf. *Viṃśatikā* ad 1:
vijñaptimātram evaitad asadarthāvabhāsanāt/
yathā taimirikasyāsatkaśacandrādidarśanam// 1

[60] Schmithausen. *Sautrāntikā-Vorausetzungen in Viṃśatikā und Triṃśatikā*. WZKSOA XI (1967): 109-136. Cần thêm ở đây rằng để nói về điều gọi là "Sautrāntika-vorausetzungen" trong tình trạng hiểu biết của chúng ta hiện tại về hệ thống này là một việc làm táo bạo, nhất là khi những thông tin được thu thập chủ yếu từ một ít nhà chú giải mà họ lại ít khi nhất trí với nhau. Vậy, khi

căn bệnh này như đã được mô tả và hiểu vào thời Thế Thân thì rất quan trọng, không chỉ để hiểu đúng nghĩa bóng câu nói trên, mà còn để xác định ý nghĩa của nó trong cách dùng của *Câu Xá Luận* và sau đó là *Nhị Thập Tụng*. Trong *Câu Xá Luận*, Thế Thân đã trình bày một sự tương tự biếtệt để với các thuyết về y học, nhất là những thuyết liên quan đến phôi sinh học và thai sinh học, như đã được mô tả trong các y thư tiêu chuẩn của thời ông; trong số đó phải kể đến những cuốn nổi tiếng nhất như *Carakasaṃhitā* và *Suśrutasaṃhitā*[61]. Tuy

---

Schmithausen nói về "Ein schones Beispiel für Idealismus auf der Basis des 'einschichtige' Erkenntnistromes der Sautrāntikas bei Dharmakīrti": Hattori. op. cit.: 102-107. ông chỉ cho thấy Dharmakīrti đánh giá hệ thống Sautrāntika kịch liệt như thế nào. Thật thiếu cơ sở khi dựa trên các chủ điểm của một hệ thống để phán đoán hay phân loại tư tưởng của Vasubandhu, như chúng tôi đã nhấn mạnh trong Chương I của tác phẩm này. Khá lắm thì nó cũng dẫn đến chỗ sai lầm, mà tệ hơn thì nó chẳng có nghĩa gì.

[61] *Abhidharmakośa* III ad 15a-b. LVP n 50-52: sa khalv eṣa gatideśasaṃprāpty-arthaṃ prādurbhūto' ntarābhavaḥ

viparyastamatir yāti gatideśaṃ riraṃsayā/

sa hi karmaprabhāvasaṃbhūtena cakṣuṣā sudūraṣṭho'po svam upapattideśam prekṣate/ tatrāsya mātāpitros tām vipratipattiṃ dṛṣṭvā puṃsaḥ sataḥ pauṃsno rāga utpadyate mātari striyāḥ satyāḥ straiṇo rāga utpadyate pitari/ viparyayāt pratighaḥ/ evaṃ paṭhyate prajñaptau gandharvasya tasmin samaye dvayoś cittayor anyatarānyatarac cittaṃ samukhībhūtaṃ bhavaty anunayasahagatam vā pratigha-sahagatam veti/ sa tābhyāṃ viparyasto rantukāmatayā taṃ deśam āślisya tām avasthām ātmany adhimucyate/ tasmiṃś cāśucau garbhasthānasaṃprāpte jātaharṣo'bhiniviśate/ tato'sya skandhā ghanī bhavanty antarābhavaskandhāś cāntardhīyante ity upapanno bhavati/ sa cet pumān bhavati mātur dakṣinakukṣim āśritya pṛṣṭhābhimukha utketukaḥ sambhavaty atha strī tato vāmakukṣim āsrityodarābhimukhī/ athedānīm napuṃsakaṃ tad yena rāgenāślisṭaṃ tathā tiṣṭhati/ na cāsty antarābhavo vyantaraḥ/ sakalendriyatvāt/ ataḥ strībhūtaḥ puruṣabhūto vā'nupraviṣya yathāsthānaṃ tiṣṭhati paścāt garbha āpyāyamāno napuṃsakam bhavatīti/ idaṃ vicāryate/ kim asya śukraśoṇitamahābhūtāny evendriyārayabhāvam āpadyate karmavaśād āhosvit bhūtāntarānyeva karmabhir jāyante/ tāny uparityeti/ tāny evety eke/ anindriyaṃ hi śukraśoṇitam antarābhavena sārdhaṃ nirudhyate sendriyaṃ prādurbhavati/ bījānkuranirodhotpādanyāyena yat tat kalalam ity ākhyāyate/ evaṃ ca kṛtvedam sūtrapadaṃ sūtre sunītaṃ bhavati mātāpitraśuci-kalalasaṃbhūtasyeti/ tayā dīrgharātram yuṣmābhir bhikṣivaḥ kaṭasiḥ savarddhitā rudhirabindur upātta iti/ bhūtāntarāṇy evety apare/ tadyathāparṇakrimeḥ/ aśucisaṃniśrayotpattyabhi-

nhiên, *Carakasaṃhitā* không cho định nghĩa nào về các dấu hiệu và triệu chứng của bệnh timira, không có cả bệnh nguyên và bệnh lý của nó; nó chỉ liệt kê tên bệnh này trong số các bệnh phát xuất từ "các lỗi của gió"[62]. Trái lại, *Suśrutasaṃhitā* trần

---

saṃbandhivacanāt tu kalalasya sūtrāvirodha iti/ evaṃ tāvad andajām jarāyujām ca yonim pratipadyate/.

Cf. Carakasaṃhitā, *Śārirasthānam* III. 3. vol. II. ed. Jaydev Sarma. Ajmer: Aryasahitya Mandal. 1957: 59: uruṣasyānupahataretasaḥ striyāś cāpraduṣṭayoniśonitagarbhāśayāyā yadā bhavati saṃsarga rtukāle yadā cānayos tathaiva yukte ca saṃsarge śukraśonitasaṃsargam antargarbhāsayagatam jīvo'vakrāmati sattvasamprayogāt tadā garbho'bhinirvartate sa sātmyarasopayogād arogo'bhisamvardhate samyag upacārai copacaryamānas tataḥ prāptakālaḥ sarvendriyopapannaḥ paripūrṇasarvaśarīro balavarṇasattvasamhanasampadupetaḥ sukhena jāyate samudāyādeśām bhāvānām//.

Also Suśrutasaṃhitā, *Śārīrasthānam* III. 4. ed. Jādavji Trikumji Achārya. Bombay: Tukaram Janvajl. 1915: 271: tatra strīpumsayoḥ saṃyoge tejaḥ śarīrādvāyur udīrayati tatas tejo'nilasannipātāc chukram cyutam yonim abhipratipadyate samsṛjyate cārtavena tato'gnisomasamyogāt samsṛjyamāno garbhāsayam anupratipadyate kṣetrajño vedayitā spraṣṭā ghrātā dṛṣṭā śrotā rasayitā puruṣaḥ sraṣṭā gantā sākṣī ghātā vaktā yo'sāyity evam ādibhiḥ paryayavācakair nāmabhir abhidhīyate daivasamgād akṣayo'cintyo bhūtātmanā sahānvakṣam satvarajastamobhir devāsurair aparaiś ca bhāvair vāynābhipreryamāno garbhāśayam anupraviṣyāvatiṣṭhate//.

It is very interesting to compare these various views to see how they are interrelated with each other both in terms of scientific outlook and philosophical speculations. Obviously, we cannot do it here, although with the above quotations we furnish some data which clearly bear out our assertion.

[62] *Carakasaṃhitā, Sūtrasthānam* XX. 11. vol. I: n 330-331: tatrādau vātavikārān anuvyākhyāsyāmaḥ tadyathā nakhabhedaś ca vipādikā ca pādabhramśaś ca pādasuptatā ca vātakhuḍḍatā ca gulphagrahaś ca piṇḍikodveṣṭanam ca gṛdhrasī ca jānubhedaś ca jānuviśleṣaś ca ūrustambhaś ca ūrusādaś ca pāṅgulyaṃ ca gudabhiramśaś ca gudātiś ca vṛṣanotkṣepaś ca śephahstambhaś ca vaṅkṣaṇānāhaś ca śroṇibhedaś ca vidbhedaś ca udāvartaś ca khañjatvaṃ ca kubjatvaṃ ca vāmanatvaṃ ca trikagrahaś ca pṛthagrahaś ca pārśvāvamardaś ca udarāveṣṭaś ca hṛmmohaś ca hṛddravaś ca vakṣoddhaś ca vakṣoparodhaś ca vakṣastodaś ca bāhusosaś ca grīvāstambhaś ca manyāstambhaś ca kaṇṭhoddhvaṃsaś ca hanustambhaś ca oṣṭhabhedaś ca dantabhedaś ca dantaśaithilyaṃ ca mūkatvaṃ ca vākṣaṅgaś ca kasāyāsyatā ca mukhasosaś ca arasaṃjñatā ca [agandhajñatā ca ghrāṇanāsaś ca] karṇaśulaṃ ca aśabdaśravaṇaṃ ca uccaihśrutiś ca bādhiryaṃ ca vartmastambhaś ca vartmasaṃkocaś ca timiraṃ ca akṣiślaṃ ca akṣivyudāsaś ca bhrūvyudāsaś ca saṅkhabhedaś ca lalātabhedaś ca śiroruk ca keśabhūmisphutanaṃ ca arditaṃ ca ekāṅgarogaś ca sarvāṅgarogaś ca

thuật rất chi tiết về bệnh này, không chỉ các dấu hiệu và triệu chứng của nó cũng như bệnh nguyên và bệnh lý, mà cả cách chữa và lời dự báo. Các đoạn mô tả viết như sau:

> Các nhà nhãn khoa nói rằng con ngươi của con người chỉ bằng cỡ một hạt đậu nhỏ, do năm nguyên tố chiếu sáng tạo thành. Nó được mô tả là có độ sáng lấp lánh của con đom đóm với các hạt ánh sáng. Nó có hình lõm, được phủ bởi các màng ở phía ngoài của con mắt. Nó thuộc thể tánh lạnh. Nay chúng ta sẽ mô tả mười hai căn bệnh đáng sợ bắt nguồn từ nó và sự hiện hành của timira, căn bệnh chỉ ảnh hưởng đến các màng.
>
> Khi căn bệnh cực kỳ hiểm nghèo thâm nhập qua các tĩnh mạch mắt để chiếm cứ lớp màng trong cùng của con ngươi thì người ta thấy mọi thứ rất khó phân biệt. Khi bệnh ảnh hưởng đến lớp màng thứ hai, con ngươi trở nên bị kích động mạnh, và người ta thấy các con ong, con muỗi, sợi lông, tấm lưới, hình tròn, cờ xí, các chấm li ti giữa không trung, các vòng tròn và các vật giống như bị bao phủ trong đám sương mù, hoặc như được đặt dưới một lớp nước, hoặc như được nhìn thấy trong mưa; một vật được cho là đang đưng ở xa lại tỏ ra gần, và khi được cho là gần, [thì nó lại xa], và vì sự giao động ở điểm hội tụ của con ngươi, người ta không thể thấy, dù rất cố gắng, cái lỗ rất nhỏ của cây kim. Khi bệnh ảnh hưởng đến màng thị giác thứ ba, người ta thấy các vật ở chóp nhưng không [thấy] các vật ở đáy. Ngay cả vật to lớn hình như cũng bị bọc một tấm vải. Người ta thấy các vật với tai, mũi và mắt bị đảo ngược. Khi bệnh trở nên trầm trọng, nó còn làm méo cả con ngươi. Như thế, chừng nào bệnh ảnh hưởng đến phần dưới màng mắt, người ta không thể thấy cái ở gần; nếu nó ảnh hưởng đến phần trên, người ta không thấy cái bên cạnh; nếu nó ảnh hưởng đến phần bên, [người ta không thấy cái ở chóp và cái ở đáy]; nếu nó ảnh hưởng đến toàn màng, người ta thấy mọi thứ như hoàn toàn trở nên lộn xộn. Khi bệnh

---

pakṣavadhaś ca ākṣepakaś ca daṇḍakaś ca śramaś ca bhramaś ca vepathuś ca jambhā ca visādaś ca hikkā ca atipralāpaś ca glāniś ca raukṣyaṃ ca pāruṣyaṃ ca śyāruṇāvabhāsatā ca asvapnaś ca anavasthitatvaṃ cety astir vātavikārā vātavikārānāṃ aparisaṃkyeyānāṃ āviṣkṛtatam āvyākhyātāḥ//.

ảnh hưởng trung tâm con ngươi, cái người ta nghĩ là một, lại thấy thành hai. Khi bệnh ảnh hưởng cả hai bên con ngươi, một vật thành ra ba vật; và khi nó ảnh hưởng toàn con ngươi, người ta thấy một vật trở thành nhiều vật.

Nay chúng ta hãy tả bệnh timira. Nó đúng là loại bệnh ảnh hưởng đến màng ngoài cùng. Khi con ngươi hoàn toàn bị ngăn ngại bởi nó, nó được gọi là bạch nội chướng chết người; khi bệnh trạng chưa hoàn toàn tồi tệ để khiến cho nó bị mù hẳn, người ta vẫn có thể thấy mặt trăng, mặt trời, các vì sao trên trời, một tia chớp hay bất cứ các vật chiếu sáng, lộng lẫy và rực rỡ nào khác giống như chúng. Bạch nội chướng chết người cũng được gọi là nīlikā hoặc kāca.

[Về timira,] trong trường hợp bị chấn thương, người ta thấy các vật như đang di chuyển, không rõ ràng, lộn xộn và méo mó. Trong trường hợp bị nước mật tiết ra nhiều, người ta thấy các chuỗi mặt trời, đom đóm, cầu vồng và tia chớp [giống như] lông đuôi sặc sỡ của một con công có sắc xanh đậm tiếp giáp với sắc đen. Trong trường hợp bị đàm, người ta thấy một cụm mây trắng có một dải trắng tinh giống như một cái gì đó rất thô trôi chảy trong nước vào một ngày không mây và di chuyển lên xuống giống như đang bơi trong một giòng lũ. Trong trường hợp bị đỏ, người ta thấy các vật hiện ra màu đỏ, bọc trong sương mù, có màu xám nhạt, đen nhạt, và có khi cả hai màu. Trong trường hợp bị tuyệt vọng, người ta thấy các vật chuyển đổi khác nhau để thành gấp đôi, hoặc gấp ba hoặc nhiều lần và các ngôi sao và hành tinh hoặc thiếu hoặc có thêm cánh đang trôi quanh khắp nơi[63].

---

[63] *Suśrutasaṃhitā, Uttaratantram* VII. 1-24: athāto dṛṣṭigatarogavijñānīyaṃ adhyāyaṃ vyākhyāsyāmaḥ/1/ yathovāca bhagavān dhanvantariḥ/2/
masūradalamātram tu pañcabhūtaprasādajām/
khadyotavisphuliṅgābhāṃ siddhāṃ tejobhir avyayaiḥ// 3
āvṛtāṃ patalenākṣṇor bāhyena vivarākratim/
śītasātmyām nṛṇām dṛṣṭim āhur nayanacintakāḥ// 4
rogāṃs tadāśrayān ghorān sad ca sad ca pracakṣmahe/
paṭalānupraviṣṭasya timirasya ca lakṣaṇam// 5
śirābhir abhisaṃprāpya viguno'bhyantare bhṛśam/

Đọc hết phần mô tả được dịch từ *Suśrutasaṃhitā* trên đây, rõ ràng những gì được gọi là *timira* của các màng thị giác chính

---

prathame paṭale doṣo yasya dṛṣṭau vyavasthitaḥ// 6
avyaktāni sa rūpāni sarvāny eva prapaśyati/
dṛṣṭirbhṛśam vihvalati dvitīyam paṭalam gate// 7
makṣikāmaśakān keśān jālakāni ca paśyati/
maṇḍalāni patākāś ca marīcīn kundalāni ca// 8
pariplavāṃś ca vividhāṃ varṣam abharaṃ tamāṃsi ca/
dūrasthāny api rūpāṇi manyate ca samīpataḥ// 9
samīpasthāni dūre ca dṛṣṭer gocaravibhramāt/
yatnavān api cātyartham sucīpāsaṃ na paśyati// 10
ūrdhvaṃ paśyati nādhastāt trtīyam paṭalam gate/
mahānty api ca rūpāṇi chāditānīva vāsasā// 11
karṇanāsākṣiyuktāni viparītāni vīkṣate/
yathā doṣaṃ ca rajyate dṛṣṭir dose balīyasi// 12
adhaḥsthite samīpastham coparisṭhite/
pārśvasthite tathā doṣe pārśvasthāni na paśyati// 13
samantataḥ sthite doṣe saṅkukānīva paśyati/
dṛṣṭimadhyagate doṣe sa ekaṃ manyate dvidhā// 14
dvidhāsthite tridhā paśyed bahudhā cānavasthite/
timirākhyaḥ sa vai doṣaś caturthapaṭalam gataḥ// 15
ruṇaddhi sarvato dṛṣṭiṃ liṅganāśaḥ sa ucyate/
tasminn api tamobhūte nātirūdhe mahāgade// 16
candrādityau sanakṣatrāv antarīkṣe ca vidyutaḥ/
nirmalāni ca tejāṃsi bhrājiṣṇūnīva paśyati// 17
sa eva liṅganāśaḥ tu nīlikākācasaṃjñitaḥ/
vātena cāpi rūpāṇi bhramantīva sa paśyati// 18
āvilāny aruṇābhāvo vyāvidhāni ca mānavaḥ/
pittenādityakhadyotasakracāpatadihguṇān// 19
śikhibarhavicitrāṇi nīlakṛṣṇāni paśyati/
gauracāmaragaurāṇi śvetābhre pratimāni ca// 20
paśyed asūkṣmāny atyartham vyabhre caivābhrasamplavam/
salilaplāvitānīva parijādyāni mānavaḥ// 21
tathā raktena raktāni tamāṃsi vividhāni ca/
kaphena paśyed rūpāṇi snigdhāni ca sitāni ca// 22
haritasyavakṛṣṇāni dhūmadhūmrāni cekṣate/
sannipātena citrāṇi viplutānīva paśyati// 23
bahudhā dvidhā vāpi sarvāny eva samantataḥ/
hīnādhīkāṅgāny athavā jyotīṃsy api ca mānavaḥ // 24

là một số dạng của bệnh bạch nội chướng. Căn cứ vào nhãn khoa học ngày nay[64], bạch nội chướng được biểu thị qua sự mờ đục của thủy tinh thể hay của nhãn bì và có bốn triệu chứng sau: (1) thị giác mất độ chính xác, (2) nhìn thấy các chấm cố định không thật trong không gian, (3) thỉnh thoảng bị rối loạn thị giác hoặc nhìn thấy một vật thành nhiều vật, và (4) bị cận thị ở giai đoạn đầu. Bệnh này có thể phân thành hai dạng: bạch nội chướng diễn tiến hoặc bạch nội chướng suy thoái. Loại sau chắc chắn là trường hợp mà *Suśrutasaṃhitā* gọi là 'bạch nội chướng chết người', *liṅganāśa*. Như vậy, với các tính chất nêu trên, rõ ràng timira là dạng tiệm tiến của bạch chướng nhãn, trong đó tình trạng mờ đục của thị giác, tình trạng phức thị, đa thị, cận thị và tương tự xảy ra. Như *Suśrutasaṃhitā* đã phát biểu một cách văn hoa là chỉ có bạch nội chướng lây nhiễm màng thị giác thứ tư mới có thể xem là bệnh *timira* thật sự, tức tác giả của y thư này đã thật sự xem căn bệnh lây nhiễm cả bốn màng thị giác chính là *timira*, như ông đã cẩn trọng trình bày một cách hiển nhiên trong phần nói về việc chẩn bệnh[65], cùng với một phát biểu không rõ ràng "*timira* chỉ ảnh hưởng đến các màng" trong đoạn trích dịch trên. Điều này sẽ giải thích cho chúng ta tại sao Thế Thân nói về người mắc bệnh *timira* "nhìn thấy các sợi lông, mặt trăng, v.v.," một triệu chứng mà theo *Suśrutasaṃhitā* chỉ xảy ra khi "bệnh ảnh hưởng đến màng thứ hai, và con ngươi trở nên bị kích động mạnh". Thật vậy, một triệu chứng như

---

[64] *May's Manual of the Diseases of the Eye for Students and General Practitioners*, rev. & ed. James H. Allen, Baltimore: The Williams and Wilkins Company, 1963: 192; *May & North's Manual of Diseases of the Eye*, 13th ed. T. Keith Lyle et al. Philadelphia: Davis Co. 1968: 259-260; A. Sorsby, *Modern Ophthalmology* I, 2d ed. Philadelphia: The JB Linincott Cop. 1972: 18-21.

[65] Suśrutasaṃhitā, Uttaratantram XVII, 53-54:
arāgi timiraṃ sādhyam ādyaṃ paṭalam āśritam/
kṛcchraṃ dvitīye rāgi syāt tṛtīye yāpyam ucyate// 53
rāgaprāpteṣv api hitās timireṣu kriyā tathā/
yāpanārtham yathoddiṣṭāḥ sevyāś cāpi jalaukasaḥ// 54

thế đều được các nhà y học thời trước trên thế giới xem như đang chỉ cho sự tiến triển của bạch chướng nhãn trong giai đoạn sơ khởi của nó. Chẳng hạn, chúng ta có một mô tả tương tự của một bác sỹ Ả Rập nổi tiếng Hunain Ibn Is-Hao (809-877 sdl)[66]. Vậy thì, đối với Thế Thân, các triệu chứng và dấu hiệu của bệnh ảnh hưởng đến cả bốn màng thị giác được mô tả trong *Suśrutasaṃhitā* đều thuộc về các triệu chứng và dấu hiệu của bệnh *timira*, chứ không phải chỉ những gì được *Suśrutasaṃhitā* mô tả riêng cho trường hợp thật sự của *timira*, tức trường hợp bệnh chỉ ảnh hưởng đến màng thứ tư.

Một sự hiểu biết như thế của Thế Thân về loại bạch chướng nhãn tiến triển cho thấy rõ rằng chắc chắn ông đã rất quen thuộc với *Suśrutasaṃhitā* hoặc một trong những cẩm nang của nó, bởi vì chỉ nó, chứ không phải *Carakasaṃhitā*, mới có một mô tả chi tiết như thế về bệnh này như ta thấy ở trên. Dĩ nhiên, chúng ta không thể nói bất cứ điều gì về các y thư đã mất có lẽ đã được lưu hành vào thời của Thế Thân mà ta không biết đến. Một sự quen thuộc như thế của ông sẽ không gây ngạc nhiên nếu xét đến sự kiện bản *Suśrutasaṃhitā* ngày nay đã thừa nhận rằng nó đến từ tay của một Long Thọ nào

---

[66] Hunayn ibn Is-Hāq al-'Ibādī. *Kitāb al-'ashr Maqālāt fi'l-'Ain*. ed. Max Meyerhof. Cairo: Goverment Press. 1928: 130-131: al-mā';
also Max Meyerhof. *The Book of the Ten Treatises on the Eye ascribed to Hunain Ibn Is-Haq*. Cairo: Government Pres. 1928: 68-69: "Nó (cataract) xảy ra trong không gian giữa mô bồ đào (uvea) thủy tinh thể, tức là trong hốc uvea (con ngươi) và được gọi là hypokhyma, nghĩa là nước. Chúng tôi thông tin để các bạn biết rằng nó là khối âm dày đông lại trong hốc con ngươi và ngăn thủy tinh thể không tiếp xúc ánh sáng bên ngoài. Khi bệnh này phát triển đầy đủ, chẩn đoán khá dễ. (nhưng hơi khó ở giai đoạn đầu). Trong giai đoạn đầu của sự tiến triển, có những triệu chứng báo hiệu nó đến gần. Ai bị bệnh này tấn công thấy trước mặt mình hình như có con ruồi bay, một số người thấy hình như là sợi tóc, số khác thấy hình như là tia sáng. Khi bệnh thành cố tật, họ không còn thấy, màu con ngươi thay đổi và ánh sáng không lọt vào được."

đó[67]. Một số tác giả đã đưa ra lý lẽ rằng vị có tên Long Thọ này, ngoài cuốn *Suśrutasaṃhitā* ra, đã được biết đến là tác giả của nhiều tác phẩm khác về thuật luyện kim và y học, và khác với Long Thọ, vốn là vị tổ sư nổi tiếng của Trung Luận tông và là bậc tiền bối tiếng tăm của Thế Thân.[68] Thí dụ, họ chỉ ra rằng hầu như tất cả các sách về thuật luyện kim và y học mang tên Long Thọ đều có xuất xứ thuộc đời sau mà họ ấn định vào khoảng thế kỷ thứ VIII hoặc thứ IX sdl, mặc dù không một bằng chứng xác thực nào được đưa ra. Điều khá kỳ lạ là họ đã không để ý đến, như Lê Mạnh Thát và những người khác sau đó đã chỉ ra, sự kiện rằng các sách về y học và thuật luyện kim mang tên Long Thọ đã được dịch sang Hán văn từ giữa thế kỷ thứ VI.[69] Như vậy, không thể nào ấn định ngày tháng của tác giả các cuốn sách viết về y học và luyện kim mang tên Long Thọ là một người thuộc thế kỷ thứ tám hay muộn hơn, khoan nói đến giả thiết là có hai Long Thọ. Vì thế, chúng ta xem Long Thọ, tác giả của *Suśrutasaṃhitā* ngày nay, và Long Thọ, sơ tổ Trung Luận

---

[67] Khi bình giải về *Suśrutasaṃhitā*, Sūtrasthānam I.1, Dalhana viết: idaṃ pratisaṃskartṛsūtraṃ yatra yatra parokṣe lidprayogas tatra tatraiva pratisaṃskartṛsūtraṃ jñātavyam iti/ pratisaṃskartā'pīha nāgārjuna eva/ atha śabdo'nantarārtha eva/
trong *The Sushrutasaṃhitā of Sushruta with the Nibandhasaṃgraha commentary of Shri Dalhanāchārya*, ed. Jâdavji Trikumji Âchârya, Bombay, 1915: 1b.

[68] P. C. Ray, *History of Chemistry in Ancient amd Medieval India*, Rev. & ed. P. Ray, Calcutta: Indian Chemical Society, 1956: 117-118; Winternitz, *History of Indian Literature II*, transl. S. Ketkar et al. Calcutta: University of Calcutta Pres, 1933: 343-344; Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de base époque*, BSOAS VII (1930-1931): 417-429; Tucci, *"Animadversiones Indicae"*, in Journal of the Asiatic Society of Bengal (1930): 144-147; N. Dutt, *"Notes on the Nāgārjunakonda Inscription"*, IHQ VII (1931): 636-638; Benoytosh Bhattacharyya, *An introduction to Buddhist Esoterism*, Bombay: Oxford University Pres, 1932: 67-68; Shashi Bhushan Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta: University of Calcutta Press, 1958: 14; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London: Rider & Co, 1965: 214; etc.

[69] Lê Mạnh Thát, *Sơ Thảo Lịch Sử Hình Thành Văn Hệ Bát Nhã*, Sài Gòn, 1968: 214-217.

tông và tác giả của một số sách về y học và thuật luyện kim, chỉ là một người. Một khi đạt đến một kết luận như thế, sự kiện Thế Thân tỏ ra rất thành thục với *Suśrutasaṃhitā* thật sự sẽ không gây ngạc nhiên cho bất kỳ ai. Ông hẳn đã đọc nó ít nhất là một lần trong khi khảo cứu tư tưởng của Long Thọ, đặc biệt là khái niệm về "tánh không" được Long Thọ trình bày trong tác phẩm *Trung Luận* nổi tiếng của ông liên quan đến một quan niệm tương tự được Maitreyanātha mô tả trong *Madhyāntavibhāga* (Trung Biên Phân Biệt Luận), tác phẩm mà chính Thế Thân đã viết một bản sớ giải về nó.

Với tất cả các mô tả trên về trường hợp bệnh *timira*, chúng ta có thể nói gì về thí dụ người mắc bệnh này "nhìn thấy những sợi lông, mặt trăng, v.v không có thật" mà Thế Thân đã dùng để mô tả tình trạng nhận thức của chúng ta về thế giới ngoại tại? Rõ ràng, ta không thể nói theo kiểu nhiều tác giả từ trước đến nay từng nói, những người chúng ta đã có dịp nhắc đến nhiều lần trước đây. Họ nghĩ rằng thí dụ trên của Thế Thân nhằm bày tỏ quan điểm hay học thuyết của ông cho rằng không có gì hiện hữu trên thế giới này ngoại trừ những gì do trí tưởng tượng của ta tạo ra, giống hệt như mọi vật mà người mắc bệnh *timira* nhìn thấy đều chỉ là sản phẩm của cặp mắt bệnh hoạn của người đó. Những vật này đều không thực như bất cứ cái gì ta có thể nghĩ đến. Vì thế, theo các tác giả này, cái nhìn của Thế Thân cũng giống hệt như cái nhìn của người bệnh *timira*, nhìn thấy được mọi thứ nhưng tất cả đều không thực, tất cả chỉ là các biểu hiện của căn bệnh riêng của ông và đều do căn bệnh này quy định. Nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì chắc hẳn ông đã mắc phải bệnh *timira* quá trầm trọng và nên được điều trị bằng y dược hơn là bằng những suy luận triết học mà các tác giả nói trên đã bắt ông phải chịu. Và nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì điều kỳ dị là một người bệnh *timira* lẽ ra phải nhìn thấy theo cách khác để có thể chỉ ra một thế giới khác

với thế giới của chính mình. Và lúc đó ý nghĩa của thí dụ trên sẽ là gì?

Chúng ta đã nói rằng có rất nhiều quan điểm và học thuyết trái ngược nhau về thế giới và con người phổ biến vào thời của Thế Thân. Thí dụ về trường hợp của nguyên tử, vấn đề mà chúng ta đã có dịp bàn đến chi tiết ở trên. Ta đã thấy rằng đối với Thắng Luận, nguyên tử là cái gì đó thường hằng, bất khả tri và có một tính chất đặc biệt là cái toàn thể, trong khi đối với Tỳ Bà Sa thì nguyên tử đều không có những tính chất trên. Nguyên tử đối với họ là cái gì đó mang tính sát na diệt, tức không cố định và thay đổi liên tục, có thể nhận biết với chỉ một điều kiện, và không còn thuộc tính nào khác. Rõ ràng có cái gì đó bất ổn trong trường hợp này. Nguyên tử không thể vừa thường hằng vừa thay đổi cùng một lúc, nó cũng không thể vừa khả tri vừa bất khả tri, cũng không thể cùng lúc vừa có vừa không có các thuộc tính khác. Rõ ràng, có ai đó chắc hẳn đã nhìn thấy nguyên tử "dường như không được rõ ràng, mơ hồ và méo mó", chắc hẳn đã mắc phải một loại *timira* nào đó, mới đi mô tả hai hình ảnh hoàn toàn trái ngược nhau về cùng một sự vật. Đó là chưa kể vô số quan điểm khác về cùng một thực thể có tên là nguyên tử đã được diễn giải phổ biến vào thời Thế Thân.

Chẳng hạn, chúng ta có quan niệm kỳ quặc của Kỳ Na giáo cho rằng nguyên tử có linh hồn riêng của nó và vì thế ta không nên làm tổn thương nguyên tử bằng một hành động thô bạo nào đó đối với nó; nếu không, ta sẽ mang tội. Trước những quan điểm khác nhau và hình như luôn luôn mâu thuẫn nhau về một thực thể đơn giản như nguyên tử này, một điều đáng ngạc nhiên là không có nhiều người trong số đó có được những suy nghĩ như của Thế Thân và một ít người đi trước ông. Họ có từng nghĩ rằng không chỉ có cái gì đó bất ổn với quan điểm của những người đối nghịch họ mà ngay cả trong chính quan điểm của họ có lẽ cũng đã có cái gì đó bất

ổn? Hình như tất cả đều thỏa mãn trong sự chấp chặt quan điểm riêng của mình trong sự an nhiên và tự tin một cách hoàn mãn của họ, và tiếp tục phê phán một cách hồ đồ bất cứ điều gì họ không đồng ý hoặc không vừa ý.

Với một tình huống như thế, một điều không còn thắc mắc đối với Thế Thân là chừng nào ngoại cảnh còn được quan niệm như Thắng Luận hoặc Tỳ Bà Sa thì bất cứ cái gì ta nhận biết hay liễu giải về nó hình như không gì hơn "việc nhìn thấy những sợi lông, mặt trăng, v.v., không thật của người mắc bệnh *timira*". Thật vậy, ông sẽ rất ngạc nhiên nếu xảy ra trường hợp ngược lại, bởi vì với nhiều quan điểm mâu thuẫn khác nhau nêu trên, ngay cả một người tương đối ít học cũng phải nghi ngờ về điều gì đó bất ổn của họ. Hơn nữa, trong khi tất cả những người chủ trương các quan điểm trái ngược đều đồng ý là đang nói về cùng loại nguyên tử, thì rõ ràng nếu có một thực thể mang tên nguyên tử nhưng lại có trên một quan điểm về nó thì điều tất yếu là chắc chắn có cái gì đó bất ổn thuộc về các quan điểm này–những quan điểm, như đã thấy, hầu như luôn luôn trái ngược nhau quá hiển nhiên–chứ không phải thuộc về nguyên tử, vốn có thể chỉ đưa ra một quan điểm độc nhất về chính nó trong một sự phân tích rốt ráo. Kết quả, ta phải thừa nhận rằng khi tất cả các quan điểm về nguyên tử đang thịnh hành vào thời ông được xét đến, chúng thật sự để lộ cho Thế Thân thấy một trường hợp tối hảo không chỉ của căn bệnh phức thị mà còn cả đa thị và các dạng khác, những gì đã hình thành trọn vẹn tính chất các triệu chứng của một người mắc bệnh *timira*. Đối với ông, thất bại và sai lầm của Tỳ Bà Sa và những điều tương tự của họ nằm ở việc họ đồng nhất cái họ biết về đối tượng với tự thân đối tượng và vì thế đã loại bỏ bất cứ khả năng thử nghiệm và xác chứng những hiểu biết họ thủ đắc có thể được đồng nhất như thế hay không. Và thất bại cũng như sai lầm này, như ta đã thấy, bắt nguồn từ một thất bại và sai lầm

nghiêm trọng và cơ bản hơn nhiều: đó là việc thiếu một lý thuyết về tự biết và tự ý thức. Chính vì thiếu cái lý thuyết dung dị này mà Tỳ Bà Sa và những người như họ buộc phải, như chúng ta đã chứng minh ở trên, tạo ra về mặt luận lý một sự đồng nhất giữa những gì họ biết về một đối tượng với bản thân đối tượng đó.

Dĩ nhiên, chẳng có gì sai với một sự đồng nhất như thế, vốn là tiến trình làm nền tảng cho việc thiết lập một nhận biết về đối tượng như chúng ta đều biết. Tuy nhiên, điều sai lầm trong trường hợp của Tỳ Bà Sa và những người như họ là họ nghĩ rằng những gì họ biết về một đối tượng đều được rút ra từ đối tượng đó và có thể được đồng hóa và đồng nhất một cách chính xác với đối tượng đó. Như vậy, khi sự đồng nhất được thực hiện trong giới hạn của thuyết tự biết và tự thức, ta luôn luôn ý thức đến sự kiện rằng chính sự nhận biết mà ta có về một sự vật là cái ta cố đồng nhất với sự vật đó.

Trong trường hợp của Tỳ Bà Sa và những người cùng hội cùng thuyền của họ đã đánh mất cái ý thức về sự kiện này. Và sự đánh mất này bắt buộc phải xảy ra, bởi vì sự thật phổ quát của sự tự biết và tự thức hình như luôn luôn nằm ngoài tầm với của họ. Kết quả là mọi khó khăn sinh khởi do thuyết nhận biết của Tỳ Bà Sa và Thắng Luận không thể nào giải quyết trong phạm vi học thuyết của họ. Chúng thật sự không thể giải quyết và không bao giờ hy vọng được giải quyết trong phạm vi đó cho dù chúng ta có nhọc công sửa đổi nó như thế nào đi nữa. Vì vậy, như đã nói, một khuôn khổ quan niệm mới phải được đề ra, và sự thật phổ quát của sự tự biết và tự thức hoàn toàn thích ứng với đòi hỏi này. Sự thật này chỉ khẳng định rằng sẽ không có nhận thức nếu ta không biết rằng ta đang nhận thức, và do điều kiện nhận thức này của con người mà bất cứ cái gì ta biết về bất cứ đối tượng nào cũng không tương đồng với tự thân đối tượng đó; đúng hơn là, chính nhận thức về đối tượng đó khiến cho ta nhận biết

được nó. Vì vậy, giống hệt như những người mắc bệnh *timira* mà mắt của họ bị bạch nội chướng ảnh hưởng có thể nhìn thấy mọi thứ mà chúng ta không nhìn thấy với cặp mắt bình thường thì những ai mà cái nhìn của họ bị tác động bởi các định kiến cũng có thể nhìn thấy một đối tượng khác với chúng ta. Vì thế, chỉ sau khi ý thức được sự thật hiển nhiên của sự tự biết và tự thức thì ta mới có thể nhận ra tại sao và bằng cách nào các quan điểm trái ngược trên của Tỳ Bà Sa và Thắng Luận lại sinh khởi và chúng có thể được loại bỏ bằng cách nào. Đây là công việc chủ chốt của *Nhị Thập Tụng* và cũng là ý nghĩa của thí dụ về *taimirika*.

Sau khi phát biểu như thế, người ta có thể dễ dàng nhìn thấy nguồn gốc cũng như cách thế của vô số diễn giải sai lệch mà các học giả nghiêm túc và đôi khi rất có thẩm quyền đã đưa ra về Thế Thân, đặc biệt về luận thư *Nhị Thập Tụng*. Các học giả này khi gán cho Thế Thân nhãn hiệu duy tâm chắc hẳn đã nghĩ rằng tất cả những gì được ông khẳng định trong *Nhị Thập Tụng* và nhất là trong thí dụ về *taimirika* đều nói về ngoại giới, về trần cảnh. Chúng ta không biết tại sao luận thư trên lại được hiểu một cách nông cạn như thế. Nhưng chúng ta biết chắc một điều là tình trạng đọc hiểu hời hợt như thế sẽ diễn giải sai lạc tư tưởng của Thế Thân, là một ngộ nhận trầm trọng, chỉ vì một lý do đơn giản nó là những gì nó là, một diễn dịch sai lầm, khi nhìn từ quan điểm thượng thặng của những gì đã được nói ở trên.

Để minh chứng điều này, người ta có thể dễ dàng đưa ra một số trường hợp trong đó việc đọc hiểu cạn cợt nói trên đã xảy ra; trong đó, trường hợp phổ biến nhất chắc chắn là việc hiểu từ ngữ *avabhāsana* (ảnh chiếu) mà chúng tôi đã dịch là sự tự biết. Từ này thường dịch là "ngoại hiện"[70] và trong toàn bộ

---

[70] Xem cước chú số 53 ở trên. Thật thú vị để chỉ ra ở đây rằng *avabhāsana* và *ābhāsa* có cùng nghĩa, và các nhà dịch thuật Tây Tạng cũng đồng ý như thế.

các tác phẩm của Thế Thân chúng ta không có chỉ dẫn nào về ý nghĩa của nó là gì. Tuy nhiên, khi đọc các tác phẩm của Trần Na, nhất là *Pramāṇasamuccaya* và *Ālambanaparīkṣā*, một điều hiển nhiên là từ ngữ đó không có nghĩa là "ngoại hiện" hay bất cứ nghĩa nào cùng loại. Đúng ra, nó là một thuật ngữ dùng để chỉ trường hợp ta biết được rằng ta biết cái gì đó. Như vậy, chẳng hạn khi Trần Na nói "nhận thức khi nhận thức đối tượng, một sự vật có màu, v.v., [thì nó] có ngoại hiện của đối tượng và ngoại hiện của chính nó"[71], điều ông thật sự muốn nói là khi người nào đó biết được cái gì đó thì anh ta biết được cái đó và đồng thời biết rằng anh ta biết nó. Nói cách khác, khi một nhận thức nhận thức một đối tượng, nó có sự nhận biết về đối tượng đó và sự nhận biết về chính nó.

Vì thế, *avabhāsana* phải được chuyển ngữ thành sự tự biết, bởi vì ta không thể biết một đối tượng mà không hay biết rằng ta biết được đối tượng đó. Một khi đã hiểu như thế, điều hiển nhiên là luận đề được công bố trong bài tụng đầu của

---

Viṃśatikā ad 1 reads:
vijñaptimātram evaitad asadarthāvabhāsanāt/
yathā taimirikasyāsatkeśacandrādidarśanam//
Tạng dịch: (ñi su paḥi tshig leḥur byas ba, TT 5557 p 233d2):
ḥdi dag rnam par rig tsam ñid/
yod pa ma yin don snaṅ phyir/
dper na rab rib can dag gis/
skra zla la sogs med mthoṅ bzin//
And *Viṃśatikā* ad 17 reads:
uktaṃ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ smaraṇam tataḥ/
svapne dṛgviṣayābhāvaṃ nāprabuddho'vagacchati//
Tạng dịch là (Ibid: p 233e4-5): dper na der snaṅ rnam rig bzin/ bśad zin de las dran par zad/ rmi lam mthoṅ ba yul med par/ ma sad bar du rtogs ma yin//

[71] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I p.15a7-8: raṅ rig la yaṅ ḥdir ḥbras hu/ śes pa ni snaṅ ba gñis las skyes te/ raṅ gi snaṅ ba daṅ yul gyi snaṅ baḥo/ snaṅ ba de gñis las gaṅ raṅ rig pa de ni ḥbras bur ḥgyur ro//.
Cf. *Tattvārtharājavārtika of Akalanka*, p 56: dvyābhāsam hi jñānam utpadyate svābhāsam viṣayābhāsam ca/ tasyobhayābhāsasya yat svasamvedam tat phalam/.

Nhị Thập Tụng "bất cứ cái gì ta biết chỉ là cái khiến cho ta biết, đối tượng của nó thì không thực vì nó là một sự tự biết, giống hệt như sự nhìn thấy các sợi lông, mặt trăng, v.v., không thực của một người mắc bệnh bạch nội chướng", không thể được diễn giải theo cách nào khác ngoài ý nghĩa công bố một sự thật phổ biến về sự tự biết và tự ý thức. Có lẽ do không hiểu được chính xác từ ngữ *avabhāsana* nên đã phát sinh quá nhiều diễn giải sai lạc nói trên. Hiển nhiên, đây chỉ là một gợi ý, và như chúng tôi đã nói, chúng tôi không biết được chính xác tại sao lúc đầu chúng lại xảy ra.

Sau khi xác định và mô tả cách thức Thế Thân giải quyết nhiều khó khăn khác nhau do các học thuyết của Tỳ Bà Sa và Thắng Luận gây ra, điều trở nên cấp bách hơn là ông phải loại bỏ toàn bộ các thuyết này mà không còn hy vọng cứu chữa chúng dù tất cả hay chỉ một phần. Không còn vấn đề thử nghiệm từng thuyết một để xem có cái nào tương ứng với sự thật hay không. Để thế chỗ chúng, phải cần đến một thuyết nhận biết mới. Thuyết mới này không chỉ đáp ứng đòi hỏi khái niệm mới đề ra của Thế Thân về sự tự biết và tự thức mà còn cả đòi hỏi do những khám phá luận lý của ông đặt ra. Về khái niệm tự biết và tự thức, nhận biết phải được định nghĩa như một loại nhận thức đang nhận biết đối tượng, nhưng đồng thời cũng nhận biết chính nó. Nói cách khác, khi tôi nhận biết cái gì đó thì không những tôi đang nhận biết nó, mà đồng thời còn biết rằng tôi nhận biết nó.

Với đòi hỏi của khái niệm tự biết và tự thức này, sẽ không còn thắc mắc như trong *Vādavidhi* được chúng ta dẫn trước đây. Thế Thân đã định nghĩa nhận biết là "một nhận thức sinh khởi chỉ từ đối tượng mà nó được chỉ định bởi đối tượng đó", một định nghĩa mà Trần Na phê phán nặng nề trong số những điều khác với lập luận là đối tượng nhận biết thì

không thể gọi tên[72]. Bởi vì, nếu tôi biết rằng tôi nhận biết cái gì đó, ít ra tôi cũng có thể gọi tên nó bằng những chữ đầu tiên như "cái gì đó". Vì thế quan niệm rằng đối tượng của nhận biết thì không thể diễn tả là một quan niệm hoàn toàn xa lạ với tư tưởng của Thế Thân. Thật vậy, như ta sẽ thấy, chính khả năng được gọi tên của sự vật làm vận hành nhiều tiến trình khác nhau của thức, một điều mà Thế Thân có thể đã mô tả trong *Tam Thập Tụng* là xuất phát từ "sự mô tả về ngã và pháp", *ātma-dharmopācara* (giả thuyết ngã pháp). Đối với ông, sự kiện đối tượng của cái gì đó thì không thể diễn tả là điều không thể nghĩ đến. Đây là một trong những khác biệt lớn cho thấy Thế Thân khác với Trần Na. Và về mặt này, ta phải thừa nhận rằng khái niệm về sự không thể diễn tả là một khái niệm nghèo nàn, nếu không phải là phi lý. Bất cứ ai đã đọc phần bàn về nhận biết (hiện lượng) trong cuốn *Pramāṇasamuccaya* của ông khó lòng tránh được cái cảm giác là có cái gì đó bất ổn với tác phẩm này, nhất là khi ông cố ép định nghĩa về nhận biết (thức) của *Câu Xá Luận* vào quan điểm riêng của mình[73]. Vì thế, đối với đòi hỏi của khái

---

[72] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I p.17a1-3:
don gyi tshul gyis dben pa yaṅ/ brjod bya ma yin śes pa thams cad don gyi tshul daṅ bral na yaṅ tha sñad du bya bar mi nus so/ yul ḥdiḥi yaṅ/ spyi yi tshul gyis bstan par bya/ des na tha sñad du mi bya// rnam par śes pa lṅa rnams kyi yul ni yul deḥi spyiḥi tshul gyis tha sñad du bya ba yin gyi/ raṅ gyi ṅo boḥi tshul gyis tha sñad du bya ba ni ma yin no/ spyiḥi no boḥi tshul las ni gzugs la sogs pa tha sñad du byed do/ deḥi phyir rnam par śes pa lna rnams kyi yul ni tha sñad du bya bar mi nus so...//

[73] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I p.14b2-4: chos mṅon pa las kyaṅ/ mig gi rnam par śes pa daṅ ldan pa sṅon po śes kyi sṇon poḥo sñam du ni ma yin no/ don la don du ḥdu śes kyi don la chos ru ḥdu śes pa ni ma yin no zes gsuṅs so/ gal te de geig tu mi rtog na rnam par śes pa lṇa po de ḥdus pa la dmigs pa ji ltar yin/ gaṅ yaṅ skye mched kyi raṅ gi mtshan ñid la so so raṅ gi mtshan ñid kyi yul can yin gyi/ rdsas kyi raṅ gi mtshan ñid la ni ma yin no zes kyaṅ gi ltar gsuṅs śe na/ der don du mas bskyed paḥi phyir/ raṅ don spyi yi spyod yul can// de rdsas du mas bskyed par bya baḥi phyir na raṅ gi skye mched la spyiḥi spyod yul can zes brjod kyi/ tha dad pa la tha mi dad par rtogs pa las ni ma yin no//.
Hiển nhiên, chúng ta không thể quả quyết những phát biểu Abhidharma

niệm tự biết, Thế Thân đã định nghĩa nhận biết qua khả năng có thể diễn tả của đối tượng của nó.

Khi nhận biết được định nghĩa như thế, nó có thể được chứng minh một cách hiển nhiên về mặt chân hay giả của nó, cho dù nó là một loại nhận thức nào đó khác với các loại khác. Nó cũng có thể được tìm hiểu để xem cái gì tạo nên đối tượng của nó, cũng như nó có thật sự hiện hữu hay chỉ được mơ thấy hay do sự kiệt sức trên sa mạc tạo ra. Tóm lại, nó là một dạng nhận thức có thể dễ dàng rơi vào sai lầm như bất cứ dạng nào khác, và vì thế phải được chứng thực đúng đắn như được đòi hỏi. Khả năng rơi vào sai lầm này của nhận biết (thức) và tính chất có thể được chứng thực của nó chỉ có thể có nếu nhận biết được định nghĩa như nó đã được định nghĩa, tức nó là một nhận thức "sinh khởi chỉ từ đối tượng mà nó được chỉ định bởi đối tượng đó". Thật vậy, người ta không hiểu làm thế nào nhiều ảo ảnh thị giác khác nhau có thể được phát hiện nếu không do sự kiện người nhận biết diễn tả những gì anh ta thấy bằng những gì anh ta thấy khi một chủ thể, trong lúc nhìn thấy hai đường thẳng có các đầu mũi tên chỉ vào các hướng khác nhau, đã diễn tả cái anh ta thấy bằng những đường thẳng dài hoặc đường thẳng ngắn, mặc dù cả hai đường thẳng này đều được biết là bằng nhau. Đây thật sự là một chỉ dẫn về tính chất đương đại của tư tưởng Thế Thân cũng như tính chất ưu việt của nó.

---

statements thực sự có nghĩa là gì. Trước đây chúng tôi đã chỉ ra rằng Vasubandhu không bao gồm chúng trong *Abhidharmakośa*. Chỉ sau khi Dignāga bàn về chúng bấy giờ chúng mới được trích dẫn rộng rãi (Xem Hattori, op. cit. pp. 88-89; Wayman, op. cit.), mặc dù không rõ ràng lắm là các tác giả khác nhau này muốn chỉ cái gì. Tranh luận giữa Wayman và Hattori là một dấu hiệu tốt cho tình hình. Dù sao, nếu như chúng ta còn coi ảo ảnh thị giác thuộc về tri giác, thì rất khôi hài nếu ta chủ trương rằng đối tượng của tri giác là "không thể diễn đạt". Tất nhiên, nếu Dignāga muốn phổ biến thuyết tri giác của mình để có thể giải thích cái được gọi là tri giác của một yogi về cái vốn không thể diễn tả đối với ông, nhưng dù sao ông vẫn có thể làm được điều đó và duy trì ước lệ và thuận tiện mà chủ trương một lập trường như thế; nhưng điều này không mấy liên hệ ở đây.

Vào đầu chương này, chúng ta đã nói rằng chính những khám phá luận lý của ông, đặc biệt là thuyết biến sung, đã thúc đẩy Thế Thân khảo sát thể tính của nhận biết (thức). Từ những gì được mô tả, một điều hoàn toàn hiển nhiên là nhận biết chỉ là một phần của nhận thức và nó cũng chịu sự quyết định của ngôn ngữ. Vì thế, nó cũng không có nhiều ưu thế hơn đối với các phần khác của nhận thức đó. Nếu cho mỗi một x sao cho A(h,x) và A(s,x) được chứng thực theo các điều kiện do chính A(h,x) đặt ra chứ không do bất kỳ cái gì khác, thì giá trị của một chứng cứ như thế không kém trọng lượng hơn giá trị của một nhận biết đúng. Vậy thì điều hiển nhiên là khi đối mặt với khái niệm về vô hạn, một điều mà theo định nghĩa thì chúng ta không bao giờ có thể hy vọng nhìn thấy, ta vẫn hoàn toàn giống như đang ở nhà mình cho dù là đang đứng trước một cái cây đang chặn mất lối về. Dĩ nhiên, ta không thể nói chắc là những khám phá luận lý của Thế Thân đã có một bản chất như thế từ khi nào để chúng có thể khơi dậy những hoài nghi kỳ lạ trong đầu ông về thể tính của nhận biết. Những gì chúng ta biết chắc là qua việc chứng thực một cách hợp lý rằng một chứng cứ luận lý có thể có giá trị mà không cần phải dựa vào bất kỳ thực thể ngoài luận lý nào, thì Thế Thân chắc hẳn đã cảm thấy rằng hình như ngôn ngữ có cách tự hiển bày. Có lẽ từ cảm giác này mà ngay cả trong *Vādavidhi* ông đã định nghĩa nhận biết qua ngôn ngữ mà đối tượng của nó được nối kết: "Nhận biết là một nhận thức sinh khởi chỉ từ đối tượng mà nó được chỉ định bởi đối tượng đó".

Bằng sự nối kết nhận biết với ngôn ngữ này, Thế Thân lần đầu tiên có lẽ đã tìm ra lý do đích thực tại sao lại có quá nhiều quan điểm và học thuyết khác nhau như thế về cùng một điều đang thịnh hành vào thời ông, và chắc chắc ông cũng đồng thời tìm ra rằng có một sự thống nhất nào đó trong tiến trình nhận thức của con người, mà nền tảng của nó

không gì khác hơn ngôn ngữ loài người. Chúng ta sẽ thấy rằng do chính nhận biết của ông về sự thống nhất lấy ngôn ngữ làm nền tảng đó mà ông đã mở ra một tác phẩm quan trọng khác là *Tam Thập Tụng*, với luận đề "nhờ sự mô tả (giả thuyết, giả thi thiết) về ngã và pháp " mà tiến trình nhận thức trở thành có thể có. Giờ đây, nếu mọi tiến trình nhận thức đều phụ thuộc vào ngôn ngữ thì thật tự nhiên để hỏi rằng ngôn ngữ quan hệ với các pháp như thế nào và làm thế nào nó được biết đến. Đó sẽ là chủ đề của các chương sau.

Chương 6

VỀ TỰ BIẾT VÀ BÀN THÊM VỀ CƠ CẤU TỰ BIẾT

Chúng ta thấy rằng sau khi tìm ra thuyết biến sung nội tại, Thế Thân đã tiếp tục khảo sát lại nhiều vấn đề khác nhau xoay quanh nhiều thuyết nhận biết đã được rất nhiều trường phái của thời ông đề ra. Những vấn đề này hình như đã không được giải quyết; và trong khi khảo sát chúng, ông đã nhận ra rằng nếu muốn giải quyết thì phải đưa ra một phương pháp hoàn toàn mới mà khái niệm cơ bản của nó chính là khái niệm về sự tự biết. Khái niệm này bao gồm khẳng định mọi nhận biết phải là sự tự biết. Một khi đã khẳng định như thế, rõ ràng chủ trương "đối với một người nào đó có khả năng nhận biết, anh ta nhận biết được cái gì đó màu xanh chứ không phải 'nó là màu xanh'; về đối tượng thì anh ta nhận biết nó chứ không phải nhận biết các thuộc tính của nó" do *A Tỳ Đạt Ma Thức Thân Luận* (Abhidharmavijñānakāya) khởi xướng và sau đó được Trần Na khai triển là không thể chấp nhận được[1]. Bởi vì khi một nhận biết được định nghĩa là sự

---

[1] *Abhidharmavijñānakāyapādaśāstra*. Taishō 1539. p. 559b27-c28:
有六識身。謂眼識耳鼻舌身意識。眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。意識亦能了別青色。乃至未能了別其名。不能了別此是青色。若能了別其名。爾時亦能了別青色。亦能了別此是青色。如青色黃赤白等色亦爾。耳識唯能了別聲。不能了別此是聲。意識亦能了別聲。乃至未能了別其名。不能了別此是聲。若能了別其名。爾時亦能了別聲。亦能了別此是聲。

鼻識唯能了別香。不能了別此是香。意識亦能了別香。乃至未能了別其名。不能了別此是香。若能了別其名。爾時亦能了別香。亦能了別此是香。舌識唯能了別味。不能了別此是味。意識亦能了別味。乃至未能了別其名。不能了別此是味。若能了別其名。爾時亦能了別味。亦能了別此是味。身識唯能了別觸。不能了別此是觸。意識亦能了別觸。乃至未能了別其名。不能了別此是觸。若能了別其名。爾時亦能了別觸。亦能了別此是觸。意識亦能了別諸法。謂或執為我。或執我所。或執為斷或執為常。或撥無因。或撥無作。或復損減。或執為尊。或執為勝。或執為上。或執第一。或執清淨。或執解脫。或執出離。若惑若疑。若猶豫。若貪若瞋。若慢若癡。若麁若苦。若障若靜。若妙若離。若如病若如癰。若如箭若惱害。若無常若苦若空若無我。若於因謂因謂集謂生謂緣。若於滅謂滅謂靜謂妙謂離。若於道謂道謂如謂行謂出。若有因若有起若有是處。若有是事。若如理所引了別。若不如理所引了別。若非如理所引。非不如理所引了別。

cf. Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I, p.14b2-4:
chos mṅon pa las kyaṅ/ mig gi rnam par śes pa daṅ ldan pa sṅon po śes kyi sṅon poḥo sñam du ni ma yin no/ don la don du ḥdu śes kyi don la chos su ḥdu śes pa ni ma yin no zes gsuṅs so// gal te de gcig tu mi rtog na rnam par śes pa lṅa po de ḥdus pa la dmigs pa ji ltar yin/ gaṅ yaṅ mched kyi raṅ gi mtshan ñid la so so raṅ gi mtshan ñid kyi yul can yin gyi/ rdsas kyi raṅ gi mtshan ñid la ni ma yin no zes kyaṅ ji ltar gsuṅs se na/
der don du mas bskyed paḥi phyir/ raṅ don spyi yo spyod yul can// de rdsas du mas bskyed par bya baḥi phyir na raṅ gi skye mched la spyiḥi spyod yul can zes brjod kyi/ tha dad pa la tha mi dad par rtogs pa las ni ma yin no//.
Bình giải *yadi pañca vijñānakāyāḥ savitarkāḥ savicārāḥ katham avikalpakā ity ucyante* trong *Abhidharmakośa* I ad 33a-b. Yaśomitra viết trong *Abhidharmakośavyākhyā*, ed. N. N. Law, London: Luzac & Co, 1949: 74: katham avikalpakāḥ ity ucyanta iti cakṣurvijñānasamangī nīlam vijānāti no tu nīlam iti vacanāt/.
Xem thêm also *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. de La Vallée Poussin, St. Petersburg: Bibliotheca Buddhica IV, 1931: 74-75: kalpanāpodhasyaiva ca jñānasya pratyakṣatvābhyupagamāt tena ca lokasya savyavahārābhāvāt laukilasya ca pramāṇa-prameyavyavahārasya vyākhyātum iṣṭatvāt/ vyarthava pratyakṣapramāṇakalpanā samjāyate// cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ jānāti no tu nīlam iti cāgamasya pratyakṣalakṣaṇābhidhānārthasyāprastutatvāt pañcānām indriyavijñānānāṃ janatvapratipādakatvāc ca nāgamād api kalpanāpodhasyaiva

tự biết, nó không những biết được cái gì đó màu xanh mà còn biết rằng nó biết được cái đó là xanh. Như vậy, khái niệm tự biết hàm chứa yếu tính của ngôn ngữ như một trong những thành phần của nó, bởi vì như Trần Đức Thảo đã phát biểu, ngôn ngữ là môi trường trực tiếp của ý thức[2].

Thật vậy, chúng ta sẽ thấy Thế Thân không chỉ xem ngôn ngữ là môi trường trực tiếp của thức mà còn là phương tiện độc nhất cho thức hoạt động. Vì vậy, sau khi bác bỏ thuyết nhận biết của *Thức Thân Luận*, ông đã định nghĩa lại nhận biết là "một nhận thức sinh khởi chỉ từ đối tượng mà nó được chỉ định bởi đối tượng đó". Nhận biết như vậy được định nghĩa bằng ngôn ngữ mà nó được diễn tả. Do sự kiện này, Trần Na đã công kích nặng nề điều trên như đã nói. Dĩ nhiên, một sự công kích như thế không hề gây ngạc nhiên bởi vì đó là điều chúng ta chờ đợi. Định nghĩa mới của Thế Thân cho thấy một quan niệm triệt để hoàn toàn độc lập với mọi truyền thống định sẵn được biết đến vào thời ông, đặc biệt là truyền thống của *Thức Thân Luận* đầy thẩm quyền và ảnh hưởng mà quan niệm của nó đã được Trần Na khai triển và bảo vệ trong tác phẩm *Pramāṇasamuccaya* nổi tiếng của ông dưới cái bóng của luận thư quan trọng nhất của Thế Thân là *Vādavidhi*. Và dường như những người cùng thời cũng như sau ông đều thất bại trong việc đánh giá đúng quan niệm

---

vijñānasya pratyakṣatvam iti na yuktam etat/ tasmāl loke yadi lakṣyaṃ yadi vā svalakṣaṇam sāmānyalakṣaṇam vā sarvam eva sākṣād upalabhyamānatvād aparokṣam ataḥ pratyakṣam vyavasthāpyate tadviṣayena jñānena saha/ dvicandrādīnām tv ataimirikajñānāpekṣayā pratyakṣatvam taimirikādyapekṣayā tu pratyakṣatvam eva//.

Also, Kamalaśīla, *Tattvasaṃgrahapañjikā*, p 12.

[2] Trần Đức Thảo, "*Du geste de l'index à l'image typique*", La Pensée 147 (1969): 3-46 & 148 (1969): 71-111 & 149 (1970): 93-106: "Le mouvement de l'indication comme forme originaire de la conscience", La Pensée 128 (1966): 3-24: "La conscience doit être étudiée tout d'abord dans sa "réalité immédiate": le language, entendu naturellement en son sens général, comme language gestuel et language verbal."

hoàn toàn mới với một nội dung cơ bản như thế của ông như những phê phán của Trần Na cho thấy.

Hiển nhiên, điều mới mẻ chủ chốt của định nghĩa trên nằm ở việc nó đã nối kết nhận biết với ngôn ngữ qua đó nó được diễn tả. Trần Na đã nhận ra chính xác điều này và ông đã mạnh mẽ chống đối và chỉ trích, bởi lẽ "đối tượng của năm loại thức thân thì không thể diễn tả"[3]. Thật vậy, như chúng ta đã nói, mặc dù Thế Thân chưa bao giờ công nhiên chia sẻ quan niệm của *Thức Thân Luận* và vì thế chưa bao giờ đề cập đến trong *Câu Xá Luận*, nhưng khái niệm "đối tượng nhận biết thì không thể diễn tả", vốn được định nghĩa là "nằm ngoài cấu trúc ngôn ngữ" (*vô phân biệt*), vẫn thật sự được nhắc đến trong tác phẩm của ông với một cải đổi được công bố nào đó. Vì thế, ông công nhận rằng "năm loại thức

---

[3] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I: 14b5-6:
don ḥdi ñid smras pa/
du maḥi ṅo boḥi chos can ni/
dbaṅ po las rtogs srid ma yin/
raṅ raṅ rig bya tha sñad kyis/
bstan bya min na dbaṅ poḥi yul//
de ltar na re zig dbaṅ po lṅa las skyes paḥi mṅon sum gyi śes rtog pa med pa yin yan/. Cf. *Pramāṇavārttikabhāṣya of Prajñākaragupta*. ed. Rahula Sāmkṛtyāyana. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1953: 298:
dharmino'nekarūpasya nendriyāt sarvathā gatiḥ/
svasaṃvedyam anirdeśyam rūpam indriyagocaraḥ//
Cũng xem *Nyāyamukha*. Taishō 1628 p 3b13-19:
為自開悟唯有現量及與比量。彼聲喻等攝在此中。故唯二量。由此能了自共相故。非離此二別有所量為了知彼更立餘量。故本頌言：現量除分別，餘所說因生。此中現量除分別者。謂若有智於色等境遠離一切種類名言。假立無異諸門分別。由不共緣現現別轉。故名現量。故說頌言：有法非一相，根非一切行，唯內證離言，是色根境界。Also *Nyāyapraveśa*. ed. A. B. Dhruva. Baroda: Oriental Institute. 1968: 7: ātmapratyāyanārtham tu pratyakṣam anumānam ca dve eva pramāṇe// tatra pratyakṣam kalpanāpodham jaj jñānam arthe rūpādau nāmajātyādikalpanārahitam/ tad akṣam akṣam prati vartati iti pratyakṣam//.

thân nằm ngoài cấu trúc ngôn ngữ" chừng nào nó nằm ngoài "cấu trúc ngôn ngữ" của hoạt động của tâm (*kế đạc*) và sự nhớ lại (*tùy niệm*), chứ không nằm ngoài cấu trúc ngôn ngữ của riêng chúng (*tự tánh*), bởi vì chúng luôn luôn có kèm theo cái được gọi là "ý ngôn của tầm và tứ"[4]. Kết quả, ta có thể nói rằng quan niệm về tính bất khả thuyết của đối tượng nhận biết đã gây nghi ngờ nghiêm trọng ngay cả trong *Câu Xá Luận* mặc dù có sự kiện rằng không có trần thuật nào rõ ràng về ý nghĩa chính xác mà từ ngữ "cấu trúc ngôn ngữ" và tương tự ám chỉ, như đã thấy qua thảo luận của Thế Thân về chúng[5]. Quan niệm mới mẻ được Thế Thân đề ra ở trên đánh

---

[4] *Abhidharmakośa* I ad 33: yadi pañca vijñānakāyāḥ savitarkāḥ savicārāḥ katham avikalpakā ity ucyante/
nirūpanānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ/
trividhaḥ kila vikalpaḥ/ svabhāvābhinirūpanānusmaraṇavikalpaḥ/ tad eṣaṃ svabhāva-vikalpo'sti/ netarau/ tasmād avikalpakā ity ucyante/ yathā ekapādako'svo'pādaka iti/ tatra svabhāvavikalpo vitarkaḥ/ sa caitteṣu paścān nirdekṣyate/ itarau punaḥ kiṃ svabhāvau/ yathākramaṃ tau prajñā mānasī vyagrā smṛtiḥ sarvaiva mānasī//
manovijñānasaṃprayuktā prajñā mānasīty ucyate/ asamāhitā vyagrety ucyate/ sāhy abhinirūpanāvikalpaḥ/ mānasy eva sarvā smṛtiḥ samāhitā cāsamāhitā cānusmaraṇa-vikalpaḥ/
cf. *Abhidharmakośa* I ad 32: kati savitarkāḥ savicārāḥ katy avitarkā vicāramātrāḥ katy avitarkā avicārāḥ/ savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ/ nityam ete vitarka-vicārābhyām samprayuktāḥ/ avadhāraṇārtho hi śabdaḥ/ antyās trayas triprakārāḥ mano-dhātur dharmadhātur manovijñānadhātuś cāntyāḥ/ ete trayas triprakārāḥ/ tatra mano-dhātur manovijñānadhātuḥ samprayuktaś ca dharmadhātur anyatra vitarkavicārābhyāṃ kāmadhātau prathame ca dhyāne savitarkāḥ savicārāḥ/ dhyānāntare'vitarkā vicāra-mātrāḥ/ dvitīyad dhyānāt prabhṛtyābhavāgrād avitarkā avicārāḥ/ sarvaś cāsamprayukto dharmadhātur dhyānāntare ca vicāraḥ/ vitarkas tu nityam avitarko vicāramātro dvitīyavitarkābhāvāt vicārasamprayogāc ca/ kāmadhātau prathame dhyāne vicāra eṣu triprakāreṣu nāntarbhavati/ sa katham vaktavyaḥ/ avicāro vitarkamātraḥ/ dvitīya-vicārābhāvāt vitarkasamprayogāc ca/ ata evocyate syuḥ savitarkasavicārāyām bhūmau dharmāś catuḥprakārāḥ/ savitarkāḥ savicārā vicāravitarkavarjyāḥ samprayuktāḥ/ avitarko vicāramātro vitarkaḥ/ avitarkā avicārā asamprayuktāḥ/ avicāro vitarkamātro vicāra iti/ śeṣā ubhayavarjitāḥ//
daśa rūpīṇo dhātavaḥ śeṣā nityam avitarkā avicārā asamprayogitvāt//

[5] *Abhidharmakośa* II ad 33a:

dấu một sự tách ly từ gốc rễ đối với các quan niệm phổ biến vào thời ông. Vì vậy, chẳng có gì ngạc nhiên khi Trần Na phải dành trọn cả một phần trong *Pramāṇasamuccaya* của ông để đánh giá.

---

vitarkavicārayoḥ kiṃ nānākāraṇam/
vitarkacārāv audāyasūkṣmate
kasya/ cetasa iti paścād vakṣyati/ cittaudārikatā vitarkaḥ/ cittasūkṣmatā vicāraḥ/ kathaṃ punaḥ anayor ekatra citte yogaḥ/ kecid āhuḥ/ yathā'psu niṣṭhyatuṃ sarpiḥ sūryaraśmibhir upariṣṭhāt spṛṣṭam nātiśyāyate nātivilīyate evaṃ vitarkavicārayogāc cittaṃ nātisūkṣmaṃ bhavati nātyaudārikam ity ubhayor api tatrāsti vyāpāraḥ/ evaṃ tarhi nimittabhūtau vitarkavicārāv audārikasūkṣmatayoḥ prāpnuto yathā payaś cātapaśca sarpisaḥ śyānatvavilīnatvayor na tu punas tat svabhāvau/ āpekṣikī caudārikasūkṣmatā bhūmiprakārabhedād ity ābhavāgrād vitarkavicārau syātām/ na caudārikasūkṣmatayā jātibhedo yuktaḥ// anye punar āhuḥ/ vākṣaṃskārā vitarkavicārāḥ sūtra uktāḥ/ vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate nāvitarkyāvicāryeti/ tatra ye audārikās te vitarkāḥ ye sūkṣmās te vicārāḥ/ yadi caikatra citte'nyo dharma audāriko'nyaḥ sūkṣmaḥ ko'tra virodha iti/ na syād virodho yadi jātibhedaḥ syād vedanāsaṃjñāvat/ ekasyām jātau mṛdvadhimātratā yugapan na saṃbhavati/ jātibhedo'py asti/ sa tarhi vaktavyaḥ/ durvaco hy asāvato mṛdvadhimātratayā hi vitarkavicārāv ekatra citte bhavata ity apare/.. Trong đoạn này, Thế Thân biết rằng tầm và tứ ít ra đều là lực của ngôn ngữ (vākṣaṃskāra). Tuy nhiên, mãi đến luận thư *Pañcaskandhaka* ông mới cố gắng định nghĩa rõ hai từ này có nghĩa chính xác là gì. Xem *Pañcaskandhaka*, Taishō 1612 p 849b27-29: 云何為尋。謂能尋求意言分別思慧差別令心麤為性。云何為伺。謂能伺察意言分別思慧差別令心細為性。

và *Pañcaskandhaka*, TT. 5560 p. 238d3-4:
rtog pa gaṅ ze na/ kun tu ḥtshol baḥi yid kyis brjod pa ste/ sems pa daṅ/ śes rab kyi bye brag gaṅ sems stsin baḥo// spyod (read: dpyod) pa gaṅ ze na/ so sor rtog paḥi yid kyis brjod pa ste/ de bzin du gaṅ sems zi ba paḥo//.
dẫn bởi Yaśomitra, *Abhidharmakośavyākhyā* I, Law ed.: 74: tathā hy anena pañcaskandhaka uktam/ vitarkaḥ katamaḥ/ paryekṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣo yā cittasyaudārikatā/ vicāraḥ katamaḥ/ pratyekṣako manojalpas tathaiva yā cittasya sūkṣmatā/.
Và có lẽ đây là cố gắng do ông đọc Asaṃga, *Abhidharmasamuccaya*, ed. P. Pradhan, Santiniketan: Visvabharati, 1950: 10 trong đó ta thấy những định nghĩa tương tự: vitarkaḥ katamaḥ/ cetanāṃ vā niśritya prajñāṃ vā paryesako manojalpaḥ/ sā ca cittasyaudārikatā// vicāraḥ katamaḥ/ cetanāṃ vā niśritya prajñāṃ vā pratyavekṣako manojalpaḥ/ sā ca cittasya sūkṣmatā//.

Như đã nói, quan niệm mới này được đề ra trong một cố gắng giải quyết nhiều khó khăn khác nhau xuất phát từ vấn đề nhận biết và cuối cùng đã dẫn đến giả định về khái niệm tự biết. Điều khá chắc chắn là nếu nhận biết được định nghĩa qua sự tự biết như là tiếp xúc đầu tiên của nó thì điều tất yếu là nhận biết đó phải được chỉ thị bởi tên của đối tượng mà từ đó nó sinh khởi. Vì thế, nói rằng tôi thấy thì chưa đủ mà phải nói thêm là tôi thấy cái gì đó. Không có cái gọi là nhận biết thuần túy, tức loại nhận biết không được chỉ định bởi đối tượng mà nó nhận biết, mà luôn luôn là nhận biết về cái gì đó. Lý do tại sao không có nhận biết thuần túy mà luôn luôn là nhận biết cái gì đó, khi nhận biết được định nghĩa qua sự tự biết, nằm ở sự kiện tự biết trong trường hợp này chỉ xảy ra khi nhận biết xảy ra. Và nếu nhận biết không được chỉ thị bởi tên của đối tượng của nó để phân biệt nó với sự tự biết thì cả hai có thể bị trộn lẫn hoàn toàn để trở thành một đơn vị duy nhất và công nhiên đồng nhất nhận biết với tự biết, một sự đồng nhất không nên có. Hơn nữa, một điều thông thường là nhận biết có thể được diễn tả theo một ngôn ngữ đã cho. Nếu tôi nhận biết một con chó từ trong nhà chạy ra bên tay trái tôi thì chắc chắn tôi có thể nói như thế. Và chỉ nói như thế thì người khác mới có thể biết rằng tôi thật sự thấy con chó từ trong nhà chạy ra. Vì thế, thật không may nếu đề ra một thuyết thuộc loại Trần Na đề nghị bởi vì khi đó một điều thông thường như thế sẽ bị bỏ qua và không được để ý đến để nhường chỗ cho một khái niệm được định sẵn nào đó về những gì nhận biết phải là.

Nhưng vì nhận biết được định nghĩa qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả, cho nên sự tự biết cũng phải được định nghĩa qua ngôn ngữ đó. Vì tự biết vốn là một phần của tiến trình nhận biết. Như vậy, toàn bộ tổ hợp nhận biết và tự biết hoàn toàn dựa vào ngôn ngữ để hoạt động, một kết luận đã rất hiển nhiên trong *Câu Xá Luận*, như đã thấy. Trong đó, Thế Thân

phát biểu công khai cả năm thức thân đều không nằm ngoài cấu trúc ngôn ngữ vì chúng luôn luôn có kèm theo "lời lẽ của ý về sự tìm tòi và xét đoán". Tuy nhiên, mãi đến khi *Vādavidhi* xuất hiện thì sự nối kết nhận biết với ngôn ngữ mới được trình bày suông sẻ, và đợi đến khi *Nhị Thập Tụng* ra đời thì khái niệm tự biết mới được xem xét và bàn bạc nghiêm túc. Thế nhưng, việc sớm nhận ra tác dụng rất quan trọng của ngôn ngữ trong bất cứ hoạt động nào được cho là của tâm cho thấy thuyết mô tả của Thế Thân đã xuất hiện như thế nào. Và thuyết này lại sinh khởi luận lý của ông và cuối cùng thúc đẩy ông khảo sát lại vấn đề nhận biết với khám phá đạt được là khái niệm tự biết. Từ những gì đã nói, mặc dù khái niệm này quan trọng nhưng nó lại là một sự thật phổ biến mà mọi người đều xem thường, đó là nếu chúng ta nhận biết cái gì đó thì tiến trình nhận biết này xảy ra trong đầu chúng ta chứ không phải nơi nào khác. Như vậy, để biết cái gì đó, ta phải cùng lúc biết rằng ta biết cái đó. Vì thế, nhận thức ta có về thế giới ngoại tại và mọi sự vật khác xuất phát từ sự tự nhận biết của chúng ta về những thông tin được cung cấp cho chúng ta qua các nhận biết và trải qua tiến trình xử lý của khả năng nhận biết của chúng ta.

Vì vậy, để cho bất cứ cái gì hiện hữu trên cuộc đời này được biết đến thì nó cần được phiên dịch thành các thông tin; và những thông tin này có thể được xử lý bởi khả năng nhận biết của chính chúng ta. Như vậy, đối tượng được định nghĩa qua các thông tin nó cung cấp cho chúng ta và những thông tin này được mã hóa theo một ngôn ngữ đã cho dành cho sự hiểu biết của chúng ta. Một khi đã đi đến một kết luận như thế, thật tự nhiên cho Thế Thân để đưa ra luận đề "bất kỳ cái gì hiện hữu chỉ là cái khiến ta biết; đối tượng của nó không hiện hữu vì nó là sự tự biết, giống hệt như sự nhìn thấy những sợi lông và mặt trăng, v.v., của người mắc bệnh bạch chướng nhãn." Thật vậy, vì bất cứ những gì ta biết về một

đối tượng cũng là bất cứ thông tin nào nó cho chúng ta và thông tin này, đến lượt nó, sẽ định nghĩa đối tượng đó là gì. Như vậy, "bất cứ cái gì hiện hữu thật sự chỉ là cái khiến ta biết". Thế nhưng, nếu đã như vậy thì điều tất yếu là đối tượng được định nghĩa bởi thông tin được cung cấp cho chúng ta bởi bất cứ cái gì hiện hữu ở đó chắc chắn sẽ không hiện hữu giống như cách hiện hữu của bất cứ cái gì ở đó, bởi vì đối tượng được định nghĩa như thế chỉ là sự nhận biết ta có về thông tin được cung cấp cho chúng ta. Và vì nó chỉ là một nhận biết nên nó không hiện hữu, bởi vì theo định nghĩa thì nhận biết là tự biết, và tự biết là bất cứ cái gì giúp ta biết về sự có mặt của cái gì đó. Tóm lại, tự thân nó vốn là một dạng thông tin không chỉ cho chính nó mà cho bất cứ cái gì nó được dự định chỉ đến.

Vì thế, cần phải lưu ý rằng chữ "đối tượng (cảnh)" trong phát biểu dẫn trên của Thế Thân chuyển tải trong ngôn ngữ gốc của nó không chỉ hàm ý về "đối tượng" mà còn cả hàm ý về "nghĩa"[6]. Như vậy, về mặt ngôn ngữ học đối tượng được định nghĩa qua nghĩa của nó. Bất cứ cái gì được ta nói đến như một đối tượng, nó phải hàm chứa một nghĩa nào đó để ta có thể hiểu nó. Vì lẽ nó được đồng nhất hoàn toàn với nghĩa của nó. Nói cách khác, khi một đối tượng được định nghĩa bằng thông tin ta biết về nó, một đối tượng như thế chắc chắn

---

[6] *Viṃśatikā* ad I:
vijñaptimātram evaitad asadarthāvabhāsanāt/
yadvat taimirikasyāsatkeśacandrakādidarśanam//
Hãy lưu ý rằng hai nghĩa này chắc hẳn đã rất thông dụng vào thời Thế Thân, như được minh chứng trong Amarasiṃha. *Nāmaliṅgānusasana*, ed. Pandut Sivadatta, Bombay: Satyabhāmābāi Pāndurang, 1944: 331 &412: II. 9.90 :
dravyaṃ vittaṃ svāpateyam ṛktham ṛktham dhanam vasu/
hiraṇyaṃ draviṇaṃ dyumnam artha-rai-vibhāvā api//
và III. 3. 86:
artho'bhidheyaraivastuprayojanivṛttisu/
nipānāgamayoṣṭīrthamṛsijustajale gurau//

chỉ là một dạng của tự biết, vì nó chỉ là một phương tiện giúp ta hướng đến cái gì đó khác hơn chính nó, một cái gì đó ở bên ngoài mà ta muốn biết hay rốt cùng cũng sẽ biết. Chẳng hạn như khi ta nói về một ngôi nhà, chữ "nhà" không chỉ làm nền tảng chỉ thị cái gì đó bên ngoài mà chúng ta tình cờ gặp phải để đồng ý đó là một ngôi nhà, mà nó còn làm một kênh truyền đạt thông tin giúp định nghĩa cái đó. Với hai chức năng này, cái được chúng ta nói đến như một ngôi nhà chắc chắn không hiện hữu, hoặc ít ra không hiện hữu theo cách hiện hữu của cái gì đó ở bên ngoài, cái mà chữ này được dùng để chỉ đến, bởi lý do đơn giản là chữ "nhà" chỉ là một mô tả về cái gì đó ở đó.

Cần lưu ý rằng mô tả được định nghĩa là một "ký hiệu bất toàn" có thể được thay bằng những diễn tả thích hợp khác. Là một mô tả, từ ngữ chỉ có tác dụng truyền đạt thông tin để cái gì đó bên ngoài có thể được định nghĩa và nhận biết đúng. Vì vậy, những gì chúng ta biết về một đối tượng chỉ là những thông tin này, những thông tin có khi chỉ kết lại thành một từ và có khi nhiều hơn. Theo ý nghĩa này, ta có thể nói rằng một đối tượng chỉ là thông tin ta biết về nó. Và phát biểu này được diễn tả rõ ràng bởi khả năng siêu việt của Phạn ngữ trong chỉ một từ: *artha*. Đây là từ đã chuyển tải, như đã nói, hai ý nghĩa là "vật" và "nghĩa" trong suốt lịch sử. Với hàm nghĩa kép này, điều rất hiển nhiên là theo quan điểm của Thế Thân, một đối tượng, khi được định nghĩa như thế, sẽ không hiện hữu. Nó không hiện hữu, vì nó chỉ là thông tin được dự liệu cho sự tự nhận biết của chúng ta. Vấn đề bây giờ là tại sao khi được định nghĩa như thế nó lại không hiện hữu, và làm thế nào một tình huống như thế lại xảy ra.

Chúng ta đã thấy rằng *Nhị Thập Tụng* là tác phẩm đầu tiên của Thế Thân công bố luận đề trên, nói rằng đối tượng không hiện hữu khi được định nghĩa là thông tin. Vậy thì thật tự nhiên cho chúng ta khi khảo cứu tác phẩm này để xem nó có

cung cấp bất cứ xác minh nào về một quan niệm như thế không. Ở chương cuối, chúng ta đã thấy bằng cách nào *Nhị Thập Tụng* có thực hiện chính xác công việc này bằng cách chứng minh rằng cái ta biết chỉ là những thông tin khiến chúng ta biết chứ không phải tự thân các đối tượng. Nó chỉ rõ rằng (1) đối tượng ta biết có thể không hiện hữu, thí dụ những gì ta thấy trong giấc mơ, và (2) vì mọi vật liên tục thay đổi, đối tượng vốn cũng thay đổi như thế, có thể không bao giờ được biết đến ngoại trừ chỉ như một hình ảnh, tức chỉ là thông tin mà nó để lại đàng sau. Với hai lý do chính này, *Nhị Thập Tụng* đi đến kết luận rằng "bất cứ cái gì hiện hữu chỉ là cái khiến ta biết", như đã nói. Vậy thì rõ ràng nó đã không chứng minh được quan niệm của nó ở mức ta mong muốn, nhất là xét về thuyết mô tả được Thế Thân trình bày trong *Câu Xá Luận*.

Thật vậy, trong đó khi nối kết với vấn đề hiện hữu của quá khứ và vị lai, Thế Thân đã nhấn mạnh rằng "một đối tượng của thức có thể không là gì cả mà chỉ là một tên gọi, và đối tượng mà nó ám chỉ không cần phải hiện hữu"[7], để có thể

---

[7] *Abhidharmakośa* V ad 27: tenaivātmanā sato dharmasya nityaṃ kāritrakaraṇe kiṃ vighnaṃ
yena kadācit kāritram karoti kadācin neti/ pratyayānām asāmagrayam iti cet/ na/ nityam astitvābhyupagamāt/ yac ca tat kāritram atītānāgataṃ pratyutpanaṃ cocyate
tat kathaṃ
kiṃ kāritrasyāpy anyad asti kāritram/ atha tan naivātītaṃ nāpy anāgataṃ na pratyutpannam asti ca/ tenāsaṃskṛtatvān nityam astīti prāptam/ ato na vaktavyaṃ yadā k(ā)ritram na karoti dharmas tadā'nāgata iti/
syād eṣa doṣo yadi dharmāt kāritram anyat syāt/ tat tu khalu
nānyat
ato na bhavaty eṣa doṣaḥ/ evaṃ tarhi sa eva
adhvāyogaḥ
yadi dharma eva kāritraṃ kasmāt sa eva dharmas tenaivātmanā vidyamānaḥ kadācid atīta ity ucyate kadācid anāgata ity adhvanāṃ vyavasthā na sidhyati/ kim atra na sidhyati/ yo hy ajāto dharmaḥ so'nāgataḥ/ yo jāto bhavati na ca vinaṣṭaḥ sa varttamānaṃ dravyato'sti tathā'tītam anāgatam cāsti/ tasya

tathā sataḥ/
ajātanaṣtatā kena
tenaiva svabhāvena sato dharmasya katham idaṃ sidhyaty ajāta iti yo vinaṣṭa iti veti/ kim asya pūrvaṃ nāsīdyasyābhāvād ajāta ity ucyate/ kiṃ ca paścān nāsti yasyābhāvād vinaṣṭa ity ucyate/ tasmān na sidhyati sarvathā'py atrādhvatrayam/ yady abhūtvā bhavatīti neṣyate bhūtvā ca punar na bhavatīti/ yad apy uktam saṃskṛtalakṣaṇayogān na śāśvatatvaprasaṃga iti/ tad idaṃ kevalaṃ vāṅmātram utpādavināśayor ayogāt/ nityaṃ ca nāmāsti sa dharmo na ca nitya ity apūrvaiṣā vāco yuktiḥ/ āha khalv api
svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate/
na ca svabhāvād bhāvo'nyo vyaktam īśvara cestitam//
yat tūktam uktatvād iti/ vayam api brūmo'sty atītānāgatam iti/ atītam tu yad bhūtapūrvam/ anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati/ evaṃ ca kṛtvā'stīty ucyate na tu punar dravyataḥ/ kaś caivam āha/ varttamānavat tad astīti/ katham anyathā'sti/ atītānāgatātmanā/ idaṃ punas tavopasthitam/ kathaṃ tad atītam anāgataṃ cocyate yadi nityam astīti/ tasmāt bhūtapūravasya ca hetor bhāvinaś ca phalasya bhūtapūrvatāṃ bhāvitām ca jñāpayituṃ hetuphalāpavādadṛṣṭipratiṣedhārtham uktaṃ bhagavatā asty atītam asty anāgatam iti/ astiśabdasya nipātatvāt/ yathā'sti dīpasya prāg abhāvo'sti paścād abhāva iti vaktāro bhavanti yathā cāsti niruddhaḥ sa dīpo na tu mayā nirodhita iti/ evam atītānāgatam apy astīty uktam/ anyathā hy atītānāgatabhāva eva na sidhyet/ yat tarhi laguḍaśikhīyakān paribrājakān adhikṛtyoktaṃ bhagavatā yat karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ tad astīti/ kiṃ te tasya tasya karmaṇo bhūtapūrvatvaṃ necchanti sma/ tatra punas tad āhitam tasyāṃ saṃtatau phaladānasāmarthyaṃ saṃdhāyoktam/ anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītaṃ na sidhyet/ itthaṃ caitad evam yat paramārthaśūnyatāyām uktaṃ bhagavatā cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati/ iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca pratigacchatīti/ yadi cānāgataṃ cakṣuḥ syān noktam syād bhūtvā na bhavatīti/ varttamāne'dhvany abhūtvā bhavatīti cet na/ adhvano bhāvād anarthāntaratvāt/ atha svātmany abhūtvā bhavati/ siddham idam anāgatam cakṣur nāstīti/ yad apy uktaṃ dvayam pratītya vijñānasyotpādād iti idaṃ tāvad iha saṃpradhāryam/ yan manaḥ pratītya dharmaś cotpādyate manovijñānaṃ kim tasya yathā manojanakaḥ pratyaya evaṃ dharmā āhosvid ālambanamātram dharmā iti/ yadi tāvat janakaḥ pratyayo dharmāḥ kathaṃ yad anāgataṃ kalpasahasreṇa bhaviṣyati vā na vā tad idānāṃ vijñānam janayiṣyati/ nirvāṇaṃ ca sarvapravṛttinirodhāj janakaṃ nopapadyate/ athālambanamātraṃ dharmā bhavanti/ atītānāgatam apy ālambanaṃ bhavatīti brūmaḥ/ yadi nāsti katham ālambanam/ atredānīṃ brūmaḥ/ yadā tadālambanaṃ tathāsti tadālambanam abhūt bhaviṣyati ceti/ na hi kaścid atītaṃ rūpaṃ vedanām vā smaran astīti paśyati/ kiṃ tarhi/ abhūd iti/ yathā khalv api varttamānam rūpam anubhūtam tathā tad atītam smaryate/ yathā cānāgataṃ vartamānaṃ bhaviṣyati tathā buddhyā gṛhyate/ yadi ca tat tathaivāsti vartamānaṃ prāpnoti/ atha nāsti/ asad apy ālambanaṃ bhavatīti siddham/ tad eva tadvikīrṇam iti cet/ na/ vikīrṇasyāgrahaṇāt/ yadi ca tat tad eva

rūpaṃ kevalaṃ paramāṇuśo vibhaktam/ evam sati paramāṇavo nityāḥ prāpnuvanti/ paramāṇusamcayavibhāgamātram caivaṃ sati prāpnoti/ na tu kiṃcid utpadyate nāpi nirūdhyata ity ājīvikavād ālambito bhavati/ sūtraṃ cāpaviddham bhavati cakṣur utpadyamānam na kutaścid āgacchatīti vistaraḥ/ aparamāṇusamcitānāṃ vedanādīnāṃ kathaṃ vikīrṇatvam/ te'pi ca yathotpanānubhūtāḥ smaryante/ yadi ca te tathaiva santi nityāḥ prāpnuvanti/ atha na santi/ asad apy ālambanam iti siddham/ yady asad apy ālambanam syāt trayodaśam apy āyatanaṃ syāt/ atha trayodaśam āyatanaṃ nāstīty asya vijñānasya kim ālambanam/ etad eva nāmālambanam/ evam tarhi nāma eva nāstīti pratīyeta/ yaś ca śabdasya prāg abhāvam ālambate kiṃ tasyālambanam/ śabda eva/ evaṃ tarhi yaḥ śabdābhāvaṃ prārthayate tasya śabda eva kartavyaḥ syāt/ anāgatavastha iti cet/ sati kathṃ nāstibuddhiḥ/ vartamāno nāstīti cet/ na/ ekatvāt/ yāvatā tasya viśeṣas tasyābhūtvābhāvasiddhiḥ/ tasmād ubhayaṃ vijñānasyālambanam bhāvaś cābhāvaś ca/ yat tarhi bodhisattvenoktam yat tat loke nāsti tad ahaṃ jñāsyāmi vā drakṣyāmi vā nedaṃ sthānam vidyata iti/ apare ābhimānikā bhavanty asantam apy avabhāsam santaṃ paśyanti/ ahaṃ tu santam evāstīti paśyāmīti ayaṃ tatrābhiprāyaḥ/ itarathā hi sarvabuddhīnāṃ sadālambanatve kuto'sya vimarśaḥ syāt ko vā viśeṣaḥ/ itthaṃ caitad evam/ yad anyatra bhagavatoktam etat bhikṣur mama śrāvako yāvat sa mayā kalpam avoditaḥ sāyaṃ viśeṣāya paraiṣyati/ sāyam avoditaḥ kalpaṃ viśeṣāya paraiṣyati/ sac ca sato jñāsyati asac cāsataḥ sottaram ca sottarataḥ anuttaram cānuttarata iti/ tasmād ayam apy ahetuḥ/ sadālambanatvād vijñānasyeti/ yad apy uktaṃ phalād iti/ naiva hi sautrāntikā atītāt karmaṇaḥ phalotpattiṃ varṇayanti/ kiṃ tarhi/ tat apūrvakāt saṃtānaviśeṣād ity ātmavād apratiṣedhe saṃpravedayiṣyāmaḥ/ yasya tv atītānāgataṃ dravyato'sti tasya phalaṃ nityam evātītikiṃ tatra karmaṇaḥ sāmarthyam/ utpādane sāmarthyam/ utpādas tarhy abhūtvā bhavatīti siddham/ atha sarvam eva cāsti/ kasyedānīṃ kva sāmarthyam/ varṣagaṇyavādaś caivaṃ dyotito bhavati/ yad asty asty eva tat/ yan nāsti nāsty eva tat/ asato nāsti saṃbhavaḥ/ sato nāsti vināśa iti/ vartamānīkaraṇe tarhi sāmarthyam/ kim idam varttamānīkaraṇaṃ nāma/ deśāntarākarṣanam cet/ nityaṃ prasaktam/ arūpiṇām ca kathaṃ tat/ yac ca tadākarṣaṇaṃ tad abhūtvābhūtam/ svabhāvaviśeṣanam cet siddha. abhūtvā bhavanam/ tasmān naivam sarvāsti vādaḥ śāsane sādhur bhavati/ yad atītānāgataṃ dravyato'stīti vadati/ evaṃ tu sādhurbhavati/ yathā sūtra sarvam astīty uktaṃ tathā vadati/ kathaṃ ca sūtre sarvam astīty uktam/ sarvam astīti brāhmaṇa yāvad eva dvādaśāyatanānīti/ adhvatrayaṃ vā/ yathā tu tad asti tathoktam/ athāsaty atītānāgate kathaṃ tena tasmin vā saṃyukto bhavati/ taj jatad dhetvanuśayabhāvāt kleśena tadālambane kleśānuśayabhāvād vastuni saṃyukto bhavati/ asty eva tv atītānāgatam iti vaibhāṣikāḥ/ yatra netuṃ śakyate tatrātmakātmanaivaṃ veditavyam/

gambhīrā khalu dharmatā// 27

nāvaśyam tarhy asādhyā bhavatīti/ asti paryāyo yad utpadyate tan nirūdyate/ rūpam utpadyate rūpaṃ nirūdhyate/ asti paryāyo'nyad utpadyate'nyan nirūdhyate/ anāgatam utpadyate varttamānam nirūdhyate/ adhvā'py utpadyate/ utpadyamā-

giải thích tại sao ta có thể sẵn sàng biết và hiểu cái gì đó trong quá khứ mà nó không còn hiện hữu theo định nghĩa. Như vậy, chính nhờ vào các tên gọi mà sự vật có thể được biết và được ghi nhận. Nhận xét này đóng một vai trò chủ chốt trong sự phát triển thuyết mô tả của Thế Thân trong *Câu Xá Luận*, như đã được minh chứng đầy đủ trong thảo luận của chúng ta ở trên. Tuy nhiên, điều kỳ lạ là nó không được đưa vào trong *Nhị Thập Tụng*. Kết quả, nỗ lực chứng minh luận đề "bất cứ cái gì hiện hữu chỉ là những gì khiến ta biết" đánh mất phần nào hiệu quả của nó. Và sự mất mát này phải đợi đến khi *Tam Thập Tụng* ra đời mới có thể bù đắp.

Tam Thập Tụng mở đầu bằng câu nói lừng danh "sự mô tả (giả thuyết) về ngã và pháp, vốn có tác dụng theo nhiều cách, là dựa vào sự chuyển biến của thức", và câu nói này cuối cùng đã dẫn đến kết luận nổi tiếng không kém là "sự chuyển biến của thức là cấu trúc ngôn ngữ qua đó những gì được thiết lập bằng ngôn ngữ không hiện hữu, vì vậy bất cứ cái gì hiện hữu đều chỉ là cái khiến ta biết."[8] Toàn bộ đời sống của

---

nasyādhvasaṃgṛhītatvāt/ adhvano'py utpadyate/ anekakṣaṇikatvād anāgatasyādhvanaḥ/ gatam etat yat prasaṅgenāgatam/.

[8] *Triṃśikā* ad 1 & 17:

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/ vijñānapariṇāme'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā//

vijñānapariṇāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/

tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam//

Ở đây, mặc dù chúng tôi chấp nhận cách đọc của Lévi về bài tụng thứ nhất và rồi theo đó mà dịch như thế, chúng tôi nghĩ rằng việc Dignāga sửa *vijñānapariṇāme* thành *vijñānapariṇāmo* thì tốt hơn và cần xét đến. Vì nếu pāda thứ nhất của bài tụng thứ mười bảy đọc là *vijñānapariṇāmo'yam vikalpo*, thế thì rõ ràng *ātmadharmaupacāra* của bài tụng thứ nhất có thể dễ dàng được đồng nhất với *vijñānapariṇāma*. Thêm nữa, mặc dù đưa ra cải biên trên, Dignāga không đưa ra vì lý do gì để làm như thế. Nếu đọc bản dịch Tây Tạng của *Triṃśikā*, chúng ta có thể thấy được lý do đó. Vậy, bài tụng thứ nhất trong *Sum cu paḥi tshig leḥur byas pa*, TT. 5556 p. 231b3-4, đọc như sau:

bdag daṅ chos su ñer ḥdogs pa/

sna tshogs dag ni gaṅ byuṅ ba/

một thức, bao gồm cả sự tự biết, vì thế hoàn toàn được quyết định bởi điều mà Thế Thân gọi là "cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt)". Vậy, "cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt)" là gì? Để trả lời câu hỏi này, thật không may là chúng ta không có phát biểu nào rõ ràng từ chính Thế Thân, sau khi đã tìm khắp các tác phẩm còn giữ được của ông. Dường như những từ như "cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt)" đã được sử dụng rộng rãi và dễ hiểu vào thời ông, không chỉ đối với những người trong giới trí thức trực tiếp như ông mà còn đối với tất cả những người đứng đầu nhiều tông phái triết học và khoa học thuộc thời ông. Như vậy, chúng ta có định nghĩa thú vị của Vindhyavāsin, vị thầy tiếng tăm của Số Luận đã từng đánh bại thầy của Thế Thân trong một cuộc tranh biện, theo đó "nhận biết là hoạt động của các giác quan như tai, v.v., mà không có cấu trúc

---

de ni rnam par śes par gyur/

gyur pa de yaṅ rnam gsum ste//

nó cho thấy rõ ràng không có sở y cách (locative) gán vào câu *rnam par ses par gyur*, như thủ bản Sanskrit của Lévi và bản Hán dịch của Huyền Trang. Kết quả, bài tụng thứ nhất có thể được dịch là "sự mô tả (giả thuyết) của ngã và pháp, vốn có tác dụng nhiều cách, là sự biến thái của thức, (và) sự biến thái đó có ba." Dịch như vậy, ta không lấy làm lạ rằng Mi-pham trong *Sum cu paḥi tshig leḥur byas paḥi mchan ḥgrel* hiểu nó có nghĩa là:

"bdag tu gdags pa daṅ chos su ñer ḥdogs pa/ sna chogs pa ste bdag daṅ srog daṅ skye ba pa sogs dbag daṅ phuṅ khams skye mched sogs chos su ḥdogs pa dag ni gaṅ byuṅ ba/ de thams cad ni rnam par śes par gyur pa ñid do de las gzan du med do//

như Ruegg đã chỉ ra. Dù sao, vì bài tụng thứ mười bảy đã giới thuyết rằng "sự biến thái của thức là một cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt) ", và "sự mô tả của ngã và pháp" tách ngoài cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt), như sẽ được thấy trong chương kế, vấn đề là cách nào trong các cách đọc trên cho bài tụng thứ nhất phản ánh rõ nét nhất ý niệm nguyên thủy của Vasubandhu, trở thành không quan trọng trong văn mạch ở đây, mặc dù bản thân nó quan trọng. Vì vậy, khi chấp nhận cách đọc của Lévi, chúng ta không mạo hiểm làm cho tư tưởng của Vasubandhu bị hiểu nhầm. Xem Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris: Honoré Champion, 1932: 63; David Seyfort Ruegg, "*On the term Buddhiviparināma and the problem of illusory change*", Indo-Iranian Journal II (1958): 279.

ngôn ngữ"[9]. Một lần nữa, chúng ta lại không biết chính xác từ ngữ 'cấu trúc ngôn ngữ' ám chỉ điều gì ở đây, bởi vì không có định nghĩa nào được cho.

Cố gắng hiển nhiên đầu tiên nhằm định nghĩa nó một cách công khai được tìm thấy trong *Yogasūtra*, trong đó cấu trúc ngôn ngữ được định nghĩa là "nhận biết được tạo ra bởi các từ và không có thực thể nào"[10]. Tuy nhiên, thật khó xác định

---

[9] Siddhasena Divākara, *Sammatitarkaprakaraṇa of Siddhasena Divākara together with Abhayadevasūri's Vyākhyā*, ed. Sukhalal Samghavi & Becaradāsa Dosi, Ahmedabad: Gujarātapurātattvamandiragranthāvalī, 1928: 533: śrotrādivṛttir avikalpiketi vindhyavāsipratyakṣalakṣaṇam anevaiva nirastam/.

Cf. Jayanta Bhatta, *The Nyāyamanajarī of Jayanta Bhatta*, ed. Sūrya Nārāyana Śukla, Benares: The Kashi Sanskrit Series, 1936: 93: śrotrādivṛttir aparair avikalpiketi pratyakṣalakṣaṇam avarni tad apy apāstam/.

Xem thêm P. Chakravarti, *Origin and development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcutta: Calcutta Sanskrit Series, 1951: 145 ff; Hattori, *Dignāga: On Perception*, Cambridge, Mas: Harvard University Press, 1968: 82-83; Frauwallner, *Die Erkentnislehre des klassischen Sāṃkhyasystems*, WZKSOA II (1958): 114. Ta có thể tự hỏi Vindhyavāsin chịu ảnh hưởng của *Abhidharmavijñānakāyapādaśāstra* như thế nào.

[10] *Yogasūtra* I. 9: śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ, được bình giải bởi Vyāsa, *Pātañjala-Yogadarśanam*, ed. Ram Shankar Bhattacharya, Vārānasī: Bhāratīya Vidyā Prakāsana, 1963: 13-14:

sa na pramāṇopārohī na viparyayopārohī ca/ vastuśūnyatve'pi śabdajñāna-māhātmya-nibandhano vyavahāro dṛśyate/ tad yathā caitanyaṃ puruṣasya svarūpam iti/ yadā citir eva puruṣas tadā kim atra kena vyapadiṣyate bhavati ca vyapadeṣe vṛttiḥ/ yathā caitrasya gaur iti/ tathā pratisiddhavastudharmā niṣkriyaḥ puruṣaḥ tiṣṭhati bānaḥ sthāsyati sthita iti/ gatinivṛttau dhātvarthamātraṃ gamyate/ tathānutpattidharmā puruṣa iti utpatti-dharmasyābhāvamātram avagamyate na puruṣānvayī dharmaḥ/ tasmād vikalpitaḥ sa dharmas tena cāsti vyavahāra iti//.

Tattvavaisāradī của Vacaśpatimiśra, ed, R. S. Bhattacharya, Vārānāsī, Bhāratīya Vidyā Prakāsana, 1963: thêm p. 13-14:

nanu śabdajñānānupātī ced āgamapramāṇāntargato vikalpaḥ prasajyeta nirvastukatve vā viparyayaḥ syād ity ata āha sa neti/ na Pramāṇaviparyayāntargataḥ/ kasmād yato vastu-śūnyatve'pīti pramāṇāntargatiṃ niṣedhati/ śabdajñānamāhātmyanibandhana iti viparya-yāntargatim/ etad uktam bhavati kvacid abhede bhedam āropayati kvacit punar bhinnānām abhedam/ tado bhedasyābhedasya ca vastuto 'bhāvāt tatābhāso vikalpo na pramāṇam nāpi viparyayo vyavahārāvisaṃvādād iti/ śāstraprasiddham udāharaṇam āha tadyatheti/ kiṃ viśeṣyate kiṃ tu bhinnenaiva caitrena/ tad idam āha bhavati ca

khái quát định nghĩa này lần đầu tiên xuất hiện trong đó vào khi nào, mặc dù phần đông đều nghĩ rằng toàn bộ tác phẩm chắc hẳn đã xuất hiện không lâu trước khi Thế Thân ra đời[11].

---

vyapadeśe vṛttiḥ/ vyapadeśavyapadesyayor bhāvo vyapadeśaḥ viśeṣanaviśeṣana-viśeṣyabhāva iti yāvat tasmān vṛttir vākyasya yathā caitrasya gaur iti/ śāstrīyam evodāharanāntaram samuccinoti tatheti/ pratisiddho vastunaḥ pṛthivyāder dharmaḥ parispando yasya sa tathoktaḥ/ ko 'sau niṣkriyaḥ puruṣaḥ/ na khalu saṃkhyīye rāddhānte 'bhāvo nāma kaścid asti vastudharmo yena puruṣo viśeṣyete tyarthaḥ/ kvacit pātaḥ pratisiddhā vastudharmā iti/ tasyārthaḥ pratiṣedhavyāptāḥ pratisiddhāḥ/ na vastu-dharmānāṃ tad avyāpyatā bhāvābhāvayor asaṃbandhād atha ca tathā pratītir iti/ laukikam udāharaṇam āha tiṣṭhati bāna iti/ yathā hi pacati bhinatīty atra pūrvāparībhūtaḥ karmakṣaṇapracaya ekaphalāvacchinnaḥ pratīyata evaṃ tiṣṭhatīty atrāpi/ pūrvāparī-bhāvam evāha sthāsyati sthita iti/ nanu bhavatu pākavat pūrvāparībhūtayā vasthāna-kriyayā bhānād bhinayā bānasya vyapadeśa ity ata āha gatinivṛttau dhātvarthamātram gamyate/ gatinivṛttir eva tāvat kalpitā tasyā api bhāvarūpatvaṃ tatrāpi pūrvāparībhāva ity aho kalpanāparamparety arthaḥ/ abhāvaḥ kalpito bhāva iva cānugata iva ca sarva-puruṣeṣu gamyate na punaḥ puruṣavyatirikto dharmaḥ kaścid ity udāharanāntaram āha tathānutpattidharmeti/ tat pratibodhanāyodāharaṇaprapañca iti mantavyam//
Nói như Vyāsa rằng "vikalpitaḥ sa dharmas tena cāsti vyavahāra iti" là diễn đạt tư tưởng của Vasubandhu liên hệ đến những gì được cấu trúc theo ngôn ngữ.

[11] Karl H. Potter, *The Encyclopedia of Indian Philosophy* I. Delhi: Motilal Banarsidas, 1970: 17. Theo Hauer, toàn bộ tác phẩm *Yogasūtra* có thể được phân tích theo biểu hiện tiệm tiến của bản văn như sau:

Chương và tụng	Thứ tự biểu hiện	Nhan đề
I. 1-22	V thế kỷ 4	Bản văn-Nirodha
I. 1-22	II thế kỷ 4t.	Bản văn-Īśvarapraṇidhāna
II. 1-27	III ?	Bản văn-Kriyāyoga
II. 28-III. 55-IV. 1	I thế kỷ 2 tdl	Bản văn-Yogānga
IV. 2-34	IV thế kỷ 4 sdl.	Bản văn-Nirmāṇacitta

Xem J. Hauer, *Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1958: 221-258; Hauer, *Der Yoga als Heilsweg nach den indischen Quellen*, Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932: 81-127. Nếu chúng ta chấp nhận sự phân loại này của Hauer, thì định nghĩa liên hệ từ vikalpa trong Yogasūtra I. 9 có vẻ như phải thuộc vào thời đại Vasubandhu. Tuy nhiên, dù không thuần túy, sự phân loại của Hauer đặt ra một đề dọa nghiêm trọng cho sự phát triển luận lý của chính bản văn, vốn trực tiếp nêu lên câu hỏi về tính thích ứng và thiết thực của nó. Chúng ta không cần phải đi sâu vào thảo luận ở đây, vì không đủ không gian, nhưng chúng ta có thể bằng lòng rằng "*Die endgültige Redaktion des gesamten Yogasūtram wird also ins 4. Jahrhundert n. Chr. zu setzen sein*", như Hauer khẳng định, một sự khẳng định thực sự thích hợp với chủ đích của chúng ta ở đây.

Dù sao đi nữa, nếu chúng ta suy đoán *Yogasūtra* được viết giữa thế kỷ thứ III và thứ IV sdl. thì nó rất khớp với tình huống vừa được mô tả, tức những người vào thời Thế Thân đã quá quen thuộc với ý nghĩa chính xác của từ ngữ 'cấu trúc ngôn ngữ' mà không phải mất công đưa ra giải thích nào thêm về ý nghĩa của nó, bởi vì họ biết chính xác nó có nghĩa là gì như đã được định nghĩa trong *Yogasūtra*. Đó là chưa kể đến sự kiện cho dù không có định nghĩa nghe có vẻ chuyên môn của Patañjali thì từ 'cấu trúc ngôn ngữ' hình như vẫn được xem là hàm chứa những gì nó ám chỉ ngay từ đầu, đó là một phát biểu có thể được diễn dịch theo cách nào đó để nó có thể mang nghĩa khác đi.

Như vậy, trong *Nyāyasūtra*, 'cấu trúc ngôn ngữ' được dùng để mô tả nhiều "cạm bẫy" luận lý khác nhau mà người ta có thể mắc phải trong tiến trình thảo luận hay tranh luận[12]. Và cách dùng này rõ ràng đã xuất phát từ thuật ngữ tế lễ của Mīmāṃsaka, trong đó từ này được dùng để chỉ cho tất các các trường hợp trong đó một buổi lễ nào đó đã có trên một nghi thức hoặc hai dạng khác nhau của cùng một nghi thức, và chúng đều có thẩm quyền như nhau cũng như mang lại kết quả giống nhau[13]. Những trường hợp này được gọi là 'cấu

---

[12] *Nyāyāsūtra* I.2. 10-17:
vacanavighāto'rthavikalpopatyā chalam/ tat trividhaṃ vākchalaṃ sāmānyachalam upacārachalaṃ ceti/ aviśeṣābhihite'rthe vaktur abhiprāyād arthāntarakalpanā vākchalam/ saṃbhāvato'rthasyātisāmānyayogād asaṃbhūtārthakalpanā sāmānyacchalam/ dharma-vikalpanirdeśe'rthasadbhāvapratiṣedha upacāracchalam/ vākchalam evopacāracchalam tad aviśeṣāt/ na tad arthāntarabhāvāt/ aviśeṣe vā kimcit sādharmyād ekacchala-prasaṃgaḥ/.

[13] *Mīmāṃsāsūtra* XII. 3. 10: ekārthās tu vikalperan samuccaye hy āvṛttiḥ syāt pradhānasya//.
Xem thêm *Mīmāṃsākośaḥ* IV, ed. Kevalānandasaraswatī. Wai: Prajñā Pāthashālā Mandala Grantha Mālā, 1962: 3507-3510 under entry "vikalpa"; *The Mīmāṃsā Nyāya Prakāsa or Āpadevī: A Treatise on the Mīmāṃsā system by Āpadeva*, ed. F. Edgerton, New Haven: Yale University Press, 1929: 252:
ataś ca prabalapramāṇabodhitaprajāpatidevatayā durbalapramāṇabodhitāgner bādhaḥ syād iti cet/ satyam/ syād bādho yadi prajāpataye juhotīti kevalaṃ

trúc ngôn ngữ" mà ý nghĩa của nó đã quá hiển nhiên: thật ra chỉ có một nghi thức, nhưng do các cấu trúc ngôn ngữ khác nhau cho nên đã có hai hoặc nhiều hơn, mà những nghi thức này, trong sự phân tích cuối cùng, đều có cùng nghĩa. Vì thế, xét theo sự phát triển lịch sử này, định nghĩa trên của *Yogasūtra* được minh chứng đầy đủ và làm sáng tỏ thêm một số điều bí ẩn chung quanh từ ngữ này, những bí ẩn đã khiến cho nhiều nhà nghiên cứu thuộc lãnh vực này phiên dịch sai lạc từ ngữ trên là "sự tưởng tượng"[14].

"Cấu trúc ngôn ngữ là cái được sản sinh bởi nhận thức từ ngữ và không có vật" *śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ*. Chắc chắn, nếu hai nghi thức hoặc hai dạng khác nhau của cùng một nghi thức có cùng hiệu quả như nhau và thuộc cùng một thẩm quyền như nhau trong một cuộc tế lễ được cho thì chỉ có thể nhận ra sự khác biệt duy nhất của chúng nhờ vào cách dùng từ của chúng. Đây là những gì khiến chúng trở thành cái mà các nhà tế lễ gọi là "cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt=nghi quỹ)". Và đó là những gì hàm chứa trong định

---

prajāpatividhānaṃ syāt/ vidhīyamānas tu prajāpatir mantravarṇaprāptam agnim anūdya tatsamuccito homoddeśena vidhīyate/ samuccitobhayavidhānāpekṣa-yā'nyataḥ prāptam agnim anūdya tatsamuccitaprajāpatimātravidhāne lāghavāt/ ataś ca na bādhakatvaṃ nirapekṣa-vidhānābhāvāt/ yathā ca tvaṅmate'gniprajāpatyor ekahomoddeśena vidhānāt tulyārthatvena vikalpe prasakte prajāpater na pākṣikam agnibādhakatvam/ samuccayavidhānāt/ evam mantravarṇaprāptam agnim anūdya tatsamuccita-prajāpatividhāne'pi na bādhakatvam iti tulyam//

[14] Sylvain Lévi, *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*, 106. Ngay cả với những người không hài lòng cách dịch cũng vẫn công nhận nó phù hợp với "một ngữ cảnh Phật giáo". Như thế, trong *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, La Haye: Mouton & Co, 1964: 273, Biardeau viết: "Cependant, d'autre part, la notion de vikalpa revient à chaque page du texte, sous la forme verbale ou comme substantif. Nous l'avons traduite jusqu'ici par "imagination", "imager", suivant en cela Sylvain Lévi dans ses *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*. Mais une traduction qui convient dans un context bouddhiste a sans doute besoin de nuances pour passer dans le brahmanisme, d'autant plus que celui-ci connait depuis longtemps la connotation mīmāmsiste de terme"...

nghĩa đã cho của *Yogasūtra*. Ý nghĩa của từ ngữ này vì thế rất rõ ràng ít ra cho đến thời Vindhyavāsin và Thế Thân. Thật vậy, phần lớn những người thừa hưởng di sản triết học Thế Thân như Bhartṛhari, Aśvabhāva, v.v, đều sử dụng rộng rãi khái niệm cấu trúc ngôn ngữ mà không hề bàn riêng đến ý nghĩa của nó là gì[15]. Rõ ràng, đó là từ ngữ tiêu chuẩn của ngôn ngữ triết học thời đó, và ý nghĩa của nó không còn điểm mơ hồ nào phải thắc mắc. Ngay cả khi Trần Na thử thiết lập lại định nghĩa của nó thì trong đó vẫn không tìm thấy sự tách ly nào đáng kể đối với những gì *Yogasūtra* đã cho. Như vậy, sau khi hỏi "Vậy cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt) này là gì?", Trần Na cho chúng ta câu trả lời như sau:

> Sự kết hợp của tên gọi, chủng loại, v.v., [với một vật được nhận biết]. Trong trường hợp các từ có tính chất tùy nghi, một đối tượng được phân biệt bởi một tên gọi được diễn tả bằng một từ như Dittha. Trong trường hợp các từ chỉ chủng loại, một đối tượng được phân biệt bởi một chủng loại được diễn tả bằng một từ như "con bò". Trong trường hợp các từ chỉ tính chất, một đối tượng được phân biệt bởi một tính chất được diễn tả bằng một từ như "trắng". Trong trường hợp các từ chỉ hành động, một đối tượng được phân biệt bởi một hành động được diễn tả bằng một từ như "nấu". Trong trường hợp các từ chỉ thực chất, một đối tượng được phân biệt bởi một thực chất được diễn tả bằng một từ như "người chống gậy" hay "người cầm còi". Ở đây, đối với những từ sau chót này, có người cho rằng cái được chúng diễn

---

[15] Bhartṛhari, *Vākyapadīya* III. 8:
vikalparūpam bhajate tattvam evāvikalpitam/
na cātra kālabhedo'sti kālabhedaś ca gṛhyate//
Lưu ý phát biểu trên đây của Biardeau nói rằng "la notion de *vikalpa* revient à chaque page du texte", điều này được áp dụng cho Vākyapadīka. Ngay cả Sthiramati cũng không lưu tâm giải thích vikalpa nghĩa là gì khi nó được dùng trong *Triṃśikā* ad 17. Ông chỉ nói: "adhyāropitārthākārāḥ traidhātukāś cittacaittā vikalpa ucyate"/, mà ý nghĩa vừa kỳ lạ vừa hời hợt. Thật vậy, trong khối đồ sộ của các sớ giải được viết về *Triṃśikā* của Vasubandhu không sớ giải nào mà chúng tôi biết có đề ra một định nghĩa rõ ràng về *vikalpa*, trừ Dignāga và tông phái do ông sáng lập, mà đương nhiên bao gồm cả Dharmakīrti và Śāntarakṣita.

tả là một đối tượng được phân biệt bằng sự quan hệ, trong khi có người chủ trương cái được diễn tả là một vật được trần thuật chỉ bởi các từ và nó không có đối tượng[16].

Với phát biểu như thế, Trần Na đã không để lại từ ngữ nào không rõ ràng về những gì nhóm từ "cấu trúc ngôn ngữ" hàm nghĩa. Đó là "sự kết hợp giữa các từ với các vật được nhận biết". Nhưng để thực hiện sự kết hợp như thế, người ta cần phải biết một từ là gì, và một từ như thế không được biểu thị chỉ một sự vật duy nhất. Ngược lại, nếu ta không biết tên của một vật, sẽ không có gì được kết hợp với sự vật đó. Và nếu một từ thật sự chỉ cho một sự vật riêng biệt và chỉ một mình sự vật đó thôi, thì nó không thể được dùng cho các sự vật khác trong bất cứ trường hợp nào khác. Tóm lại, như *Yogasūtra* đã nói, "cấu trúc ngôn ngữ là cái được sản sinh bởi nhận thức từ ngữ và nó không có vật". Về sau, chúng ta còn có một định nghĩa chính xác và rõ ràng hơn nữa như Kamalaśīla đề nghị: "cấu trúc ngôn ngữ là nhận thức mang tính ngôn ngữ"[17], có nghĩa, mọi nhận thức đều là và phải là

---

[16] Dignāga. *Pramāṇasamuccaya* I. p.14a1-7:
rtog pa zes bya ba ḥdi ji lta bu zig yin ze na/
miṅ daṅ rigs sogs su sbyor baḥo/
ḥdod rgyal baḥi sgra rnams la miṅ gi khyad par du byas nas rjod par byed de/ lhas byin zes bya ba daṅ/ rigs kyi sgra rnams la ci ste/ ba laṅ zes bya ba daṅ/ yon tan gyi sgra rnams la yon tan gyis te/ dkar po zes bya ba daṅ/ bya baḥi sgra rnams la bya baḥi sgo nas te/ ḥtshed pa zes bya ba daṅ/ rdsas kyi sgra rnams la rdsas kyi sgo nas te/ dbyug pa can rva can zes bya ba daṅ/ rdsas kyi sgra rnams la rdsas kyi sgo nas te/ dbyug pa can rva can zes bya ba lta buḥo// ḥdi la kha cig na re ḥbrel ba khyad du byas paḥi sgra yin no zes zer ro// gzan dag ni don gyis ston paḥi sgra ḥbaḥ zig gis don rnams khyad par du byas śiṅ brjod do zses ḥdod do// gaṅ la rtog pa de dag med pa de mṅon sum mo//

[17] Śāntarakṣita. *Tattvasaṃgraha* ad 1213: pratyakṣaṃ kalpanāpodham abhrāntaṃ kalpanāyāḥ svarūpam abhilāpinī/ pratītiḥ kalpanā kḷṛptihetutvādyātmikā na tu// Kamalaśīla. *Tattvasaṃgrahapañjikā*. ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varaṇasi: Bauddha Bharati. 1968: 449: tatra savikalpakam ajñānasvabhāvaṃ vā cakṣurādikaṃ pratyakṣaṃ pramāṇam iti pratyakṣasvarūpavipratipattiḥ tan nirākaraṇena tallakṣaṇam āha pratyakṣam kalpanāpodham abhrāntam iti/ tatra jñānasya kalpanāpodhatvam abhrāntatvam cānūdya pratyakṣatvaṃ vidhīyate

một nhận thức thuộc ngôn ngữ. và đây là âm vang xa xôi của một phát biểu nổi tiếng của Bhartṛhari: "trên thế gian này không có một khái niệm đơn độc nào không được kèm theo từ ngữ"[18]. Ý nghĩa của từ "cấu trúc ngôn ngữ" như vậy đã được chỉ dẫn rõ ràng. Không có một tí bằng chứng nào để chuyển ngữ nó thành "sự tưởng tượng" hay "cấu trúc khái niệm", v.v., những diễn dịch đã góp phần không nhỏ cho sự ngộ nhận, nếu không muốn nói là làm méo mó, tư tưởng Thế Thân bằng những mô tả như "quan niệm luận" hay "duy tâm luận", v.v., và cũng là cái sinh khởi những khẳng định

---

sarvatraiva lakṣyasya vidhīyamānatvāt/ yathā yaḥ kampate so'svattha iti/ lakṣyam atra pratyakṣam tallakṣaṇasyaiva prastutatvāt/ na tu kalpanāpodhābhrāntalakṣaṇam prakṛtaṃ yena tad vidhīyata iti syāt/ kalpanā-pratiṣedhāc ca jñānasya sāmarthyalabdhatvāt avatsā ghenur ānīyatām iti yathā vatsa-pratiṣedhena goghenor iti ato jñānam iti noktam/ kā punar atra kalpanā'bhipretā yad apodhaṃ jñānaṃ pratyakṣam/ ity āha abhilāpinī pratītiḥ kalpaneti/ atha yasyāṃ kḷṛptihetutvādyātmikāyām śankarasvāmiprabhṛtayo vistareṇa doṣam uktavantaḥ sāpi kim gṛhītavyā uta na/ ity āha kḷṛptihetutvādyātmikā na tv iti/ gṛhyata iti śeṣaḥ/ tena tadāśrayeṇa ye doṣāḥ pareṇoktā te tatpakṣānangīkārād eva nāvatarantīty uktam bhavati/ kḷṛptiḥ vyapadeśaḥ tad dhetutvam jātyādīnām iti boddavyam yato jātyādiviśeṣam antareṇa na vyapadśeo'sti/ ādiśabdena śabdasaṃsargacittaudārikasūkṣmatāhetū vitarka-vicārāu tathā grāgyagrahakakalpanety evam ādigrahītavyam/ abhilāpaḥ vācakaḥ śabdaḥ sa ca sāmānyākāraḥ sa vidyate yasyāḥ pratibhāsataḥ sā tathoktā//

[18] Bhartṛhari. *Vākyapadīya* I. 123 (ed. Raghunātha Sharma. Varaṇasi: Varaṇaseya Sanskrit Vishwavidyalaya. 1963)

na so'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte/
anuviddham iva jñānaṃ sarvam śabdena bhāṣate//

yathāsya saṃhṛtarūpā śabdabhāvanā tathā jñeyeṣv arthesūtpanenāpy avikalpakena jñānena kāryaṃ na kriyate/ tadyathā tv aritaṃ gacchatas tṛṇalostādisaṃsparśāt saty api jñāne kācid eva sā jñāvasthā yasyām abhimukhībhūtaśabdabhāvanābījāyām āvirbhūtāsv arthopagrāhiṇām ākhyeyarūpāṇām anākhyeyarūpāṇām ca śabdānāṃ pratyarthaniyatāsu śaktiṣu śabdānuviddhena śaktyanupātinā jñānenākriyamāna upagṛhyamāno vastvātmā jñānānugato vyaktarūpapratyavabhāso jñāyata ity abhidhīyate/ sa ca nimittāntarād āvirbhavatsu śrutibījeṣu smṛtihetur bhavati/ tathaikeśām ācāryānāṃ suptasyāpi jāgrad vṛttyā sad deśo jñānavṛttiprabandhaḥ/ kevalaṃ tu śabdabhāvanābījāni tadā sukṣmāṃ vṛttim pratilabhante/ tasmāt tāmasīṃ ceti tāmavasthām āhuḥ/ tad etat saṃjñānaṃ śabdaprakṛtivikārabhāvenāvirbhāva-tirobhāvāvajasram pratyanubhavati//.

thường xuyên được lặp đi lặp lại như "Du già tông chủ trương thức là thực tại duy nhất", v.v.[19]

Nếu cấu trúc ngôn ngữ chỉ là "sự kết hợp giữa tên gọi và các vật được nhận biết", thì khi nói "sự chuyển biến của thức là cấu trúc ngôn ngữ" cũng chính là nói rằng mọi hoạt động của đời sống tâm lý chúng ta hoàn toàn được quyết định bởi, và tùy thuộc toàn bộ vào, khả năng điều động và sử dụng một ngôn ngữ được cho, dù ngôn ngữ đó được nói ra hay không. Có lẽ do nhận ra nhận xét đặc trưng này trong triết học Thế Thân mà Bhartṛhari đã đi đến nhận xét thường được trích dẫn rằng "mọi hoạt động trên thế gian đều dựa vào các từ ngữ, điều mà ngay một đứa trẻ cũng nương vào đó nhờ bản năng bẩm sinh"[20]. Thật vậy, như Thế Thân đã mô tả, sự chuyển biến nói trên của thức có ba loại và một điều tương ứng tự nhiên là tất cả đều được quyết định bởi, và phụ thuộc vào, ngôn ngữ để hoạt động, bởi vì, như đã thấy, tự thân tiến trình chuyển biến chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ.

---

[19] Chatterjed. *The Yogācāra Idealism*, Varaṇasi: Banaras Hindu University, 1962: 59; Ruegg, "*The Term Buddhiviparināma and the Problem of Illusory Change*", Indo-Iranian Journal II (1958): 279-280; etc.

[20] Bhartṛhari. *Vākyapadīya* I. 121-122:

itikartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā/
yām pūrvāhitasaṃskāro bālo'pi pratipadyate//
sad api vāg vyavahāreṇānupagṛhītam atha rūpam asatā tulyam/ atyantāsac ca
prasiddham loke śaśavisānādi prāptāvirbhāvatirobhāvaṃ ca gandharvanagarādi
vācā samutthāpyamānaṃ mukhyasattāyuktam iva teṣu kāryeṣu pratyavabhāsate/
samāviṣṭha-vācāṃ ca svajātiṣu bālānām api
pūrvaśabdāvesabhāvanāsaṃskārādhānāt tāsu tāsv atha ādyaḥ
kriyāsvanākhyeyaśabdanibandhanā pratipattir utpadyate//
ādyaḥ karaṇavinyāsaḥ prānasyordhva samīraṇam/
sthānānām abhighātaś ca na vinā śabdabhāvanām//
anādiś caisā śabdabhāvanā pratipuruṣam avasthitajñānabījaparigrahā/ na hy
etasyāḥ kathaṃ cit pauruṣeyatvaṃ saṃbhavati/ tathā hy anupadeśasādhyāḥ
pratibhāgamyā eva karaṇavinyāsādayaḥ/ ko hy etān puruṣadharmān anyatra
śabdātmikatāyāḥ kartuṃ prati-pādayitum vā samartha iti//.

Lưu ý ngữ vựng quen thuộc giữa Bhartṛhari và Vasubandhu.

Loại chuyển biến thứ nhất thuộc về thức-nhận-biết (liễu biệt), cho phép chúng ta nhận biết sự vật qua các giác quan của chúng ta. Sự vận hành của các hoạt động nhận biết này phải dựa vào ngôn ngữ chắc chắn không phải là điều ngạc nhiên, bởi vì chúng ta đã thấy tại sao và bằng cách nào Thế Thân định nghĩa nhận biết dựa vào ngôn ngữ mà nó được diễn tả. Loại thứ hai và thứ ba thuộc về những gì ta có thể gọi là thức-xử-lý (mạt-na/ tư lương ý) và thức-chứa-đựng (tàng thức). Thức-xử-lý được gọi tên như thế vì Thế Thân mô tả là "luôn luôn có kèm theo bốn phiền não là ý tưởng về ngã (*ngã kiến*), ảo tưởng về ngã (*ngã si*), sự tự hào về ngã (*ngã mạn*) và lòng yêu mến ngã (*ngã ái*)." Vì có tác dụng xử lý (dị thục) nên nó luôn luôn cùng hiện hữu với thức-nhận-biết trừ trường hợp bị hôn mê, bất tỉnh và tập trung định. Nó cũng hoàn toàn được quyết định bởi, và phụ thuộc toàn bộ vào, ngôn ngữ để vận hành. Thức-chứa-đựng (tàng thức) cũng được quyết định như thế. Thức-chứa-đựng được nói đến ở đây thường được gọi là thức-thọ-báo (*dị thục thức*).

Lý do tại sao chúng ta chọn cách gọi thứ nhất (*Thức-chứa-đựng*) sẽ được giải thích sau. Thức-chứa-đựng này được cho là chứa "chủng tử của mọi thứ (nhất thiết chủng)" và "tuôn chảy như giòng nước của một con sông". Nó cũng được gọi là "thức căn bản" từ đó năm thức phát khởi tùy theo các yếu tố làm điều kiện cho chúng, hoặc cùng khởi hoặc khởi riêng, giống như những làn sóng dựa vào nước". Năm thức nói trên rõ ràng là thức-nhận-biết (liễu biệt) của năm giác quan. Vì vậy, mặc dù nói rằng có hiện hữu ba loại chuyển biến của thức nhưng thật ra chỉ có một chuyển biến và một thức, bởi vì thức-chứa-đựng được xem như thức căn bản, từ đó mọi thức khác sinh khởi. Thức-xử-lý được quan niệm là nương tựa vào thức-chứa-đựng và lấy nó làm đối tượng. Thức-nhận-biết của năm giác quan và của bộ não cũng được mô tả tương

tự, như đã thấy. Liên hệ giữa các loại chuyển biến này như vậy đã được trình bày chi tiết rõ ràng[21].

---

[21] *Triṃśikā* ad 1-17:
ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/
vijñānaparināme'sau parināmaḥ sa ca tridhā// 1/
vipāko mananākhyaś ca vijñaptir viṣayasya ca/
tatrālayākhyaṃ vijñānaṃ vipākaḥ sarvabījakam// 2/
asaṃviditakopādiṣṭhānavijñaptikaṃ ca tat/
sadā sparśamanaskāravitsaṃjñācetanānvitam//3/
upekṣā vedanā tatrānivṛtāvyākṛtaṃ ca tat/
tathā sparśādayas tac ca vartate srotasaughavat//4/
tasya vyāvṛtir arhatve tadāśritya pravartate/
tadālambaṃ manonāma vijñānam mananātmakam//5/
kleśaiś caturbhiḥ sahitaṃ nivṛtāvyākṛtaiḥ sadā/
ātmadṛṣṭyātmamohātmamānātmasnehasaṃjñitaiḥ//6/
yatrajas tanmayair anyaiḥ sparśādyaiś cārhato na tat/
na nirodhasamāpattau mārge lokottare na ca//7/
dvitīyaḥ pariṇāmo'yam tritīyaḥ ṣaḍḍvidhasya yā/
viṣayasya upalabhiḥ sā kuśalākuśalādvayā//8/
sarvatragair viniyataiḥ kuśalaiś caitasair asau/
saṃprayuktā tathā kleśair upakleśais trivedanā//9/
adyāḥ sparśādayaś chandādhimokṣasmṛtayaḥ saha/
samādhidhībhyāṃ niyatāḥ śraddhātha hrīr apatrapā//10/
alobhādi trayam vīryaṃ praśrabdhiḥ sāpramādikā/
ahiṃsā kuśalāḥ kleśā rāgapratighamūḍhayaḥ//11/
mānadṛgvicikitsāś ca krodhopanahane punaḥ/
mrakṣaḥ pradāśa īrṣyātha mātsaryaṃ saha māyayā//12/
śāṭhyaṃ mado'vihiṃsāhrīr atrapā styānam udbhavaḥ/
āśraddhyam atha kausīdyaṃ pramādo muṣitā smṛtiḥ//13/
vikṣepo'saṃprajanyaṃ ca kaukṛtyam middham eva ca//
vitarkaś ca vicāraś cety upakleśā dvaye dvidhā//14/
pañcānāṃ mūlavijñāne yathāpratyayam udbhavaḥ/
vijñānānāṃ saha na vā taraṅgānāṃ yathā jale//15/
manovijñānaṃ saṃbhūtiḥ sarvadāsaṃjñikād ṛte//
samāpattidvayān middhān mūrchānād apy acittakāt//16/
vijñānapariṇāmo'yam vikalpo yad vikalpyate/
tena tan nāsti tenedaṃ sarvam vijñaptimātrakam//17/

Với một quan niệm như thế về cấu trúc của thức, trong đó mọi hoạt động tâm lý, hoặc nhận biết (liễu biệt) hoặc xử lý, được xem là dựa vào thức-chứa-đựng, "giống như những làn sóng dựa vào nước", thì ta phải giải thích tại sao và bằng cách nào thức-chứa-đựng đó có khả năng sinh khởi các hoạt động mà nó là nền tảng. Câu trả lời cho câu hỏi này đã tìm thấy trong luận đề dẫn trên của *Tam Thập Tụng*: "sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ". Hiển nhiên, nếu nhận biết được định nghĩa qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả và nền tảng của nó là thức-chứa-đựng thì sự chuyển biến của thức này thành một nhận biết chắc chắn phải là một cấu trúc ngôn ngữ, thuần túy và độc nhất. Vì thế, vấn đề còn lại là cấu trúc ngôn ngữ đó xảy ra như thế nào.

Thuyết chủng tử đã được đề ra để trả lời điều này. Quan niệm chủng tử có một lịch sử lâu dài, và nó được bàn đến rộng rãi trong nhiều tác phẩm đầu tiên khác nhau của Thế Thân, đặc biệt là *Câu Xá Luận* và *Thành Nghiệp Luận*[22]. Việc đề ra

---

[22] *Abhidharmakośa* II ad 36: kasya punar ime prāptyaprāptī/
prāptyaprāptī svasaṃtānapatitānām
na parasaṃtānapatitānām/ na hi parakīyaiḥ kaścit samanvāgataḥ nāpy asaṃtati patitānām/ na hy asattvasaṃkhyātaiḥ kaścit samanvāgataḥ/ eṣa tāvat saṃskṛteṣu niyamaḥ/ asaṃkṛteṣu punaḥ prāptyaprāyti
nirodhayoḥ// 36/
sarvasattvā apratisaṃkhyānirodhena samanvāgatāḥ/ ata eva hi coktam abhidharme anāśravair dharmaiḥ kaḥ samanvāgataḥ/ āha/ sarvasattvā iti/ pratisaṃkhyānirodhena sakalabandhanādilakṣaṇasthavarjyāḥ sarva āryāḥ pṛthagjanāś ca kecit samanvāgatāḥ/ ākāśena tu nāsti kaścit samanvāgatāḥ/ tasmād asya nāsti prāptiḥ/ yasya ca nāsti prāptis tasyāprātir api nāstīti siddhāntaḥ/ prāptir nāmāsti kiṃcit bhāvāntaram iti/ kuta etat/ āha sūtrāt/ sūtre hy uktaṃ sa eṣām deśānām aśaikṣānām dharmāṇām utpādāt pratilambhāt samanvāgamād āryo bhavati pañcāṅgaviprahīṇa iti vistaraḥ/ tena tarhi asattvākhyair api samanvāgamaḥ prāpnoti parasattvaś ca/ kiṃ kāraṇam/ sūtravacanāt/
rājā bhikṣavaś cakravartī saptabhī ratnaiḥ samanvāgata iti vistaraḥ/ vaśitvam atra samanvāgamo'nyatra punar dravyāntaram iti/ kuta etat kaḥ punar evam ayogaḥ/ ayam ayogaḥ yad asyā anaiva svabhāvaḥ prajñāyate rūpaśabdādivad rāgadveṣādivad vā na cāpi kṛtyaṃ cakṣuḥśrotrādivat/ tasmāt dravyadharmāsaṃbhavād ayogaḥ/ utpattihetur dharmāṇām prāptir iti cet/

asaṃskṛtasya na syāt/ ye ca dharmā aprāptā ye ca tyaktā bhūmisaṃcāravairāgyatas teṣāṃ katham utpattiḥ syāt/ sahajapraptihetukā cet/ jātir idānīṃ kiṃkari jātijātir vā/ sakalabandhanānām khalv api mṛdumadhyādhimātrakleśotpattibhedo na syāt prāytyabhedāt/ yato vā sa bhedas tat evāstu tad utpattiḥ/ tasmān notpattihetuḥ prāptiḥ/ kaś caivam āhotpattihetuḥ prāptir iti/ kiṃ tarhi/ vyavasthāhetuḥ/ asatyāṃ hi prāptau laukikamānasānām āryapṛthagjanānām āryā ime pṛthagjanā ima iti na syād vyavasthānam/ prahīṇāprahīṇakleśatāviśeṣād etat bhavitum arhati/ etac caiva kathaṃ bhaviṣyaty eṣāṃ prahīṇaḥ kleśa eṣām aprahīṇa iti/ prāptau satyām etat sidhyati tadvigamāvigamāt/ āśrayaviśeṣād etat sidhyati/ āśrayo hi sa āryāṇāṃ darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tat apraheyāṇāṃ kleśānāṃ prarohasamartho bhavati/ ato'gnidagdhabrīhivad ahijībhūte āśraye kleśānām prahīṇakleśa ity ucyate/ upahatabījabhāve vā laukikena mārgeṇa/ viparyayād aprahīṇakleśaḥ/ yaś cāprahīṇas tena samanvāgato yaḥ prahīṇas tenāsamanvāgata iti prajñapyate/ kuśalā api dharmā dviprakārā ayatnabhāvino yatnabhāvinaś ca ye ta ucyante utpattipratilambhikāḥ prāyogikāś ceti/ tatrāyatna-bhāvibhir āśrayasya tadbījabhāvānupaghātāt samanvāgata upaghātād asamanvāgat yate samucchinakuśalamūlaḥ/ tasya tūpaghāto mithyādṛṣṭyā veditavyaḥ/ na tu khalu kuśalānāṃ dharmāṇām bījabhāvasyātyantam santatau samuddhātaḥ/ ye punar yatna-bhāvinas tair utpanais tad utpattir vaśitvāvighātāt santateḥ samanvāgata ucyate/ tasmād bījam evātrānapoddhṛtam anupahataṃ paripṛṣṭaṃ ca vaśitvakāle samanvāgamākhyāṃ labhate nānyad dravyam/ kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma/ yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sākṣāt pāramparyeṇa vā/ santatipariṇāmaviśeṣāt/ ko'yaṃ pariṇāmo nāma/ santater anyathātvam/ kā ceyaṃ santatiḥ/ hetuphalabhūtās traiyadhvakāḥ saṃskārāḥ/ yat tūktaṃ lobhena samanvāgato 'bhavyaś catvāri smṛtyupasthānāni bhāvayitum iti/ tatrādhivāsanaṃ lobhasyāvinodanaṃ vā samanvāgamaḥ/ yāvad dhi tasyādhivāsako 'vinodako bhavati tāvat bhavyas tāni bhāvayitum/ evam ayaṃ samanvāgamaḥ sarvathāprajñaptidharmo na tu dravyadharmaḥ/ tasya ca pratiṣedho 'samanvāgama. iti/ dravyam eva tu vaibhāṣikāḥ ubhayaṃ varṇayanti/

Karmasiddhiprakaraṇa, ed. Yamaguchi, Kyoto: Daizokan. 1951: 9-10:

ḥo na yul gzan du lus ḥbyuṅ baḥi rgyu sems gyi khyad par las skyed paḥi rluṅ gi khyad par de ñid rnam par rig byed yin mod ce na/ ji ltar na rnam par rig par mi byed pa rnam par rig byed du ḥgyur/ reg byaḥi skye mched dge ba daṅ/ mi dge bar ḥdod pa ḥdi ni śākyaḥi sras poḥi ma yin no// ḥo na sems kyi khyad par las skyes paḥi lus yul gzan du ḥbyuṅ ba de ñid rnam par rig byed yin mod ce na/ rnam par rig byed brtags pa can yin gyi rdsá su yod pa ma yin te/ lú kyi rdsá du maḥi bdag ñid yin paḥi phyi ro// rnam pa rig byed ni rnam par rig par byed pa ma yin par yan ḥgyur te/ dri la sogs pas gzan dag la rnam par rig par mi byed paḥi phyir ro// dri la sogs paḥi skye mched dge ba daṅ mi dge bar ḥdod pa ḥdi yaṅ śākyaḥi sras poḥi ma yin no// ḥo na yaṅ sems kyi khyad par las skyes paḥi kha dog ñid rnam par rig byed yin mod ce na/ de ni sems kyi khyad par las skyes pa ma yin no/ ḥo na ci ze na/ raṅ gi sa bon daṅ/ rluṅ gi khams kyi khyad par las

quan niệm này trong các tác phẩm trên nhằm mục đích giải thích trước tiên tại sao các kết quả thuộc về luân lý của một hành động không diệt vào lúc hành động (*thiện ác nghiệp quả*) này được thực hiện và kết thúc. Chẳng hạn, nếu tôi đã nói dối ai đó, tại sao sau khi hành động nói dối đã hoàn tất về mặt vật lý mà tôi vẫn cảm thấy có lỗi? Hơn nữa, nếu tôi đã tin vào quan niệm cho rằng mọi hành động của tôi, dù có lợi hay không có lợi cho tôi và người khác, sẽ mang lại kết quả tương ứng trong tương lai thì vấn đề nói trên trở nên thích hợp hơn, có nghĩa là tại sao một hành động có thể mang lại hậu quả của nó một khi đã được thực hiện về mặt vật lý và vật chất? Để giải quyết những câu hỏi này, quan niệm về chủng tử đã được dùng đến. Chúng ta có lập luận rằng giống như một cái cây có thể gieo giống của chúng vào lòng đất và sau đó những chủng tử này lại nảy mầm, các hành động của con người cũng thế. Mọi hành động đều để lại sau nó một chủng tử nào đó, chủng tử mà "sau hàng trăm kiếp vẫn không diệt, và các tác dụng của nó sẽ chín đối với chúng sinh sau khi có được những điều kiện cần thiết và thời gian cần thiết của nó"[23]. Vì vậy, nếu tác dụng vẫn còn kéo dài sau khi tôi

---

skyes pa yin no// kha dog dge ba dań/ mi dge bar ḥdod pa ḥdi yań śākyaḥi sras poḥi ma yin no//

[23] *Karmasiddhiprakaraṇa*: 11-12: kha cig na re gań las tshe phyi maḥi ḥbras bu yid du hoń baḥm mi hoń ba ḥgrub par ḥgyur baḥi las ḥdas pa de yań yod na ci ste ḥgrub par mi ḥgyur zes zer te/

las ḥdas pa yod do zes bya ba ḥdi ni ḥbras kyi steń du ḥbrum bu byuń ba yin te/

ḥdas pa zes bya ba gań zig sńon byuń la phyis med pa yin no// ḥo na bcom ldan ḥdas kyis/

bskal pa brgya dag sńed du yań//

las rnams chud zar mi ḥgyur te/

tshogs śiń dus dań ldan pa na//

lus can rnams la ḥbras bur smin//

zes gsuńs pa gań yin pa ji lta bu/ chud zar mi ḥgyur te zes bya baḥi don ci ze na/ ḥbras bu med par mi ḥgyur zes bya baḥi tha tshig go/ de ltar yań phyed ḥog mas bstan pa yin no// las rnams yun riń por yan ḥbras bu dań/ bcas par lta bu su zig mi ḥdod/ de dag ńid ji ltar ḥbras bu ḥbyiń par ḥgyur/ ḥbras sa lu la sogs paḥi sa bon

thực hiện một hành động thì chính vì hành động đó đã gieo một chủng tử của riêng nó và chủng tử này, khi có đủ điều kiện cần thiết, đã sinh khởi tác dụng kéo dài nói trên.

Vì thế, quan niệm chủng tử là một công cụ khá tiện lợi để minh giải vấn đề nan giải của các kết quả luân lý của một hành động. Và đúng như ý định ban đầu của nó, nó đã được Thế Thân sử dụng chủ yếu cho mục đích đó trong vô số biện giải của ông trong *Câu Xá Luận* và *Thành Nghiệp Luận*[24]. Tuy nhiên, khi sang *Nhị Thập Tụng*, chúng ta không tìm thấy điều gì thuộc loại đó. Nó được dùng đến chính yếu là để làm rõ vấn đề tự biết trong phần mở đầu luận thư này. Chúng ta hãy nhớ lại vấn đề được phát biểu như sau: "Bất cứ cái gì hiện hữu chỉ là cái khiến ta biết, đối tượng của nó không hiện hữu bởi vì nó là sự tự biết". Để làm rõ tại sao đối tượng được định nghĩa như một thông tin "thì không hiện hữu vì nó là sự tự biết", Thế Thân đã đưa ra lý do sau: "Chủng tử của riêng nó, mà từ đó cái khiến ta biết, (chủng tử ấy) sinh khởi thành một sự tự biết về một vật, chủng tử đó đạt đến điểm quyết định của sự chuyển biến của nó, chủng tử đó ở một phía, và

---

bzin du rgyud yoṅs su ḥgyur paḥi khyad par las saṃ/ raṅ gi mtshan ñid kyi gnas skabs las zes bya ba dpyad par byaḥo/// gal te raṅ gi mtshan ñid kyi gnas skabs pa dag kho na ḥbras bu ḥbyin par ḥgyur na ni ma zig pas na ḥbras bu ḥbyin par bstan par ḥgyur ro// de dag raṅ gi mtshan ñid du med pas deḥi phyir zig pa zes bya ba ni ma yin ro// de dag raṅ gi mtshan ñid du med pas deḥi phyir zig pa zes bya ba ni ma yin no// ḥo na ci ze na/ gaṅ las bya ba mi byed paḥo// mi byed pa ji lta bu/ yaṅ ḥbras bu mi ḥphen paḥo/ ciḥi phyir mi ḥphen/ ḥphaṅs zin paḥi phyir ḥphen par mi nus te/ ji ltar skyes pa yaṅ mi skyed pa bzin no ze na//

[24] *Aṅguttaranikāya* III n 404-409: Idhāhaṃ Ānanda ekaccaṃ puggalaṃ evaṃ... pajānāmi... imasa kho puggalasa viḷḷamānā kusalā pi dhammā akusalā pi dhammā ti. Taṃ enaṃ aparena samyena evaṃ... pajānāmi: imasa kho puggalasa kusalā dhammā antarahitā, akusalā dhammā sammukhībhūtā, atthi ca khvā'sa kusalamūlaṃ asamucchinnaṃ, tamhā tassa kusalā kusalaṃ pātubhavisati. Evam ayaṃ puggalo āyatiṃ aparihānadhammo bhavisatīti. Seyyathā pi bījāni akhaṇḍāni apūtīni avātātapahatāni sāradāni sukhasayitāni sukhette suparikammakatāya bhūmiyā nikkhitāni: jāneyyāsi tvaṃ Ānanda 'imāni bījāni vuddhiṃ virūḷhiṃ vepullaṃ āpajjisantīti?

chủng tử mà nó sinh khởi thành một sự tự biết về chính nó ở phía kia, những cái này là hai cái mà Thế Tôn tuyên bố là xứ của mắt và xứ của sắc."[25] Đọc chậm rãi phát biểu này, một điều rõ ràng là đối tượng được định nghĩa như một thông tin thì không hiện hữu vì nó chỉ là một chủng tử của sự tự biết. Chủng tử đó khi đạt đến giai đoạn quyết định của sự chuyển biến của nó cho phép chúng ta có một nhận biết, đó là biết có cái gì đó ngoài kia và biết có chúng ta ở đây. Như vậy, sự chuyển biến của thức là sự chuyển biến của một chủng tử vào bất kỳ giây phút nào được cho. Nhờ có chủng tử làm phương tiện, cái gọi là thức căn bản, tức thức-chứa-đựng, tự chuyển biến thành một nhận biết. Vậy, từ ngữ "chủng tử" có nghĩa là gì?

Mặc dù trong sớ giải của mình về *Nhiếp Đại Thừa Luận* của Vô Trước, Thế Thân đã giải thích "chủng tử" là "một thế lực đặc biệt (công năng sai biệt)", "một năng lực hay tiềm lực đặc biệt"[26], nhưng đây chắc chắn không phải là giải thích duy nhất có thể dùng cho nó. Thật vậy, như tác giả của *Abhidharmadīpa* lưu ý và Yaśomitra đã nhắc lại sau đó, từ "chủng tử" không chỉ có nghĩa "một sức mạnh hay năng lực đặc biệt" mà còn có nghĩa là "ấn tượng"[27]. Và nghĩa thứ hai

---

[25] *Viṃśatikā* ad 9: yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravartate/ dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt// kim uktaṃ bhavati/ rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tabhyā vijñapteś cakṣurūpāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīt/ evaṃ yāvat spraṣṭavyapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaviñcṣaprāptād utpadyate/ tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā kāyaspraṣṭavyāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīd ity ayam abhiprāyaḥ/

[26] *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*. TT. 5551, p.277c1-2: nas ñon moṅs baḥi chos de dag rnams pa skyed paḥi nus ba khyad par can gyi sbyor pa daṅ ldan pa ste/ de bskyed paḥi nus pa daṅ ldan pa yaṅ sa bon thams cad pa zes brjod do/ don ḥdiḥi dpe ni ji ltar nas kyis bon la myu gu bskyed paḥi rgyu ñid yod pas ḥdi ni deḥi rgyu ñid do//

[27] *Abhdharmadīpa* ad 261: Sautrāṅtikaparikalpite pratibījakalpe cittaśaktibīja-bhāvanā-pakṣe nivṛttottaram anyānanyatvādidoṣāt/ nānyānanya iti bījavāsanāva-sthāne citta-vināśābhyupagame ca madhyamāpratipatsiddhir iti cet/ na/ cittasvabhāvaśaktikiryā-bhāve tadantad vayāsiddhau

này thật sự đã xuất hiện trong các tác phẩm của Thế Thân. Thật ra, ta còn có thể nói là ông dùng cả hai từ "chủng tử" và "ấn tượng" thay cho nhau và không có phân biệt. Thí dụ, trong *Thành nghiệp luận*, ta đọc được:

> Tình trạng làm suy kiệt các chủng tử dần dần trở nên yếu ớt, yếu hơn, và còn yếu hơn nữa, theo cùng cách giống như sự suy giảm [dần dần] trong nước sôi, hay trong vận tốc của mũi tên được phóng đi. Và vì điều này, khi sự kết thúc của việc phóng ra được đạt đến vào lúc phát khởi, bằng một sự chuyển biến đặc biệt của thức-xử-lý từ sát na này đến sát na kế tiếp và qua sự tái diễn của các chủng tử, ý thức và tiếp theo là các thức khác cũng sinh khởi khi có các điều kiện cần thiết của chúng. Thức-xử-lý, nơi có nhiều loại chủng tử khác nhau, được tác động bởi các thuộc tính có lợi (thiện) và bất lợi (bất thiện) khác cùng khởi với các thức khác với nó, nhờ vào sự tăng trưởng những chủng tử này của chúng tùy theo trường hợp. Ứng hợp với lực của sự chuyển biến đặc biệt này của chuỗi tương tục, mà tiến trình in dấu (tập khí) tái phát, và các hiệu quả vừa ý và không vừa ý (ái phi ái quả) được mang lại. Về điều này, người ta nói:
>
> "Tâm (*citta*) có vô lượng chủng tử này tiếp diễn theo dòng (tương tục),
>
> và khi có các điều kiện (huân tập duyên) riêng cho nó,

---

madhyamāpratipadanupapatteḥ khapuṣpamaya-dandavat/.

Abhidharmakośavyākhyā II: 68-69: sa eva ca śaktiviśeṣalakṣaṇam bījabhāvam ācāryena vyavasthāpitam dūsayati/ kim ayam śaktiviśeṣaś cittād arthāntaramutānarthāntaram/ kim cātaḥ arthāntaram cet siddham prāptir astīti saṃjñāmātre tu vivādaḥ/ anarthāntaram cet/ nanv akuśalam kuśalasya bījam abhyupagatam bhavaty akuśalasya ca kuśalam/ ko hi nāmaisnyasya tejaso'narthāntaratve saty ausnyam eva dāhakam adhyavasyen na tejaḥ/ kuśalabījam hy akuśale cetasyavyākṛte vā vartate/ evam akuslabījam kuśale cetasyāvyākṛte vā vartate/ tathaiv āvyākṛtabījamm api kuśale cākuśale ca vartate/ sāśravabījam cānāsrave'nāsravabījam ca sāsrave cetasi vartata iti sāmkaryadoṣaḥ prasajyata iti/ atra vayam brūmaḥ/... śaktibījam vāsanety eko'yam arthaḥ/ evam akuśalādivāsanāpi vaktavyā/...

Xem thêm Jaini, "*The Sautrāntika theory of bīja*". BSOAS XXII (1959): 236-249; và giới thiệu của ông cho ấn bản của *Abhidharmadīpa*.

nó và những chủng tử của nó tăng trưởng.

Được tăng trưởng bởi chúng và tái diễn dòng chảy của nó,

nó có thể cho quả đúng thời,

giống như đối với hoa chanh được nhuộm màu,

màu hiện ra trong hạt của quả nó."[28]

Ở đây, Thế Thân dùng hai thành ngữ "sự tái diễn của các chủng tử" và "tiến trình in dấu (tập khí) tái diễn" để ám chỉ chính xác cùng một điều, đó là tiến trình tái diễn của các chủng tử và các ấn tượng. Ngoài trích dẫn trên, cách dùng không phân biệt này đối với hai từ "chủng tử" và "ấn tượng (tập khí)" có thể dễ dàng tìm thấy trong các đoạn khác của cùng tác phẩm[29], và cách dùng này không tạo ra bất kỳ nguy

---

[28] *Karmasiddhiprakaraṇa*: 21-22: sems ni rnam pa gñis te/ te la gcig ni deḥi sa bon rnams bsags pa yin no/ gñis pa ni deḥi dmigs pa daṅ/ rnam pa daṅ/ bye brag tha dad pa dag gis sna tshogs pa yin no/ sems gñis pa ma tshaṅ baḥi phyir sems med pa yin te/ dper na khri rkaṅ pa gcig pa la rkaṅ pa gzan ma tshaṅ paḥi phyir/ rkaṅ pa med pa zes bya pa lta buḥo/ sa bon ñams paḥi gnas skabs de zan pa daṅ/ ches zan pa daṅ/ śin tu ches zan paḥi rim pas chu tshan daṅ mdaḥ ḥphaṅs paḥi śugs ḥbri baḥi tshul du des ldaṅ baḥi dus ḥphaṅs paḥi mthar thug pa na/ rnam par smin paḥi rnam par śes pa la skad cig re re la ḥgyur baḥi khyad par las sa bon ḥjug pa sñed pas yid kyi rnam par ñes pa daṅ/ phyis gzan dag kyaṅ rkyen ji lta ba bzin du ḥbyuṅ no// rnam par smin paḥi rnam par śes pa sa bon rnam pa sna tshogs khoṅ na yod pa de ñid la/ de las gzan phi rnam par śes pa daṅ lhan cig ḥbyuṅ baḥi chos gzan dge ba daṅ mi dge ba de daṅ de dag gis sa bon rtas par byed paḥi sgo nas ji ltar rig par bsgo bar byed do// rgyud ḥgyur baḥi khyad par de las stobs ji lta ba bzin du bga chags ḥjug pa rñed na tshe phyi ma la ḥbras bu ḥdod pa daṅ mi ḥdod pa mṅon par ḥgrub bo// de ñid kyi dbaṅ du byas nas/ sems ḥdi sa bon mthaḥ yas pa daṅ ldan pa rgyun gyis ḥjug ḥgyur zin/ sems la raṅ rkyen byuṅ na de daṅ deḥi sa bon rtas par ḥgyur/ de rtas rim gyis ḥjug pa rñed na dus su ḥbras bu ḥbyin pa ḥgrub/ ma du luṅ gaḥi me tog la bsgos tshon ni deḥi śa dmar bzin/ zes bśad do/.

Đoạn văn từ "sems ni rnams pa" đến "rkaṅ pa med pa zes bya pa lta buḥo" không được dịch ở trên. Tuy nhiên, chúng tôi trích dẫn ở đây như phần bổ sung dành cho những ai biết tiếng Tây Tạng.

[29] *Karmasiddhiprakaraṇa*: 18-19: ḥon te ma bsgribs la luṅ du ma bstan pa zig yin no ze na/ ci ste rnam par smin pa las skyes pa zig yin nam/ ḥon te spyod lam pa zig gam/ bzoḥi gnas pa zig gam/ sprul pa zig yin/ de las cir ḥgyur ze na/ gal te

cơ nghiêm trọng nào của sự ngộ nhận đối với những người cùng thời ông, bởi vì như đã nói, họ đều biết đến cách dùng này. Tác giả của *Abhidharmadīpa* là trường hợp điển hình. Ông sống không lâu sau Thế Thân và có thể dễ dàng nhận ra, trong số nhiều điều khác, ý nghĩa của từ "chủng tử" là "ấn tượng (tập khí)" như chúng ta đã chỉ ra trước đây. Với sự đồng nhất này, nay ta có thể trở lại phát biểu trên của *Nhị Thập Tụng* để xem nó chính xác có nghĩa là gì.

Nó nói rằng "chủng tử của riêng nó, từ đó cái khiến ta biết sinh khởi như một sự tự biết về một vật, chủng tử đó đạt đến điểm quyết định của sự chuyển biến của nó, chủng tử đó ở một phía, và chủng tử mà nó sinh khởi như một sự tự biết về chính nó, ở phía kia, những cái này là hai cái mà Thế Tôn

---

rnam par smin pa las skyes pa zig yin na/ ji ltar srid paḥi rtse moḥi sñoms par ḥjug paḥi sems gyi mjug thogs su ḥog ma gzan brgyad kyis chod pa ḥdod pa na spyod paḥi rnam par smin paḥi sems mṅon du ḥgyur/ sñoms par ḥjug pa de yaṅ ḥdod pa na spyod pa par ji ltar thal bar mi ḥgyur/ deḥi mjug thogs su yaṅ mi gyo ba la sogs paḥi sems ji ltar mṅon du ḥgyur te/ ji skad du gsus po che chen pohi mdo las/ ḥgog pa las laṅs pa reg pa du zig la reg lags/ gsus po che chen po gsum la ste/ mi gyo ba daṅ/ ci yaṅ med pa daṅ/ mtshan ma med pa laḥo zes gsuṅs pa lta buḥo/ sṅon gyi las ḥphaṅs paḥi rnam par smin pa ḥgog pa la sñoms par ḥjug par byed pa rnams kyis ldaṅ baḥi dus tshigs sṅar bsams pa las mi ḥdaḥ bar byed do zes bya ba ḥdi la yaṅ rigs pa ci zig yod/ re zig ji ltar na ḥgog pa la dmigs pa srid paḥi rtse moḥi sñoms par ḥjug paḥi sems kyi mthar phyin pa na ḥdod pa na spyod paḥi sṅon gyi bag chags rnam par smin paḥi sems ḥgrub par bya baḥi phyir ḥjug pa ḥthob kyi/ ches sṅa bar ni ma yin/ re zig ciḥi phyir rnam par smin paḥi gzugs ni ḥdir chad na yaṅ mtshams mi ḥbyor la rnam par smin paḥi sems ni mtshams ḥbyor/.

Và *Karmasiddhiprakaraṇa*: 30-31:

gal te sems pa kho na lus kyi las su ḥgyur na/ sems nam par gyeṅs pa dag daṅ/ sems med pa dag la sems pa de med na/ sdom pa daṅ sdom pa ma yin pa gñis ltar yod ce na/ sems paḥi khyad par gyi bad chags ma bcom paḥi phyir sdom pa daṅ sdom pa ma yin pa gñis yod do/ khyad par smos pa ni gaṅ las sdom pa daṅ sdom pa ma yin paḥi rnam par rig byed ma yin pa kun nas ldaṅ bar brtag paḥi sems pa khyad par du bya baḥi phyir ro// deḥi bag chags bcom pa ci ze na/ ji ltar khas blaṅs pa bzin spoṅ ba daṅ spoṅ ba ma yin paḥi sems paḥi rgyu ma yin pa ñid do// gaṅ gis de bcom ze na/ sdom pa daṅ sdom pa ma yin pa gtoṅ baḥi rgyu rnam par rig byed kun nas sloṅ bar byed par brtags paḥi sems pa gaṅ yin pa daṅ/ de las gzan paḥi gtoṅ baḥi rgyus so//.

tuyên bố là xứ của mắt và xứ của cảnh." Nay ta biết rằng các từ "chủng tử" và "ấn tượng (tập khí)" có cùng nghĩa và có thể thay thế cho nhau, ít ra là trong *Câu Xá Luận* và *Thành Nghiệp Luận*. Và không có lý do giải thích tại sao trường hợp này lại không xảy ra trong *Nhị Thập Tụng*. Vì thế, nếu ta suy đoán nó có xảy ra thì phát biểu trên của *Nhị Thập Tụng* chỉ có nghĩa rằng khi một ấn tượng (tập khí) được nhận vào (huân tập) từ cái gì đó bên ngoài, nó khiến ta biết được sự kiện rằng ta biết cái gì đó bên ngoài và ta biết rằng ta biết cái đó. Như vậy, ấn tượng (tập khí) được thu nhận như thế kích phát hai sự vận động cùng thời để chuyển biến chủng tử của thức-chứa-đựng (tàng thức) thành một nhận biết đầy đủ của thức-nhận-biết (liễu biệt).

Thứ nhất, nó khiến ta biết rằng ta nhận được ấn tượng (tập khí) của cái gì đó. Và thứ hai, nó khiến ta biết rằng ta nhận được ấn tượng (tập khí) của cái đó. Hai vận động cùng lúc này nhằm chỉ cho sự chuyển biến của một chủng tử được cho thành một nhận thức thuộc nhận biết, như đã nói. Kết quả, cả ấn tượng (tập khí) khiến ta biết cái gì đó cũng như cái (tập khí) khiến ta biết rằng ta biết cái đó đều không hiện hữu độc lập hoặc rốt cùng là chẳng hề hiện hữu gì cả. Chúng chỉ là những chủng tử. Và nếu việc diễn giải nó như là một "ấn tượng (tập khí)", một điều nhất định có ích và cho nhiều thông tin ở một mức độ rất lớn, có thể làm ta nghĩ về nó như một loại thực thể, thì đó là điều rất sai lạc; nó cũng có thể được hiểu là "năng lực" hay "tiềm năng" (công năng), như đã nói. Khi được hiểu như thế, thức-nhận-biết (thức liễu biệt) phát khởi từ chủng tử, tự bản tánh, sẽ không khác gì cả với tự thân chủng tử; bởi vì là chủng tử thì nó sẽ tồn tại như một tiềm năng (công năng) vốn cần đến các điều kiện thích hợp để có thể tự chuyển thành thực tại. Có lẽ do ý tưởng này trong đầu mà Thế Thân đã giải thích từ "chủng tử" là "tiềm năng (công năng)" trong sớ giải của ông về *Nhiếp Đại Thừa*

Luận để nhấn mạnh đến quan niệm cho rằng chỉ có một nhận thức được gọi bằng những tên khác nhau như "chủng tử" ở các giai đoạn chuyển biến khác nhau, và những tên gọi này không nên được hiểu lệch là có các thực thể khác nhau ở những giai đoạn khác nhau này. Một khi chủng tử cho ta sự tự biết về một vật và chủng tử khiến ta nhận biết sự tự biết đó được chuyển hóa thành chỉ một nhận biết về cái gì đó bên ngoài, thì điều được chứng thực là không có chủng tử nào trong số này có thể được xem là tồn tại độc lập. Nói theo thành ngữ của chính Thế Thân là "đối tượng không hiện hữu vì nó là sự tự biết". Thật vậy, chủng tử, tức ấn tượng (tập khí) khiến ta nhận biết cái gì đó bên ngoài và vì thế nhất định trở thành đối tượng của sự tự biết của chúng ta, làm sao có thể nói là nó có tồn tại? Và cũng vì lý do đó, trước tiên làm sao nó có thể là một đối tượng?

Chúng ta đã chỉ ra nghĩa kép của từ "đối tượng" được Thế Thân sử dụng. Một cái gì đó là một đối tượng chỉ khi nào nó có thể có ý nghĩa, tức chừng nào nó có thể cung cấp một thông tin nào đó. Như vậy, đối tượng được định nghĩa như một loại thông tin nào đó. Vì thế, khi Thế Thân nói "đối tượng không hiện hữu vì nó là sự tự biết" thì điều đó cũng có nghĩa đối tượng trong nội dung được cho này không hiện hữu vì nó chỉ là thông tin. Thật vậy, chỉ là thông tin thì nó mới có thể đồng nhất với sự tự biết ở trong mệnh đề phụ tiếp theo "vì nó là sự tự biết". Và trong phạm vi này, nó đồng nghĩa với từ "chủng tử" được bàn ở trên. Thuyết chuyển biến trong *Nhị Thập Tụng* vì thế đã quá hiển nhiên. Khi một đối tượng được định nghĩa là một nguồn thông tin, nó sẽ cung cấp cho chúng ta thông tin, và thông tin này có thể trở thành chủng tử hay ấn tượng. Một khi đã trở thành như vậy, nó tự chuyển biến qua các giai đoạn tự biết khác nhau để thành một nhận thức đầy đủ của thức-nhận-biết. Kết quả, bây giờ ta phải xem xét không chỉ về sự diễn giải chủng tử là ấn tượng (tập khí)

hay tiềm năng (công năng) mà còn cả sự diễn giải nó là thông tin. Dĩ nhiên đây là một nhận xét mang tính loại suy bởi vì toàn bộ nội dung *Nhị Thập Tụng* không làm sáng tỏ đầy đủ cách diễn giải sau. Tuy nhiên, như sẽ thấy, đây là một nhận xét đúng, được xác quyết bởi tác phẩm sau đó của ông là *Tam Thập Tụng*.

Chúng ta đã nói rằng *Tam Thập Tụng* mở đầu với luận đề nổi tiếng "sự mô tả về ngã và pháp có tác dụng theo nhiều cách khác nhau đều dựa vào sự chuyển biến của thức". Chúng ta còn biết thêm rằng sự chuyển biến này của thức có ba loại, đó là chuyển-biến-xử-lý, chuyển-biến-chứa-đựng (a-lại-da thức) và chuyển-biến-nhận-biết (liễu biệt cảnh thức), và những chuyển biến này chỉ là cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt). Chúng ta cũng đã chỉ ra rằng quan hệ giữa ba loại chuyển biến này là quan hệ đồng nhất. Có nghĩa là do chuyển-biến-chứa-đựng mà thức tự chuyển biến thành một thức-nhận biết và thức này là điểm cuối của chuyển-biến-nhận-biết, trong khi chuyển-biến-xử-lý xảy ra cùng với chuyển-biến-chứa-đựng, vì nó nương vào chuyển-biến-chứa-đựng và lấy đó làm đối tượng". Với quan hệ đồng nhất này, không còn ngạc nhiên khi Thế Thân chỉ nói rằng "sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ", vì rõ ràng rằng chỉ có một chuyển biến được gọi tên ở các giai đoạn khác nhau hình như bằng những tên khác nhau. Dù sao đi nữa, chúng ta biết chắc rằng chỉ có một chuyển biến của thức, và chuyển biến này được định nghĩa là một cấu trúc ngôn ngữ. Vậy, nó có nghĩa là gì?

Nó chỉ có nghĩa rằng toàn bộ vận động của một thức là một cấu trúc ngôn ngữ, vì thế nó hoàn toàn phụ thuộc vào ngôn ngữ để vận động. Chúng ta nhắc lại lần nữa là Thế Thân định nghĩa nhận biết qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả. Một khi nhận biết được định nghĩa là điểm cuối của sự chuyển-biến-xử-lý thì điều tất yếu là cái tự chuyển biến thành điểm cuối cùng đó sẽ được định nghĩa tương tự. Kết quả, điều tất yếu là

toàn bộ tiến trình chuyển biến phải được định nghĩa là cấu trúc ngôn ngữ. Với định nghĩa này, chẳng còn gì ngạc nhiên khi chủng tử, vốn được cho là hiện hữu trong thức-chứa-đựng, tức loại thức mang theo tiến trình xử lý cho đến điểm cuối, đã được định nghĩa qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả.

Đối với nhận biết, nó cũng được định nghĩa qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả, và nếu toàn bộ tiến trình chuyển biến chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ, thì không có cách gì khác hơn là cũng phải đưa ra một định nghĩa giống như vậy về chủng tử, cái đã sinh khởi nhận biết đó sau tiến trình chuyển biến. Vì lẽ đó, chủng tử phải được xem như một loại thông tin được mã hóa theo một ngôn ngữ đã cho. Nó lập thành nền tảng cho sự vận động của toàn bộ tiến trình chuyển biến của thức. Vì vậy sự định nghĩa tiến trình chuyển biến của thức dựa vào một cấu trúc ngôn ngữ rõ ràng chỉ cho quan niệm về chủng tử được hiểu như là lượng thông tin được mã hóa theo một ngôn ngữ đã cho. Như thế, nhận xét trên về việc diễn giải từ "chủng tử" là "thông tin" đã được xác chứng đầy đủ. Và điều này không phải quá ngạc nhiên. Điều làm chúng ta ngạc nhiên là khi sự diễn giải đã xác chứng này được xét đến cùng với quan niệm về sự chuyển biến của *Nhị Thập Tụng* được mô tả trước đây, thì một hình ảnh thú vị và chặt chẽ về thuyết chuyển biến của thức đã hiện ra.

Nhị Thập Tụng nói rằng một ấn tượng (tập khí) khi cho chúng ta một sự tự biết về cái gì đó và sau đó lại tạo thành trường của đối tượng (xứ) thì phải tự chuyển biến đến một giai đoạn quyết định nơi mà sự tự biết về cái gì đó hiện khởi. Theo *Tam Thập Tụng*, tiến trình chuyển biến này là một cấu trúc ngôn ngữ. Vì lẽ đó, ấn tượng (tập khí) hay chủng tử được cái gì đó để lại trong thức chúng ta đúng là loại thông tin có thể được xử lý. Và thông tin này phải được mã hóa theo một ngôn ngữ được cho và nhờ vào ngôn ngữ đó, bởi vì sự chuyển biến của một thức, mà thông tin này phải phụ

thuộc, chỉ vận hành như một cấu trúc ngôn ngữ chứ không phải cách gì khác. Như vậy, thuyết chuyển biến của thức do Thế Thân đề ra trong *Nhị Thập Tụng* và *Tam Thập Tụng* được xác chứng rõ ràng. Không còn sự mơ hồ cũng như mâu thuẫn nào về ý nghĩa của nó để có thể gây ra nhầm lẫn. Căn cứ vào đó, Thế Thân đã có thể nhận ra rằng một đối tượng khi được định nghĩa như một nguồn thông tin, hay chính xác hơn như một loại thông tin nào đó, không hiện hữu qua lượng thông tin đó bởi vì tác dụng của thông tin là chỉ cho cái gì đó ở ngoài và vượt khỏi nó, cho cái gì đó ở bên ngoài; hơn nữa, khi thông tin đó được xử lý, nó sẽ trở thành một nhận biết về đối tượng mà một thức nào đó thu thập được, chứ không phải về đối tượng mà nó thật sự biểu trưng và cung cấp thông tin.

Có thể nói rằng sự thất bại trong việc hiểu đúng thuyết chuyển biến của thức của Thế Thân là nguyên nhân gốc rễ của quan niệm phổ thông của rất nhiều nhà nghiên cứu cho rằng triết học của ông là duy tâm luận như chúng ta đã đề cập trước đây. Ngay cả Wayman, người đã chính xác đặt ra vấn đề liệu có phải học thuyết Du già của Thế Thân là duy tâm luận, bằng cách chỉ ra rằng nếu có thể hiểu duy tâm luận qua các khẳng định như "thức là thực tại duy nhất" thì thật rất khó giải thích tại sao Thế Thân lại thừa nhận sự tồn tại độc lập của một phạm trù gồm các pháp không tương ứng với thức cũng không tương ứng với vật, thì chính Wayman hình như vẫn sẵn sàng gán ghép một loại duy tâm luận nào đó cho *Nhị Thập Tụng*, nếu không muốn nói là *Tam Thập Tụng*[30]. Đây quả là điều không may.

---

[30] Alex Wayman, Review Article: "*The Yogācāra Idealism*", PEW XV (1965): 65-73: "Nếu '*Yogācāra*' của Chatterjee thật sự là nhân vật Yogācāra và nhân vật đó là Vasubandhu, thế thì tập sách của Chatterjee quả là một sự trần thuật tuyệt vời về triết học Yogācāra ". Đó thật sự là một phát biểu kỳ lạ, nhất là sau khi chỉ ra rằng "các pháp hay các hành độc lập ngoài tâm (citta)"

Nếu chính sự chuyển biến của thức khiến cho một ấn tượng (tập khí) có thể chuyển hóa thành một nhận biết đầy đủ thì sự chuyển biến này xảy ra như thế nào? Trong *Tam Thập Tụng*, khi giới thiệu và nhấn mạnh khái niệm chuyển biến, Thế Thân chỉ nói rằng "sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ" sau khi chứng minh nó có ba loại, và chỉ có thế. Vì vậy, đối với *Tam Thập Tụng*, nó không cho chúng ta trả lời rõ ràng nào về câu hỏi vừa nêu. Tuy nhiên, các sớ giải về nó lại cho nhiều thông tin hơn về điểm này. Chẳng hạn như sau khi hỏi "chuyển biến là gì?", An Huệ đã đưa ra trả lời sau:

> Đó là một tình trạng trở thành khác đi. Khi một quả sở đắc tự thể cùng thời với sát na diệt của nhân và khác biệt một cách đặc trưng với nhân trong sát na đó, đó là sự chuyển biến. Vào sát na đó, do sự xử lý toàn bộ các ấn tượng của cấu trúc ngôn ngữ (tập khí phân biệt) như ngã, v.v., và do sự xử lý toàn bộ ấn tượng của cấu trúc ngôn ngữ như pháp, v.v, mà cấu trúc ngôn ngữ sinh khởi như sự tự biết về chính nó (ảnh tợ ngã) và như sự tự biết về đối tượng (ảnh tợ sắc) từ thức-xử-lý (từ a-lại-da). Sự tự biết này về chính nó và sự tự biết này về đối tượng, do cấu trúc ngôn ngữ, có tác dụng của một sự thật khách quan giống như sự mô tả về ngã (giả thuyết ngã), v.v., và giống như sự mô tả về pháp (giả thuyết pháp) như sắc trần, v.v., trong sự thường hằng của nó (từ vô thủy) cho dù không có bất kỳ ngã hay pháp nào ở bên ngoài, giống hệt như sự mô tả các sợi lông và các vòng của một người mắc bệnh bạch chướng nhãn. Một mô tả là một từ mà nó không có hàm ý những gì nó là và không áp dụng vào chỗ nó phải là, giống hệt như khi người ta dùng từ "con bò" để mô tả một Bāhikā[31].

---

[31] Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, ed. Lévi, p.16:
ko 'yam pariṇāmo nāma/ anyathātvam/ kāraṇakṣaṇanirodhasamakālaḥ kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ/
tatrātmādivikalpavāsanāpariposād rūpādi-vikalpavāsanāpariposāc cālayavijñānād ātmādinirbhāso vikalpo rūpādinirbhāsaś cotpadyate/ tam ātmādinirbhāsaṃ rūpādinirbhāsaṃ ca tasmād vikalpād bahirbhūtam ivopādāyātmādyupacāro rūpādidharmopacāraś cānādikālikaḥ pravartate vināpi bāhyenātmānā dharmaiś ca/ tadyathā taimirikasya keśoṇḍukādyupacāra iti/ yac ca yatra nāsti tat

Vậy thì, theo An Huệ, chuyển biến có nghĩa rằng một ấn tượng (tập khí), khi được một đối tượng để lại trong cái gọi là thức-chứa-đựng (tàng thức), đã tự chuyển biến qua tiến trình của cấu trúc ngôn ngữ cho đến điểm mà ở đó nó có thể dẫn khởi một thức vào việc nhận biết về chính nó và về ấn tượng. Một khi sự tự thức về chính nó và về ấn tượng này xảy ra, thì do cấu trúc ngôn ngữ của nó mà nó có tác dụng như một mô tả về ngã và pháp khi có sở y như là một sự kiện khách quan. Nói cách khác, khi một ấn tượng trong tiến trình chuyển biến của nó kích khởi một thức thành sự tự biết về chính nó và về ấn tượng thì ấn tượng này trở thành một mô tả (giả thuyết) về sự vật mà sự vật này y chỉ trên nó nó như là một sự thật khách quan. Theo nghĩa này, rõ ràng sự chuyển biến của thức thật sự là một cấu trúc ngôn ngữ. Thật vậy, toàn bộ tiến trình chuyển biến là sự xử lý một ấn tượng thành một mô tả về một vật, không hơn không kém. Vì thế, cái ta biết về ngoại cảnh hoàn toàn tùy thuộc sự xử lý đó. Qua nó, một ấn tượng do một đối tượng để lại có thể kích khởi thức của chúng ta thành một sự nhận biết về chính chúng ta và về ấn tượng mà đối tượng để lại. Và từ sự nhận biết này, ta có thể hình thành một mô tả chính xác về đối tượng mà ấn tượng này ám chỉ. Sự nhận biết về chính mình và về ấn tượng vì thế rất thiết yếu cho vận hành của tiến trình. Thật vậy, nếu không có nó, thật khó hình dung làm thế nào toàn bộ tiến trình chuyển biến có thể hoạt động được, bởi vì ấn tượng sẽ giữ nguyên tính của nó. Không có điểm cuối cùng để đạt đến và cũng không có mô tả nào về một vật được tạo ra khi có sự lệ thuộc vào sự kiện khách quan. Tiến trình chuyển biến của một thức như vậy đã được An Huệ trình bày rất rõ ràng. Hộ Pháp cũng đưa ra một giải thích tương tự, nếu không phải là tương đồng, về cơ cấu hoạt động của tiến trình này. Tuy nhiên, do quan điểm được một số tác giả chủ trương mà về

---

tatropacaryate/ tad yathā bāhīke gauḥ/

mặt này Pháp Hộ vẫn giữ một vài ý kiến rất khác biệt với An Huệ. Chúng tôi phiên dịch một đoạn thường được trích dẫn của ông và đồng thời trình bày phần giải thích thêm của chúng tôi:

> Các thức này tự chuyển biến thành cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt) và những gì được thiết lập bằng ngôn ngữ (sở phân biệt). Vì điều này, cái được thiết lập bằng ngôn ngữ không hiện hữu. Vì vậy, bất kỳ cái gì hiện hữu chỉ là cái khiến ta biết.
>
> Luận nói: những gì được gọi là 'các thức này' là ba thức chuyển biến nói trên và các sở thuộc của chúng (tâm sở). Các thức này có thể tự chuyển biến thành phần thấy (*kiến phần*) và phần bị thấy (*tướng phần*). Vì thế, chúng được gọi là 'chuyển biến'. Những gì được chuyển thành phần thấy được gọi là 'cấu trúc ngôn ngữ' (phân biệt), đó là vì nó có thể nhận biết phần bị thấy. Những gì được chuyển thành phần bị thấy được gọi là 'được cấu trúc bằng ngôn ngữ' (sở phân biệt), đó là vì nó được nhận biết bởi phần thấy. Do lý luận này, các thực ngã và thực pháp kia chắc chắn không hiện hữu nếu không có những gì được chuyển biến bởi thức. Đối với sự tự chuyển biến thành phần nắm bắt (năng thủ) và phần được nắm bắt (sở thủ), sẽ không hiện hữu một pháp độc lập nào cả. Không có thực pháp nào hiện hữu nếu không có hai phần đó. Vì vậy, bất kỳ cái gì hiện hữu, hoặc hữu vi hoặc vô vi, hoặc thực hoặc mô tả (giả danh), đều cùng có với thức[32].

Đọc đoạn trên, quan niệm của Pháp Hộ về chuyển biến của thức chắc chắn không khác với An Huệ mặc dù phê phán

---

[32] Dharmapāla, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Taishō 1585: 38c16-24:

是諸識轉變分別所分別

由此彼皆無故一切唯識

論曰。是諸識者。謂前所說三能變識及彼心所。皆能變似見相二分。立轉變名。所變見分說名分別。能取相故。所變相分名所分別。見所取故。由此正理彼實我法離識所變皆定非有。離能所取無別物故。非有實物離二相故。是故一切有為無為若實若假皆不離識。

minh nhiên của ông về thuyết nhận thức-một dạng (một phần) của An Huệ và cách diễn giải kỳ lạ của ông về câu văn tiếng Phạn của Thế Thân. Hai điều này không đáng quan tâm ở đây. Chừng đó cũng đủ để nói rằng phê phán của ông về thuyết nhận thức-một dạng của An Huệ đối với chúng ta hình như không được bảo đảm và hoàn toàn không thuyết phục, giống hệt như trường hợp ông phê phán thuyết nhận thức-hai dạng (hai phần) của Trần Na và trường hợp quan điểm ông đề ra về nhận thức-ba dạng (ba phần). Về cách diễn giải kỳ cục của ông đối với câu văn chữ Phạn của Thế Thân, khi xét từ quan điểm ngữ pháp thuần túy thì sự diễn dịch này thật sự không hợp lý, nếu giả như Huyền Tráng đã chuyển ngữ bản gốc Phạn văn một cách trung thành và chính xác, một giả thiết mà ta có thể nghi ngờ và không tin tưởng khi xét đến các bản dịch khác của ông, những bản dịch mà các bản gốc Phạn văn vẫn còn giữ được và cho thấy có sự khác biệt đáng kể[33].

Dù sao thì ý nghĩa bài tụng của Thế Thân cũng rất rõ ràng, và một diễn giải sai về nó như của Pháp Hộ cũng không có hại gì nghiêm trọng cho nó. Thật vậy, ý nghĩa bài tụng đó đủ mạnh để buộc ta phải chấp nhận cách phân tích câu và giải thích của Pháp Hộ là khả năng duy nhất, cho dù diễn giải này không đúng về ngữ pháp. Bởi vì nếu nghĩ rằng chuyển biến

---

[33] Để thấy được Huyền Trang chuyển ngữ các bản Phạn trung thực, hay đúng hơn không trung thực, như thế nào, ta cần so sánh bài tụng tiếng Phạn đầu tiên của *Triṃśikā* với phần tương ứng trong bản dịch của ông:

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/

vijñānaparināme'sau parināmaḥ sa ca tridhā//

由假說我法　有種種相轉

彼依識所變　此能變唯三

Ở đây từ *parināma* được dịch khác biệt thành sở biến 所變 và năng biến 能變 Trước những phiên dịch bốc đồng của Huyền Trang như vậy ta không nên quá quyết điều gì về Pháp Hộ (Dharmapāla), nhất là khi không có nguyên bản Sanskrit hay bản dịch Tây Tạng các tác phẩm của Pháp Hộ còn giữ được.

của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, điều tất yếu là phải có cái gì đó được cấu trúc bằng ngôn ngữ. Nếu không, bàn về cấu trúc ngôn ngữ để làm gì? Thật ra, sẽ không có cấu trúc ngôn ngữ nào cả nếu không có các sự vật được cấu trúc bằng ngôn ngữ để qua đó cấu trúc ngôn ngữ có thể biểu hiện. Vì thế, khi Thế Thân nói "chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ", ta mong đợi ông sẽ nói tiếp về "cái được cấu trúc bằng ngôn ngữ", không kể là lời nói này có được tiếp nối bởi một câu nói khác hay không. Kết quả, ta không thể cáo buộc Pháp Hộ là không hiểu Phạn văn của Thế Thân, một điều không đúng với bất kỳ một trí tưởng tượng nào; ta cũng không thể cáo buộc ông đã diễn giải một cách táo tợn tư tưởng của Thế Thân. Mặc dù ngữ pháp tồi, nếu ta tin tưởng Huyền Tráng đã chuyển ngữ Phạn văn của ông một cách trung thành và đúng, thì qua đoạn văn dẫn trên Pháp Hộ vẫn cho chúng ta một trần thuật dễ hiểu và hoàn toàn hợp lý về thuyết chuyển biến của thức của Thế Thân.

Khi Pháp Hộ nói "các thức này có thể tự chuyển thành phần thấy và phần bị thấy", thì điều ông thật sự muốn nói là các ấn tượng (tập khí) có thể tự chuyển thành sự tự biết về chính nó và sự tự biết về ấn tượng. Bởi vì trong trang trước, ông đã đồng nhất chữ "thức" với "chủng tử" như đã thấy[34].

---

[34] Dharmapāla. *Vijñaptimātratāsiddhi*. Taishō 1585, p.40a1-9:

由一切種識　如是如是變

以展轉力故　彼彼分別生

論曰。一切種識謂本識中能生自果功能差別。此生等流異熟士用增上果。故名一切種。除離繫者非種生故。彼雖可證而非種果。要現起道斷結得故。有展轉義非此所說。此說能生分別種故。此識為體故立識名。種離本識無別性故。種識簡二言簡非種識。有種非識有識非種故。又種識言顯識中種。非持種識。後當說故。

Ngoài ra, trong khi khảo sát thuyết nhận thức-hai dạng (hai phần) được Trần Na bổ chú thêm, Hộ Pháp đã biểu trưng thuyết này qua các phần nhìn thấy và được nhìn thấy[35]. Vì thế, những gì được đặt tên là phần thấy (kiến phần) và phần được thấy (tướng phần) trong cách dùng từ của Pháp Hộ chính là "sự tự biết về chính nó" và "sự tự biết về sự vật" của Trần Na[36]. Ý nghĩa của câu nói dẫn trên của Pháp Hộ như vậy hoàn toàn rõ ràng. Đối với ông, nó có nghĩa khi một ấn tượng (tập khí) được một đối tượng lưu lại, nó có thể tự chuyển thành sự tự biết về chính nó và sự tự biết về ấn tượng. Do chính sự chuyển biến này mà cả hai sự tự biết này không hiện hữu, vì cuối cùng nhất định chúng phải chuyển thành chỉ một nhận thức hoàn chỉnh. Kết quả, "bất cứ cái gì hiện hữu, hoặc hữu vi hoặc vô vi, hoặc thật hoặc mô tả (giả),

---

[35] Dharmapāla, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Taishō 1585, p.10b2-16:
秋有離識所緣境者　彼說外境是所緣　相分名行相　見分名事　是心心所自體相故　心與心所同所依緣行相相似　事雖數等而相各異　識受想等相各別故　這如離識所緣境者，唯說相分是所緣　見分名行相　相見所依自體名事　即自證分，此若無者應本自證心心所法　如本曾更境必不能憶故，心與心所同所依根　所緣相似，行相各別，了別領納等作用各異故，事雖數等而相各異，識受等體有差別故　然心心所　一生時，以理推徵各有二分，所量能量量果別故　相見必有所依體故，如見量論經他中說
似境相所量識取相自證
即能量及果　此三體無別

[36] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I p 15b5-6:
ci ste śes pa tshul gñis so źes ji ltar rtogs par bya źe na/ yul śes pa daṅ deḥi śes paḥi dbye bas blo yi tshul gñis ñid/ yul ni gzugs la sogs pa ste gaṅ gis de śes pa ni don daṅ raṅ snaṅ baḥo/ yul śes pa ni gaṅ yul daṅ rjes su mthun paḥi śes pa ste/ śes pa de snaṅ ba daṅ/ raṅ snaṅ baḥo// de ltar ma yin te/ gal te gzugs ñid raṅ śes pa ḥam raṅ gi no bor ḥgyur na ni śes pa yaṅ yul śes pa daṅ khyad par med par ḥgyur ro//.
Cf. *Pramāṇavārttikabhāṣya of Prajñākaragupta*, ed. Rahula Samkṛtyāyana, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1953: 403:
viṣayajñānatajjñānaviśeṣāt tu dvirūpatā/ viṣaye rūpādau yaj jñānam tad arthasvābhāsam/ viṣayajñāne tu yaj jñānam tad arthānurūpajñānābhāsaṃ svābhāsaṃ ca/ anyathā yadi viṣayajñānam arthākāram eva syāt svākāram eva vā viṣayajñānajñānam (text: viṣaya-jñānam) api tadaviśiṣṭam syāt/

đều chỉ là cái khiến ta biết". Vì vậy, nếu ta so sánh quan điểm này của Pháp Hộ với quan điểm của Trần Na ở trên, thì chúng hoàn toàn đồng nhất. Nếu Pháp Hộ nói "các thức này có thể tự chuyển thành phần thấy và phần được thấy", An Huệ sẽ nói lại "do sự xử lý toàn bộ các ấn tượng thuộc cấu trúc ngôn ngữ (tập khí phân biệt) như ngã, v.v., và do sự xử lý toàn bộ các ấn tượng thuộc cấu trúc ngôn ngữ như pháp, v.v., mà cấu trúc ngôn ngữ hiện khởi như sự tự biết về chính nó và như sự tự biết về sự vật từ thức-xử-lý (từ dị thục thức)." Vậy thì rõ ràng không phải sự diễn dịch của Pháp Hộ về sự chuyển biến của thức như là sự chuyển biến thành cái gọi là phần thấy và phần được thấy đã làm cho tư tưởng ông về vấn đề này trở thành "một loại duy tâm luận"; cũng không phải một diễn dịch như thế đã đánh mất luận giải của An Huệ vốn chuyên tai, theo quan điểm của ông, một "thuyết về thực tại", như phần đông đã tưởng[37]. Họ hoàn toàn thống nhất với nhau khi trình bày thuyết chuyển biến của thức do Thế Thân đề ra.

Sự thống nhất này rõ ràng không gây nhiều ngạc nhiên cho bất cứ ai đã quen với nội dung của *Nhị Thập Tụng*. Trong đó, Thế Thân nói "Cái khiến ta biết (thức) sinh khởi từ chủng tử của riêng nó thành sự tự biết về một vật (thành anh tợ như là cảnh tướng); chủng tử đó đạt đến điểm quyết định của sự chuyển biến của nó, chủng tử đó ở một phía (nội xứ), và chủng tử mà nó sinh khởi như một sự tự biết về chính nó, ở phía kia (ngoại xứ), những cái này là hai cái mà Thế Tôn tuyên bố là 'xứ của mắt' và 'xứ của cảnh'." Nay ta có thể so sánh câu nói này với hai đoạn văn dẫn trên của An Huệ và

---

[37] Ueda Yoshifumi, *Yuishiki shiso nyumon*, Kyoto, Asoka shom, 1964: 11-52; *Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy*, PEW XVII (1967): 155-165; Fukihara Shōshin, *Gohō shu yuishiki kō*, Kyoto: Hōzōkan, 1956: 34-72; Nagao Gadjin, "*Anei no shiki tempen setsu ni tsuite*", *Shukyō kenkyu IX* (1933): 865-880.

Pháp Hộ. Một điều hiển nhiên là cốt lõi quan niệm về sự chuyển biến của thức của hai người này đều rút ra từ chính câu nói được trích dẫn trên. Cả hai đều đặt quan niệm chuyển biến của mình trên sự tiến hóa của chủng tử hay ấn tượng (tập khí) thành sự tự biết về chính nó và sự tự biết về chủng tử hay ấn tượng. Tóm lại, dù trong *Tam Thập Tụng*, Thế Thân đã không đưa ra một trần thuật rõ ràng quan điểm của ông về sự chuyển biến của thức nhưng chúng ta tin tưởng vẫn có thể có một khái niệm chính xác về ý nghĩa của nó nhờ vào *Nhị Thập Tụng* và các luận thư của hai người ủng hộ ông là Pháp Hộ và An Huệ.

Thuyết chuyển biến của thức như được mô tả ở đây vì thế hoàn toàn mới và khác hẳn với những gì Thế Thân quan niệm trong các tác phẩm trước của ông. Chẳng hạn, trong *Câu Xá Luận*, sau khi hỏi "Dòng tương tục (của thức) là gì? Chuyển biến là gì? Điểm quyết định (sai biệt) là gì?", ông đã trả lời như sau:

> Dòng thức là dòng chảy liên tục của thức trước một hành động. Sự dâng khởi của dòng chảy này và sự trở thành khác đi của nó là sự chuyển biến. Và khi do tính chất đặc biệt của sự chuyển biến cuối cùng mà nó có thể sinh khởi một quả ngay sau chuyển biến cuối cùng đó, thì đó là điểm quyết định của sự chuyển biến[38].

---

[38] *Abhidharmakośa* IX p 477: kā punaḥ saṃtatiḥ kaḥ pariṇāmaḥ ko viśeṣaḥ/ yaḥ karmapūrva uttarottaracittaprasavaḥ sā saṃtatis tasyā anyathotpattiḥ pariṇāmaḥ/ sa punar yo'nantaraṃ phalotpādanasamarthaḥ so'ntapariṇāmaviśiṣṭatvāt pariṇāmaviśeṣaḥ/.

Cf. *Abhidharmakośa* II ad 36d: kim punar idaṃ bījam nāma/ yan nāmarūpaṃ phalotpattau samarthaṃ sākṣāt pāraṃparyeṇa vā/ santatipariṇāmaviśeṣāt/ ko'yam pariṇāmo nāma/ santater anyathātvam/ kā ceyam santatiḥ/ hetuphalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ/.

Những định nghĩa này hoàn toàn có tính trực chỉ khi chúng ta so sánh với những định nghĩa của Sthiramati đã dẫn trước đó. Tuy nó bắt đầu bằng "ko'yam pariṇāmo nāma/ anyathātvam/, có vẻ gần tương tự với *Abhidharmakośa*, nhưng còn lại thì không có chút liên hệ gì, theo đó: kāraṇakṣaṇanirodhasamakālaḥ

Quan niệm được *Câu Xá Luận* định nghĩa như thế rõ ràng rất thẳng thắng và đơn giản. Nó không liên quan gì đến quan niệm sự chuyển biến của thức là sự chuyển biến của một ấn tượng (tập khí) thành sự tự biết (ảnh tợ) về chính nó và sự tự biết về ấn tượng mà *Nhị Thập Tụng* nhấn mạnh và được Pháp Hộ và An Huệ lặp lại trong các tác phẩm của họ. Sự tương phản giữa hai luận thư này vì thế rất dễ thấy. Tất nhiên, ta có thể hỏi tại sao một tương phản nổi bật như thế lại xảy ra, một tính chất đã tách rời *Nhị Thập Tụng* với quan niệm đơn giản ban đầu của *Câu Xá Luận* về thuyết chuyển biến. Thế nhưng, ta không thể phủ nhận là tương phản đó không tồn tại.

Thật vậy, ta có thể nói rằng tương phản đó không những đánh dấu hai thời kỳ tư tưởng của Thế Thân, mà là toàn bộ tư tưởng ông đối với tư tưởng của những người đương thời và đi trước ông, bởi vì không có nơi nào có thể tìm thấy một quan niệm về chuyển biến của thức như được trình bày trong *Nhị Thập Tụng*.

Dĩ nhiên, quan niệm chuyển biến của thức dưới nhiều tên gọi khác nhau đã có một lịch sử lâu đời và phức tạp. Có thể nói rằng quan niệm này bắt nguồn cùng với các nhà văn phạm. Với đặc điểm về biến cách của tiếng Phạn, họ đã tự hỏi tại sao một chữ có thể biến cách mà không đánh mất nguyên nghĩa của nó. Lúc đầu, đó chỉ là một sự thay đổi về luật phối âm do những lý do hài âm, chẳng hạn:

e > a hay i > y

trước một nguyên âm. Khi mô tả các biến cách ngữ học, các tác giả của nhiều *Prātiśākhya* khác nhau đã nói về trường hợp một âm đổi thành một âm khác. Như *Ṛgvedaprātiśākhya* ghi lại quy tắc nói rằng "nhóm từ 'cái này đến cái kia' có

---

kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ/ tatrātmādivikalpavāsanāpariposād rūpadivikalpavāsanāpariposāc cālayavijñānād ātmādinirbhādo vikalpo rūpādinirbhāsaś cotpadyate/...

nghĩa là trở thành cái kia, liên quan đến âm đứng gần nó nhất"[39]. Và *Taittirīyaprātiśākhya* nói về việc "trực bổ cách đặt tên cho một sản phẩm của sự chuyển biến"[40]. Tuy nhiên, khi *Aṣṭādhāyā* của Pāṇini xuất hiện, thay vì bàn về sự chuyển âm, nó đã dựa vào thuyết thay thế một âm bằng một âm khác và vì thế đặt ra yêu cầu chữ thay thế phải được xem như chữ gốc trừ khi nó chỉ thị cách khác[41].

Trong trường hợp có hai thuyết đổi âm được sử dụng cùng lúc và hình như có tính chất loại trừ nhau này, Patañjali đã đề nghị một giải pháp thú vị. Ông nói rằng sự thay thế cũng là sự chuyển biến. Tại sao? Bởi vì thay thế chỉ là một chuyển biến của quả. Vậy, sự chuyển biến này của quả có nghĩa gì? Ông cho thí dụ rằng theo Pāṇini II. 4. 52 thì động từ căn *bhū* là một thay thế cho động từ căn *as* khi chữ này có tiếp vĩ ngữ thuộc loại *ārdhadhātuka*. Theo ông, những gì xảy ra trong sự thay thế này là với một tiếp vĩ ngữ mới thì động từ căn *as* cho chúng ta một tình huống mới giống như khi người nói nói với người nghe trước tiên về cây xoài và sau đó về những cây và. Sự chuyển biến của quả trong hai trường hợp này không phải là những gì xảy ra cho động từ căn *as* hay cho cây cối, mà là xảy ra cho hiểu biết của chúng ta về cả hai điều này. Vì thế, đối với Patañjali, chuyển biến của quả là chuyển biến của trí, một *buddhiviparināma*[42].

---

[39] *Ṛgvedaprātiśākhya* I.56, ed. M.D.Shastri, Allahabad: Indian Press, 1931: anum iti tadbhāvam uktaṃ yathāntaram; cf. II. 15-21.

[40] *Taittirīyaprātiśākhya* I. 28, ed. W.D.Whitney, *Journal of the American Oriental Society IX* (1871): 26: aṃ vikārasya. Nhà chú giải thêm: am iti śabdo vikārasyākhyā bhavati/ am iti dvitīyāvibhakter upalakṣaṇam/ yathā prathamapūrvo hakāraś caturtham/ atha nakāro nakāram/

[41] Pāṇini, *Aṣṭadhyāyī* I. 49-56: ṣaṣṭhī sthāneyogā/ sthāne'ntaratamaḥ/ uranraparaḥ/ alo'ntyasya/ ādeḥ parasya/ anekālsit sarvasya/ sthānivad ādeso'nalvidhau/.

[42] Patañjali, *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali*, ed. F. Kielhorn, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962, p 31&137:
vikāra ādeśaḥ/ ghātayati ghātakaḥ/ varṇavikāro nārthavikāraḥ//... // athavā kāryavipariṇāmāt siddham etat/ kim idam kāryavipariṇāmād iti/ kāryā buddhiḥ sā

Khái niệm kỳ lạ này về sự chuyển biến của trí được đưa ra ở đây làm chúng ta nhớ ngay đến thuyết chuyển biến của thức do Thế Thân đề ra. Tất nhiên, chúng ta không biết chính xác Thế Thân đã rút ra thuyết của ông từ thuyết của Patañjali ở mức độ nào. *Câu Xá Luận* có ghi những trích dẫn từ Pāṇini và rất nhiều luận giải về cấu trúc đúng văn phạm của một từ hay một câu[43]. Thế nhưng không có đề cập công khai nào

---

viparinamyate/ nanu ca kāryavipariṇāmād iti bhavitavyam/ santi caiva hy auttarapadikāni hrasvatvāni/ api ca buddhiḥ saṃpratyaya ity anarthāntaram/ kāryā buddhiḥ kāryaḥ saṃpratyayaḥ kāryasya saṃpratyayasya vipariṇāmaḥ kāryavipariṇāmaḥ kāryavipariṇāmād iti// parihārāntaram evedam matvā pathitam katham cedam parihārāntaram syāt/ yadi bhūtapūrve sthānaśabdo vartate/ bhūtapūrve cāpi sthānaśabdo vartate/ katham/ buddhyā tad yathā/ kaścit kasmaicid upadiśati prācīnam gramād āmrā iti/ tasya sarvatrāmrabuddhiḥ prasaktā/ tataḥ paścād āha ye ksīriṇo'varohavantaḥ pṛthuparṇās te nyagrodhā iti/ sa tatrāmrabuddhyā nya grodhabuddhiṃ pratipadyate/ sa tataḥ paśyati buddhyāmrāṃś cāpakṛsyamānān nyagrodhāṃś cādhīyamānān/ nityā eva ca svasmin viṣaya āmrā nityāś ca nyagrodhā buddhis tv asya vipariṇamyate/ evam ihāpi astir asmā aviśeṣenopadiṣṭaḥ/ tasya sarvatrāstibuddhiḥ prasaktā/ so'ster bhūr bhavatīty astibuddhyā bhavatibuddhiṃ pratipadyate/ sa tataḥ paśyati buddhyāstiṃ cāpakṛṣyamānaṃ bhavatiṃ cādhīyamānam/ nitya eva ca svasmin viṣaye'stir nityo bhavatir buddhis tv asya viparinamyate//.

[43] *Abhidharmakośa* II ad 46c-d. cf. IX p 472-473:

jātam ity eva tu na syād asatyām jātau ṣaṣṭhīvacanaṃ ca rūpasyotpādaḥ iti yathā rūpasya rūpam iti/ evaṃ yāvad anityatā yathāyogaṃ vaktavyā/ tena tarhy anātmatvam apy eṣṭavyam anātmabuddhisiddhyartham/ saṃkhyāparimāṇapṛthaktvasaṃyogavibhāga-paratvāparatvasattādayo 'pi tīrthakāraparikalpitā abhyupagantavyā ekadvimahā-daṇupṛthaksaṃyuktaviyuktaparāparasadādibuddhisiddhyartham/ ṣaṣṭhīvidhānārtham ca rūpasya saṃyoga iti/ eṣā ca ṣaṣṭhī kathaṃ kalpyate/ rūpasya svabhāva iti/ tasmāt prajñaptimātram evaitad abhūtvā bhāvajñāpanārthaṃ kriyate jātam iti/ sa cābhūtvā-bhāvalakṣaṇa utpādo bahuvikalpaḥ/ tasya viśeṣārtham rūpasyotpāda iti ṣaṣṭhīṃ kurvanti yathā rūpasaṃjñaka evotpādaḥ pratīyeta mā'nyaḥ pratyāyīti/ tadyathā candanasya gandhādayaḥ śilāputrakasya śarīram iti/ evaṃ sthityādayo'pi yathāyogaṃ veditavyāḥ/.

Cf. *Abhidharmakośa* IX p 472-473:

asaty ātmani ka eva smarati/ smaratīti ko'rthaḥ/ smṛtyā viṣayam gṛhṇāti/ kiṃ tadgrahaṇam anyat smaraṇāt/ smṛtiṃ tarhi kaḥ karoti/ uktaḥ sa yas tām karoti smirtihetucittaviśeṣaḥ/ yat tarhi caitraḥ smaratīty ucyate/ tato hi caitrākhyāt saṃtānāt tām bhavantām dṛṣṭvocyate caitraḥ smaratīti/ asaty ātmani kasyeyam

đến tên của Patañjali. Một điều cũng rất quan trọng là Thế Thân đã bắt đầu *Tam Thập Tụng* với một luận đề liên quan đến vấn đề mô tả được biết đến dưới tên "*upacāra*" nhưng không định nghĩa từ này là gì. Như sẽ thấy ở chương kế tiếp của nghiên cứu này, ý nghĩa mà các nhà bình giải luận thư trên đã gán cho từ này xuất phát từ chính Patañjali. Vậy điều hiển nhiên là nếu Thế Thân đã quá quen với ý nghĩa của từ *upacāra* thì ông hẳn đã dựa vào giải thích của Patañjali và phải đồng ý với giải thích này. Với những chứng cứ cụ thể này, ta không thể không kết luận rằng Thế Thân chắc hẳn đã trình bày thuyết chuyển biến của thức trên cơ sở quan niệm của Patañjali về chuyển biến của trí. Thật không may, vấn đề sự chuyển biến của trí vận hành như thế nào đã không hề được Patañjali bàn đến.

Vì lẽ đó, chúng ta buộc phải kết luận rằng cho dù Thế Thân có rút ra thuyết chuyển biến thức của ông từ quan niệm chuyển biến trí của Patañjali, nhưng chính Thế Thân là người đã hiểu đúng, đánh giá đúng và phát triển quan niệm này thành một lý thuyết không còn sự mơ hồ và mâu thuẫn nào cả. Và đó là điểm độc đáo của thuyết chuyển biến thức của Thế Thân, một thuyết không tìm thấy ở nơi nào khác và đã

---

smṛtiḥ/ kim arthaiṣā ṣaṣṭhī/ svāmyarthāt/ yathā kasya kaḥ svāmī/ yathā goś caitraḥ/ katham asau tasyāḥ svāmī/ tadadhīṇo hi tasyā vāhadohādiṣu viniyogaḥ/ kva ca punaḥ smṛtir viniyoktavyā ya evam tasyāḥ svāmī mṛgyate/ smartavye'rthe/ kim artham viniyoktavyā/ smaraṇnārtham/ aho sūktāni sukhaidhitānām/ saiva hi nāma tadarthaṃ viniyoktavyeti/ kathaṃ ca viniyoktavyā/ utpādanata āhosvit saṃpresaṇataḥ/ smṛtigatyayogād utpādanataḥ/ hetur eva tarhi svāmī prāpnoti phalam eva ca svam/ yasmād dhetor adhipatyam phale phalena/ ca tadvān hetur iti/ yo hy eva hetuḥ smṛtes tasyaivāsau/ yaś cāpi sa caitrābhidhānaḥ saṃskārasamūhasaṃtāna ekato gṛhītvā gavākhyasvāmīty ucyate sa cāpi tasya deśāntaravikārotpadaṃ kāraṇabhāraṃ cetasi kṛtvā na tu khalu kaścid ekaś caitro nāmāsti na cāpi gauḥ/ tasmāt tatrāpi na hetubhāvaṃ vyatīty asti svāmibhāvaḥ/ evaṃ ko vijānatīti kasya vijñānam ity evam ādiṣu vaktavyeṣu tasya hetur indriyārtham anaskārā yathāyogam ity eṣa viśeṣaḥ/

giúp phân biệt nó với tất cả các quan niệm khác về sự chuyển biến mà nó thường được mang ra so sánh[44].

Chắc chắn không thể đem so quan niệm của Số luận về chuyển biến cũng như lý thuyết về hóa hiện của Vedānta với thuyết của Thế Thân, vì một lý do đơn giản là thuyết của ông không được quan niệm theo những điều kiện thuộc bản thể học. Đúng hơn, trong mọi trường hợp, nó là một phát biểu về cơ cấu vận hành khả hữu của khả năng nhận thức của chúng ta. Một lần nữa, do không nhận ra nét đặc trưng này mà rất nhiều tác giả đã gọi Thế Thân là "nhà duy tâm luận", đồng thời khăng khăng rằng "theo các nhà thức học (*Vijñānāvādin*) thì thức (*vijñāna*) là nguồn gốc (*ālayavijñāna*) của tất cả, kể cả bảy thức hoạt dụng (*pravṛttivijñāna, chuyển thức*), mà bên ngoài nó không có gì thật sự hiện hữu"[45].

Thật ra, chính nét đặc trưng này đã thôi thúc chúng ta xem xét và tìm ra nguồn gốc thuyết của Thế Thân trong khái niệm về chuyển biến trí được đề cập trong tác phẩm của Patañjali. Cả hai đều đạt được kiến giải thâm áo của mình từ việc nghiên cứu các vấn đề được đặt ra bởi công dụng của ngôn ngữ con người. Cả hai đều đạt đến những kết luận như nhau, mặc dù chủ ý và phương pháp của họ khác nhau. Với

---

[44] Hacker, *Vivarta*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1953: 185-242: "Mandana ist also in seiner erkenntnistheoretischen Begründung des Monismus noch ebenso abhängig vom buddhistischen Idealismus wie Gaudapāda. Ganz ähnlich wie der Buddhist Vasubandhu alle Vorstellungsgegenstände sich aus dem 'Bewußtseinsspeicher' (ālayavijñāna) entwickeln lässt, so gehen sie für Mandana aus dem einen Geistigen (draṣṭṛ, ātman) hervor. Vasubandhu nennt diese Wandlung *pariṇāma*: Mandana präfigiert dem Worte ein das Vielfältigwerden betonendes *vi-* und setzt *vivartanād vā* hinzu..." (p. 219).

[45] Ruegg, "On the Term Buddhiviparināma and the Problem of Illusory Change", Indo-Iranian Journal II (1958): 279-280: cf. Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne, Paris: E. de Boccard, 1959: 89-93.

Patañjali. ông đã sử dụng khái niệm chuyển biến trí để có thể thiết định luận đề từ ngữ thì vĩnh hằng, trong khi với Thế Thân, một luận đề như thế không hề hiện hữu. Ông hướng đến thuyết chuyển biến của thức bằng chính định nghĩa của ông về nhận biết là gì và đó là kết quả trực tiếp của việc ông nghiên cứu luận lý. Trong bất cứ trường hợp nào thì đó vẫn là một lý thuyết độc đáo của ông về mặt qui mô cũng như những trình bày chi li của nó.

Nó phát biểu rằng chuyển biến của thức chỉ là sự chuyển đổi một ấn tượng (tập khí) thành một sự tự biết (ảnh tợ) về chính nó và sự tự biết về đối tượng (biến tợ cảnh), và cả hai cùng đưa đến một tri thức toàn vẹn có thể được định nghĩa qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả. Tóm lại, nó là một cấu trúc của ngôn ngữ. Trong tiến trình cấu trúc ngôn ngữ này, quan niệm tự biết (ảnh tợ/ biến tợ) đóng một vai trò quan trọng mà không có nó ta không thể nào mô tả sự chuyển biến đó, như đã thấy. Thật vậy, không có nó sẽ không thể nhận ra nét đặc trưng nào trong thuyết của Thế Thân, một thuyết không tìm thấy nơi nào khác trong số rất nhiều luận sư đã dùng đến từ ngữ "chuyển biến".

Trong chương trước, ta đã thấy rằng quan niệm tự biết được đưa vào hệ thống Thế Thân như là kết quả những nỗ lực của ông nhằm giải quyết vấn đề nhận biết. Ở các thời kỳ trước đó, nhận biết đã được cho là bất khả thuyết (hiện lượng trừ phân biệt). Nó chỉ là một "cảm thọ thuần túy", một kinh nghiệm nội tại không thể chia sẻ. Cách nghĩ này về nhận biết đã tạo ra nhiều vấn đề hơn là giải quyết. Ngay cả đến thời của Thế Thân, những vấn đề này dường như cũng không thể nào giải quyết được. Điểm mấu chốt của vấn đề dĩ nhiên là làm thế nào để liên kết kinh nghiệm nhận biết với nhận thức ngôn ngữ trong đó nó được hiển bày. Và vấn đề chủ chốt này đã được Thế Thân gỡ bỏ trước tiên bằng định nghĩa nhận biết không phải như một cảm thọ đơn thuần mà là dựa vào ngôn

ngữ qua đó, rốt cùng, nó được diễn tả như đã thấy. Và rồi ông đã tiếp tục đưa ra lý do tại sao một định nghĩa như thế phải được cần đến về mặt luận lý. Ông chỉ ra như một sự thật tất yếu rằng mọi nhận biết, tự thể tánh, đều là sự tự biết, có nghĩa là nếu ta biết cái gì đó thì không chỉ ta biết nó, mà còn biết rằng ta biết nó. Đây là những gì về sau Trần Na gọi là thuyết nhận thức có dạng kép (hai phần). Một khi khái niệm tự biết được thừa nhận như một sự thật hiển nhiên thì điều còn lại là minh giải nó có tác dụng như thế nào trong tiến trình nhận biết của một người. Điều này đã mang lại thuyết chuyển biến nói trên của thức. Vậy, cái sinh khởi một yếu tố chủ chốt có tên là tự biết như thế trong đời sống ý thức của chúng ta là gì?

Để trả lời câu hỏi này, ta nên lưu ý phát biểu của An Huệ được dẫn trước đây. Ông nói rằng "do sự xử lý toàn bộ các ấn tượng thuộc cấu trúc ngôn ngữ (tập khí phân biệt) như sự vật, v.v., mà cấu trúc ngôn ngữ sinh khởi như sự tự biết về chính nó và như sự tự biết về sự vật từ thức-xử-lý". Như vậy, theo ông, chính cấu trúc ngôn ngữ sinh khởi như sự tự biết sau khi đã được xử lý, và chính cấu trúc ngôn ngữ có tác dụng như một ấn tượng đang được xử lý. Tóm lại, tự thân sự tự biết đến lượt nó chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Tất nhiên, một nhận xét như thế sẽ không làm ngạc nhiên nếu luận đề tổng quát được Thế Thân phát biểu là: sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ: có nghĩa là sự vận hành của toàn bộ đời sống ý thức được quyết định hoàn toàn bởi, và phụ thuộc trọn vẹn vào, ngôn ngữ, dù là ngôn ngữ nói hay ở dạng nào khác. Cái làm chúng ta ngạc nhiên là quan niệm cho rằng ấn tượng có thể được xem như một cấu trúc ngôn ngữ (tập khí phân biệt). Điều này có nghĩa gì? Có phải An Huệ đang cho chúng ta một trần thuật về quan điểm của Thế Thân hay đang lồng ghép quan điểm của riêng ông vào vấn đề này?

Để giải đáp những nan đề này, chúng ta hãy tìm hiểu làm thế nào và bằng cách nào một ấn tượng (tập khí) có thể được xem như một cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt). Phương cách hiển nhiên nhất là xem nó như đang chỉ cho một ấn tượng ngôn ngữ mà ta có thể nhận được từ một người khác. Trong trường hợp đó, dĩ nhiên ấn tượng thật sự là một cấu trúc ngôn ngữ. Nếu có người nói với tôi điều gì đó, chắc chắn anh ta sẽ gây cho tôi một ấn tượng ngôn ngữ. Không còn nghi ngờ gì cả về điều này. Tuy nhiên, khi Thế Thân nói "chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ" và An Huệ diễn giải "cấu trúc ngôn ngữ sinh khởi từ thức-xử-lý như sự tự biết về chính nó và như sự tự biết về ấn tượng do sự xử lý trọn vẹn ấn tượng thuộc cấu trúc ngôn ngữ như ngã và pháp, v.v.," thì ấn tượng được nói đến ở đây không còn tự giới hạn trong ấn tượng ngôn ngữ được tạo ra bởi lời lẽ của người khác khi mà những lời lẽ này được thốt ra trong một số tình huống đặc biệt. Bởi vì sự chuyển biến của thức được cho là có ba loại như đã nói và không chỉ bao gồm sự nhìn, sự nghe, mà còn cả xúc chạm, suy nghĩ, nếm, v.v, và những nhận biết này chắc chắn không bao gồm bất kỳ ấn tượng ngôn ngữ có thật nào nhận được từ bên ngoài, dù là ngôn ngữ nói hay các dạng khác. Vậy, làm thế nào ta có thể nói rằng chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ? Làm thế nào các ấn tượng có thể được xử lý bởi cấu trúc ngôn ngữ để được xem là ấn tượng ngôn ngữ?

Trả lời câu hỏi này, Thế Thân đề nghị giải pháp sau. Ông lập luận rằng mặc dù chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, nó chỉ có thể tiếp diễn qua "sự tác động hỗ tương". "Tác động hỗ tương" này là gì? An Huệ trả lời:

> Bằng tác động hỗ tương, điều này có nghĩa khi sự vận hành của việc xử lý các ấn tượng (công năng) riêng của nó hoàn tất thì thức của mắt, v v., là hiện hành của sự chuyển biến của thức-xử-lý (a-lại-da thức) khi ấn tượng của nó đạt đến điểm quyết định.

> Và sự chuyển biến của thức-xử-lý đó là hiện hành của thức của mắt, v.v... Như vậy, qua tác động hỗ tương của chúng khi cả hai vẫn đang còn tác dụng thì một cấu trúc ngôn ngữ như thế và như thế của nhiều loại sẽ sinh khởi từ thức-xử-lý mà không có xen vào bất cứ vật gì khác[46].

Vì thế, theo ông, nếu tiến trình chuyển biến vận hành qua sự tác động hỗ tương thì chính tác động hỗ tương giữa thức-xử-lý (tàng thức) và thức-nhận-biết (chuyển thức) là điều Thế Thân muốn nói đến ở đây chứ không phải điều gì khác. Dĩ nhiên, đây là một diễn dịch hoàn toàn thông thường của từ này. Tuy nhiên, đây không nhất thiết phải là diễn dịch duy nhất có thể có về từ này nhất là khi nhìn từ trường hợp nó được sử dụng. *Tam Thập Tụng* nói:

Chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ (phân biệt); những gì được nó cấu trúc bằng ngôn ngữ thì không hiện hữu; vì vậy, bất cứ cái gì hiện hữu chỉ là cái khiến ta biết (duy thức). Vì thức có mọi chủng tử, sự chuyển biến của nó tiếp diễn theo những cách như thế và như thế qua sự tác động hỗ tương để cho cấu trúc ngôn ngữ như thế và như thế được tạo ra. Khi sự xử lý (dị thục) trước đó hoàn tất, ấn tượng của hành động (tập khí của nghiệp) cùng với các ấn tượng của nhận thức có dạng kép (tập khí năng thủ và sở thủ) tạo ra một xử lý (dị thục) khác với xử lý trước[47].

---

[46] Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, p 36: anyonyavaśād iti/ tathā hi cakṣurādivijñānaṃ svaśaktiparipoṣe vartamane śaktiviśiṣṭasyālayavijñānapariṇāmasya nimittam so 'pi ālayavijñānapariṇāmaḥ cakṣurādivijñānasya nimittam bhavati/ evam anyonyavaśād yasmād ubhayaṃ pravartate/ tasmād ālayavijñānād anyenānadhiṣṭhatād anekaprakāro vikalpaḥ sa sa jāyate/

[47] *Triṃśikā* 17-18:

vijñānapariṇāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/
tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam//
sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmas tathā tathā/
yāty anyonyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate//
karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha/
kṣīṇe pūrvavipāke 'nyad vipākaṃ janayanti tat//

Những gì được nói ở đây quá hiển nhiên. Dù chuyển biến của thức vận hành qua sự tác động hỗ tương để cho một cấu trúc ngôn ngữ có thể xảy ra, nhưng tác động hỗ tương này không nhất thiết chỉ cho tác động hỗ tương giữa thức-xử-lý và thức-nhận-biết. Cả hai phải tùy thuộc vào "ấn tượng của hành động (tập khí của nghiệp)" và "các ấn tượng của nhận thức có dạng kép (năng thủ và sở thủ)" thì trước tiên mới có tác dụng. Chính sự tùy thuộc vào các ấn tượng này tạo thành cái gọi là các chủng tử của thức-xử-lý (dị thục thức), cái đã đặt ra vấn đề tác động hỗ tương giữa thức-xử-lý và thức-nhận-biết trong dạng rõ ràng nhất của nó. Chắc chắn, thức-xử-lý có thể tác động đến thức-nhận-biết vì chính nó xử lý một ấn tượng thành một nhận biết nhờ vào sự chuyển biến. Nhưng thức-nhận-biết chỉ có thể tác động đến thức-xử-lý khi được cung cấp các ấn tượng, và không có gì khác. Chính các ấn tượng này, hoặc khởi từ hành động của chúng ta hoặc từ dạng kép của nhận thức, tác động trực tiếp đến vận động tiếp theo của tiến trình. Vì thế, chính tác động hỗ tương giữa các ấn tượng quyết định sự chuyển hóa của thức hơn là tác động giữa thức-xử-lý và thức-nhận-biết, như An Huệ đã chủ trương. Nếu đúng như vậy, kết luận hiển nhiên phải là không những các ấn tượng tác động lẫn nhau mà thức của mỗi cá thể cũng thế. Bởi vì nếu toàn bộ đời sống của một thức là một cấu trúc ngôn ngữ và tự thân cấu trúc ngôn ngữ lại tùy thuộc phần lớn vào tiến trình nhận biết, thì tác động của các thức khác lên thức của chính chúng ta phải xảy ra.

Nay ta không biết Thế Thân có thật sự biết đến các hậu quả tai hại, đặc biệt trong lãnh vực hoạt động tri thức, đối với những người đã bị mất đi, ngay trong thời thơ ấu của họ, những kích hoạt tình cảm và tri thức chủ yếu đến từ những người khác hay không. Thế nhưng, chúng ta biết rằng trong các trường hợp đó, các kết quả tai hại thật sự xảy ra, và đôi khi làm họ bị tổn thương. Vì thế, khi định nghĩa chuyển biến

của thức như một cấu trúc ngôn ngữ, ta dứt khoát phải thừa nhận rằng thức của ta có thể bị tác động dễ dàng bởi thức của người khác và ngược lại. Khái niệm tác động hỗ tương được Thế Thân nói đến trước đây vì thế cũng nên được xem như có hàm ý đến giả định vừa nói.

Một diễn dịch như thế về khái niệm tác động hỗ tương chắc chắn không phải là điều mới lạ đáng ngạc nhiên. Thật vậy, ta còn có thể tìm thấy điều đó hàm chứa trong quan điểm trên của An Huệ về chính sự chuyển biến của thức. Khi ông nói, "do sự xử lý toàn bộ các ấn tượng của cấu trúc ngôn ngữ như ngã, v.v., và do sự xử lý toàn bộ các ấn tượng của cấu trúc ngôn ngữ như pháp, v.v., mà cấu trúc ngôn ngữ sinh khởi từ thức-xử-lý như sự tự biết về chính nó và như sự tự biết về ấn tượng", thì rất rõ ràng là ông đã cẩn thận nhắc đến hai lần các ấn tượng này là "các ấn tượng của cấu trúc ngôn ngữ". Có nghĩa là ngay trước khi hiện khởi như một sự tự biết thì ấn tượng đã được mặc nhiên thừa nhận là một cấu trúc ngôn ngữ. Một quan niệm như thế còn dễ thấy hơn trong luận giải của Pháp Hộ. Sau khi nói rằng "tác động hỗ tương là tác động giữa tám thức-hiện-hành và các phần thấy (kiến phần) và được thấy (tướng phần) kèm theo của chúng, bởi vì chúng có năng lực tác động lẫn nhau", ông tiếp tục kể ra bốn điều kiện nhân quả (duyên) giúp hiểu rõ về tác động hỗ tương này. Ông nói:

> Như thế, bốn điều kiện nhân quả (duyên) này nương vào mười lăm xứ. Do sự sai biệt khách quan giữa các xứ này nên phải lập thành mười điều kiện làm nhân. Vậy, mười lăm xứ làm chỗ nương tựa (y xứ) đó là gì? Thứ nhất, xứ nương tựa là ngôn ngữ (ngữ y xứ), tức sự thật thuộc về ngôn ngữ: một ý tưởng sinh khởi khi một vật được đặt tên. Có nghĩa rằng nếu ta nương vào xứ này thì ta lập thành điều kiện nhân quả phù hợp với những gì được nói (tùy thuyết nhân), bởi vì dựa vào chỗ nương tựa (y xứ) đó, ngôn ngữ mô tả được các đối tượng phù hợp với những gì ta thấy và nghe. Đây là cái được gọi là sự nói ra (năng thuyết) là

> nhân của cái được nói ra (sở thuyết). Có luận thư nói đó là quan niệm xem tên gọi là ý tưởng, bởi vì giống như nương vào chữ để nói ra một cách đúng đắn những gì ta nắm bắt. Nếu nương vào quan niệm này thì hoàn toàn hiển nhiên rằng điều kiện làm nhân chính là xứ nương tựa của ngôn ngữ (ngữ y xứ)[48].

Đọc hết đoạn trên, ta có thể thấy ngay rằng đối với Pháp Hộ, một chữ có thể được xem như một ý tưởng bất cứ khi nào nó sinh khởi một ý tưởng, tức bất cứ khi nào sự nói ra (năng thuyết) là những gì được nói ra (sở thuyết). Nói cách khác, nếu tôi nói "tờ giấy này trắng" thì lời nói này có thể đúng hoặc sai. Nếu thật sự tờ giấy là trắng thì lời nói của tôi "tờ giấy này trắng" chính xác là cái được nói ra. Lý thuyết thú vị về sự thật này của Pháp Hộ làm chúng ta nhớ đến thuyết của Frege về sự thật là sự tương đương trong cố gắng của ông nhằm phê phán quan niệm sự thật là sự phù hợp vào thời Trung cổ[49]. Tuy nhiên chúng ta không cần thiết biện luận về tư tưởng của Pháp Hộ ở đây. Điều làm cho chúng ta hứng thú là việc ông nối kết thuyết đó với những gì ta thấy và nghe, có

---

[48] Dharmapāla, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Taishō 1585 n 40a1-43a8:

由一切種識如是如是變
以展轉力故彼彼分別生

論曰。。。展轉力者謂八現識及彼相應相見分等。彼皆互有相助力故。即現識等總名分別。虛妄分別為自性故。分別類多故言彼彼。此頌意說。雖無外緣由本識中有一切種轉變差別及以現行八種識等展轉力故彼彼分別而亦得生。何假外緣方起分別。諸淨法起應知亦然。淨種現行為緣生故。所說種現緣生分別。云何應知此緣生相。緣且有四。一因緣。。。二等無間緣。。。三所緣緣。。。四增上緣。。。如是四緣依十五處義差別故立為十因。云何此依十五處立。一語依處。謂法名想所起語性。即依此處立隨說因。謂依此語隨見聞等說諸義故。此即能說為所說因。有論說此是名想見。由如名字取相執著隨起說故。若依彼說便顯此因是語依處。。。

[49] Frege, "*Der Gedanke: Eine Logische Untersuchung*", *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* I (1918-1919): 58-77; xem thêm Reinhardt Grosman, *Reflections on Frege's philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1969: 191-194; Thiel, *Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges*, Meisenheim/ Glan: Monographien zur Philosophischen Forschung, 1965.

nghĩa là sự thật có thể được tìm kiếm không chỉ nhờ thấy, mà còn nhờ nghe. Như vậy, khi thuyết minh thuyết về sự thật trong phạm vi của khái niệm tác động hỗ tương, Pháp Hộ chỉ rõ quan điểm của ông là tác động hỗ tương không những là tác động giữa nhiều tiến trình chuyển biến khác nhau của thức mà còn là tác động giữa nhiều thức khác nhau.

Cần lưu ý một lần nữa là sự diễn dịch này về khái niệm tác động hỗ tương không phải không được biết đến trong các tác phẩm của Thế Thân. Thật ra, nếu An Huệ không công nhiên thừa nhận điều đó, ta vẫn có thể nói rằng Pháp Hộ đã rút ra quan điểm của ông từ chính các tác phẩm này. Chẳng hạn, trong *Nhị Thập Tụng*, Thế Thân đã đặt ra và giải quyết vấn đề tác động hỗ tương qua các lời lẽ sau:

> Nếu, chính sự chuyển biến của dòng tương tục của chính nó mà khi đạt đến giai đoạn quyết định thì nó sinh khởi sự tự biết về một đối tượng như là cái khiến ta biết (tợ cảnh thức), chứ không phải chính đối tượng mà khi đạt đến giai đoạn quyết định của nó đã làm như vậy, thì làm sao ta có thể chứng thực rằng đối với chúng sinh, việc quan hệ xã hội với bạn bè tốt hoặc xấu, hay việc lắng nghe các giáo thuyết tốt hoặc xấu nhất định tác động đến cái khiến ta biết, vì trong cả hai trường hợp không có quan hệ xã hội tốt hay xấu cũng không có giáo thuyết tốt hay xấu?
>
> Đó là do một tác động hỗ tương mà những gì khiến ta biết thì được quyết định một cách hỗ tương.
>
> Đó là do tác động hỗ tương của những gì khiến ta biết mà những gì khiến ta biết được quyết định một cách hỗ tương tùy theo các trường hợp dành cho mọi chúng sinh. Hỗ tương có nghĩa là "cái này (tác động) lên cái kia". Như vậy, chính do cái khiến ta biết được cho trong một tương tục của thức riêng biệt sinh khởi cái khiến ta biết trong một dòng tương tục của thức riêng biệt khác, và điều này xảy ra mà không có bất kỳ đối tượng riêng biệt nào cả[50].

---

[50] *Viṃśatikā* ad 18a-b: yadi svasaṃtānapariṇāmaviśeṣād eva sattvānām artha

Vậy thì rõ ràng, nói rằng "chính do cái khiến ta biết được cho trong một dòng tương tục của thức riêng biệt sinh khởi cái khiến ta biết trong một dòng tương tục của thức riêng biệt khác" cũng có nghĩa là trong sự chuyển biến của thức, không chỉ có nhiều tiến trình chuyển biến khác nhau tác động lẫn nhau mà nhiều thức khác nhau cũng tác động như thế. Dĩ nhiên điều này không có gì kinh ngạc, vì điều đơn giản là mỗi người phải học ngôn ngữ của mẹ mình, ở dạng nói hay ở các dạng khác, để có thể thành công trong việc phát triển khả năng tri thức và các khả năng khác trong cuộc sống sau này. Điều làm kinh ngạc là quan niệm trên còn hàm ý rằng sự chuyển biến của thức có thể được kích khởi bởi tác động của sự chuyển biến của một thức khác, và vì thế sự tự biết, vốn đóng vai trò không thể thiếu trong sự chuyển biến đó, thật sự sinh khởi do sự tương tác giữa nhiều thức khác nhau. Nói cách khác, tự biết là một sản phẩm của đời sống xã hội trong một cộng đồng ngôn ngữ được cho. Quan niệm này mới lạ đến độ kinh ngạc bởi vì lần đầu tiên nó cho chúng ta một giải thích trọn vẹn tại sao và làm thế nào ý thức con người lại hoạt dụng theo cách và theo kiểu như chúng ta biết. Cũng là lần đầu tiên nó giả định rằng để cho một thức có tác dụng thì hai yêu cầu cơ bản phải được đáp ứng, đó là ngôn ngữ và đời sống xã hội. Giả định này đúng hay sai thì chúng ta phải cần nhiều chứng cứ hơn để quyết định. Thế nhưng, không còn chút nghi ngờ nào nữa để thừa nhận là nó mới lạ đến kinh ngạc, ngay cả khi xét đến các nghiên cứu ngày nay về vấn đề này.

---

pratibhāsā vijnaptaya utpadyante nārthaviśeṣāt/ tadā ya eṣa pāpakalyānamitra-saṃparkāt sadasaddharmaśravaṇāc ca vijñaptiniyamaḥ sattvānāṃ sa kathaṃ sidhyati asati sad-asatsaṃparke taddeśanāyām ca/

anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithaḥ/

sarveṣāṃ hi sattvānām anyonyavijnaptyādhipatyena mitho vijnapter niyamo bhavati yathāyogam/ mitha iti parasparataḥ/ ataḥ saṃtānāntaravijñaptiviśeṣāt saṃtānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt/

Tất nhiên, không phải Thế Thân không biết đến vai trò của hành động của con người trong tiến trình chuyển biến của một thức và trong sự sinh khởi sự tự biết trong tiến trình đó. Trong trích dẫn trên từ *Tam Thập Tụng*, chúng ta đã thấy ông nhấn mạnh đến vai trò của hành động con người qua câu nói "khi sự xử lý (dị thục) trước đó hoàn tất, thì các ấn tượng của hành động (nghiệp tập khí) cùng với các ấn tượng của nhận thức dạng kép (tập khí năng thủ và sở thủ) tạo ra một sự xử lý (dị thục) khác với sự xử lý trước đó". Nói cách khác, chính các ấn tượng nhận được (huân tập) qua nhiều hành động khác nhau của một người đã khởi đầu và tân tạo tiến trình liên tục của sự chuyển biến mà thức trải qua. Hoặc đơn giản hơn, chính những hành động của con người được biểu hiện qua sự làm việc hay các phương diện khác đã kích khởi tiến trình chuyển biến của ý thức con người trước tiên. Chúng là nội dung chủ đạo (leit-motif) duy trì tiến trình đó mà không phải cái gì khác. Tuy nhiên, để cho tiến trình đó vận hành, hai yêu cầu cơ bản nói trên phải được làm tròn. Tóm lại, ta có thể nói rằng đối với Thế Thân chuyển biến là một cấu trúc ngôn ngữ chỉ chừng nào nó là một nỗ lực liên kết của hành động con người, của ngôn ngữ con người và đời sống xã hội con người. Và đây có lẽ là những gì được diễn tả bởi khái niệm tác động hỗ tương trong phát biểu trước đây: "sự chuyển biến của thức tiếp diễn theo những cách như thế và như thế thông qua tác động hỗ tương để cho cấu trúc ngôn ngữ như thế và như thế được tạo ra".

Với chính quan điểm này trong đầu mà chúng tôi đã dịch từ "vipāka (dị thục)" là "xử lý" (*processing*) thay cho những gì thường được chuyên ngữ là "hoàn báo" (*retributory*), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không bảo đảm mặc dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó

được xem là "hoàn báo" hay "tích chứa" (*store*). Hơn nữa, *vipāka* có nghĩa là "chín" (*ripening*), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự "chín" của một ấn tượng ngôn ngữ không thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ "xử lý", nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin.

Về chữ "tích chứa", nó là một chuyển ngữ đúng chỉ khi nào nguyên gốc Phạn văn của nó được viết là *ālaya*. Tuy nhiên, *ālaya* không phải là nguyên gốc Phạn văn duy nhất. Từ thời Chân Đế, chúng ta biết rằng nó có thể viết là *alaya*, có nghĩa là "không để mất", "không bị chìm". Như vậy, trong cách đọc này, không có gì bảo đảm việc dịch nó là "tích chứa"[51], bất kể là các thủ bản *Tam Thập Tụng* được khám phá ngày nay đọc nó như thế nào, vì chúng có thể chỉ đại biểu cho một trong nhiều cách đọc khác nhau. Tuy nhiên, là *ālaya* hay *alaya*, thì ý nghĩa của nó vẫn rất rõ ràng chừng nào hình dung từ của nó là "*vipāka*" vẫn còn được dùng đến. Nó có nghĩa là khi một ấn tượng ở trong tiến trình xử lý thì nó ở đó, không bị mất, tức nó được tích chứa ở đó mà không bị mất. Vì thế, dù nó có nghĩa là "tích chứa" hay "không bị mất" thì nó vẫn tạo cho hình dung từ của nó một thuộc tính hoàn toàn có ý nghĩa. Kết quả, chúng ta nghĩ rằng cái gọi là thức 'hoàn báo' hay 'tích chứa' chỉ là một thức xử lý theo nghĩa đầy đủ nhất của nó. Vì lẽ đó, chúng tôi đã dịch nó theo cách như thế.

Nếu ý thức con người được quan niệm là một thức xử lý (dị thục thức), chủ yếu nhằm xử lý nhiều thông tin khác nhau được cho trong một dạng thuộc ngôn ngữ, thì câu hỏi đặt ra

---

[51] Lévi, "*La notation de tréfonds*", trong *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*: 125-173; Lamotte, *L'Ālayavijñāna (le Réceptacle) dans la Mahāyānasaṃgraha* (Chapitre II), MCB III (1934-1935): 169-255; cf. de La Vallée Poussin, *Note sur L'Ālayavijñāna*, MCB III (1934-35): 145-168.

là làm thế nào những thông tin ngôn ngữ này được liên kết với những sự vật mà chúng được dự định thông báo. Nói cách khác, nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và cái được cấu trúc theo ngôn ngữ bởi cấu trúc ngôn ngữ đó không hiện hữu thì làm thế nào cái phi hữu được "cấu trúc theo ngôn ngữ" này có thể liên kết với ngoại vật để cho chúng ta có thể nói rằng "tất cả bất cứ cái gì hiện hữu chỉ là cái khiến ta biết" hay có thể định nghĩa nhận biết qua ngôn ngữ mà nó được diễn tả? Đây là vấn đề chúng ta sẽ bàn đến ở chương sau.

Chương 7

NGÔN NGỮ VỀ NHỮNG GÌ HIỆN HỮU

Từ những gì đã nói, rõ ràng Thế Thân đã quan niệm chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, qua đó bất cứ cái gì được cấu trúc bằng ngôn ngữ đều không tồn tại và chỉ có tác dụng của "cái khiến ta biết". Một câu hỏi lập tức được nêu lên về lý do tại sao chuyển biến đó có thể được quan niệm như thế và nó đã cấu trúc cái gì bằng ngôn ngữ để nó có thể được mô tả như thế. Để trả lời câu hỏi này, ta không cần phải tìm đâu xa ngoài *Tam Thập Tụng*, bởi vì một giải đáp đã được đề ra trong đó. Giải đáp này không chỉ giúp giải quyết câu hỏi trực tiếp vừa nêu, mà còn cho ta một cái nhìn rõ ràng về câu trả lời của Thế Thân đối với mối quan tâm triết học ban đầu của ông. Hãy lưu ý rằng ông đã khởi đầu với một vấn đề rất đơn giản, đó là, có phải đối tượng của thức chỉ là tên gọi, một vấn đề xuất phát từ nghiên cứu có phê phán của ông về hệ tư tưởng Tỳ Bà Sa. Trong hệ tư tưởng này, sau khi loại bỏ một số danh từ giả tưởng được biết như "thần", "ngã", v.v., ra khỏi thế giới biện giải của họ, Tỳ Bà Sa đã chủ trương mọi danh từ khác còn lại phải có khả năng chỉ thị một vật thật nằm đâu đó ở thế giới bên ngoài. Như vậy, theo Tỳ Bà Sa, phải có tồn tại các thực thể như sinh, hoại, quá khứ, vị lai, v.v., bởi vì đã tồn tại các từ ngữ tương ứng với chúng trong thế giới biện luận của họ.

Khi Thế Thân tiếp cận hệ thống này, ông lập tức tự hỏi có thể đối tượng của thức chỉ là một danh từ mà không cần phải giả

định sự tồn tại của bất cứ thực thể nào không, và điều này đã dẫn dắt ông một cách hứng thú đến thuyết mô tả. Ông chỉ ra rằng nếu Tỳ Bà Sa chủ trương cần phải mặc định sự tồn tại của môt thực thể như sinh, chẳng hạn, để có thể xác chứng ý nghĩa của những câu nói như "Tôi biết sự sinh ra của con trai tôi qua điện thoại", trong đó chữ "sinh" là đối tượng của hành động "biết", thì người ta có thể vạch ra một cách qua đó chữ "sinh" có thể được loại bỏ dễ dàng mà không đánh mất bất cứ đơn vị có nghĩa nào của câu nói. Thí dụ, ta có thể nói "Tôi biết con trai tôi đã ra đời qua điện thoại", hoặc còn rõ ràng hơn, "Qua điện thoại tôi biết cái gì đó đang hiện hữu vốn chưa từng hiện hữu trước đây và cái đó là con trai tôi", v.v... Vì thế, rõ ràng chữ "sinh" có thể được loại bỏ mà không đánh mất những gì câu nói trên muốn nói. Vậy thì, điều tất nhiên là ngay cả đối với những tên gọi được chấp nhận trong thế giới biện luận của Tỳ Bà Sa, ta vẫn có thể chứng minh rằng không cần phải giả định cho chúng bất kỳ loại thực thể nào cả, bởi vì chúng cũng có thể được thay thế bằng các cách diễn tả khác mà những cách này không đặt tên và cũng không đòi hỏi bất kỳ sự vật nào tương ứng với chúng. Nói cách khác, những chữ như sinh, hoại, quá khứ, vị lai, v.v., chỉ là những biểu tượng bất toàn. Chúng chỉ là những mô tả, và vì chỉ là những biểu tượng bất toàn cho nên có thể dễ dàng thay thế chúng khi tình huống cần đến. Vì thế, ta có thể nói "Tôi biết sự sinh ra của con tôi" mà không sợ phạm phải về mặt bản thể luận một giả định về sự tồn tại của bất cứ thực thể nào có tên là "sinh"; bởi vì, với công cụ mô tả mới này, ta cũng có thể nói "Tôi biết con trai tôi đã ra đời", trong đó không cần đến một từ như "sinh" tồn tại.

Từ thuyết mô tả đó, Thế Thân tiếp tục tìm hiểu thêm về thể tính của ngôn ngữ và kết quả là các thuyết luận lý mới đã được khám phá, đặt nền tảng cho sự phát triển của luận lý học Ấn Độ của rất nhiều người nối tiếp ông. Trong số các

thuyết mới này, có lẽ thuyết có giá trị trường cửu nhất là quan niệm cho rằng giá trị của một chứng cứ chỉ có thể được xác định trên cơ sở của chính nó chứ không phải của bất cứ cái gì khác. Khái niệm này đã thúc đẩy ông khảo sát lại vấn đề nhận biết, bởi vì nếu giá trị của một chứng cứ có thể được xác định trên cơ sở của chính nó, thì cái gì là chứng cứ của việc nhận biết các sự vật, một điều mà cho đến thời ông vẫn được cho là thẩm quyền phán xét độc nhất của bất kỳ lập luận nào. Việc khảo sát lại vấn đề này đã giúp ông biết được rằng nhận biết phải được định nghĩa bằng ngôn ngữ mà nó được diễn tả nếu muốn thoát khỏi những cạm bẫy mà rất nhiều thuyết được đề ra vào thời ông về vấn đề này đã mắc phải. Thế nhưng, một khi nhận biết được định nghĩa như vậy, điều hiển nhiên là phải tìm ra một cơ cấu để có thể giải thích điều này. Và ở đây, Thế Thân buộc phải tìm hiểu không chỉ nhận biết mà còn cả toàn bộ đời sống phức tạp của thức sinh khởi một nhận biết riêng biệt, và kết quả là một quan niệm về sự tự biết phải được giả định để có thể lý giải mọi nhận biết nhất thiết phải là một sự tự biết. Có nghĩa là khi thấy cái gì đó, tôi không chỉ thấy nó mà còn phải biết được sự kiện tôi thấy nó.

Khi giả định một khái niệm như thế, điều tất nhiên là phải khảo sát để quyết định xem nó bắt nguồn từ đâu và hoạt động như thế nào. Và điều này đã mang lại nhận thức rằng không chỉ nhận biết phải được định nghĩa qua ngôn ngữ nó được diễn tả, mà ngay cả thức cũng phải được định nghĩa như vậy, bởi vì tự thân của thức chỉ là một sự chuyển biến, và sự chuyển biến này lại là một cấu trúc ngôn ngữ. Một lần nữa, nếu thật sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, thì ta phải đưa ra một giải thích tại sao nó lại như thế. Giải thích đó sẽ không những giúp trả lời câu hỏi vừa nêu mà đồng thời còn cho chúng ta một giải đáp trọn vẹn về quan tâm triết học tiên khởi của Thế Thân. Tại sao? Bởi vì, mặc dù

một điều hiển nhiên là mọi vấn đề triết học đã nối nhau thu hút sự chú ý của ông có thể được truy nguyên từ chính thuyết mô tả, vốn là câu trả lời đầu tiên của ông về quan tâm triết học tiên khởi của ông, nhưng vẫn không có lý do rõ ràng nào được đưa ra để giải thích tại sao thuyết mô tả này nhất định đúng và hoàn toàn phù hợp, có nghĩa là tại sao luật thay thế cơ bản có thể có giá trị.

Trở lại thí dụ trên, ta có thể hỏi: Tại sao có thể thay phát biểu "Tôi biết sự sinh ra của con trai tôi" bằng "Tôi biết con trai tôi đã ra đời" mà không đánh mất đơn vị có ý nghĩa của nó? Những câu trả lời cho câu hỏi này cũng như những câu tương tự cho đến nay đã không tìm thấy mặc dù chúng rất quan trọng cho việc hiểu đúng thuyết mô tả. Vì thế, để giải đáp vấn đề tại sao chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, Thế Thân đã đề ra một số câu trả lời thuộc loại trên, như sẽ thấy. Vậy, tại sao chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ?

Chúng ta đã nói rằng phát biểu sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ là một kết luận được rút ra từ luận đề được trình bày trong *Tam Thập Tụng*. Vì lẽ đó, bất kỳ xác chứng nào có được về nó thì xác chứng đó phải được tìm thấy trong luận thư này. Luận đề phát biểu "sự mô tả (giả thuyết) về ngã và pháp, vốn có tác dụng theo nhiều cách, đều dựa vào sự chuyển biến của thức"[1]. Về mặt lịch sử, phát biểu

---

[1] *Triṃśikā* ad I: ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ/ vijñānaparināme'sau parināmaḥ sa ca tridhā//.

Cf. Sum cu paḥi tshig leḥur byas pa. T1 5556 p. 231b3-4:

bdag daṅ chos su ñer ḥdogs pa/

sna tshogs dag ni gaṅ byuṅ ba/ de ni rnam par śes par gyur/ gyur pa de yaṅ rnam gsum ste//

Và *Duy Thức Tam Thập Luận Tụng*, Taishō 1586 p. 60a27-28:

由假說我法、有種種相轉

彼依識所變、此能變唯

này có thể hiểu theo hai cách. Thứ nhất, nó có ý khẳng định mô tả về ngã và pháp là chuyển biến của thức. Thứ hai, nó hàm ý chuyển biến của thức là nền tảng hoạt động của mô tả về ngã và pháp. Cách nào trong hai cách trên là đúng sẽ không phải là chủ đề thảo luận của chúng ta hôm nay; bởi vì dù cách nào đúng, sự thật vẫn là sự mô tả về ngã và pháp được quan niệm là nối kết bất khả phân với chuyển biến của thức, bất luận nó đang được nối kết bất khả phân bằng cách nào. Nói cách khác, dù mô tả về ngã và pháp có đồng nhất với, hay đặt cơ sở trên, sự chuyển biến của thức, thì sự thật vẫn là sự mô tả được nối kết bất khả phân với chuyển biến của thức. Vì thế, chừng nào ta chưa biết được từ ngữ "mô tả (giả thuyết)" có nghĩa chính xác là gì, ta vẫn chưa thể quyết định cách hiểu nào trong hai cách trên phản ánh rõ hơn ý nghĩa mà Thế Thân muốn nói. Vậy, mô tả có nghĩa là gì?

Để trả lời câu hỏi này, một lần nữa chúng ta lại không có một giải đáp cho sẵn của chính Thế Thân. Và đây là một điều kỳ lạ bởi vì từ ngữ này vốn có một vai trò quan trọng trong luận đề trên. Thật vậy, nó xuất hiện rất sớm trong các tác phẩm của ông. Chẳng hạn, chúng ta có thể tìm thấy trong *Câu Xá Luận*, nhưng dĩ nhiên là không có định nghĩa nào về nó[2]. Kết

---

Như vậy, từ thế kỷ thứ bảy trở lại đây ít nhất đã có hai cách đọc khác nhau câu tụng thứ ba: (1) *vijñānapariṇāmo'sau* mà chứng cứ của nó còn tìm thấy trong bản dịch Tây Tạng "*de ni rnam par śes par gyur*" trong đó không thấy dùng vị trí cách; hoặc (2) *vijñānapariṇāme'sau*, đã được dịch sát ra Hán văn. Cũng nên lưu ý, mặc dù người ta cho rằng có các quan điểm dị biệt giữa An Huệ và Pháp Hộ nhưng một điều thật đáng ngạc nhiên là cả hai đều đọc theo cách sau.

[2] *Abhidharmakośa* IX p 476: ātmany asati kim arthaḥ karmārambhaḥ/ ahaṃ sukhī syām ahaṃ duḥkhī na syām ity evam arthaḥ/ ko'sāv ahaṃ nāma yad viṣayo'yam ahaṃkāraḥ/ skandhaviṣayaḥ/ kathaṃ jñāyate/ teṣu snehāt/ gaurādibuddhibhiḥ sāmānādhikaraṇyāt tu/ gauro'ham aham syāmaḥ sthūlo'ham ahaṃ kṛṣaḥ jīrṇo'ham aham yuveti gaurādibuddhibhiḥ samānādhikaraṇo'yam ahaṃkāro dṛśyate/ na cātmana ete prakārā dṛśyante/ tasmād api skandheṣv ayam iti gamyate/ ātmana upakārake'pi śarīra ātmopacāro yathā ya evāyaṃ sa evāhaṃ sa evāyaṃ me bhṛtya iti bhavaty upakārake'pi ātmopacāro na tv ahaṃkāraḥ/ sati śarīrālambanatve para-śarīrālambano'pi kasmān na bhavati/ asaṃbandhāt/ yenaiva hi sahāsya saṃ-

quả, chúng ta phải giả thiết một lần nữa là từ "mô tả" đã được dùng rất phổ biến vào thời ông và những người sử dụng đã hiểu chính xác từ này mà không cần phải nói gì thêm về ý nghĩa của nó. Độ chính xác của giả thiết này có thể dễ dàng chứng minh qua việc thăm dò các tài liệu gốc chúng ta có được ngày nay về từ ngữ này. Như vậy, nó đã xuất hiện với một nghĩa rất rõ ràng và xác định trong một số văn bản thuộc những gì thường được gọi là "*Tiểu Upaniṣad* "[3]. Tuy nhiên

---

bandhaḥ kāyena cittena vā tatraivāyam ahaṃkāra utpadyate nānyatra/ anādau saṃsāra evam abhyāsāt/ kaś ca saṃbandhaḥ/ kāryakāraṇabhāvaḥ/ yady ātmā nāsti kasyāyam ahaṃkāraḥ/ idaṃ punas tad evāyātaṃ kim arthaisā ṣaṣṭhīti/ yāvady evāsya hetus tasyaivāyam iti/ kaś cānyo hetuḥ/ pūrvāhaṃkāraparibhāvitaṃ svasaṃtativiṣayaṃ sāvadyaṃ cittam/ asaty ātmani ka eṣa sukhito duḥkhito vā/ yasminn āśraye sukham utpannaṃ duḥkham vā/ yathā puṣpito vṛkṣaḥ phalitaṃ vanam iti/

[3] *Bhāvanopaniṣad* 3. ed. A. Mahādeva Śastri. in *The Śākta Upaniṣads*. Adyar r: The Adyar Library. 1950: 71-72: salilaṃ sauhityakāraṇam sattvaṃ kartavyam akartavyam iti bhāvanāyukta upacāraḥ/ asti nāstīti kartavyatā upacāraḥ/ bāhyābhyantah-karaṇānāṃ rūpagrahaṇayogyatā'stv ity āvāhanam/ tasya bāhyābhyantah-karaṇānām ekarūpaviṣaya-grahaṇam āsanam/ raktaśuklapadaikīkaraṇam pādyam/ ujjvaladāmodānandāsanaṃ dānamardhyan/ svaccham svataḥsiddham ity ācamanīyam/ ciccandramayī sarvāṅga-sravaṇam snānam/ cid agnisvarūpaparamāṇandaśaktisphuraṇam vastram/ pratyekaṃ saptaviṃśatidhā bhinnatvenecchājñānakriyā'tmakabrahmagranthimadrasatantubrahma-ṇādhī brahmasūtram/ svavyatiriktavastusaṅgarahitasmaraṇam vibhūṣanam/ svacchasvaparipūraṇānusmaraṇaṃ gandhaḥ/ samastaviṣayānām manasaḥ sthairyenānusaṃdhānaṃ kusumam/ teṣām eva sarvadā svīkaraṇam dhūpaḥ/ pavanāvacchinnordhvajvalana-saccidulkā' kāśadeho dīpaḥ/ samastayātāyātavarjyam naivedam/ avasthātrayaikī-karaṇaṃ tāmbūlam/ mūlādhārādābrahmarandhraparyantaṃ brahmarandhrādā-mūlādhāraparyantam gatāgatarūpeṇa prādakṣinyam/ turyāvasthā namaskāraḥ/ dehaśūnyapramātṛtānimaj janam baliharaṇam/ satvam asti kartavyam akartavyam audāsīny anityātmavilāpanaṃ homaḥ/ svayaṃ tatpādukānimajjanam paripūrṇa-dhyānam//. Hiển nhiên, khi nhắc đến tên *Brahmasūtra*, thì *Upaniṣad* này không thể sớm hơn thế kỷ I trước tl., là niên đại giả thiết cho Sūtra được hình thành sớm nhất. Nhưng xem thêm Radhakrishnan. *The Brahma sūtra*. New York: Harper & Brothers. 1960: 22-23 trong đó nó được cho là soạn tập "khoảng thế kỷ II tr. tl. ": và Nakamura Hajime. *Indo shisō no sho mondai*. Tokyo: Iwanami shoten. 1967: 307 trong đó Nakamura chấp nhận giới hạn niên đại thấp hơn được đề nghị bởi Jacobi (JAOS XXXI (1910): 29 và chỉ định thời kỳ soạn thảo giữa 400-450 tl.
Cf. *Bṛhajjābālopaniṣat* III. 27:

điều đáng tiếc là ta không thể xác định thỏa đáng ngày tháng xuất hiện của các bản này. Có người cho rằng chúng thuộc về đời sau này, trong khi có người lại rộng lượng hơn khi giả thuyết một tính chất cổ xưa nào đó cho chúng[4].

Chúng ta không thể bàn về vấn đề này ngay ở đây, vì nó không thật sự phù hợp với chủ đề của chúng ta. Trong bất cứ trường hợp nào, cho dù chúng ta có bàn đến thì nhiều lắm chúng ta chỉ đạt được một giả thuyết mới không chắc chắn nào đó, một giả thuyết có lẽ không khả quan hơn bất cứ giả thuyết nào đã cho. Vì thế, chúng ta sẵn sàng chấp nhận những gì *Tiểu Upaniṣad* đã nói về từ "mô tả", và quay sang các nguồn tư liệu khác mà ta thừa nhận đã xác định đúng niên đại của chúng và, trong vài trường hợp, có thể cho những thông tin tốt hơn về cách dùng mà từ ngữ này có thể đã có. Nguồn tư liệu đầu tiên không gì khác hơn *Mahābhāṣya* của Patañjali.

Khi bàn về Pāṇini I.1.1, Kātyāyana đã đặt ra câu hỏi làm thế nào ta biết được *vṛddhi* là chỉ cho ā, āi, và āu, mà không phải trường hợp ngược lại, và rồi ông trả lời bằng phát biểu rằng ta có thể biết được sự khác nhau "từ cách dùng của Tôn sư, như đã tìm thấy trong những gì có liên quan đến ngôn ngữ Vệ đà và ngôn ngữ phổ thông". Bàn về câu trả lời này, Patañjali hỏi: "Nhóm từ 'từ cách dùng của Tôn sư' có nghĩa gì?" Và đây là trả lời của ông:

---

tatra cāvāhanamukhā upacārāṃs tu sodśa/
kartavyā vyāhtatās tv evaṃ tato'gnim upasamharet//
(ed. A. Mahadeva Sastri, in *The Saiva Upanisad with the commentary of Srī Upanisad-Brahma-Yogin*, Adhyar: The Adhyar Library, 1950: 101): *Gopālatāpinyaupaniṣat* 18, ed. Sastri, in *The Vaisnava-Upaniṣads*, Adyar: The Adyar Library, 1953: 47-48: *Sūryatāpinyupaniṣat IV*, ed. C. Kunhan Raja, in *Unpublished Upanishads*, Adyar: The Adhyar Library, 1933: 58.

[4] Xem J. A. B. van Buitenen, *The Maitrāyanīya Upaniṣad*, 'S-Gravenhage: Mouton & Co. 1962.

> Từ sự mô tả của Tôn sư, thì nó giống như những gì được thực hiện trên thế gian và trong các bộ Vệ đà. Trên thế gian, khi một đứa bé sinh ra, cha mẹ ở phòng bên đặt tên cho nó là Devadatta, Yajñadatta. Từ sự mô tả về những tên gọi này, người khác biết rằng nó chỉ cho đứa bé. Tương tự, trong Vệ đà khi một vị tế quan đặt tên các dụng cụ tế lễ của ông ta như *sphya*, *yūpa*, *casāla*, v.v., thì từ sự mô tả của các tên gọi đó bởi những vị tôn kính đó, người khác biết rằng chúng chỉ cho các dụng cụ đó. Đó cũng [là trường hợp] ở đây. Ngay cả ở đây có người nói rằng chữ *vṛddhi* là cái chỉ thị, và ā, āi và āu là những cái được chỉ thị, trong khi những người khác đọc *sūtra suci vṛddhiḥ* [Pāṇini VII.2.1] và minh họa nó bằng ā, āi và āu. Vì vậy, chúng ta hiểu rằng, cái mà cùng với nó một cái khác được đề cập đến là một cái chỉ thị và những cái mà chúng được đề cập đến là những cái được chỉ thị[5].

Qua đoạn văn trên, rõ ràng đối với Patañjali mô tả là một cách dùng được chấp nhận của một tên gọi nào đó. Khi tôi gọi một bông hoa là cúc, thì những người khác chỉ biết nó là bông cúc nhờ sự mô tả này, tức cách dùng của cái tên "cúc" đó. Tính chất đồng nghĩa của hai từ "mô tả" và "cách dùng" được chấp nhận rộng rãi thật lâu sau thời của Patañjali và vẫn còn được dùng ngay cả sau thời của Thế Thân. Trong luận

---

[5] Patañjali, *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali* I, ed. F. Kielhorn, Poona: The Bhandarkar Oriental research Institute, 1962 (3rd edition): 38: saṃjñāsaṃjñyasaṃdehaś ca// kriyamāne'pi saṃjñādhikāre saṃjñāsaṃjñinor asaṃdeho vaktavyaḥ/ kuto hy etad vṛddhiśabdaḥ saṃjñādaicaḥ saṃjñina iti na punar ādaicaḥ saṃjñā vṛddhiśabdaḥ saṃjñīti// yat tāvad ucyate saṃjñāraḥ kartavyaḥ saṃjñāsampratyayārtha iti na kartavyaḥ/ ācāryācārāt saṃjñāsiddhiḥ ācāryācārāt saṃjñāsiddhir bhaviṣyati/ kim idam ācāryācārād iti/ ācāryānām upacārāt/ yathā laukikavaidikeṣu// tadyathā laukikeṣu vaidikeṣu ca kṛtānteṣu/ loke tāvan mātapitarau putrasya jātasya saṃvṛte'vakāse nāma kurvāte devadatto yajñadatta iti/ tayor upacārād anye'pi jānatīyam asya saṃjñeti/ vede yājnikāḥ saṃjñāṃ kurvanti sphyo yupaś casāla iti/ tatra bhavatām upacārād anye'pi jānantīyam asya saṃjñeti/ evam ihāpi/ ihaiva tāvat ecid vyācakṣāṇā āhaḥ/ vṛddhisabhaḥ saṃjñādaicaḥ saṃjñina iti/ apare punaḥ sici vṛddhiḥ ity uktvākāraikārānudāharanti/ te manyāmahe yayā pratyāyyante sā saṃjñā ye pratīyante te saṃjñina iti//.

giải của mình về *Nyāyasūtra*, Vātsyāyana ít nhất đã một lần xem như đồng nhất hai từ "mô tả" và "cách dùng" một cách đặc biệt[6], cho dù chính *Nyāyasūtra* đã định nghĩa từ "mô tả" theo cách khác.

Trong đó, từ này xuất hiện đến chín lần, tức *Nyāyasūtra* I.2.11, 14, 15; II.2.14, 30, 61, 62, 64; và IV.1.54, trong số đó chỉ có một lần là không được hiểu theo cách *Nyāyasūtra* định nghĩa chúng. Đó là trường hợp ngoại lệ chúng ta vừa chỉ ra, liên quan đến *Nyāyasūtra* II.2. 62, trong đó *Vātsyāyasūtra* diễn giải mô tả có nghĩa là "cách dùng". Vậy, *Nyāyasūtra* định nghĩa, và Vātsyāyana hiểu, các trường hợp còn lại như thế nào? Chuỗi xuất hiện đầu tiên của từ này chủ yếu nói về các loại "bẫy" luận lý khác nhau do cách dùng mơ hồ của ngôn ngữ. *Nyāyasūtra* định nghĩa các bẫy này như sau:

> Bẫy luận lý là sự phản bác về một phát biểu bằng cách đưa ra một cấu trúc ngôn ngữ về một đối tượng, và nó có ba loại: bẫy từ ngữ, bẫy tương tự và bẫy mô tả. Bẫy luận lý từ ngữ là cấu trúc ngôn ngữ về một đối tượng khác với cái được dự định của người nói khi đối tượng đó được anh ta nói đến một cách mơ hồ. Bẫy luận lý tương tự là cấu trúc ngôn ngữ về một đối tượng

---

[6] *Nyāyasūtra* II. 2. 61: yāśabdasamūhatyāgaparigrahasaṃkhyāvṛddhyapacaya-varṇasamāsānubandhānā vyaktāv upacārād vyaktiḥ//
vyaktiḥ padārthaḥ kasmāt/ yāśabdaprabhṛtīnām vyaktāv upacārāt/ upacāraḥ prayogaḥ/ yā gaus tiṣṭhati yā gaur niṣanneti nedam vākyam jāter abhidhāyakam abhedāt/ bhedāt tu dravyābhidhāyakam/ gavāṃ samūha iti bhedād dravyābhidhānaṃ na jāted abhedāt/ vaidyāya gāṃ dadātīti dravyasya tyāgo na jāter amūrtatvāt pratikramāṇukramāṇu-papatteś ca/ parigrahaḥ svatvenābhisaṃbandhaḥ/ kauṇḍinyasya gaur brāhmaṇasya gaur iti dravyābhidhāne dravyahedāt saṃbandhabheda ity upapannam/ abhinnātu jātir iti/ saṃkhyā daśa gāvo viṃśatir gāva iti bhinnam dravyaṃ saṃkhyāyate na jātir abhedād iti/ vṛddhiḥ kāraṇavato dravyasyāvayavopacayo'vardhata gaur iti/ niravayavā tu jātir iti/ etenāpacayo vyākhyātaḥ/ varṇaḥ śuklā gauḥ kapilā gaur iti dravyasya guṇayogo na sāmānyasya/ samāso gohitam gosukham iti dravyasya sukhādiyogo na jāter iti/ anubandhaḥ sarūpaprajananasaṃtāno gaur gāṃ janayatīti/ tad utpattidharmakatvād dravye yuktaṃ na jātau viparyayād iti/ dravyaṃ vyaktir iti hi nārthāntaram//

> không thật bằng cách nối kết nhiều sự tương tự với đối tượng đó hơn là cái nó thật sự có. Bẫy luận lý mô tả là phủ nhận hiện hữu thật sự của một đối tượng trong khi đưa ra một cấu trúc ngôn ngữ về một vật [thay chỗ nó]. Nay, có phải bẫy luận lý mô tả chỉ là một bẫy luận lý từ ngữ do chúng không khác nhau? Không, không phải, bởi vì chúng có các loại đối tượng khác nhau. Hơn nữa, nếu chúng không khác nhau, vậy tất yếu là chỉ có một bẫy luận lý, bởi vì cả ba loại trên cùng chia sẻ một loại thuộc tính chung nào đó[7].

Đó là lời bàn đầy đủ về vấn đề các bẫy luận lý mà *Nyāyasūtra* đưa ra. Nó được dịch trọn ở đây, không chỉ vì nó bàn đến từ "mô tả" đang là chủ đề khảo cứu của chúng ta, mà còn vì sự tương tự giữa ngôn ngữ nó đã sử dụng để bàn đến vấn đề đang được nó nói đến và ngôn ngữ chính Thế Thân đã dùng trong các tác phẩm của ông, đặc biệt là *Tam Thập Tụng*. Như vậy, khi *Nyāyasūtra* định nghĩa bẫy luận lý mô tả là "sự phủ nhận hiện hữu thật sự của một đối tượng trong khi đưa ra một cấu trúc ngôn ngữ về một vật thay chỗ nó", ta không thể không nghĩ ngay đến phát biểu của Thế Thân "chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ" và "chuyển biến đó là sự mô tả về ngã và pháp". Dĩ nhiên sự quá giống nhau về ngôn ngữ không tạo thêm điều gì cả, ngoài việc nó bảo đảm cho chúng ta sự chính xác của cách tiếp cận của chúng ta với vấn đề định nghĩa những gì mà tự thân Thế Thân đã bỏ lửng không định nghĩa. Có nghĩa, nếu Thế Thân không để ý đến hoặc không bỏ công định nghĩa bất kỳ từ ngữ nào có ý nghĩa rất quan trọng đối với chúng ta ngày nay để hiểu được tư tưởng ông, thì chúng ta có thể giả định một cách

---

[7] *Nyāyasūtra* I. 2. 10-17: vacanavighāto'rthavikalpopapatyā chalam// tat trividham vākchalam sāmānyachalam upacārachalam ceti// aviśeṣābhihite'rthe vaktur abhiprāyād arthāntarakalpanā vākchalam// saṃbhavato'rthasyātisāmānyayogād asaṃbhūtārtha-kalpanā sāmānyachalam// dharmavikalpanirdeśe' rthasadbhāva-pratiṣedha upacāra-chalam// vākchalam evopacārachalam tadaviśeṣāt// na tad arthāntarabhāvāt// aviśeṣe vā kiñcit sādharmyād ekachalaprasaṃgaḥ//

an toàn là vì ông nghĩ rằng đã có người khác làm việc đó và không cần phải lặp lại.

Lời bàn được *Nyāyasūtra* đưa ra ở trên hiển nhiên không phải là một định nghĩa rõ ràng về mô tả là gì. Điều muốn nói là nó cho chúng ta một cái nhìn sơ bộ về vị trí mà định nghĩa đó chiếm lĩnh trong thế giới biện giải của con người. Chẳng hạn, nó chỉ ra rằng có người chủ trương cạm bẫy luận lý mô tả hoàn toàn không khác với cạm bẫy từ ngữ. Chúng thuộc cùng loại bẫy luận lý như nhau. Mặc dù qua nhiều thế kỷ, *Nyāyasūtra* cùng với các nhà bình giải nó đã không chỉ ra chính xác ai là người chủ trương như thế, nhưng chúng ta ngày nay biết rằng ít nhất cũng có một trong các tác giả của *Carakasaṃhitā* đã chủ trương như thế[8]. Vì vậy, ở khía cạnh này chúng ta có thể chắc chắn rằng mô tả là một dạng, nếu không phải là dạng độc nhất, của ngôn ngữ có thể được xem như đồng nhất với chính ngôn ngữ, bất luận mô tả có thể được định nghĩa như thế nào. Kết quả là ngay cả khi không có cố gắng nào nhằm định nghĩa mô tả một cách minh nhiên thì *Nyāyasūtra*, qua việc trình bày nhiều quan điểm khác nhau về tương quan giữa bẫy luận lý từ ngữ và bẫy luận lý mô tả, rõ ràng đã định đặt giới hạn cho các mô tả và định vị chúng một cách dứt khoát trong các biên giới của ngôn ngữ. Vì lẽ đó, không có chút mơ hồ nào về vị trí chúng phải có,

---

[8] *Carakasaṃhitā*, Vimānasthānam VIII. 56:
atha cchalaṃ chalaṃ nāma pariśatham arthābhāsam anarthakaṃ vāgvastumātram eva/ tad dvividhaṃ vākchalam sāmānyacchalam ca/ tatra vākchalaṃ nāma yathā kaścid brūyān navatantro'yam bhiṣag iti/ bhiṣag brūyāt nāham navatantra ekatantro'ham iti/ paro brūyāt nāhaṃ bravīmi navatantrāṇi taveti api nu navābhyastam hi te tantram iti/ bhiṣag brūyāt na mayā navābhyastam tantram anekadhā'bhyastam mayā tantram iti/ etad vākchalam/ sāmānyacchalaṃ nāma yathā vyādhipraśamanāyauṣadham ity ukte paro brūyāt sat satpraśamanāyeti/ kiṃ nu bhāvān āha san hi rogaḥ sadauṣadhaṃ yadi ca sat satprasamanāya bhavati tatra san hi kāsaḥ san kṣayaḥ satsāmānyāt kāsas te kṣayapraśamanāya bhaviṣyatīti/ etat sāmānyacchalam/

chừng nào chúng vẫn còn được nối kết với từ 'cấu trúc ngôn ngữ', và khi mà chúng được dùng với từ đó.

Ngoài ra, qua việc định vị các mô tả như thế, *Nyāyasūtra* rõ ràng đã cố gắng minh định chính xác những gì chúng bao gồm. Ở đây, để đánh giá đúng cố gắng này, ta phải biết bẫy luận lý từ ngữ và mô tả là gì. Vātsyāyana cho chúng ta biết bẫy luận lý từ ngữ thuộc kiểu sau đây. Khi có người nói "*navakambalo 'yaṃ mānavakaḥ*", một câu nói tiếng Phạn có thể được hiểu theo hai nghĩa: "thằng bé này có một cái mền mới" hoặc "thằng bé này có chín cái mền" vì từ *nava* trong đó có nghĩa là mới hoặc chín, thì người đó đã dựng lên một cái bẫy luận lý từ ngữ cho chính anh ta, một cái bẫy mà đối thủ của anh ta có thể dẫn anh ta vào cuộc tranh luận bằng cách chỉ ra rằng nếu thằng bé chỉ có một cái mền, tại sao anh ta nói nó có chín cái. Mặt khác, nếu thằng bé có chín cái mền, tại sao anh ta lại nói nó có một cái mền mới. Vì thế, khi một câu nói có khả năng tạo ra nhiều câu hỏi khác nhau thuộc loại này, nó sẽ thuộc nhóm các bẫy luận lý từ ngữ[9].

---

[9] Nyāyasūtrabhāṣya I. 2. 12:
aviśeṣābhihite'rthe vaktur abhiprāyād arthāntarakalpanā vākchalam//
navakambalo' yaṃ mānavakaḥ iti prayogaḥ, atra navaḥ kambalo'syeti vaktur abhiprāyaḥ/ vigraḥ tu viśeṣaḥ, na samāse/ tatrāyaṃ chalavādī vaktur abhiprāyād avivakṣitam anyam arthaṃ nava kambalā asyeti tāvad abhihitam bhavatīti kalpayati kalpayitvā cāsaṃbhavena pratiṣedhaty eko'sya kambalaḥ kuto nava kambalāḥ iti/ tad idaṃ sāmānyaśabde vāci chalam vākchalam iti/ asya pratyavasthānam sāmānyaśabdasyānekārthatve'nyatarābhi-dhānakalpanāyāṃ viśeṣavacanam/ navakambalaḥ ity anekārthābhidhānaṃ navaḥ kambalo'syeti nava kambalā asyeti/ etasmin prayukte yeyaṃ kalpanā nava kambalā asya ity etad bhavatā'bhihitaṃ tac ca na saṃbhavatīty etasyām anyatarābhidhānakalpanāyām viśeṣo vaktavyaḥ/ yasmād viśeṣo'rthaviśeṣeṣu vijñāyate 'yam artho'nenābhihita iti sa ca viśeṣo nāsti/ tasmān mithyābhiyogamātram etad iti/ prasiddhaś ca loke śabdārthasaṃbandho' bhidhānābhidheyaniyamaniyogaḥ/ asyābhi-dhānasyāyam artho'bhidheyaḥ iti samānaḥ sāmānyaśabdasya viśeṣo visiṣṭaśabdasya/ prayuktapūrvāś ceme śabdā arthe prayujyante nāprayuktapūrvāḥ/ prayogaś cārthasaṃpratyayārthaḥ, arthapratyayāc ca vyavahāra iti/ tatraivam arthagaty arthe śabdaprayoge sāmarthyāt sāmānyaśabdasya prayoganiyamaḥ/ ajāṃ grāmaṃ naya sarpir āhara brāhmaṇam bhojaya iti sāmānyaśabhāḥ santo'rthāvayaveṣu

Về bẫy luận lý mô tả, Vātsyāyana đưa ra các thí dụ kiểu sau. Khi có người nói "cái bục thét lên" thì anh ta đã mắc phải bẫy luận lý mô tả, bởi vì đối thủ của anh ta có thể phản ứng, "những người trên bục thét lên chứ cái bục không thét lên". Trong trường hợp này, những gì đối thủ của anh ta làm là phủ nhận "hiện hữu thật của đối tượng", đối tượng mà câu nói của anh ta nhắm đến và ở đây có nghĩa là những người ở trên bục, trong khi đặt vào chỗ của nó "một cấu trúc ngôn ngữ về một vật", một cấu trúc có thể khiến cho câu nói "cái bục thét lên" có nghĩa chính xác như những gì mà mỗi một từ cấu thành nó nói ra, tức "cái bục thét lên" chứ không phải gì khác hơn[10].

Vậy, rõ ràng là cả hai loại bẫy luận lý đều được thực hiện bằng cách bóp nắn từ ngữ[11]. Mặc dù *Nyāyasūtra* phân biệt sự

---

prayujyante/ sāmarthyādy atrārthakriyādeśanā saṃbhavati tatra pravartante nārthasāmānye kriyādeśanā'sambhavāt/ evam ayaṃ sāmānyaśabdaḥ navakambalaḥ iti yo'rthaḥ saṃbhavati navaḥ kambalo'syeti tatra pravartate yas tu na saṃbhavati nava kambalā asyeti tatra na pravartate/ so'yam anupapadyamānārthakalpanayā paravākyopālambhaste na kalpata iti//

[10] Nyāyasūtrabhāṣya I. 2. 14:

dharmavikalpanirdeśe'rthaśabdāvapratiṣedha upacāracchalam//
abhidhānasya dharmo yathārthaprayogaḥ/ dharmavikalpo'nyatra dṛṣṭasyānyatra prayogaḥ/ tasya nirdeśe dharmavikalpanirdeśe/ yathā mañcāḥ krośantīti arthaśadbhāvena pratiṣedhaḥ mañcasthāḥ puruṣā krośanti na tu mancāḥ krośanti/ kā punar atrārthavikalpopapatiḥ/ anyathā prayuktasyānyathā'rthakalpanaṃ bhaktyā prayoge prādhānyena kalpanam upacāraviṣayam chalam upacāracchalam/ upacāro nītārthaḥ sahacaraṇādinimittenātadbhāve tadvad abhidhānam upacāra iti/ atra samādhiḥ prasiddhāprasiddhe prayoge vaktur yathābhiprāyam śabdārthayor abhyanujñā pratiṣedho vā na cchandataḥ/ pradhānabhūtasya śabdasya bhāktasya ca guṇabhūtasya prayoga ubhayor lokasiddhaḥ/ siddhe prayoge yathā vaktur abhiprāyas tathā śabdārthāv anujñeyau pratiṣedhyau vā na cchadataḥ/ yadi vaktā pradhānaśabdaṃ prayunkte/ yathābhūtasyābhyanujñā pratiṣedho vā na cchandataḥ/ atha guṇabhūtaṃ/ tadā guṇabhūtasya/ yatra tu vaktā guṇabhūtam śabdaṃ prayuṅkte pradhānabhūtam abhiprety paraḥ pratiṣedhati svamanīsayā pratiṣedho'sau bhavati na paropālambha iti//

[11] Nyāyasūtrabhāṣya I. 2 15:

khác biệt vi tế giữa bẫy luận lý từ ngữ và bẫy luận lý mô tả bằng cách chỉ ra rằng trong khi loại đầu chỉ liên quan đến sự bóp nắn nghĩa chính của một từ, thì loại sau lại chỉ nói đến nghĩa phụ của nó[12], nhưng chừng đó cũng đã đủ cho mục đích của chúng ta ở đây để thấy rằng cả hai loại này đều xảy ra thông qua một loại bóp nắn từ ngữ nào đó, không kể là nó liên quan đến nghĩa chính hay phụ. Như vậy, mô tả bao gồm các từ ngữ thuộc một kiểu nào đó. Vì thế, chúng không những được định vị trong lãnh vực ngôn ngữ mà còn được biểu trưng bởi một loại từ ngữ của riêng chúng. Các thành phần của mô tả vì thế được chỉ định rõ ràng. Và từ đây trở đi, sẽ không còn câu hỏi về mô tả có nghĩa là gì, và chúng ta không chờ đợi lâu mới có một trả lời về nó.

Ở chương kế tiếp, khi bàn đến vấn đề đối tượng của từ ngữ là một vật riêng rẽ hay một nhóm các vật, *Nyāyasūtra* thấy rằng cần phải nói rõ, theo quan điểm của nó, mô tả là gì. Ý nghĩa của việc chọn thời điểm đó để đưa vào quan điểm của nó về mô tả sẽ không bị bỏ qua, như sẽ thấy; và lý do tại sao nó quyết định làm thế ở giai đoạn đó cũng sẽ rất rõ ràng sau đó. Điều lôi cuốn chúng ta ở điểm này là nó đã định nghĩa từ 'mô tả' như thế nào. Nó nói: "*mô tả là cái ở tình trạng không phải chính nó do sự kết hợp của nó, vị trí của nó, ý nghĩa của nó, hành động của nó, sự ước tính của nó, sự trực thuộc của nó, môi trường của nó, sự nối kết của nó, sự cho quả của nó và năng lực của nó, như trong trường hợp các từ 'bà la môn', 'cái bục', 'cái mền', 'nhà vua', 'bữa ăn lúa mạch',*

---

vākchalam evopacāracchalam tadaviśeṣāt// na vākchalād upacāracchalam bhidyate tasyāpy arthāntarakalpanāyā aviṣe sāt/ ihāpi sthānyartho guṇaśabdaḥ pradhānaśabdaḥ sthānārtho iti kalpayitvā pratiṣidhyata iti//

[12] Nyāyasūtrabhāṣya I. 2. 16:

na tadarthāntarabhāvāt// na vākchalam evopacāracchalam tasyārthaśadbhāvapratiṣedhasyāthāntarabhāvāt/ kutaḥ/ arthānatarakalpanātaḥ/ anyā hy athāntarakalpanā anyo 'rthasadbhāva pratiṣedha iti//

'đàn hương', 'sông Hằng', 'vải', 'đồ ăn' và 'con người'."[13] Những gì định nghĩa này nói về từ 'mô tả' thì rất rõ ràng. Theo đó, mô tả là bất cứ từ nào không chỉ cho chính nó, mà cho một cái khác. Các thí dụ trên được Vātsyāyana giải thích thêm như sau:

> Nói mô tả là cái ở tình trạng không phải là chính nó tức nói rằng việc đặt tên của một từ không áp dụng cho chính nó bởi chính từ đó. Điều này vì (1) sự kết hợp của nó, như khi có người nói, 'ai đó bẻ cong cây gậy' thì anh ta có ý chỉ cho vị bà la môn làm điều đó, [vì] bà la môn luôn luôn được kết hợp với cây gậy. Hoặc vì (2) vị trí của nó, như khi có người nói, 'cái bục thét lên' tức anh ta có ý chỉ cho những người trên bục làm thế. Hoặc vì (3) ý nghĩa của nó, như khi có người nói 'ai đó làm một tấm thảm', tức anh ta có ý chỉ cho một tấm thảm rơm, vì tấm thảm có nghĩa là một sự trải ra của rơm. Hoặc vì (4) hành động của nó, như khi có người nói 'cái chết là vua', 'của cải là vua', tức anh ta có ý nói những thứ này hành động như một ông vua. Hoặc vì (5) sự ước tính của nó, như khi bữa ăn lúa mạch được đo bằng một adhaka, người ta nói 'bữa cơm lúa mạch bằng một adhaka'. Hoặc vì (6) sự trực thuộc của nó, như khi gỗ đàn hương được giữ trong một bó cỏ, người ta nói 'đàn hương của bó cỏ'. Hoặc vì (7) môi trường của nó, như khi có người nói 'những con bò quanh quẩn trên sông Hằng', tức anh ta có ý nói 'chúng quanh quẩn ở những nơi gần sông Hằng'. Hoặc vì (8) sự nối kết của nó, như khi có người nói 'vải đen', tức anh ta có ý nói tấm vải được nối kết với màu đen. Hoặc vì (9) sự cho quả của nó, như khi có người nói 'thức ăn là cuộc sống'. Hoặc vì (10) năng lực của nó, như câu nói 'người đàn ông này là vương quốc', 'người đàn ông này là giòng tộc'. Ở điểm này, ta có thể

---

[13] Nyāyasūtrabhāṣya II. 2. 64:
sahacaraṇasthānatādarthyavṛttamānadhāraṇasamīpyayogasādhanādhipatyebhyo brahmaṇamañcakatarājasaktucandana gaṅgāśāṭakānnapuruṣeṣv atadbhāve'pi tad upacāraḥ//.

nói rằng ngay cả từ 'loại' cũng sẽ chỉ thị một vật thể riêng biệt do sự kết hợp hay sự nối kết của nó[14].

Với giải thích của Vātsyāyana, ý nghĩa của câu nói "mô tả là cái ở tình trạng không phải là chính nó do sự kết hợp của nó, vị trí của nó, v.v.," thật quá rõ ràng. Một từ là một mô tả khi nó không chỉ cho chính nó mà cho cái khác. Như vậy, khi có người nói "cái bục thét lên", từ 'bục' là một mô tả vì nó không chỉ thị một vật thể có tên là 'bục', mà chỉ cho cái khác, trong trường hợp này là những người đứng trên bục. Tương tự, câu nói 'những con bò quanh quẩn trên sông Hằng' không có nghĩa là những con bò đang đi đi lại lại trên mặt nước sông Hằng, mà là chúng đi lại ở những nơi ở gần hoặc dọc theo sông Hằng. Vì thế, cụm từ "trên sông Hằng" là một mô tả, vì nó không chỉ cho cái mà lẽ ra nó phải chỉ, tức nước sông Hằng, nhưng thay vì thế nó lại chỉ một cái khác, tức những nơi gần nó. Ý nghĩa của từ "mô tả" vì thế hoàn toàn được xác định và định nghĩa rõ ràng.

Ta có thể nói, mô tả là bất cứ từ ngữ nào không chỉ cho vật thể mang từ đó, mà thay vì thế lại chỉ cho một vật thể khác nào đó không mang từ ngữ này. Một khi được định nghĩa như thế, ta có thể thấy ngay tại sao định nghĩa về mô tả lại được đưa vào việc bàn luận rằng đối tượng của một từ có phải là một vật riêng rẽ hay một nhóm sự vật; và từ đó, ta có thể đánh giá sự chính xác trong hiểu biết của Vātsyāyana về

---

[14] Nyāyasūtrabhāṣya II. 2. 64:
atadbhāve'pi tad upacāra ity atacchabdasya tena śabdenābhidhānam iti/ sahacaraṇāt yaṣṭikāṃ bhojaya iti yaṣṭikāsahacarito brāhmaṇo'bhidhāyata iti/ sthānāt mañcāḥ krośantīti mañcasthāḥ puruṣā abhidhīyante/ tādarthyāt katārtheṣu vīraṇeṣu vyūhya-māneṣu kataṃ karotīti bhavati/ vṛttād yamo rājā kubero rājeti tadvad varttate iti/ mānād ādakena mitāḥ saktavaḥ ādakasaktava iti/ dhāraṇāt tulāyāṃ dhṛtaṃ candanaṃ tulā-candanam iti/ sāmīpyād gaṅgāyāṃ gāvaś caratīti deśo'bhidhīyate sannikṛṣṭaḥ/ yogāt kṛṣṇena rāgena yuktaḥ sātakaḥ kṛṣṇa ity abhidhīyate/ sādhanāt annaṃ prāynāḥ iti/ ādhipatyāt ayaṃ puruṣaḥ kulam ayaṃ gotram iti/ tatrāyaṃ sahacaraṇād yagād vā jātiśabdo vyaktau prayujyata iti//.

Nyāyasūtra khi ông giải nghĩa từ 'mô tả' là 'cách dùng', như đã chỉ ra ở trên.

Ta đã thấy rằng *Nyāyasūtra* dùng từ 'mô tả' một vài lần trước khi cố gắng nói rõ ý nghĩa của nó vào thời điểm mà sự thảo luận về đối tượng của một từ là gì đã đạt đến điểm cao của nó với luận đề cho rằng một sự vật riêng lẻ thật sự là đối tượng của một từ. Biện luận đó như sau:

> Vẫn còn nghi ngờ về liên hệ giữa [từ ngữ] và các sự vật riêng lẻ, hình tướng và chủng loại, bởi vì [sự có mặt] của các mô tả. [Có người cho rằng đối tượng của một từ là một] sự vật riêng lẻ do có các mô tả, nơi mà chữ 'đó', nhóm, sự cho, sự sở hữu, số lượng, sự tích tập, sự suy giảm, màu sắc, tổ hợp và huyết thống đều được áp dụng cho mỗi sự vật riêng lẻ. [Chúng tôi trả lời], không phải như vậy bởi vì điều đó sẽ là một diễn tiến vô cùng (progressus ad infinitum). Mô tả là cái ở trạng thái không phải chính nó do sự kết hợp của nó, vị trí của nó, ý nghĩa của nó, hành động của nó, sự ước lượng của nó, sự thuộc về của nó, môi trường của nó, sự nối kết của nó, sự cho quả của nó và năng lực của nó như trường hợp các từ 'bà la môn', 'cái bục', 'tấm thảm', 'nhà vua', 'cơm lúa mạch', 'đàn hương', 'sông Hằng', 'tấm vải', 'thức ăn', và 'con người'. [Vậy thì], hình tướng phải là [đối tượng của một từ], vì ta có thể dựa vào nó để thiết lập sự xác định của mỗi hữu thể. [Chúng tôi trả lời rằng không phải như vậy] vì nó không dùng được cho việc hiến cúng, v.v., như trong trường hợp của con bò bằng đất sét, nơi ngay cả [những yêu cầu của] sự vật riêng lẻ và của hình tướng được thực hiện chính xác. [Vậy thì, đối tượng của một từ là] chủng loại của một vật. [Chúng tôi trả lời rằng] không phải như vậy, vì sự hiển bày của chủng loại là nhờ sự phụ thuộc của nó vào hình tướng và sự vật riêng lẻ. Vì vậy, đối tượng của một từ đồng thời cũng là một vật riêng lẻ, một hình tướng và một chủng loại[15].

---

[15] *Nyāyasūtrabhāṣya* II. 2. 61-68: vyaktyākṛtijātisannidhāv upacārāt saṃśayaḥ// yā-śabdasamūhatyāgaparigrahasaṃkhyāvṛddhyapacayavarṇasamāsānubandhānā vyaktāv upacārād vyaktiḥ// na tadanavasthānāt// sahacaraṇasthānatādarthyavṛttamānadhāraṇa-sāmīpyayogasādhānādhipatyebhyo

Đọc hết đoạn này, ta có thể thấy rõ chính do các mô tả mà đã xuất hiện những nghi ngờ về đối tượng của một từ là gì. Vì lẽ đó cần phải minh định mô tả là gì để có thể khiến cho những người tham dự thảo luận này nhận thức rõ ràng các ý nghĩa được hàm chứa trong quan niệm mô tả đối với vấn đề đối tượng của một từ là gì. Nếu chủ trương rằng đối tượng của một từ là mỗi sự vật riêng lẻ, thì ta có thể nói gì về những từ như "cái bục" trong câu nói "cái bục thét lên", trong đó đối tượng của phát biểu không phải là một cái bục như ta tưởng mà là những người trên cái bục đó? Cuối cùng, nếu nói rằng đối tượng của một từ là chủng loại của một sự vật thì cũng gặp phải khó khăn trên, bởi vì làm thế nào ta có thể sắp xếp những người trên bục và cái bục vào cùng một loại? Với những khó khăn này, thật không ngạc nhiên chút nào nếu ta có thể kết luận rằng từ ngữ chỉ là những mô tả và đối tượng chỉ là cái được từ ngữ mô tả chứ không phải biểu trưng. Chúng ta không ngạc nhiên, bởi vì đó là một kết luận duy nhất, chính xác và có thể có. Thế nhưng, điều kỳ dị là *Nyāyasūtra* chỉ bằng lòng lặp lại những gì đã rất phổ biến từ thời của Pāṇini. Một điều tệ hơn là trong khi Pāṇini đã thành công đưa ra một giải đáp chính thức cho vấn đề này, và vì thế thoát khỏi mọi nghi vấn kèm theo có thể sinh khởi từ đó, thì *Nyāyasūtra* lại thất bại trong cố gắng này. Như vậy, theo Patañjali, để giải đáp thắc mắc "Đối tượng của một từ là hình tướng hay sự vật?", Pāṇini đã đề nghị câu trả lời sau đây:

> Ông ta nói cả hai. Làm sao biết được điều đó? Bởi vì các kinh điển đều thừa nhận hai quan điểm trên đã được viết ra. Như Kinh I. 2. 58 nói rằng số nhiều có thể đồng thời xem như số ít khi nó biểu thị một chủng loại, có nghĩa hình tướng là đối tượng của một từ; trong khi Kinh I. 2. 64 nói rằng khi các từ có cùng

---

brāhmaṇamañcakatarājasaktucandanagaṅgāśāṭakā-'nnapuruṣeṣv atadbhāve'pi tad upacāraḥ// ākṛtiḥ tadapekṣatvāt sattvavyavasthāna-siddheḥ// vyaktyākṛtiyukte'py aprasamgāt prokṣaṇādīnāṃ mṛdgavak jātiḥ// na ākṛti-vyaktyapekṣatvāj jātyabhivyakteḥ/ vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ//.

dạng và có cùng phần đuôi thì một trong số chúng vẫn giữ nguyên, có nghĩa, vì dựa vào khái niệm về cái giữ nguyên nên đối tượng của một từ là một sự vật[16].

Vậy thì, với Pāṇini, vấn đề xác định đối tượng một từ là gì hình như rất đơn giản, nếu không muốn nói là quá đỗi bình thường. Ông đề ra một số quy tắc chính thức để ta có thể dễ dàng chứng minh đối tượng của một từ có phải là một sự vật hay một chủng loại sự vật. Vì lẽ đó bất cứ khi nào áp dụng quy tắc I.2.58 của ông thì từ ngữ được nói đến có đối tượng của nó là một chủng loại. Và bất cứ khi nào quy tắc I.2.64 được dùng thì từ đó lại biểu trưng cho một sự vật. Ta có thể

---

[16] Patañjali, *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali* I. p 6:
kiṃ punar ākṛtiḥ padārtha āhosvid dravyam/ ubhayam ity āha/ kathaṃ jñāyate/ ubhayathā hy ācāryena sūtrāṇi paṭhitāni/ ākṛtiṃ padārthaṃ matvā jātyākhyāyām ekasmin bahuvacanam anyatarasyām ity ucyate/ dravyaṃ padārthaṃ matvā sarūpāṇām ity ekaśeṣa ārabhyate///.
Cf. I. p 246:
idaṃ tāvad ayaṃ praṣṭavyaḥ/ atha yasya dravyaṃ padārthaḥ kathaṃ tasyaikavacanadvivacanabahuvacanāni bhavantīti/ evaṃ sa vakṣyati/ ekasminn ekavacanam dvayor dvicanam bahuṣu bahuvacanam iti/ yadi tasyāpi vācanikāni na svābhāvikāny aham apy evaṃ vakṣyāmy ekasminn ekavacanaṃ dvayor dvivacanaṃ bahuṣu bahuvacanam iti/ na hy ākṛtipadārthakasya dravyaṃ na padārtho dravyapadārthakasya vākṛtir na padārthaḥ/ ubhayor ubhayaṃ padārthaḥ kasyacit tu kiṃcit pradhānabhūtam kiṃcid guṇahūtam/ ākṛtipadārthakasyākṛtiḥ pradhānabhūtā dravyaṃ guṇabhūtam/ dravyapadārthakasya dravyaṃ pradhānabhūtam ākṛtir guṇabhūtā//.
Xem thêm *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali II.* ed. F. Kielhorn. Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1956 (3rd Ed.): 255:
jāter it ucyate kā jātir nāma/
ākṛtigrahaṇā jātir liṅgānāṃ ca na sarvabhāk/
sakṛdākhyātanirgrāhyā gotraṃ ca caraṇaiḥ saha//
apara āha/
prādurbhāvavināśābhyāṃ sattvasya yagapad guṇaiḥ/ asarvaliṅgāmm bahvarthām tāṃ jātiṃ kavayo viduḥ//
gotraṃ ca caraṇāni ca/ kaḥ punar etayor jātilakṣaṇayor viśeṣaḥ/ yathā pūrvaṃ jātilakṣaṇaṃ tathā kumārībhārya iti bhavitavyam/ yathottaraṃ tathā Kumārabhārya iti bhavitavyam//
cf. I, p 246. *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali*, ed. F. Kielhorn. Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1956 (3rd Ed.): 255.

thấy Pāṇini đã khôn khéo né tránh vấn đề mà nó có thể nhận chìm ông một cách hiển nhiên vào mọi loại câu hỏi khó chịu bằng cách nương vào một giải pháp hoàn toàn chính thức, giải pháp mà ta phải thừa nhận là rất thỏa đáng đối với chủ đề của ông.

Tuy nhiên, khi vay mượn thuyết của Pāṇini, hình như *Nyāyasūtra* không biết rằng nó không có được điểm thượng thặng mà Pāṇini có. Vì thế, nó không đưa ra được bất kỳ chỉ dẫn rõ ràng nào về vấn đề làm thế nào có thể xác định khi nào đối tượng của một từ là một sự vật, một hình tướng hay một chủng loại, hay cả ba cùng một lúc, một vấn đề mà như đã nói có thể được giải quyết không chút khó khăn bằng sự thử nghiệm chính thức do Pāṇini cung cấp. Và đây có lẽ là thất bại đáng kể nhất của *Nyāyasūtra* trong thuyết minh thú vị của nó về vấn đề đối tượng của từ ngữ. Trong bất kỳ trường hợp nào, khi đưa vấn đề mô tả vào sự thảo luận về vấn đề đó, chắc chắn *Nyāyasūtra* đã cho thấy rằng vào thời của nó khái niệm mô tả đã đặt ra một thách thức mạnh mẽ cho mọi giải pháp có thể có về đối tượng của từ ngữ là gì. Thật vậy, như đã chỉ ra trước đây, qua việc định nghĩa mô tả là "cái ở vào trạng thái không phải chính nó", thì khái niệm đó có thể thách thức nghiêm trọng tất cả các giải pháp truyền thống, kể cả giải pháp của Pāṇini cũng như rất nhiều giải pháp khác. Vì thế, ít ra ở điểm này, ta phải xem đó là một trong những đóng góp nổi bật nhất của *Nyāyasūtra* cho sự hiểu biết của chúng ta về lịch sử tổng quát của khái niệm mô tả. Nó nhận ra ý nghĩa của khái niệm đó ngay cả khi những người luận giải về nó qua bao thế kỷ đều thất bại không nắm bắt được một cách đúng đắn.

Vào lúc Vātsyāyana viết luận thư tiêu chuẩn của ông về *Nyāyasūtra*, mặc dù ông đã dành một chỗ đáng kể để bàn về đối tượng của một từ là gì với một mô tả toàn bộ các quan điểm truyền thống ông biết đến, nhưng hầu như ông đã không

nói gì về từ 'mô tả'. Hơn nữa, ông lại giải nghĩa nó là "cách sử dụng" hay "sự sử dụng", một giải thích cho thấy ông không đánh giá đầy đủ ý nghĩa quan trọng của từ này, bởi vì, như chúng ta thấy, chính do các mô tả mà sự nghi ngờ về mối liên hệ giữa từ ngữ và sự vật, hình tướng và chủng loại đã sinh khởi. Chính do chúng mà toàn bộ thảo luận về chủ đề được nói đến đã xảy ra. Ngoài ra, ngay cả việc giải nghĩa nó là "cách sử dụng" hay "sự sử dụng" hình như cũng không được thực hiện trọn vẹn. Vātsyāyana đã bình giải như sau về phát biểu của *Nyāyasūtra* nói rằng "có người chủ trương đối tượng của một từ là một sự vật riêng lẻ bởi lẽ có những mô tả mà trong đó từ ngữ 'cái đó', nhóm, sự cho, sự sở hữu, số lượng, sự gia tăng, sự suy giảm, màu sắc, tổ hợp và huyết thống, tất cả đều được dùng cho mỗi sự vật riêng lẻ":

> Đối tượng của một từ là một sự vật riêng lẻ. Tại sao? Vì có các mô tả như từ ngữ 'cái đó' được áp dụng cho một sự vật riêng lẻ. Ở đây, mô tả có nghĩa là cách sử dụng. Một câu nói như 'con bò đó đứng', 'con bò đó đang nằm', không phải là một định danh về một chủng loại bởi vì không có phức tính trong đó. Nhưng nếu có phức tính, thì nó lại là một định danh về một vật. Nếu có phức tính, thì một diễn tả như "một nhóm các con bò" là tên của một sự vật chứ không phải của một chủng loại, bởi vì không có phức tính đối với chủng loại. Câu nói "ông ta trao con bò cho người thầy thuốc" có nghĩa rằng thật sự có việc từ bỏ một sự vật chứ không phải từ bỏ một chủng loại bởi vì chủng loại không phải là vật chất và không thể được trao đổi bằng cách này hay cách khác. Tính sở hữu có nghĩa là có một quan hệ sở hữu như trong các câu nói "con bò của Kauṇḍinya", "con bò của người bà la môn". Vì thế đương nhiên là ta có thể có quan hệ phức tính với các sự vật được gọi tên nếu có nhiều sự vật. Nhưng người ta nói rằng chủng loại không có phức tính, có nghĩa là không thể phân chia. Số có nghĩa là mười con bò, hai mươi con bò, v.v... Như vậy, chính nhiều sự vật được đếm chứ không phải chủng loại, bởi vì không có phức tính đối với chủng loại. Gia tăng có nghĩa là sự tích tập các phần của một sự vật được tạo ra, như

trong câu nói "con bò lớn lên". Nhưng người ta nói chủng loại không có thành phần. Suy giảm cũng như thế, được giải thích tương tự. Màu sắc thì như trong các câu nói "con bò màu trắng", "con bò màu nâu", ..., vì thế tính chất được gắn vào một sự vật mà không phải vào một đặc tính chung chung. Phức hợp thì như trong cách nói "tốt cho con bò", "thoải mái cho con bò",..., nơi mà các từ "tốt", v.v., được nối kết với một sự vật chứ không phải với chủng loại. Thể hệ có nghĩa là một chuỗi sinh sản liên tục của cùng một loại như con bò sinh ra một con bò, và sự sinh sản này không dành cho một chủng loại. Vì thế, đối tượng của một từ không gì khác hơn một vật thật, một vật thật riêng lẻ[17].

Bình giải trên của Vātsyāyana rõ ràng cho thấy ông không phải dựa vào khái niệm mô tả như *Nyāyasūtra* định nghĩa nó, có nghĩa mô tả là cái ở trạng thái không phải chính nó do sự kết hợp, v.v... Thay vì thế, ông chỉ diễn giải nó là "cách sử dụng" như truyền thống của Patañjali đã làm, theo đó vấn đề đối tượng của một từ là gì chỉ có thể được quyết định theo cách dùng của nó. Vì thế, ở đây hình như Vātsyāyana ít ra cũng tin rằng *Nyāyasūtra* đã vay mượn không chỉ câu trả lời của Pāṇini về vấn đề đối tượng của một từ mà còn vay mượn cả cách thử nghiệm chính thức của ông để xem câu trả lời này có phù hợp hay không. Đây có phải là lý do *Nyāyasūtra* chỉ bằng lòng lặp lại điều Pāṇini đã nói về đề tài đó? Dù sao

---

[17] *Nyāyasūtrabhāṣya* II. 2. 61: vyaktiḥ padārthaḥ/ kasmāt yāśabdaprabhṛtīnāṃ vyaktāv upacārāt/ upacāraḥ prayogaḥ/ yā gaus tiṣṭhati yā gaur niṣanneti nedaṃ vākyaṃ jāter abhidhāyaktam abhedāt/ bhedāt tu dravyābhidhyāktam/ gavāṃ samūha iti bhedād dravyābhidhānaṃ na jāter bhedāt/ vaidyāya gāṃ dadātīiti dravyasya tyāgo na jāter amūrtatvāt pratikramāṇukramāṇupapatteś ca/ parigrahaḥ svatvenābhi-saṃbandhaḥ/ kauṇḍinyasya gaur brāhmaṇasya gaur iti dravyābhidhāne dravyabhedāt saṃbandha-bheda ity upapannam/ abhinnā tu jātir iti/ saṃkhyā iti/ vṛddhiḥ kāraṇavato dravyasyāvayavopacāyo'vardhata gaur iti/ niravayavā tu jātir iti/ etenāpacayo vyākhyātaḥ/ varṇaḥ śuklā gauḥ kapilā gaur iti dravyasya guṇayogo na sāmānyasya/ samāso gohitaṃ gosukham iti dravyasya sukhādiyogo na jāter iti/ anubandhaḥ sarūpa-prajana nasantāno gaur gāṃ janayatīti/ tad utpattidharmakatvād dravye yuktaṃ na jātau viparyayād iti/ dravyaṃ vyaktir iti hi nārthāntaram//.

đi nữa, chúng ta biết chắc rằng *Nyāyasūtra* đã công nhiên định nghĩa chính xác mô tả là gì, và định nghĩa đó vẫn thịnh hành vào thời của Vātsyāyana, như đã được chứng thực trong trích dẫn của ông về nó[18].

Như vậy, vấn đề họ đã rút ra từ đó một kết luận sai hay đúng là điều không quan trọng, mặc dù về mặt luận lý ta vẫn nghĩ là họ đã làm như thế. Và với điều này, họ đã làm chúng ta quá thất vọng. Ngoài ra, khi đưa khái niệm mô tả vào thảo luận về đối tượng của từ ngữ, *Nyāyasūtra* đã chứng thực rằng nó biết rõ tính chất bất khả thi của nhiều giải pháp liên quan đến vấn đề này. Vì thế, sự thất bại đã không rút ra được một kết luận chính xác càng trở nên đáng tiếc hơn. Thật vậy, trước thời Thế Thân, khái niệm mô tả đã nhận được rất ít sự chú ý đến độ nó bị xem như chẳng có giá trị nào trong việc giúp giải quyết nhiều vấn đề khác nhau mà khoa ngữ học cao cấp của Ấn Độ đặt ra. Và sau thời Thế Thân, cũng chỉ có Bhartṛhari và An Huệ để ý đến khái niệm này trong tư duy triết học của họ, mặc dù vẫn không rút ra được nhiều điều từ đó do sự khác biệt về quan điểm triết học của họ. Thế nhưng, nhờ quan tâm đến khái niệm này mà họ đã đưa ra nhiều thuyết minh hiếm thấy và giá trị không những về chính triết học Thế Thân mà cả những người trước ông; và nhờ thế, chúng ta có thể thấy được tư tưởng của ông đã phát triển như thế nào về mặt lịch sử. Đồng thời, chúng ta cũng phải thừa nhận đó là đóng góp quý báu nhất của họ trong việc làm sáng tỏ triết học phong phú của Thế Thân, có lẽ là trong nỗ lực hoàn trả món nợ mà họ đã vay của Thế Thân.

Vì thế, sau khi lặp lại định nghĩa tiêu chuẩn về mô tả là gì qua phát biểu mô tả là cái được áp dụng cho những gì không

---

[18] *Nyāyasūtrabhāṣya* I. 2. 14:... kā punar atrārthavikalpopapatiḥ/ anyathā prayuktasyānyathā'rthakalpanam bhaktyā prayoge prādhānyena kalpanam upacāraviṣayaṃ chalam upacāracchalam/ upacāro nītārthaḥ sahacaraṇādinimittenātadbhāve tadvad abhī dhānam upacāra iti/...

phải là nó và ở những nơi không có nó. An Huệ đã thuyết minh vấn đề mô tả, qua định nghĩa đối tượng của từ ngữ là gì, như sau:

> Nhưng có người khác nói rằng nếu không có ngã và pháp dùng làm ý nghĩa đầu tiên của một từ, thì không hợp lý để nói đến mô tả (giả thuyết). Vì một mô tả chỉ có giá trị khi có đủ ba điều kiện: nếu thiếu một trong số đó sẽ không có mô tả. Ba điều kiện là: (1) một sự vật dùng làm ý nghĩa cố hữu của một từ, (2) một sự vật khác tương tự như sự vật đó và (3) sự tương tự giữa chúng. Chẳng hạn, lửa là sự vật đầu tiên dùng làm ý nghĩa cố hữu của từ đó. Rồi, đứa con trai là một sự vật khác tương tự với lửa. Và cuối cùng có một đặc tính chung giữa chúng, đó là trạng thái chúng đều đỏ hay ấm. Vì thế, ta có thể tạo ra một mô tả 'đứa con trai lửa'.
>
> Về điểm này chúng tôi hỏi: lời mô tả (giả thuyết) 'đứa con trai lửa' mô tả một chủng loại hay một sự vật? Trong cả hai trường hợp đều không có sự mô tả. Vì ở đây đặc tính chung chúng đều đỏ hoặc ấm không thuộc một chủng loại (lớp); và khi không tồn tại một đặc tính chung, thì không đúng để nói về sự mô tả một chủng loại qua đứa con trai đó, do sự vượt quá ý nghĩa của nó. Nếu [người ta lập luận rằng] cho dù một chủng loại không hiện hữu trong một đặc tính chung, thì trạng thái có màu đỏ và ấm vẫn được nối kết bất khả phân nhờ vào một chủng loại; vì thế, vẫn có thể nói về mô tả một chủng loại qua đứa con trai đó; lúc đó ta có thể đáp rằng một khi [đã thừa nhận] một chủng loại không hiện hữu trong một đặc tính chung, thì không đúng để chủ trương rằng trạng thái có màu đỏ và ấm được nối kết bất khả phân như những gì được nhìn thấy ở đứa con trai. Hơn nữa, trong trường hợp chúng được nối kết bất khả phân, sẽ không có mô tả vì một chủng loại thật sự hiện hữu ở đứa con trai và lửa. Vì thế, một mô tả chủng loại (giả thuyết lớp) đối với đứa con trai thì không thể được.
>
> Một mô tả về pháp cũng không thể được bởi lẽ không có đặc điểm chung. Bởi vì tính chất có màu đỏ hay hơi ấm của lửa không giống như cái được tìm thấy ở đứa con trai. Thật vậy,

chúng hoàn toàn khác nhau, vì sự định tính này gắn liền với sở y cá biệt của riêng chúng. Và nếu không có tính chất của lửa thì không hợp lý để áp dụng một mô tả về lửa cho đứa con trai. Nếu lập luận rằng vẫn hợp lý bởi vì sự tương tự giữa tính chất của lửa và tính chất của đứa con trai, thì vẫn hoàn toàn hợp lý để áp dụng tính chất đỏ và ấm của lửa cho tính chất đỏ và ấm của đứa con trai, thế nhưng không hợp lý để áp dụng một mô tả về lửa cho đứa con trai vì sự tương tự về tính chất không đòi hỏi một quan hệ cần thiết giữa chúng. Vì thế, một mô tả về vật cũng không hợp lý.

Ngoài ra, không có tồn tại đối tượng của một từ có thể dùng làm ý nghĩa cố hữu của từ đó, bởi vì hình thể riêng của nó nằm ngoài lãnh vực của mọi hiểu biết và diễn đạt. Thật vậy, sự hiểu biết và diễn đạt chỉ có tác dụng đối với ý nghĩa cố hữu của một từ nhờ vào hình thể tính chất của nó, vì chúng không có bất cứ tiếp xúc nào với chính hình thể của đối tượng được nói đến. Nói cách khác, điều tất yếu là tính chất chẳng có công dụng gì cả. Thật vậy, không có phương tiện nào khác hơn sự hiểu biết và diễn đạt để định nghĩa hình thể riêng của đối tượng của một từ. Và vì hình thể riêng của đối tượng dùng làm ý nghĩa cố hữu của một từ thì nằm ngoài sự hiểu biết và diễn đạt, cho nên tất yếu là không có đối tượng của một từ dùng làm ý nghĩa cố hữu của từ đó. Như vậy, đối với từ ngữ, không có tồn tại sự hiểu biết cũng như sự diễn đạt bởi lẽ không có tồn tại một quan hệ cần thiết. Vì vậy, do không tồn tại tên gọi và cái được gọi tên, cho nên cũng không có đối tượng của một từ dùng làm ý nghĩa cố hữu của từ đó. Vì lẽ đó, mọi sự vật đều được gọi tên theo tính chất của chúng; không đối tượng nào dùng làm ý nghĩa đầu tiên của một từ. Bởi vì tên gọi chỉ tính chất có tác dụng ở nơi mà hình thể riêng của một đối tượng không được tìm thấy, và mọi từ ngữ đều có tác dụng trên đối tượng mà nó chỉ có thể dùng làm ý nghĩa cố hữu của một từ nhờ vào hình thể tính chất không được tìm thấy ở đó. Kết quả, không có bất kỳ sự vật nào có thể dùng làm ý nghĩa cố hữu cho một từ.

Về điểm này, thật không đúng để nói rằng nếu không có ngã và pháp dùng làm ý nghĩa cố hữu của một từ thì không hợp lý để nói về mô tả[19].

---

[19] Sthimarati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, ed. Lévi, ad Ic: 16-18:
yac ca yatra nāsti tat tatropacaryate/ tad yathā bāhīke gauḥ/..../ anyas tv āha/ asaty ātmani mukhye dharmeṣu copacāro na yujyate/ upacāro hi triṣu bhavati nānyatamābhāve mukhyapadārthe tatsadṛśe'nyasmin viṣaye tayoś ca sādṛśye/ tad yathā mukhye'gnau tatsadṛśe ca māṇavake tayoś ca sādhāraṇe dharme kapilatve tīkṣṇatve vā saty agnir māṇavaka ity upacāraḥ kriyate/ atra hy agnir māṇavaka iti jātir dravyaṃ vopacaryate/ ubhayathāpy upacārābhāvaḥ/ tatra tāvan na jāteḥ sadhāraṇa kapilatvaṃ tīkṣṇatvam vā/ na ca sādhāraṇadharmābhāve māṇavake jāter upacāro yujyate 'tiprasaṅgāt/ ataddharmatve'pi jāteḥ tīkṣṇatvakapilatvayor jātyavinābhāvitvān māṇavake jātyupacāro bhaviṣyati/ jātyabhāve'pi tīkṣṇatvakapilatvayor māṇavake darśanād avinābhāvitvam ayuktam/ avinābhāvitve copacārābhāvo'gnāv iva māṇavake'pi jāti-sadbhāvāt/ tasmān na māṇavake jātyupacāraḥ saṃbhavati/ nāpi dravyopacāraḥ sāmānyadharmābhāvāt/ na hi yo'gnis tīkṣṇo guṇaḥ kapilo vā sa eva māṇavake/ kiṃ tarhi tato 'nyaḥ/ viśeṣasya svāśrayapratibaddhatvān na vināgniguṇenāgner māṇavake upacāro yuktaḥ/ agniguṇasādṛśyād yukta iti cet/ evam apy agniguṇasyaiva tīkṣṇasya kapilasya vā māṇavakaguṇe tīkṣṇe kapile vā sādṛśyād upacāro yukto na tu māṇavake'gner guṇasādṛśyenāsaṃbandhāt/ tasmād dravyopacāro'pi naiva yujyate/ mukhyo'pi padārtho nāsti tatsvarūpād sarvajñānābhidhānaviṣayātikrāntatvāt/ pradhāne hi guṇarūpeṇaiva jñānābhidhāne pravartate tatsvarūpāsaṃsparśāt/ anyathā ca guṇavaiyarthyaprasaṃgaḥ/ na hi jñānābhidhānavyatirikto'nyapadārthasvarūpa-paricchittyupāyo'stīty ataḥ pradhānasvarūpaviṣayajñānābhidhābhāvān naiva mukhyaḥ padārtho'stīty avagantavyam/ evaṃ yāvac chabde saṃbandhābhāvājjñānābhidhānābhāva evaṃ cābhidhānābhidheyābhāvāṃ naiva mukhyaḥ padārtho'sti/ api ca sarva evāyaṃ gauṇa eva na mukhyo'sti/ gauṇo hi nāma yo yatrāvidyamānena rūpeṇa pravartate/ sarvaś ca śabdaḥ pradhāne'vidyamāne naiva guṇarūpeṇa pravartate ato mukhy nāsty eva/ tatra yad uktam asaty ātmani mukhye dharmeṣu copacāro na yukta iti tad ayuktam/
Cần lưu ý rằng nỗ lực của An Huệ nhằm giản lược tất cả các danh từ vào nhóm chỉ tính chất là để đáp lại yêu cầu chung của quan niệm triết học của ông về tính chất vô thường của mọi vật. Và trong việc làm này chắc hẳn ông đã rút tia sức mạnh từ Patañjali. *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali I*, p 246:
sarvāś ca punar sūrtaya evam ātmikāḥ saṃtyānaprasavaguṇāḥ śabdasparśarūparasagandhavatyaḥ/ yatrālpīyāṃso guṇās tatrāvaratas trayaḥ śabdaḥ sparśo rūpam iti/ rasagandhau na sarvatra/ pravṛttiḥ khalv api nityā/ na hīha kaścid api svasminn ātmani muhūrtam apy avatiṣṭhate/ vardhate yāvad anena vardhitavyam apacayena vā yujyate/ tac cobhayam sarvatra/.

Những gì An Huệ nói ở trên nay giải thích cho chúng ta tại sao *Nyāyasūtra* lại nói về điều "vẫn còn nghi ngờ về quan hệ giữa từ ngữ và sự vật, hình thể và chủng loại do các mô tả". Người ta nghĩ rằng mỗi từ phải biểu trưng một sự vật hoặc hình thể hoặc một chủng loại (lớp) các sự vật. Tuy nhiên, khi ta dùng các từ như "đứa con trai-lửa" thì từ 'lửa' có liên quan gì với từ 'đứa con trai'? Cả hai đều không có quan hệ nào với nhau, bất kể ta nghĩ đối tượng của một từ phải là gì. Nếu nghĩ rằng đối tượng của nó là một sự vật riêng rẽ thì lửa là một vật và đứa con trai là một vật khác. Cả hai khó có thể có cái gì chung. Thật vậy, nếu thằng bé không cẩn thận, nó có thể bị lửa đốt chết. Tương tự, thằng bé cũng có thể dập tắt lửa. Một mặt, nếu ta nghĩ rằng chính hình thể, tức cấu trúc của một vật làm đối tượng của từ thì lại không có gì chung giữa hình thể của lửa và hình thể của thằng bé. Như vậy, thật phi lý để nói về một "thằng bé-lửa" về mặt này. Mặt khác, nếu viện lẽ đối tượng của một từ là chủng loại của nó thì chủng loại của lửa có liên quan gì đến chủng loại của thằng bé. Chắc chắn chúng không cùng chủng loại (lớp). Từ phân tích như thế, ta chỉ có thể rút ra một kết luận duy nhất, đó là, những từ như "lửa", "thằng bé", v.v., phải là những mô tả, bởi vì là mô tả thì chúng mới có thể được dùng cho những gì không phải chúng và cho những nơi không thuộc về chúng, và vì thế không cần phải đáp ứng bất kỳ điều kiện nào mà phân tích dẫn trên nêu ra. Nói cách khác, đối tượng của từ không phải là một sự vật, một hình thể, cũng không phải chủng loại; nó không có đối tượng nào cả. Nó chỉ là một mô tả có thể mô tả một tính chất nào đó, một khía cạnh nào đó của đối tượng tùy theo cách nó được sử dụng, và như thế có thể giúp nhận ra đối tượng đó. Vậy, rõ ràng mọi từ ngữ đều là những mô tả do cách chúng được sử dụng. Có lẽ, do lý luận này mà Vātsyāyana và người trước ông là Patañjali đã diễn giải sự mô tả là sự sử dụng hay cách sử dụng.

Đối với An Huệ, trong trường hợp nào đi nữa thì từ ngữ không biểu trưng một đối tượng, mà được dùng để ám chỉ nó qua một số các tính chất của nó. Mô tả vì thế có nghĩa là mô tả tính chất một đối tượng và không còn gì khác. Vì vậy, bàn luận trên của An Huệ cho ta một khái niệm chính xác tại sao *Nyāyasūtra* lại đưa định nghĩa của nó về mô tả vào phần trình bày đối tượng của một từ là gì, đồng thời cho thấy từ 'mô tả' chính xác có nghĩa gì đối với những ai tiếp tục ủng hộ truyền thống tư tưởng của Thế Thân. Vì lẽ đó, trong một phạm vi đáng kể nó rất hữu ích, nhất là trong việc xác định rằng định nghĩa của *Nyāyasūtra* về từ đó được chấp nhận một cách thoải mái và được sử dụng ngay trong phạm vi triết học của chính Thế Thân. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng khi thuyết minh như thế về vấn đề trên, An Huệ đã không vào được phần trọng tâm của nó. Cần chấp nhận một sự thật là khi những diễn tả như "đứa con trai-lửa" được dùng đến, giống như trong ngôn ngữ hàng ngày mà ai cũng có thể hiểu được, thì ta không thể không kết luận rằng một tên gọi chỉ là một mô tả và chỉ có thế. Nhưng kết luận đó cũng chỉ là sự khái quát hóa có giá trị đáng ngờ, bởi vì có thể vẫn còn một từ nào đó không chịu sự phân tích đã được áp dụng cho những loại diễn tả như "đứa con trai-lửa", v.v... Và ở đây, tìm hiểu của Bhartṛhari về vấn đề mô tả đã đưa ra những kết quả thú vị nhất.

Bhartṛhari tiếp cận vấn đề từ hai cách khác nhau. Trước tiên, ông tự hỏi một từ biểu trưng cho cái gì. Và câu trả lời tức khắc là nó biểu trưng cho một vật. Như vậy, từ 'ngựa' đang biểu trưng cho một con vật nào đó bên ngoài có tên là 'ngựa'. Hoặc từ 'tai' biểu trưng cho cái gì đó có tên là 'tai' ở trên đầu của con ngựa, v.v... Cách trả lời này cho đến bây giờ rõ ràng đã tỏ ra rất hiệu quả. Tuy nhiên, khi có người nói "đây là tai-ngựa" thì câu trả lời gãy đổ hoàn toàn, bởi vì từ 'tai-ngựa' không liên quan gì đến từ 'ngựa' hay 'tai', nếu ta chủ trương rằng các từ 'ngựa' và 'tai' phải biểu trưng các vật mà chúng

được cho là biểu trưng. Tương tự, từ 'lừa-trắng' trong tiếng Phạn không có nghĩa biểu trưng một màu có tên là 'trắng' và một vật có tên là 'lừa'. Từ "tai-ngựa" là tên một loài cây, và "lừa-trắng" là tên một giống lừa hoang. Vì thế, mỗi từ không nhất thiết phải biểu trưng một sự vật[20]. Dĩ nhiên, chẳng có gì

---

[20] Bhartṛhari, *Vākyapadīya* II, ed. Raghunātha Stharmā, Varaṇasi: Saravastī Bhavan Granthamālā, 1968, ad 13-40, 34-92:
śabdasya na vibhāgo'sti kuto'rthasya bhaviṣyati/
vibhāgaiḥ prakriyābhedam avidvān pratipadyate//
brāhmaṇārtho yathā nāsti kaścid brāhmaṇakambale/
devadattādayo vākye tathai va syur anarthakāḥ//
sāmānyārthastirobhūto na viśeṣe'vatiṣṭhate/
upāttasya kutas tyāgo nivṛttaḥ kvāvatiṣṭhatām//
aśabdo yadi vākyārthaḥ padārtho'pi tathā bhavet//
evaṃ ca sati saṃbandhaḥ śabdasyārthena hīyate//
viśeṣaśabdāḥ keśāñcit sāmānyapratirūpakāḥ/
śabdāntarābhisaṃbandhād vyajyante pratipattṛṣu//
teṣām tu kṛtsno vākyārthaḥ pratibhedaṃ samāpyate/
vyaktopavyañjanā siddhir arthasya pratipattṛṣu//
avyaktaḥ kramavāñśabdaḥ upāṃśv ayam adhīyate/
akramas tu vitaty eva buddhir yatrāvatiṣṭhate//
yathākṣepaviśeṣe'pi karmabhedo na gṛhyate/
āvṛttau vyajyate jātiḥ karmabhir bhramaṇādibhiḥ//
varṇavākyapadeṣv evaṃ tulyopavyañjanā śrutiḥ/
atyantabhede tattvasya sarūpeva pratīyate//
nityeṣu tu kutaḥ pūrvaṃ paraṃ vā paramārthataḥ/
ekasyaiva tu sā śaktir yad evam avabhāsate//
ciram kṣipram iti jñāne kālabhedād ṛte yathā/
bhinnakāle prakāśete sa dharmo hrasvadīr ghayoḥ//
na nityaḥ paramātrābhiḥ kālo bhedam ihārhati/
vyāvarttinīnāṃ mātranām abhāve kīdṛśaḥ kramaḥ//
tābhyo yā jāyate buddhir ekā sā bhāgavartinī/
sā hi svaśaktyā bhinneva kramapratyavamarśinī//
kramollokhānusaṅgena tasyām yad bījam āhitam/
tattvanānātvayos tasya niruktir nāvatiṣṭhate//
bhāvanāsamaye tv etat kramasāmarthyam akramam/
vyāvṛttabhedo yenārtho bhedavān upalabhyate//
padāni vākye tāny eva varṇās te ca pade yadi/
varṇeṣu varṇabhāgānāṃ bhedaḥ syāt paramāṇuvat//

mới trong kết luận đó, ngoại trừ đó là phát biểu công khai đầu tiên về vấn đề này kể từ thời của *Nyāyasūtra*, một phát biểu mà An Huệ đã lặp lại như đã thấy. Vì thế, cách tiếp cận thứ nhất của Bhartṛhari ít ra đã không mang lại cho ông bất kỳ kết quả lôi cuốn nào.

Tuy nhiên, cách tiếp cận thứ hai lại cho ông kết quả mỹ mãn nhất, ít nhất qua sự phát triển trong tư duy của ông về vấn đề tính thể của ngôn ngữ. Ông khởi đầu phương cách này bằng các câu hỏi như thế này "Phát biểu 'mầm mộng nhú lên' muốn nói cái gì?" Ông lập luận như sau. Nếu từ 'mầm mộng' biểu trưng cái gì đó thật sự hiện hữu ở bên ngoài thì có ích gì để nói là 'nó nhú lên', bởi vì nói rằng cái gì đó nhú lên có

---

bhāgānām anupaśleṣān na varṇo na padam bhavet/
teṣām avyapadeśyatvāt kim anyad apadiṣyatām//
yad antaḥ śabdatattvaṃ tu nādair ekaṃ prakāsitam/
tad āhur apare śabdaṃ tasya vākye tathaikatā//
arthabhāgais tathā teṣām āntaro'rthaḥ prakāyate/
ekasyaivātmano bhedau śabdārthāv aprthak sthitau//
prakāśakaprakāsyatvam kāryakāraṇarūpatā/
antarmātrātmanas tasya śabdatattvasya sarvadā//
tasyaivāstitvanāstitvasāmarthye samavasthite/
akrame kramanirbhāse vyavahāraṇibandhena//
saṃpratyayapramāṇatvāt padārthāstitvakalpane/
padārthābhyuccaye tyāgād ānarthakyaṃ prasajyate//
rājaśabdena rājārtho bhinnarūpeṇa gamyate/
vṛttāvākhyātasadṛśam padam anyatra yujyate//
yathāsvakarṇa ity ukte vinaivāśvena gamyate/
kaścid eva viśiṣṭo'rthaḥ sarveṣu pratyayas tathā//
vākye tv arthāntaragateḥ sādṛśyaparikalpane/
kesāñ cid rūdhiśabdatvam śāstra evānugamyate//
upādāyāpi ye heyās tān upāyān pracakṣate/
upāyānām ca niyamo nāvasyam avatiṣṭhate//
arthaṃ kathañ cit puruṣaḥ kaścit saṃpratipadyate/
saṃsṛṣṭā vā vibhaktā vā bhedā vākyanibandhanāḥ//
so'yam ity abhisaṃbandho buddhyā prakramyate yadā/
vākyārthasya tadaiko'pi varṇaḥ pratyāyakaḥ kvacit//

nghĩa là cái đó chưa hoàn toàn là nó, tức nó chưa hoàn toàn hiện hữu. Thật vậy, nếu từ 'mầm mộng' thật sự biểu trưng cái gì đó thật sự đang hiện hữu thì thật mâu thuẫn khi nói rằng nó nhú lên. Hơn nữa, chỉ có hai khả năng để chọn trong trường hợp của mầm mộng: hoặc là nó hiện hữu, hoặc không hiện hữu. Trong cả hai trường hợp, đều phi lý để nói là 'mầm mộng nhú lên'. Bởi vì nếu nó hiện hữu, tại sao lại nói là nó nhú lên, vốn chỉ cho cái gì đó hiện hữu từ chỗ không hiện hữu; và nếu nó không hiện hữu, tại sao nói nó nhú lên? Tương tự như thế, phát biểu "không có mầm mộng" muốn nói lên cái gì? Nếu từ "mầm mộng" biểu trưng cái gì đó thật sự hiện hữu ở ngoài đó thì làm sao ta có thể nói "không có mầm mộng"? Bởi vì trong trường hợp này, chỉ cần nói từ 'mầm mộng' là người ta đã mặc nhiên thừa nhận có hiện hữu cái gì đó ở ngoài được gọi tên là "mầm mộng". Thật vậy, chỉ nghĩ rằng mỗi từ phải biểu trưng một sự vật thì ta sẽ gặp ngay mọi thứ khó khăn mà câu hỏi "phát biểu 'mầm mộng nhú lên' muốn nói gì?" mới chỉ là khó khăn đầu tiên. Bởi vì nếu bất cứ ai cố gắng thiết lập một hệ thống luận lý dựa vào cách nghĩ đó, ta có thể chứng minh hệ thống đó sẽ bị bẻ gãy một cách dễ dàng. Thật vậy, toàn bộ *Trung Luận* của Long Thọ là để dành cho việc bẻ gãy này, và lý luận trên của Bhartṛhari có thể truy nguồn từ chính luận thư này[21].

---

[21] Bhartṛhari. *Vākyapadīya* II. ed. K. A. Subramania Iyer. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1963. ad 39-51: 150-158:
vyapadeśe padārthānām anyā sattaupacārikī/
sarvāvasthāsu sarveṣām ātmarūpasya darśikā//
sphaṭikādi yathā dravyam bhinnarūpair upāśrayaiḥ/
svaśaktiyogāt saṃbandhaṃ tādrūpyenopagacchati//
tadvac chabdo'pi sattāyām asyām pūrvaṃ vyavasthitaḥ/
dharmair upaiti saṃbandham avirodhivirodhibhiḥ//
evaṃ ca pratiṣedhyeṣu pratiṣedhaprakḷptaye/
āśriteśpacāreṇa pratiṣedhaḥ pravartate//
ātmalābhasya janmākhyā sattā labhyaṃ ca labhyate/
yadi saj jāyate kasmād athāsaj jāyate katham//

Trong chương đầu của tác phẩm này, Long Thọ khảo sát vấn đề liên hệ giữa nhân và quả. Ông chỉ ra rằng từ 'duyên' thường được định nghĩa là 'mang *cái gì đó* vào sự hiện hữu'. Thế nhưng, nếu chủ trương rằng mỗi từ phải biểu trưng một vật đang thật sự hiện hữu ngoài đó, thì ngay cả định nghĩa này cũng phi lý. Bởi vì từ ngữ *cái gì đó* trong định nghĩa đó cũng nhất định phải biểu trưng cái gì đó mà nó đang hiện hữu, vậy thì "mang nó vào sự hiện hữu" để làm gì? Hơn nữa, nếu không hiện hữu cái gì đó như thế thì lại càng phi lý hơn khi nói là mang nó vào sự hiện hữu. Bởi vì, rốt cùng có cái gì ở đó để mang vào sự hiện hữu? Vì thế, bằng lý luận đó, Long Thọ tiếp tục phá hủy một cách có hệ thống toàn bộ cấu trúc học thuyết tiêu chuẩn về nhân duyên sinh của Tỳ Bà Sa và những thứ tương tự của họ[22]. Như khi Long Thọ nói "một sự

---

sato hi gantur gamanam sati gamye pravartate/
gantṛvac cen na janmārtho na cet tadvan na jāyate//
upacarya tu kartāram abhidhānapravṛttaye/
punaś ca karmabhāvena tām kriyāṃ ca tadāśrayām//
athopacārasattaivam vidheyās tatra lādayaḥ/
janmanā tu virodhitvāt mukhyā sattā na vidyate//
ātmānam ātmanā bibhrad astīti vyapadiṣyate/
antarbhāvāc ca tenāsau karmanā na sakarmakaḥ//
prāk ca sattābhisaṃbandhān mukhyā sattā kathaṃ bhavet/
asaṃś ca nāsteḥ kartā syād upacāras tu pūrvavat//
tasmād bhinneṣu dharmeṣu virodhiṣv avirodhinīm/
virodhikhyāpanāyaiva śabdais tais tair upāśritām//
abhinnakālām artheṣu bhinnakāleṣv avasthitām//
pravṛttihetuṃ sarveṣāṃ sabhānām aupacārikīm//
etāṃ sattāṃ padārtho hi na kaścid ativartate/
sā ca sampratisattāyāḥ pṛthagbhāsye nidarśitā//

[22] Nāgārjuna. *Madhyamakakārikā* I. 3-16:
na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ .
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana // 3
catvāraḥ pratyayā hetuś cālambanam anantaraṃ /
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ // 4
na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate /

vật hiện hữu hoặc một sự vật không hiện hữu đều không thể có nhân duyên về mặt luận lý, bởi vì nếu sự vật đó đang hiện hữu thì có nhân duyên để làm gì? Và nếu nó không hiện hữu thì nó là nhân duyên của cái gì?", thì ta có thể nhận ra ngay âm hưởng của nó trong phát biểu của Bhartṛhari cho rằng "sinh được định nghĩa là trạng thái của một hiện hữu đang sở đắc cái có thể sở đắc sự sở đắc của chính nó; vậy thì nếu cái hiện hữu đó hiện hữu, tại sao nó lại được sinh ra? Nếu nó không hiện hữu, thì làm sao nó có thể được sinh ra?"[23]

---

avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate // 5
kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā /
pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaśca santyuta // 6
utpadyate pratītyemānitīme pratyayāḥ kila /
yāvannotpadyata ime tāvannāpratyayāḥ kathaṃ // 7
naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate /
asataḥ pratyayaḥ kasya sataśca pratyayena kiṃ // 8
na sannāsanna sadasandharmo nirvartate yadā /
kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate // 9
anālambana evāyaṃ san dharma upadiśyate /
athānālambane dharme kuta ālambanaṃ punaḥ // 10
anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate /
nānantaramato yuktaṃ niruddhe pratyayaśca kaḥ // 11
bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ .
satīdamasmin bhavatītyetannaivopapadyate // 12
na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tatphalaṃ /
pratyayebhyaḥ kathaṃ tacca bhavenna pratyayeṣu yat // 13
athāsad api tattebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /
apratyayebhyo 'pi kasmānnābhipravartate phalaṃ // 14
phalaṃ ca pratyayam ayaṃ pratyayāś cāsvayaṃmayāḥ /
phalam asvamayebhyo yattatpratyayam ayaṃ kathaṃ // 15
tasmānna pratyayam ayaṃ nāpratyayam ayaṃ phalaṃ /
saṃvidyate phalābhāvātpratyayāpratyayāḥ kutaḥ // 16
cf. Lê Mạnh Thát, "*Đưa Vào Việc Nghiên Cứu Luận Lý Học Trung Quán Cua Nāgārjuna*", Tư Tưởng I (1967): 53-83.

[23] Nāgārjuna. *Madhyamakakārikā* I. 8: naivāsato naiva sataḥ pratyayo'rthasya yujyate/ asataḥ pratyayaḥ kasya sataśca pratyayena kim//. Cf. *Madhyamakakārikā* IV. 4: rūpe satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate/ rūpe 'satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate//. Bhartṛhari. *Vākyapadīya* III. 43:

Và chính ở đây mà đóng góp của Bhartṛhari đã trở nên rất giá trị đối với hiểu biết của chúng ta về vị trí lịch sử của tư tưởng Thế Thân. Nó cho chúng ta thấy được lý do tại sao các thuật ngữ Long Thọ đã sử dụng để trình bày triết học của ông lại dẫn Thế Thân đến việc đề ra giải pháp theo cách của ông. Thật vậy, ta có thể nói một cách chắc chắc rằng tư tưởng của Thế Thân là sự kiện toàn triết học của Long Thọ, một sự kiện toàn được tóm lược thật hàm súc trong quan điểm của Bhartṛhari về yếu tính của ngôn ngữ. Tóm lại, khi đọc Bhartṛhari, ta nhận ra tại sao Long Thọ đã khảo sát vấn đề nhân quả và các chủ đề tương tự theo cách của ông, và tại sao Thế Thân cảm thấy cần phải lập luận rằng sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và sự chuyển biến đó phải đặt nền tảng trên mô tả về ngã và pháp. Nói cách khác, khi Bhartṛhari hối thúc rằng ta phải xem từ ngữ chỉ là những mô tả để tránh mọi khó khăn do khái niệm từ ngữ phải biểu trưng sự vật gây ra đối với những phát biểu như "mầm mộng nhú lên", thì ông thật sự đã tóm tắt toàn bộ kết quả tuyệt vời mà những tìm tòi triết học đã sinh khởi kể từ thời của Long Thọ cho đến Thế Thân.

Vậy thì chẳng có gì ngạc nhiên khi Asvabhāva đã thoải mái trích dẫn Bhartṛhari trong sớ giải của mình về *Tam Thập Tụng*, và tại sao Nghĩa Tịnh lại ghi rằng ông (Bhartṛhari) đã bảy lần nỗ lực trở thành một vị tỳ kheo mà đều thất bại. Thật

---

ātmalābhasya janmākhyā sattā labhyaṃ ca labhyate/
yadi saj jāyate kasmād athāsaj jāyate katham//
ātmalābho vastunaḥ svarūpaprāptiḥ janma kaṭhyate/ tatra ca tritayam anvayi labdhā kartā labhyaṃ karma lābhaś ca kriyā/ etac ca tritayaṃ ṣaḍviṣayam/ tathā ca janmavirodhaḥ sat ātmalābhāyogāt/ labdhātmā hi sann ucyate/ kāraṇe śaktir upatayāvasthāne'pi sarvathāsato janmāyogād avaśyam apūrvasya kasya cid aṃśasya lābho'bhyupagantavya iti yena rūpeṇa san na tena rūpeṇa janma yena ca janma na tena sann iti yāyate'ṅkura iti prayogānupapattiḥ/
janmānurodhādasattvābhyupagame dhātvarthe kartṛtvānupapatteḥ pratyayārthavirodhaḥ/ tad anurodhāt sattvābhyupagame janmalakṣaṇadhātvarthavirodha ity arthaḥ//.

vậy, ta còn có thể xem ông là đồ đệ ưu tú nhất mà Thế Thân từng có. Và tư tưởng của ông không thể bị đánh giá một cách nông cạn để rồi xem đó là "bà la môn" hay "chống Phật giáo" như một số tác giả đã làm.[24] Dĩ nhiên, ta không thể bàn đến vấn đề này ở đây, vì nó không thuộc phạm vi chương này và Bhartṛhari là một tư tưởng gia có tầm cỡ xứng đáng cho chúng ta bàn đến một cách chu đáo hơn là những gì có thể làm trong khuôn khổ những trang giấy này. Tuy nhiên, chừng này cũng đủ để nói rằng với ý kiến trên của chúng ta, một điều chắc chắn không thể nào phủ nhận được là những nghiên cứu theo hướng này trong tương lai sẽ củng cố được cho phát biểu của chúng ta hôm nay.

Vì thế, thuyết mô tả được trình bày trong *Tam Thập Tụng* không những cho thấy trả lời của Thế Thân đối với mối quan

---

[24] Biardeau. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. La Haye: Mouton & C0. 1964; Nakamura. Vedanta tetsu gaku no hatten. Tokyo: Iwanami shoten. 1957; Subramania Iyer. Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute. 1969; Nakamura. Kotoba no keijijōgaku. Tokyo: Iwanami shoten. 1957. pp. 55-140.
Độc giả nên đọc tác phẩm cuối trong số này, đặc biệt các trang vừa cho, để thấy được các tác giả này đã hiểu Bhartṛhari nông cạn như thế nào, đó là chưa nói đến các học thuyết và sắc thái phong phú của Phật giáo. Thật ra, người ta không thể xem nhẹ trần thuật của Nghĩa Tịnh về quan hệ của ông với Bhartṛhari cho dù hình như đã có ngộ nhận về ngày mất của người sau. Chúng tôi nói 'hình như', bởi vì các nhầm lẫn về in ấn và sao chép không nên bị loại trừ, một điều mà các tư liệu Trung Hoa, cả Phật giáo cũng như không phải Phật giáo, đều không thiếu chứng cứ chứng minh. Biardeau đã có thể nhận ra mối quan hệ gần gũi giữa Thế Thân và Bhartṛhari về vai trò đặc biệt của khái niệm *vikalpa* trong các luận thư của họ. Tuy nhiên, do ảnh hưởng thống lĩnh của môn tâm lý hiện tượng học, điển hình ở Pháp như Merleau Ponty, Sartre, v.v., mà bà đã không thể nắm bắt đúng đắn ý nghĩa của nó và vì thế đã thất bại, không nhìn thấy sự nối kết của nó với khái niệm *upacāra* mà Bhartṛhari đã dành một chỗ đáng kể để bàn đến trong kanda thứ ba của luận thư *Vākyapadīya* của ông, một khái niệm chỉ nhận được những nhận xét rất hời hợt trong tác phẩm của bà. Triết học Bhartṛhari cần có những khảo cứu mới. Về một trình bày những *problematics* của nó, hãy xem Lê Mạnh Thát. *Bhartṛhari và Cao Đỉnh của Triết Học Ngôn Ngữ Phật Giáo*. Bản đánh máy. 1970. Sàigòn.

tâm triết học tiên khởi của ông mà còn cả giải pháp của riêng ông đối với vấn đề lâu đời mà Long Thọ đã không thể đưa ra câu trả lời cho dù đã có những phê phán sáng giá về nó. Vì thế, ta có thể nói rằng nó biểu trưng cho đỉnh cao của quá trình nghiên cứu triết học lâu dài và thường rất công phu của Thế Thân. Có lẽ chính do sự nối kết lịch sử này giữa ông và các nhà tư tưởng quá khứ mà ông cảm thấy không cần thiết phải nói rõ từ ngữ 'mô tả' có nghĩa là gì trong tác phẩm của ông. Và sự khảo sát của chúng ta về các tư liệu gốc ở trên có thể xác chứng là từ ngữ đó đã được thời đại ông định nghĩa rõ ràng. Thật vậy, nếu chúng ta áp dụng định nghĩa của *Nyāyasūtra* vào một số trường hợp mà Thế Thân đã sử dụng nó trong các tác phẩm của ông, ta sẽ thấy rằng định nghĩa này phù hợp một cách chính xác như chúng ta mong muốn. Một trong những lần hiếm hoi mà *Câu Xá Luận* đã sử dụng đến từ 'mô tả', chúng ta đọc được như thế này:

> Nếu tự ngã không hiện hữu thì ý nghĩa của tạo nghiệp là gì? – Đó là vì để tôi có thể hạnh phúc và để tôi không phải đau khổ. Đối tượng của cái gọi là 'tôi' mà ông nói đến là gì? – Đối tượng của nó là các uẩn. Làm sao biết? – Bởi vì sự tham chấp của 'tôi' đối với chúng, có nghĩa là vì nó có chung chỗ với những ý tưởng như trắng, v.v... Thí dụ, người ta nói "Tôi trắng", "Tôi đen", "Tôi béo", "Tôi gầy", Tôi già", "Tôi trẻ", v.v... Ý tưởng về "Tôi" nên được xem như có cùng chỗ với những ý tưởng như trắng, v.v... Và các loại ý tưởng này không nên được xem như thuộc về tự ngã. Vì thế đương nhiên là ngã tự nó được gắn vào các uẩn. Ngay cả khi thân thể này được phục vụ bởi [từ] 'ngã', để có được những mô tả về ngã như "tôi là như vậy", "ông quan chính là như vậy", ngay cả trong việc phục vụ như thế, thì [từ] 'ngã' cũng chỉ là một mô tả mà không có ý tưởng về một cái ngã [đích thực].
>
> Nay nếu [từ 'ngã'] lấy thân làm đối tượng, vậy tại sao không phải thân của một người khác được dùng cho khả năng đó? – Bởi vì không có quan hệ nào cả, tức vì ý tưởng về 'Tôi' sinh

khởi bất cứ nơi nào nó có một quan hệ với một thân nào đó hay một tâm nào đó, mà không phải một nơi nào khác . . .

Nhưng nếu tự ngã không hiện hữu, thì ý tưởng về 'Tôi' thuộc về ai? – Câu hỏi này đã được chúng tôi trả lời trong khi bàn về niệm, trong đó đã chỉ rõ rằng người chủ của niệm chính là nhân của niệm.

Nhưng nhân là cái gì? Nó có khác biệt không? Nhân là loại thức cấu nhiễm bị tác động toàn bộ bởi các ý tưởng về 'Tôi' trước đó và lấy dòng thức của chính nó làm đối tượng.

Thế nhưng, nếu tự ngã không hiện hữu, thì cái cảm nhận hạnh phúc hay đau khổ là ai? – Hạnh phúc hay đau khổ sinh khởi từ một nền tảng nào đó, giống hệt như người ta nói, cây có hoa, rừng có trái[25].

Không cần nói rõ mô tả là gì, thì đoạn văn trên cũng cho chúng ta những trình bày chi tiết nhất, có lẽ là trình bày chi tiết duy nhất về những gì Thế Thân có trong đầu khi sử dụng từ này trong tác phẩm của ông. Vì vậy, thật đáng cho chúng ta xem xét định nghĩa của *Nyāyasūtra* có thể được áp dụng ở đây không. Trong đoạn trên, Thế Thân lập luận rằng từ 'ngã'

---

[25] *Abhidharmakośa* IX p 476: ātmany asati kim arthaḥ karmārambhaḥ/ ahaṃ sukho syām ahaṃ duḥkho na syām ity evam arthaḥ/ ko'sāv ahaṃ nāma yad viṣayo'yam ahaṃkāraḥ/ skandhaviṣayaḥ/ kathaṃ jñāyate/ teṣu snehāt/ gaurādibuddhibhiḥ sāmānādhikaraṇyāt tu/ gauro'ham ahaṃ śyāmaḥ sthūlo'ham ahaṃ kṛṣaḥ jīrṇo'ham aham yuveti gaurādibuddhibhiḥ samānādhikaraṇo'yam ahaṃkakāro dṛśyate/ na cātmana ete prakārā dṛśyante/ tasmād api skandheṣv ayam iti gamyate/ ātmana upakārake'pi śarīra ātmopacāro yathā ya evāyaṃ sa evāham sa evāyaṃ me bhṛtya iti bhavaty upakārake'pi ātmopācāro na tv ahaṃkāraḥ/ sati śarīrālambanatve paraśarīrālambano'pi kasmān na bhavati/ asa mbandhāt/ yenaniva hi sahāsya saṃbandhaḥ kāyen ittena vā tatraivāyam ahaṃkāra utpadyate nānyatra/ anādau saṃsāra evam abhyāsāt/ kaś ca saṃmbandhaḥ/ kāryakāraṇabhāvaḥ/ yady ātmā nāsti kasyāyam ahaṃkāraḥ/ idaṃ punas tad evāyātaṃ kim arthaiṣā ṣaṣṭhīti/ yāvady evāsya hetus tasyaivāyam iti/ kaś cānyo hetuḥ/ pūrvāhaṃkāraparibhāvitaṃ svasaṃtativiṣayaṃ sāvadyaṃ cittam/ asaty ātmani ka eṣa sukhito duḥkhito vā/ yasminn āśraye sukham utpannaṃ duḥkhaṃ vā/ yathā puṣpito vṛkṣaḥ phalitaṃ vanam iti//. Cf. *Abhidharmakośa* IX p 472-3.

là chỉ cho các uẩn, cái tạo thành một con người và, theo Tỳ Bà Sa, có thể được phân tích thành năm nhóm, đó là nhóm vật lý, nhóm cảm thọ, nhóm khái niệm hóa, nhóm ý chí và nhóm nhận biết. Như vậy, rõ ràng từ 'ngã' đang được áp dụng cho những gì không phải là nó và nơi không thuộc về nó. Bởi vì, theo Tỳ Bà Sa, mỗi một trong các nhóm này đều có cơ cấu vận hành riêng của nó và không cần đến bất cứ can thiệp nào nữa ngoài cơ cấu đó. Vì vậy, giống như có người nói "cái bục thét lên" và điều anh ta muốn nói là những người trên bục thét lên, thì khi có người nói "tôi thấy", anh ta cũng muốn nói là một cơ cấu phức tạp của khối lượng thân thể nào đó nhìn thấy chứ không phải cái gì khác hơn. Như vậy, từ 'tôi' trong câu nói "tôi thấy" đóng vai trò của từ 'cái bục' trong câu nói "cái bục thét lên". Vì lẽ đó, tất nhiên từ đó phải là một mô tả, như đã được *Nyāyasūtra* định nghĩa. Tóm lại, từ 'ngã' mô tả tính chất một sự vật nào đó, chứ nó không biểu trưng một sự vật đang thật sự hiện hữu có tên là 'ngã'. Không có một sự vật như 'ngã' mà nó cảm nhận vui hay buồn, giống hệt như trường hợp không có một sự vật như khu rừng có hoa. Chính cây cối và cây bụi có hoa chứ không phải khu rừng. Nhưng trong ngôn ngữ hàng ngày người ta hoàn toàn có thể hiểu được khi nói "khu rừng có hoa" và điều này lại khiến cho từ 'rừng' trở thành một mô tả. Nó được dùng để mô tả một số các sự vật mà những sự vật này, vì tính chất ngắn gọn trong giao tiếp, không cần phải liệt kê tất cả. Vậy thì điều hiển nhiên là Thế Thân hẳn phải biết rõ *Nyāyasūtra* và định nghĩa của nó về mô tả, và điều này đã tự biểu lộ rõ ràng ngay từ đầu trong *Câu Xá Luận*.

Ở điểm này, khi đã được trang bị một hiểu biết chính xác về những gì từ 'mô tả' ám chỉ, nay ta có thể trở lại vấn đề tại sao sự mô tả về ngã và pháp lại đặt nền tảng trên sự chuyển biến của thức, một sự chuyển biến được định nghĩa là cấu trúc ngôn ngữ và đã dẫn đến luận đề nổi tiếng *bất kỳ cái gì được*

cấu trúc qua ngôn ngữ đều không thực hữu. Ta đã thấy rằng mô tả được định nghĩa là "cái không phải nó và nơi không có nó". Ngoài ra, từ những phê phán của Long Thọ và Bhartṛhari, ta còn biết rằng mọi từ ngữ đều chỉ là những mô tả, nếu chúng có ám chỉ cái gì đó. Từ những quan niệm này điều tất yếu là những gì được cấu trúc bằng ngôn ngữ qua các mô tả đó không nhất thiết phải hiện hữu. Bởi vì làm sao nó có thể hiện hữu khi nó được tạo thành bởi những mô tả mà theo định nghĩa đều "ở vào tình trạng không phải chính nó" hoặc "là cái được áp dụng cho những gì không phải chúng và nơi chúng không thuộc về"? Vì lẽ đó, nó chỉ là "cái khiến ta biết", như Thế Thân đã phát biểu. Thật vậy, giống như từ 'cái bục' được dùng cho cái gì đó khác hơn chính nó, mọi cấu trúc ngôn ngữ phải chỉ cho cái gì đó khác hơn chính nó theo cách tương tự. Và giống hệt như cái bục trong câu nói "cái bục thét lên" không hề hiện hữu, bởi vì trong đó từ ngữ này đang chỉ cho con người chứ không phải cái bục, thì mọi cấu trúc ngôn ngữ cũng đều phi hữu như thế, bởi vì tự thân chúng chỉ bao gồm các mô tả.

Một khi cấu trúc ngôn ngữ không hiện hữu, tất nhiên những gì được cấu trúc bằng ngôn ngữ cũng không cần phải hiện hữu. Nó không hiện hữu theo nghĩa nó không biểu trưng một sự vật mà nó được gọi tên hay được cấu trúc ngôn ngữ theo sự vật đó. Có nghĩa là sự không hiện hữu của nó dự tưởng một hiện hữu của cái gì đó khác với chính nó và là cái mà nó chỉ là một mô tả về. Thật vậy, trong *Trisvabhāvanirdeśa*, Thế Thân đã nhấn mạnh rằng "thức không tuyệt đối hiện hữu theo cách nó dựng thành chính nó qua ngôn ngữ và theo cách nó dựng thành đối tượng qua ngôn ngữ"[26]. Những ai có khuynh

---

[26] *Trisvabhāvanirdeśa* ad 5. ed. de La Vallée Poussin. MCB II (1932-1933) 147-161:
asatkalpo'tra kaś cittaṃ yatas tat kalpyate yathā/
yathā ca kalpayaty arthaṃ tathātyantaṃ na vidyate//

hướng luôn luôn muốn khẳng định rằng đối với Thế Thân "thức là thực tại duy nhất" hãy nên nhớ lấy phát biểu vừa dẫn. Điều nó muốn nói rất đơn giản. Thức không hiện hữu, bởi vì làm sao nó có thể hiện hữu khi mọi thứ tạo thành nó

Và nếu có ai nghi ngờ thức ở đây chính xác chỉ cho cái gì, thì bốn câu tụng tiếp theo sẽ dễ dàng gạt bỏ hoàn toàn nghi ngờ ấy: ad 6-9:
tad dhetuphalabhāvena cittaṃ dvividham iṣyate/
yad ālayākhyavijñānaṃ pravṛttyākhyaṃ ca saptadhā//
saṃkleśavāsanābījaiś citatvāc cittaṃ ucyate/
cittam ādyam dvitīyam tu citrākārapravṛttitaḥ//
samāsato'bhūtakalpaḥ sa caiṣa trividho mataḥ/
vaipākikas tathā naimittiko'nyaḥ prātibhāsikaḥ//
prathamo mūlavijñānaṃ tad vipākātmakam yataḥ/
anyaḥ pravṛttivijñānaṃ dṛśyadṛgvittivṛttitaḥ//
Với phát biểu minh nhiên như thế, thật khó để thấy tại sao và bằng cách nào mà có quá nhiều khẳng định theo kiểu "đối với Vasubandhu thức là thực tại duy nhất" hay "theo các nhà Vijñānavādins thì *vijñāna* là căn nguyên (*ālayavijñāna*) của tất cả, bao gồm cả bảy chuyển thức (*pravṛttivijñāna*) mà không có gì tồn tại bên ngoài nó" cứ tiếp tục lặp lại cho đến hai hay ba mươi năm sau khi de La Vallée Poussin ấn hành *Trisvabhāvanirdeśa*. Ngay với những ai mơ hồ cảm nhận rằng Vasubandhu hẳn có thể khước từ sự tồn tại của thực thể được gọi là "thức", những vị ấy hình như vẫn không hiểu ý nghĩa của sự phủ nhận này, khiến họ khẳng định những mệnh đề còn khôi hài hơn nữa gán cho Vasubandhu.
Như Ueda Yoshifumi (*Two main streams of thought in Yogācāra philosophy*, PEW XVII (1967): 155-165) nói: "Khi tâm thấy núi như là núi, nó không thấy núi như là đối tượng và do đó đối tượng (núi) bấy giờ trở thành một với chủ thể (tâm). Nói cách khác, sự phân ly giữa chủ thể và đối tượng cần phải loại bỏ, vì không có cảnh ngoài tâm (người thấy). Và tính tự đồng nhất của người thấy với chính nó, bằng cách tiêu trừ đối tượng cùng lúc phải là sự tự đồng nhất của cái bị thấy bởi vì một vật (núi) được nhìn thấy bởi tâm đúng như thực là nó. Ở đây núi được nhìn từ bên trong, hay bởi chính nó mà không có người nhìn ở bên ngoài. Phủ định này về người thấy được gọi là vô tâm (acitta) trong bài thứ 29, và phủ định đối tượng (cái bị thấy) được gọi là bất khả đắc (anupalambha)... Vậy, khi tâm nhìn thấy một vật đúng như nó là, thì tâm ấy đang nhìn thấy chính nó đúng như là nó, và, đồng thời, bằng cách đánh mất tự bản thân trong núi (vô tâm), tâm nhìn thấy núi ở bên trong, hay, có vẻ như vậy, núi được nhìn thấy bằng chính bởi núi. Không có người thấy ở ngoài núi hay ngoại trừ núi". Khi viết như vậy, các tác giả như Ueda góp phần hiểu sai, nếu không nói là xem thường, triết học của Vasubandhu, và đến lượt nó lại tiếp tục kéo dài khẳng định đủ kiểu linh tinh như trên.

đều "ở tình trạng không phải chính nó", "được dùng cho cái không phải nó và nơi không thuộc về nó"?

Nói cách khác, thức không hiện hữu bởi vì nó là những gì không phải là nó và nó không phải là những gì nó là. Cùng lúc hãy lưu ý rằng từ 'cái bục' trong câu nói "cái bục thét lên" cũng có thể được định nghĩa như thế: nó là cái không phải là nó và không phải là cái nó là. Và một điều trở thành hiển nhiên ở đây là lý do tại sao thức trong tình trạng chuyển biến liên tục của nó lại được đồng nhất với tiến trình của cấu trúc ngôn ngữ, và tại sao sự mô tả về ngã và pháp lại căn cứ vào thức đó, nếu không phải là đồng nhất với nó. Tóm lại, khi quan niệm mô tả nói trên đòi hỏi từ ngữ phải chỉ cho các sự vật khác hơn chính chúng và khi thức hoàn toàn bị qui định bởi từ ngữ, thì không khó khăn để nhận ra rằng tại sao "thức không hiện hữu tuyệt đối theo cách nó dựng thành chính nó bằng ngôn ngữ và theo cách nó dựng thành đối tượng qua ngôn ngữ". Nhưng nếu thức không hiện hữu vì nó là cái không phải là nó và không phải là cái nó là, thế thì cái gì hiện hữu?

Trả lời câu hỏi này, Thế Thân đề ra thuyết gọi là ba tánh của ông. Trong *Tam Thập Tụng*, ông mô tả như sau:

> Bất cứ cái gì được cấu trúc bằng ngôn ngữ bởi bất cứ cấu trúc ngôn ngữ gì (phân biệt biến kế) cũng đều có một tự tánh ngôn ngữ [mà tự tánh này] không thể được tìm thấy. Nhưng có tự tánh tương đối sinh khởi (y tha khởi) từ các yếu tố (duyên) qui định [dùng làm nền tảng cho] cấu trúc ngôn ngữ và tự tánh này cũng thuộc loại tự tánh tuyệt đối (viên thành thật) bất cứ khi nào nó được tách rời thường xuyên với cấu trúc ngôn ngữ. Như vậy, tự tánh tuyệt đối không phải là khác cũng không phải không khác tự tánh tương đối (y tha). Cần phải biết, cũng như vô thường, v.v., khi cái này đã không được nhận biết, thì cái kia cũng không được nhận biết. [Tuy nhiên,] chính do tình trạng không có ba tự tánh của ba tự tánh (tam vô tánh) mà tình trạng

không có ba tự tánh của mọi sự vật được mật thuyết. Tự tánh thứ nhất là không có tự tánh bằng chính đặc tánh của nó (tướng vô tánh). Tự tánh thứ hai là vô tánh vì nó không hiện hữu bởi tự nó (sinh vô tánh). Tự tánh thứ ba là không có tự tánh vì nó là trạng thái nguyên khởi nhất (thắng nghĩa) của mọi sự vật và [là] cái như thế (chân như) của chúng, và vì nó mãi mãi như thế. Chỉ nó là "cái khiến ta biết (duy thức thực tánh)"[27].

---

[27] *Triṃśikā* ad 20-25:
yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate//
paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ/
niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā//
ata eva sa naivānyo nānanya paratantrataḥ/
anityatādivad vācyo nādṛṣṭe'smin sa dṛśyate//
trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām/
saṃdhāya sarvadharmāṇām deśitā niḥsvabhāvatā//
prathamo lakṣaṇeṇaiva niḥsvabhāvo'paraḥ punaḥ/
na svayambhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā//
dharmāṇām paramārthaś ca sa yatas tathatāpi saḥ/
sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā//
Khi chú giải ad 20. Sthiramati nêu nhận xét trong *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* p. 50: "ādhyātmika-bāhyavikalpyavastubhedena vikalpānām ānantyam pradarśayann āha yena yena vikalpeneti/ yad yad vastu vikalpyate/ ādhyātmikaṃ bāhyaṃ vā antaśo yāvad buddhadharmā api/ parikalpita evāsau svabhāva ity atra kāraṇam āha na sa vidyata iti/ yad vastu vikalpaviṣayas tad yasmāt sattābhāvān na vidyate tasmāt tad vastu parikalpitasvabhāvam eva na hetupratyayapratipadyasvabhāva/ tathā hy ekasmin vastuni tadabhāve ca parasparavirudhānekavikalpapravṛttir dṛṣṭā/ na ca tad ekaṃ vastu tadabhāvo vā parasparavirudhānekasvabhāvo yujyate/ tasmāt sarvam idaṃ vikalpamātram eva tadarthasya parikalpitarūpatvāt/ uktaṃ ca sūtre/ na khalu punaḥ subhūte dharmās tathā vidyante yathā bālapṛthagjanā abhinivistā iti//"
Về ý kiến của Dharmapāla đối với vấn đề này, xem *La Siddhi de Hiuan-Tsang*, transl. de La Vallée Pousin. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929, vol. II, pp. 514-561. yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/ parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate// paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ/ niṣpannas tasya pūrveṇa s ıdā rahitatā tu yā// ata eva sa naivānyo nānanya paratantrataḥ/ anityatādivad vācyo nādṛṣte`smin sa dṛśyate// trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām/ saṃdhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā// prathamo lakṣaṇeṇaiva niḥsvabhāvo`paraḥ punaḥ/ na svayambhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā// dharmāṇāṃ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi saḥ/ sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā//

Những gì đoạn văn trên diễn tả thật hoàn toàn hiển nhiên. Mặc dù ta có thể phân biệt sự vật ít nhất thành ba loại, tức (1) những sự vật như ta cấu thành chúng qua ngôn ngữ (biến kế sở chấp), (2) những sự vật như chúng hiện hữu phụ thuộc vào những sự vật khác (y tha khởi), kể cả cấu trúc ngôn ngữ, (3) và những sự vật như chúng là (viên thành thực), tuy nhiên vẫn có một sự kiện là các sự vật chỉ hiện hữu như chúng là (chân như), bất kể có hay không có một thức hay một cấu trúc ngôn ngữ.

Vì vậy, trạng thái chúng là như thế chính là sự kiện duy nhất đáng để ta biết, và chỉ có nó mới có thể làm "cái khiến ta biết". Nói cách khác, nguyên thủy chỉ có các sự vật, tức tình trạng nguyên sơ nhất (thắng nghĩa) của các sự vật. Rồi từ trạng thái đó các sự vật khác sinh khởi nhờ phụ thuộc vào chúng (y tha). Và cuối cùng, có các cấu trúc ngôn ngữ về chúng (biến kế phân biệt). Cấu trúc ngôn ngữ hiển nhiên là chỉ cho chúng, vì thế, đối với các sự vật, chắc chắn nó không hiện hữu bằng tự tánh của nó, bằng chính đặc tánh của riêng nó. Còn lại là các sự vật và trạng thái uyên nguyên nhất của chúng. Chúng đồng nhất, vì trạng thái uyên nguyên nhất này chỉ có thể hiện hành qua sự xuất hiện của nó trong các sự vật, và các sự vật chỉ có thể xuất hiện qua sự phụ thuộc vào trạng thái đó. Tóm lại, chúng giống như trạng thái vô thường của một sự vật. Chúng ta không thể nhận ra sự vô thường của một đóa hoa nếu không nhìn thấy đóa hoa, và cũng như thế, chúng ta không thể nhìn thấy đóa hoa mà không nhận ra vẻ tươi đẹp của nó phai tàn nhanh như thế. Vì thế, dù ta có thể nói về ba tự tánh nhưng cũng chỉ có một tự tánh, và tự tánh này tự nó thì "không có tự tánh bởi vì nó là trạng thái uyên nguyên nhất của mọi vật và là cái như thế của chúng và vì nó mãi mãi như thế (thường như kỳ tánh)". Thật ra, điều Thế Thân muốn nói qua định nghĩa này là mọi vật hiện hữu như chúng là trong trạng thái nguyên sơ nhất này của chúng, bất

kể chúng có thể thay đổi thành cái gì và thay đổi như thế nào. Vì thế, để trả lời câu hỏi "Vậy cái gì thực sự hiện hữu?" ở trên, có lẽ Thế Thân đã nói rất rõ rằng, đó là sự vật.

Lời đáp này còn rõ ràng hơn trong *Trisvabhāvanirdeśa*, một luận thư nhằm trình bày một cái nhìn bao quát về thuyết ba tánh. Trong đó, Thế Thân cho chúng ta biết thuyết đó cần được hiểu như thế nào như sau:

> Tự tánh tuyệt đối (viên thành thực) không khác với tự tánh ngôn ngữ (phân biệt), vì cái sau có tự tánh của nó là tánh chất nhị nguyên vốn không thực hữu trong khi cái trước có tự tánh của nó là sự không có tánh chất nhị nguyên đó (bất nhị). Ngược lại, tự tánh ngôn ngữ được biết là không khác với tự tánh tuyệt đối vì cái sau có tự tánh của nó là tánh chất nhị nguyên vốn không thực hữu.
>
> Tự tánh tuyệt đối (viên thành thực) cũng nên được xem không khác tự tánh tương đối (y tha), vì cái sau không hiện hữu theo cách nó xuất hiện (vì y tha) trong khi cái trước có tự tánh của nó là sự không hiện hữu của cách xuất hiện đó. Ngược lại, tự tánh tương đối nên được biết là không khác tự tánh tuyệt đối, vì cái sau có tự tánh của nó là một tánh chất nhị nguyên không thực hữu trong khi cái trước (y tha) có tự tánh của nó là cách xuất hiện không thực hữu . . .
>
> Như vậy ba tự tánh này nên có tánh chất bất nhị và bất khả tri, vì tánh thứ nhất (biến kế) không hiện hữu, tánh thứ hai (y tha) không hiện hữu theo cách nó hiện hữu, và tánh thứ ba (viên thành thực) có tự tánh của nó là sự không hiện hữu của tánh thứ nhất. Nó giống hệt như hình ảnh ảo (huyễn thuật) về sự xuất hiện của một con voi do năng lực của câu thần chú, nhưng thật ra không hiện hữu một con voi nào cả mà chỉ là một hình bóng. Ở đây, con voi là tự tánh ngôn ngữ, hình bóng trên đó con voi xuất hiện là tự tánh tương đối; và tự tánh tuyệt đối là sự không hiện hữu của con voi đang xuất hiện trên hình bóng đó. Từ thức căn bản, cấu trúc ngôn ngữ vốn không hiện hữu lại xuất hiện như một tự ngã đôi. Tự ngã đôi này không hiện hữu. Vì thế chỉ

> hiện hữu hình dáng trên đó tự ngã này xuất hiện. Ta có thể ví thức căn bản với câu thần chú, 'cái như thế' với phiến gỗ [trên đó con voi xuất hiện], cấu trúc ngôn ngữ với hình thể [trên đó con voi xuất hiện], và tự ngã đối với con voi[28].

Trình bày này không để lại chút nghi ngờ nào về quan điểm của Thế Thân đối với vấn đề cái gì hiện hữu. Ông nhấn mạnh rằng tự tánh tuyệt đối không khác với tự tánh ngôn ngữ hay tự tánh tương đối của một sự vật. Như vậy, một vật hiện hữu không chỉ nhờ phụ thuộc trạng thái của những gì nó là mà còn phụ thuộc vào những sự vật khác. Hơn nữa, nó hoàn toàn

---

[28] Trisvabhāvanirdeśa ad 18-30:
asaddvayasvabhāvatvāt tadabhāvasvabhāvataḥ/
svabhāvāt kalpitāj jñeyo niṣpanno'bhinnalakṣaṇaḥ//
advayatvasvabhāvatvād dvayābhāvasvabhāvataḥ/
niṣpannāt kalpitaś caiva vijñaeyo'bhinnalakṣaṇaḥ//
yathākhyānam asadbhāvāt tathāsattvasvabhāvataḥ/
svabhāvāt paratantrākhyān niṣpanno'bhinnalakṣaṇaḥ//
asaddvayasvabhāvatvād yathākhyānāsvabhāvataḥ/
niṣpannāt paratantro'pi vijneyo'bhinnalakṣaṇaḥ//
kramabhedaḥ svabhāvānām vyavahārādhikārataḥ/
tatpraveśādhikārāc ca vyutpattyarthaṃ vidhīyate//
kalpito vyavahārātmā vyavaharātmako'paraḥ/
vyavahārasamucchedaḥ svabhāvaś cānya iṣyate//
dvayābhāvātmakaḥ pūrvaṃ paratantraḥ praviṣyate/
tataḥ praviṣyate tatra kalpamātram asaddvayam//
tato dvayābhāvabhāvo niṣpanno'tra praviṣyate/
tathā hy asāv eva tadā asti nāstīti cocyate//
trayo'py ete svabhāvā hi advayālabhyalakṣaṇāḥ/
abhāvād atathābhāvāt tadabhāvasvabhāvataḥ//
māyākṛtam mantravaśāt khyāti hastyātmanā yathā/
ākāramātram tatrāsti hastī nāsti tu sarvathā//
svabhāvaḥ kalpito hastī paratantras tadākṛtiḥ/
yas tatra hastyabhāvo'sau parinispanna iṣyate//
asatkalpas tathā khyāti mūlacittād dvayātmanā/
dvayam atyantato nāsti tatrāsty ākṛtimātrakam//
mantravan mūlavijñānaṃ kāṣṭhavat tathatā matā/
hastyākāravad eṣṭavyo vikalpo hastivad dvayam//

có thể được cấu thành bằng ngôn ngữ, bởi vì "tự tánh tuyệt đối không khác với tự tánh ngôn ngữ". Và đây là những gì thu hút chúng ta. Bởi vì nó chỉ rõ rằng đối với Thế Thân, mặc dù cái được cấu thành bằng ngôn ngữ không hiện hữu, nhưng nó chỉ không hiện hữu khi nào nó được quan niệm là biểu trưng cho một vật thật nhất định nào đó ở nơi nào đó thuộc ngoại cảnh. Thật ra nó vẫn hiện hữu khi nó được xem như là một sự mô tả nhằm mô tả cái gì đó bên ngoài, bởi vì những gì được cấu thành qua ngôn ngữ cũng phải chỉ cho cái gì đó khác hơn chính nó. Vì thế, để đồng nhất tự tánh tuyệt đối của một sự vật với tự tánh ngôn ngữ của nó, Thế Thân chứng minh rõ rằng ngôn ngữ không phải không có nghĩa của nó, bởi vì nếu không thì làm thế nào một sự đồng nhất như thế có thể thực hiện được? Dĩ nhiên, điều này chẳng có gì mới lạ phải ngạc nhiên. Cái mới lạ là suy luận rằng, đối với Thế Thân, ngôn ngữ đặt nền tảng trên sự kiện chứ không phải trên sự vật. Căn cứ trên sự kiện có nghĩa là mô tả trạng thái của một sự vật vào một thời điểm nhất định nào đó và một nơi chốn nhất định nào đó. Khi ngôn ngữ được quan niệm như thế, thì tự nhiên mọi từ ngữ phải được xem như những mô tả. Và cái gọi là cấu trúc ngôn ngữ chính là cấu trúc các mô tả.

Vì thế, Thế Thân đã xem sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ. Cấu trúc ngôn ngữ là một cấu trúc các mô tả. Vậy thì, nay chúng ta đã có thể bàn về lý do tại sao chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và tại sao thức tự chuyển biến trước tiên, một lý do cho đến lúc này vẫn chưa được bàn đến kể từ khi chúng ta đụng đến khái niệm mô tả. *Nyāyasūtra* định nghĩa mô tả là "cái ở trạng thái không phải là chính nó", và hơn nữa sự chuyển biến của thức còn được nghĩ là cấu trúc của các mô tả. Ngoài ra, người ta còn lập luận rằng bất cứ cái gì được cấu trúc qua ngôn ngữ bởi cấu trúc của các mô tả thì không khác với sự vật mà cấu trúc

ngôn ngữ chỉ đến. Có nghĩa là kết quả của cấu trúc ngôn ngữ thật sự là sự vật ở nơi nào đó bên ngoài. Như vậy, nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và kết quả của cấu trúc ngôn ngữ không khác với sự vật ngoại giới, thì điều tất nhiên là chuyển biến của thức ám chỉ cái gì đó khác hơn chính nó và được duy trì bởi chính sự vật đó, một sự vật không thể bị tách ly. Nhưng nếu thức ám chỉ cái gì đó khác hơn chính nó trong suốt tiến trình chuyển biến thì chính sự hiện diện của "cái gì đó khác hơn chính nó" này đã bắt đầu trước tiên trong tiến trình chuyển biến của nó, và sự chuyển biến này, đến lượt nó, lại là lý do tồn tại của thức. Tại sao? Bởi vì nó ám chỉ cái gì đó khác hơn chính nó thì nó phải dành chỗ cho cái đó theo cách nào đó để cho sự ám chỉ này có thể thực hiện được. Và điều đó nhất thiết đòi hỏi phải có sự thay đổi nào đó trong chính nó. Tóm lại, nó phải chuyển biến như thế nào đó. Đó là lý do tại sao trước tiên thức tự chuyển biến. Nó tự chuyển vì tự thân nó ám chỉ một cái gì đó khác hơn chính nó và điều này đòi hỏi nó phải tự chuyển để sự vật đó hiện khởi. Vì vậy, nếu tôi nhận biết một cuốn sách, thì nhận biết đó chỉ có thể có nếu thức của tôi đã tự chuyển biến từ bất kỳ trạng thái nào mà nó đã tồn tại sang trạng thái của một thức về cuốn sách. Tương tự, từ một thức về cuốn sách, nó lại tự chuyển biến thành một thức mới để tôi có thể đọc được nhan đề cuốn sách đó, chẳng hạn. Như vậy, thức ở trong tình trạng chuyển biến và thay đổi thường xuyên. Hãy nhớ rằng, mọi ý thức về cái gì đó đồng thời cũng là ý thức về chính nó.

Nhưng nếu thức luôn luôn ở trạng thái thay đổi và chuyển biến thường xuyên thì nó luôn luôn thuộc cái gì đó khác hơn chính nó, bởi vì chính sự hiện diện của "cái gì đó khác hơn chính nó" này đã bắt đầu trước tiên trong hoạt động chuyển biến của nó. Vì vậy, thức phải luôn luôn là thức về cái gì đó, bởi vì nếu không có cái gì đó thì trước tiên nó sẽ không hiện hữu. Nói

cách khác, không có cái gọi là thức thuần túy. Thức cần phải và nhất định là thức về cái gì đó. Nhưng nếu thức cần phải và nhất định là thức về cái gì đó thì đó là vì nó luôn luôn bị qui định bởi ngôn ngữ. Nếu tôi thấy một bông cúc dại thì bông cúc đó phải nằm trong bụi trong vườn nhà tôi. Nó không thể di chuyển vào thức của tôi, và cũng không hiện hữu trong đó. Vậy câu nói "tôi thấy một bông cúc" có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là khi tôi thấy một bông cúc, thì một thông tin nào đó được cung cấp cho một quan năng thuộc thị giác, rồi quan năng này khởi động một loạt chuyển biến khiến cho quan năng này không chỉ nhận biết chính nó mà còn nhận biết cái gì đó khác hơn chính nó, cái mà trong trường hợp này được diễn tả là "bông cúc" nhờ vào một ngôn ngữ được cho.

Như vậy, những gì bông cúc thực hiện thì rất đơn giản. Khi có điều kiện đúng, nó tác động, nhờ một tiến trình vật lý-hóa học nào đó, lên một quan năng thị giác riêng biệt, và, để tránh rườm rà, quan năng này được gọi tên là 'tôi', và từ đó chính những vận hành của quan năng này sinh khởi những câu nói như "tôi thấy một bông cúc". Tuy nhiên, nếu bông cúc tác động nhờ vào một tiến trình vật lý-hóa học nào đó thì nó chỉ tác động như vậy chừng nào nó là một nguồn thông tin, bởi vì nó ở đó, nó không di chuyển vào thức của tôi hay làm bất cứ điều gì thuộc loại đó. Kết quả, nhận biết của tôi về bông cúc sẽ chỉ xảy ra chừng nào ngôn ngữ của tôi, dù ngôn ngữ nói hay dạng nào khác, cho phép tôi diễn đạt được điều đó. Bởi vì không phải bông cúc chuyển vào thức tôi. Trái lại, chính thông tin về nó đã khởi đầu nhận biết của tôi trước tiên, và thông tin đó chỉ có thể hiện hữu đối với nhận biết ở dạng này hay dạng khác của một ngôn ngữ đã cho. Ý nghĩa về vai trò của ngôn ngữ trong sự phát triển của một thức như vậy rất hiển nhiên. Thật vậy, khó có thể quan niệm sự hiện hữu của một thức mà không có ngôn ngữ, như Thế Thân đã sớm nhận ra vào những năm ông viết *Câu Xá Luận*, trong đó

ông nói rõ rằng "tất cả các thức thân đều luôn luôn kèm theo cái gọi là ngôn ngữ của ý".

Như vậy, đã là thức thì bắt buộc phải luôn luôn là thức về cái gì đó và phải là cấu trúc ngôn ngữ về cái đó. Vì thế không có cái gọi là thức tự nó, mà chính sản phẩm của các điều kiện phát khởi nó. Tóm lại, như Thế Thân đã nói, "thức không hiện hữu tuyệt đối theo cách nó tự cấu thành bằng ngôn ngữ mà theo cách nó cấu thành đối tượng bằng ngôn ngữ". Thức không hiện hữu, không phải vì không có thức, mà bởi vì luôn luôn có một thức về cái gì đó. Nó không hiện hữu vì không có một thức như thế. Nó buộc phải luôn luôn là thức về cái gì và luôn luôn là một cấu trúc ngôn ngữ về cái đó. Vì thế, sự chuyển biến của thức không là gì cả mà chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ thuộc loại này hay loại khác.

Từ kết luận đó, câu hỏi *sự mô tả về ngã và pháp có phải là sự chuyển biến của thức hay chỉ dựa vào chuyển biến đó* đã trở nên hầu như lỗi thời. Nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ như vừa được định nghĩa, thì sự mô tả về ngã và pháp vừa là sự chuyển biến đó vừa dựa vào sự chuyển biến đó. Có nghĩa là sự chuyển biến có thể xảy ra chính là do sự mô tả, và sự mô tả là một mô tả do chính sự chuyển biến. Dĩ nhiên, điều này không có ý dùng làm một giải pháp chiết trung cho vấn đề ngữ ngôn học thuần túy về dạng nguyên thủy của luận đề trong *Tam Thập Tụng* của Thế Thân là gì, tức có phải nó được diễn đạt là "sự mô tả về ngã và pháp . . . 'là sự chuyển biến của thức' hay sự mô tả về ngã và pháp . . . 'là dựa vào sự chuyển biến của thức'". Về vấn đề này, chúng tôi đã đưa ra ý kiến riêng của mình ở chương trước, phát biểu phần nào về việc nên chọn dạng đầu thì hay hơn. Vấn đề ngữ ngôn học đó, mặc dù có những ẩn nghĩa rất thú vị của nó, nhưng trên thực tế thì vẫn có thể xem như đã được giải quyết.

Khi nói rằng sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, Thế Thân đã không để lại nghi hoặc nào về vị trí của mô tả trong sự chuyển biến đó. Vì thế, vấn đề mang tính ngôn ngữ học đó, dường như vốn nhất định vượt ra ngoài bất kỳ bàn luận ngôn ngữ học thuần túy nào, đã được cung cấp các dữ liệu giá trị vào lúc này. Các dữ liệu này có khuynh hướng lập luận vừa ủng hộ vừa chống lại phát biểu cho rằng sự mô tả về ngã và pháp là sự chuyển biến của thức hoặc phát biểu cho rằng nó đặt nền tảng trên sự chuyển biến đó. Các dữ liệu nói trên hiển nhiên xuất phát từ các nhà luận giải và phiên dịch Thế Thân trong nhiều ngôn ngữ khác nhau. Trong trường hợp nào đi nữa, chúng tôi nghĩ rằng hướng lập luận của riêng ông trong *Tam Thập Tụng* rõ ràng ủng hộ cho cách hiểu sự mô tả về ngã và pháp là sự chuyển biến của thức, bởi vì kết luận cuối cùng của ông là chuyển biến đó là một cấu trúc ngôn ngữ; và cấu trúc ngôn ngữ đó không gì khác hơn cấu trúc của các mô tả, như đã thấy. Hơn nữa, sự mô tả không hiện hữu như thế, và cả thức cũng vậy, bởi vì những gì được cấu trúc qua ngôn ngữ bằng chính cấu trúc ngôn ngữ thì không hiện hữu. Nó không hiện hữu vì nó không khác với sự vật nó nhắm đến. Vì thế, giống như thức không hiện hữu vì nó buộc phải luôn luôn là thức về một cái gì đó, thì mô tả cũng không hiện hữu như thế, bởi vì đã là mô tả thì nó buộc phải ở vào trạng thái không phải luôn luôn là chính nó.

Một trong số vài thí dụ hiếm hoi mà ông đưa ra để minh họa điều ông muốn nói, Thế Thân đã cho thí dụ sau, một thí dụ có ý nghĩa rất đặc biệt để hiểu được tư tưởng ông trong khoảng thời gian còn lại của đời ông. Ông nói: "Giống hệt như do năng lực của một câu thần chú mà một hình ảnh ảo hiện ra như một con voi, nhưng chỉ hiện hữu một hình dạng mà không có con voi nào cả. Ở đây, voi là tự tánh ngôn ngữ (biến kế), hình dạng trên đó voi xuất hiện là tự tánh tương đối (y tha), và tự tánh tuyệt đối (viên thành thực) là sự không

hiện hữu của con voi xuất hiện trên hình dạng đó." Và ông nói thêm: "Ta có thể ví thức căn bản với câu thần chú, 'cái như thế' với phiến gỗ trên đó con voi xuất hiện, cấu trúc ngôn ngữ với hình dạng trên đó con voi xuất hiện, và tự ngã đối với con voi". Những gì hai phát biểu trên diễn đạt thật quá hiển nhiên. Không có thức xuất hiện như một tự ngã đôi, vì thức đó đã bị dùng vào việc tạo ra tự ngã đôi đó trước tiên. Hơn nữa, trong sự dính líu này, nó đánh mất chính nó trong tiến trình cấu trúc ngôn ngữ, tiến trình sinh khởi hình dạng trên đó tự ngã đôi có thể chấp trước. Và hình dạng đó xảy ra chỉ vì có một 'cái như thế', tức là phiến gỗ trong trường hợp của con voi huyễn thuật, và nó có thể đồng nhất với cái đó. Nói cách khác, giống hệt như câu thần chú và con voi ảo hiện hữu vì có sự hiện hữu của phiến gỗ, thì thức và cấu trúc ngôn ngữ của nó cũng hiện hữu như thế, bởi vì có 'cái như thế', tức những sự vật như chúng là. 'Cái như thế' (chân như) này được Thế Thân gọi là "chỉ là cái khiến ta biết", và đó là điều ông thúc giục chúng ta hãy tìm hiểu để có thể đạt được sự hiểu biết nào đó về nó.

Như vậy, thông điệp Thế Thân muốn chuyển tải trong *Tam Thập Tụng* và trong *Trisvabhāvanirdeśa* rất rõ ràng và đơn giản. Ông muốn nói rằng dù thức của chúng ta hoàn toàn tùy thuộc vào ngôn ngữ để hoạt động, nhưng chính những sự vật như thế (chân như) đã sinh khởi thức đó trước tiên và chúng ta phải trở lại những sự vật đó để có được bất cứ hiểu biết chính xác nào. Nếu phát biểu này có vẻ hiển nhiên một cách bình thường, nếu không phải là vô tích sự, thì trước hết chúng ta không được quên rằng ngay cả thời nay, một phần lớn các hành vi và cư xử của con người trong hầu hết các trường hợp đều được quyết định bởi một loại cấu trúc ngôn ngữ nào đó mà nó không có nền tảng nào cả, dù qua sự kiện hay sự vật. Và tình trạng này phải là phổ biến và lan tràn nhiều hơn vào thời của Thế Thân. Vì thế, cho dù nó có hiển

nhiên một cách rất bình thường như thế nào đi nữa thì điều may mắn là Thế Thân đã giải thích cho chúng ta tại sao cần phải nói lên điều đó một cách mạnh mẽ và ông đã thật sự làm thế như đã hứa. Và chúng ta phải tri ân sâu sắc về điều đó.

Chương 8

MỘT SỐ NHẬN XÉT CUỐI CÙNG

Từ những gì đã nói, nay ta có thể hình thành một số nhận xét cuối cùng về triết học Thế Thân cũng như ý nghĩa của nó đối với chúng ta ngày nay. Ở Chương I, chúng tôi đã chỉ ra rằng có thể sử dụng phương pháp di truyền để nghiên cứu triết học này, xem nó là sự phát triển từ một quan tâm triết học ban đầu. Mối quan tâm sơ khởi này tập trung quanh vấn đề đối tượng của thức chính xác là gì. Chúng ta đã thấy Thế Thân nỗ lực như thế nào để đáp lại mối quan tâm đó qua việc phát triển một công cụ luận lý được chúng ta ngày nay biết đến là sự mô tả. Từ công cụ này, các quan niệm mới được rút ra, không chỉ để tăng cường giải pháp của ông mà còn giúp ông tìm ra một trả lời thỏa đáng đối với quan tâm đó. Câu trả lời đặt nền tảng trên khái niệm mọi hoạt động của một thức hoàn toàn được quy định bởi, và tùy thuộc trọn vẹn vào, ngôn ngữ. Như vậy, thức được xem như không hiện hữu chừng nào còn được định nghĩa là một loại thức như thế. Không có cái gọi là thức thuần túy. Thức luôn luôn là thức về cái gì đó. Vì lẽ đó, nó hàm chứa trong tự thân cái gì đó khác hơn chính nó, điều này trước tiên tạo cho nó chuẩn mực của một thức và lập thành lý do tồn tại của nó. Và 'cái gì đó khác hơn chính nó' này chính là ngôn ngữ. Chính ngôn ngữ tạo cho thức cơ hội để nó tự lập thành. Cũng chính ngôn ngữ được bao hàm để hiển bày các hoạt động của nó. Và cuối cùng, cũng chính ngôn ngữ làm cho nó trở thành những gì nó là, tức là thức. Thật vậy, như Thế Thân đã nói, sự vận hành của thức chỉ là

một cấu trúc ngôn ngữ. Và thật khó để quan niệm một hoạt động của thức mà không có ngôn ngữ nào kèm theo, dù là ngôn ngữ nói hay ở dạng nào khác.

Vai trò rất quan trọng của ngôn ngữ trong những hoạt động như thế nay đã được mọi người thừa nhận, không chỉ do các tiến bộ đạt được trong các lãnh vực ngôn ngữ học tâm lý và nghiên cứu não bộ, mà còn do khả năng con người có thể tạo ra sự thông minh nhân tạo[1]. Tuy nhiên, một điều đặc biệt và kỳ lạ là những ý nghĩa đạt được này thường bị bỏ qua ở một số triết gia hàng đầu. Vì vậy, kể từ khi Husserl đưa ra phát biểu nổi tiếng "ý thức luôn là ý thức về cái gì đó"[2] thì vấn đề ý thức đã tiếp tục được bàn đến để xem có một thức như thế không. Ngay cả Sartre cũng vẫn không xem xét đúng vai trò chủ chốt đó mặc dù lý thuyết cởi mở của ông về thức cho thấy một sự cải tiến quan trọng so với thuyết của Husserl và gần với thuyết của Thế Thân nhất ở chỗ phủ nhận sự mặc

---

[1] Lenneberg, Biological Foundation of Language, New York: John Wiley & Son. 1967; Whorf, Language, Thought and Reality, New York: Penguin Book, 1956; Basson and O'Conner, "Language and Philosophy: Some Suggestions for an Empirical Approach", Philosophy XXII (1947): 49-65; Bogoch, The Future of the Brain Sciences, New York: Academic Press, 1969; Quarton et. al., The Neurosciences, New York, 1967; Nilsson, Problem-Solving Methods in Artificial Intelligence, New York: MacGraw-Hill Computer Science Series, 1971; Fogel et. al., Artificial Intelligence through Stimulated Evolution, New York: John Wiley & Son, 1966; George, The Brain as a Computer, Oxford: Oxford University Press, 1962.

[2] Husserl, Logische Untersuchungen, Halle: Niemeyer, 1900-1901; Spiegelberg, "Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl", Philosophische Hefte V (1936): 175-191; Sartre, "Une idée fondamentale de Husserl: L'Intentionalité", trong Situations I, Paris: Gallimard, 1946: 89=92; Sartre, "La Transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique", Recherches philosophiques VI (1936/1937): 85-123; Gurvitsch, "On the Intentionality of Consciousness", trong Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, ed. M. Farber, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1940; Waelhens, "L'Idée phénoménologique d'intentionalité", trong Husserl et la Pensée moderne, ed, van Breda et. al. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959; Mohanty, Husserl's Concept of Intentionality, Analecta Husserliana I (1970): 100-132.

định về tồn tại của một Bản thể siêu nghiệm. Mặc dù cùng với Heidegger, ông đã thừa nhận "tôi là những gì tôi nói" và "tôi là ngôn ngữ", nhưng ông chỉ bằng lòng nói rằng "ngôn ngữ không phải là một hiện tượng được thêm vào tồn thể-vị tha thể (being-for-others). Nó vốn là tồn thể-vị tha thể; có nghĩa, sự thật là chủ thể tính tự kinh nghiệm chính nó như một đối tượng đối với chủ thể tính khác. (. . .) Ngôn ngữ không phải là một bản năng của cấu trúc nhân thể, nó cũng không phải là một phát minh của chủ thể tính chúng ta. Nhưng cũng không cần xem nó như 'tồn thể-ngoài tự thể' (being-outside-of-self) thuần túy của Tại thể (Dasein). Nó hình thành một phần của điều kiện con người; nó vốn là bằng chứng mà tiềm thể (for-itself) có thể nêu ra về cái tồn thể-vị tha thể của nó, và sau cùng nó là sự vượt qua bằng chứng này và sự ứng dụng của nó đối với các khả năng mà các khả năng này là của tôi; tức, đối với các khả năng là cái này hay cái kia của tôi đối với Tha thể."[3] Như vậy, "qua sự vụ độc nhất là dù tôi có thể làm gì đi nữa thì những hành vi của tôi vốn được quan niệm và thực hiện một cách tự do, những dự định được thực hiện theo khả năng của tôi đều có một ý nghĩa ở ngoài chúng, một ý nghĩa nằm ngoài tôi và tôi kinh nghiệm nó. Chính theo ý nghĩa này—và chỉ theo ý nghĩa này—mà Heidegger có lý khi tuyên bố rằng tôi là những gì tôi nói." Nói cách khác, vai trò ngôn ngữ được xét đến chỉ qua phương tiện giao tiếp và vì thế hoàn toàn được định đoạt bởi tồn-thể-vị-tha-thể của nó theo nghĩa "nó dự tưởng một quan hệ nguyên sơ với một chủ thể khác."

Tuy nhiên, khi mô tả như thế về vai trò và, theo một nghĩa nào đó, về yếu tính của ngôn ngữ, Sartre đã bỏ qua một điều rất quan trọng, một điều cuối cùng đã dẫn ông đến một nhị

---

[3] Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard, 1943. Tôi đã dùng bản dịch của Hazel Barnes, *Being and Nothingness*, New York: Washington Square Press, 1966: 455-6.

nguyên luận mới, một mặt đặt ra sự tồn tại của cái gọi là "tồn thể-hiển thể" (being-in-itself) và mặt kia là sự tồn tại của "tồn thể-tiềm thể" (being-for-itself). Điểm mấu chốt là ngôn ngữ không chỉ là tính thể của tồn thể-vị tha thể, mà nó còn là tính thể của tồn thể-tiềm thể cũng như tồn thể-hiển thể. Ngôn ngữ là tính thể của tồn thể-vị tha thể, hoặc đúng hơn, cũng là tính thể của tồn thể-tiềm thể và của tồn thể-hiển thể vì chính ngôn ngữ làm cho thức trở thành cái không phải là nó và không phải cái nó là, như chúng ta đã thấy. Chính do sự mô tả về ngã và pháp mà thức tự chuyển biến, và sự chuyển biến này chỉ có thể xảy ra do sự kiện nó là một cấu trúc ngôn ngữ, như Thế Thân đã nói. Tóm lại, dù có trường hợp ngôn ngữ dự tưởng một quan hệ nguyên sơ với một chủ thể khác thì quan hệ này vẫn chỉ có thể xảy ra do có một thức nào đó trước tiên. Nếu không, rốt cuộc thì quan hệ với một chủ thể khác là gì?

Vì thế, nếu ngôn ngữ có thể dự tưởng một "quan hệ nguyên sơ với một chủ thể khác" như Sartre đã đề xướng thì cùng lúc nó phải là nhận thức của chủ thể có quan hệ nguyên sơ với chủ thể khác. Thế nhưng, thức của một chủ thể chỉ có thể là một ngôn ngữ chừng nào nó là một cấu trúc ngôn ngữ, một cấu trúc cho phép nó (thức) tự diễn đạt bằng nhiều cách khác nhau và thường xuyên khi hoàn cảnh-sống (life-situation) đòi hỏi. Ở đây, chúng ta không cần phải bàn xem có phải ngôn ngữ là nhân tố tiên khởi kích hoạt toàn bộ phát triển của hệ thần kinh trung tâm trong con người hay không[4]. Tuy nhiên, nếu thật sự như thế, như đã giả thiết, thì tiến trình chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Kết quả, phát biểu "tôi là những gì tôi nói" không chỉ nên được diễn dịch là

---

[4] Leroi-Gourhan. *Le Geste et la Parole*. Paris: Albin Michel. 1964; Monod. *Le Hasard et la Nécessité*. Paris: Edition du Seuil 1970; Pribram. *The Languages of the Brain*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 1971; Langer. *Mind: An Essay on Human Feeling* II. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1973.

"một chứng cứ mà tiềm thể có thể đưa ra về tồn thể-vị tha thể của nó", mà còn là chứng cứ về chính tính thể của nó. Chính sự thất bại không nhận ra được điểm này cuối cùng đã dẫn Sartre đến một ngụy thuyết mới về nhị nguyên của ông, tức cái Pour-soi và En-soi. Một loại nhị nguyên luận đòi hỏi "một kết nối tổng thể" phải được giải quyết và tái hợp ở chỗ "cái Pour-soi, thật ra, không là gì cả mà chỉ là sự trống rỗng hoàn toàn của cái En-soi: nó giống như một lỗ hổng của tồn thể ở trung tâm của Hữu thể."

Vấn đề Pour-soi và En-soi tạo thành một loại nhị nguyên luận hư ngụy và một "kết nối tổng thể" (synthetic connection), có thể dễ dàng chỉ ra bằng cách cho thấy rằng chúng đều phụ thuộc vào ngôn ngữ để trở thành một phần nào đó trong tiến trình tư tưởng trước tiên. Trước đây, chúng tôi đã mô tả "pour-soi", tức thức, là một cấu trúc ngôn ngữ như thế nào. Nay, trong phạm vi cái "en-soi" được định nghĩa theo định nghĩa của Sartre, thì nó có thể, theo cách như thế, được chứng minh chỉ là một sản phẩm của tiến trình cấu trúc ngôn ngữ đó, tức một sản phẩm của thức.

Thí dụ, Sartre nói rằng "tồn thể bị cô lập trong chính tồn thể của nó và không nằm trong bất kỳ nối kết nào với những gì không phải chính nó. Sự biến dịch, sự chuyển hóa, hoặc bất cứ cái gì cho phép chúng ta nói rằng tồn thể chưa phải là những gì nó là và nó đã là những gì nó không là—tất cả những điều này đều không được phép về mặt nguyên lý. Bởi vì tồn thể là tồn thể của biến dịch và vì lẽ đó siêu việt biến dịch."[5] Chúng tôi chọn phát biểu đặc thù này của Sartre để minh họa cái "en-soi" được quan niệm và mô tả như thế nào. Nếu đọc nó, người ta sẽ bị giật mình ngay bởi tính chất ngụy biện của nó trong khẳng định "tồn thể là tồn thể của biến dịch và vì lẽ đó siêu việt biến dịch". Ngoài ra, phát biểu này còn

---

[5] Sartre, *Being and Nothingness*, pp. lxxviii-lxxix.

có khuynh hướng xác minh những gì chính Sartre phủ nhận, tức "tồn thể en-soi không có nội thể đối lại ngoại thể và tương tự một xét đoán, một qui luật, một ý thức của chính nó. En-soi không có gì bí ẩn; nó cụ thể." Bởi vì, khi nói rằng bên ngoài biến dịch còn có một tồn thể mà tồn thể này "là tồn thể của biến dịch" thì rõ ràng Sartre phải cho rằng cái tồn thể en-soi thật sự có nội thể đối lại với ngoại thể và chẳng có gì bí ẩn. Nếu không, nếu tồn thể là tồn thể của biến dịch và tồn thể của biến dịch là tự thân biến dịch thì làm sao tồn thể có thể siêu việt biến dịch? Và ở đây chúng ta thấy được bằng cách nào mà Sartre, qua tài xảo biện của mình, đã loại trừ vấn đề chí tử ngàn đời của triết học phương Tây, tức tồn thể đối với biến dịch (being versus becoming). Vấn đề này đã được Socrates phát biểu rõ ràng trong một song thoại của ông với Cratylus mà Plato đã ghi lại trong *Cratylus* của ông như sau:

> Socrates: Làm thế nào để tìm hiểu hay khám phá các thực thể có lẽ là một vấn đề quá lớn mà ông hoặc tôi đều không quyết định được; thế nhưng, cũng đáng giá để đạt đến ngay cả kết luận này, đó là chúng có thể được tìm hiểu và tìm kiếm, không phải từ danh tự mà qua tự thân chúng nhiều hơn qua danh tự.
>
> Cratylus: Điều đó thật hiển nhiên, thưa Socrates.
>
> Socrates: Vậy chúng ta hãy khảo sát một điểm nữa để tránh bị phỉnh phờ bởi sự vụ rằng hầu hết các danh tự này đều hướng theo một chiều. Giả sử, nên chứng thực rằng mặc dù những ai đưa ra các danh tự đều làm thế với tin tưởng vạn vật đang biến dịch và trôi chảy—chính bản thân tôi nghĩ rằng họ đã thật sự có tin tưởng đó—thì trong thực tế điều đó vẫn không đúng, và tự thân những người đưa ra danh tự đó, sau khi bị rơi vào một giòng xoáy, đều bị cuốn trôi và lôi kéo chúng ta theo họ. Cratylus xứng đáng của tôi, hãy xem xét một vấn đề về cái tôi thường mơ: Chúng ta có sẽ khẳng định rằng có bất kỳ một cái mỹ tuyệt đối, hoặc một cái thiện tuyệt đối, hoặc bất kỳ một hữu thể tuyệt đối khác nào đó, hay không?

Cratylus: Tôi nghĩ có, thưa Socrates.

Socrates: Thế thì chúng ta hãy xét đến cái tuyệt đối, không phải là một khuôn mặt đặc biệt nào đó hoặc cái gì đó thuộc loại đó, có đẹp hay không, hay tất cả những thứ này có biến dịch hay không. Theo ý chúng ta, cái mỹ tuyệt đối không phải luôn luôn như nó là hay sao?

Cratylus: Điều đó không tránh được.

Socrates: Nếu nó luôn luôn trôi chảy, vậy ta có thể nói chính xác rằng nó là cái này, và nó là cái kia, hay, chính vào khoảnh khắc chúng ta đang nói thì nó phải dứt khoát trở thành một cái gì khác và trôi chảy và không còn là những gì nó là?

Cratylus: Điều đó không tránh được.

Socrates: Vậy thì, cái mà nó không bao giờ giữ nguyên trạng làm sao có thể là cái gì đó được? Bởi vì nếu nó đã từng giữ nguyên trạng, thì rõ ràng vào lúc đó nó không biến dịch; và nếu nó luôn luôn giữ nguyên trạng và luôn luôn là như thế, làm sao nó có thể từng biến dịch hay chuyển dịch mà không từ bỏ tự dạng của nó?

Cratylus: Nó không thể làm như thế tí nào cả?

Socrates: Vâng, nó cũng không thể được ai biết đến. Bởi vì, vào khoảnh khắc người tìm cách tìm hiểu nó tiếp cận nó thì nó trở thành một cái khác và khác hẳn, để rồi tính thể và tướng trạng của nó không còn có thể được biết đến; và chắc chắn rằng không có nhận biết nào biết được cái mà nó không có một tướng trạng nào cả.

Cratylus: Nó giống như ngài nói.

Socrates: Thế nhưng, chúng ta cũng không thể nói rằng có sự nhận biết nào đó nếu mọi thứ đang biến dịch và không có gì giữ nguyên cố định; bởi vì nếu tự thể nhận biết không biến dịch và vẫn tiếp tục là nhận biết thì nhận biết sẽ giữ nguyên, và sẽ có sự nhận biết; nhưng nếu chính tính thể của nhận biến dịch, vào khoảnh khắc của sự biến dịch, thành một tính thể nhận biết khác

> thì sẽ không thể có nhận biết; và nếu nó luôn luôn biến dịch, sẽ luôn luôn không có nhận biết, và qua lý luận này sẽ không có bất cứ cái gì được biết đến và cũng không có bất cứ ai biết. Nhưng nếu luôn luôn có cái biết và cái được biết—nếu cái mỹ, cái thiện, và tất cả các thực thể khác hiện hữu—thì tôi không thấy được làm thế nào lại có bất kỳ sự tương tự nào giữa các điều kiện này của điều tôi bây giờ đang nói và [của] sự biến dịch hay sự chuyển dịch. Nay, [vấn đề] đây có phải là tự thể của các sự vật, hay có phải thuyết của Heracleitus và nhiều người khác là đúng, là một vấn đề khác; nhưng điều chắc chắn là không có con người có ý thức nào có thể đặt bản thân mình và linh hồn mình dưới sự khống chế của danh tự, và tin tưởng vào danh tự và những người đặt ra chúng đến độ xác quyết rằng anh ta biết được bất kỳ điều gì; anh ta cũng không lên án mình và mọi thứ và nói rằng không có sự vận hành trong đó, mà [anh ta sẽ nói] rằng mọi thứ đang trôi chảy như những chiếc bình rò rỉ, hoặc tin tưởng rằng mọi thứ thì giống như những người bị tác động của bệnh viêm chảy, trôi chảy và chuyển dịch mọi thời. Cratylus, có lẽ thuyết này đúng, nhưng có lẽ nó không đúng. Vì thế, ông phải xem xét một cách can đảm và thông suốt và không chấp nhận bất cứ điều gì một cách khinh suất—bởi vì ông vẫn còn trẻ và đang trong thời thanh xuân; lúc đó, nếu tìm ra chân lý sau cuộc tầm nghiên, ông hãy cho ta biết[6].

Như vậy, Socrates đã cho chúng ta một lý do mạnh mẽ tại sao phải tồn tại một cái gì đó siêu việt cái đang biến dịch và chuyển hóa để cho ngay cả tự thể những gì đang biến dịch và chuyển hóa cũng có thể được nhận biết. Nói cách khác, phải tồn tại một tồn thể và tồn thể này là tồn thể của biến dịch và siêu việt biến dịch. Trong mức độ đó, mô tả của Sartre về khái niệm tồn thể-en-soi của ông phù hợp với quan niệm về tuyệt đối của Socrates. Tuy nhiên, ngoài điều này ra, cái làm cho mô tả của Sartre trở thành một thứ ngụy biện là chủ trương của ông "tồn thể-en-soi không có nội thể đối lại với

---

[6] Plato, *Cratylus*, ed. H. N. Fowler. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953: 186-190; bản dịch Anh ngữ của Fowler.

ngoại thể ...[và] không có gì bí ẩn," một điều không hề thấy trong quan niệm của Socrates. Ít ra, Socrates đã cho chúng ta biết tại sao phải tồn tại các tuyệt đối như mỹ hoặc thiện bằng cách chỉ ra rằng nếu mọi thứ đang biến dịch và không có gì giữ cố định, sẽ luôn luôn không có sự nhận biết, cũng không có người nhận biết và cái được nhận biết. Ngay cả Sartre cũng tìm cách tránh né vấn đề này bằng loại lập luận lấp lửng như đã thấy. Thế nhưng, điểm nổi bật nhất của song thoại trên giữa Socrates và Cratylus là Socrates, trong nội dung trình bày của ông về vấn đề danh tự, đã bàn đến vấn đề chúng ta có thể nhận biết gì nếu mọi thứ đang biến dịch. Và ở đây ông có thể cho chúng ta một chứng cứ tại sao cái gọi là tồn thể 'en-soi' chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ.

Chúng ta đã thấy rằng Socrates và Cratylus đồng ý "làm thế nào để tìm hiểu hay khám phá các thực thể có lẽ là một vấn đề quá lớn mà ông hoặc tôi đều không quyết định được; thế nhưng, cũng đáng giá để đạt đến ngay cả kết luận này, đó là chúng có thể được tìm hiểu và tìm kiếm, không phải từ danh tự mà qua tự thân chúng nhiều hơn qua danh tự". Ngày nay, chúng ta còn biết rõ hơn nhiều là mặc dù các thực thể "có thể được tìm hiểu và tìm kiếm, không phải từ danh tự mà qua tự thân chúng nhiều hơn qua danh tự" nhưng vẫn chính qua danh tự mà bất cứ thực thể nào cũng có thể được biết đến. Chẳng hạn, bây giờ tôi đang quan sát cuốn sách màu xanh trên bàn viết của tôi. Cuốn sách nằm ở đó. Nếu tôi có thể biết được bất cứ điều gì từ sự quan sát của tôi thì không phải cuốn sách vật chất đó chuyển vào nhận biết của tôi và lấp đầy một khoảng trống nào đó ở trong đó. Đúng hơn, chính thông tin của nó được truyền vào não bộ tôi qua nhiều kênh vật lý khác nhau và vô số tiến trình hóa học và cuối cùng nó sẽ được xử lý ở đó để tôi có thể có ý thức về cuốn sách của tôi và nhận biết của tôi về nó. Vậy, rõ ràng nếu có một thực thể thì thực thể đó chỉ được biết đến chừng nào nó là một loại

thông tin được cung cấp cho chúng ta. Và một khi đã như thế, điều tất yếu sẽ là nếu có gì đó có thể được biết đến thì, xét theo nghĩa rộng nhất, nó chỉ có thể được biết qua chính danh tự của nó. Thật vậy, như đã nói, khó quan niệm được rằng bất cứ hoạt động ý thức nào, bất cứ nhận biết nào được biết đến mà không có ngôn ngữ được diễn đạt.

Khi vai trò của ngôn ngữ được quan niệm như thế trong tiến trình nhận biết, hiển nhiên là vấn đề nan giải Socrates đặt ra có thể tránh khỏi dễ dàng. Ông cho rằng nếu "mọi vật đang biến dịch và không có gì giữ nguyên cố định," thì "sẽ luôn luôn không có nhận biết, ... sẽ không có bất cứ cái gì được nhận biết và cũng không có bất cứ ai nhận biết". Lý do đưa ra một phát biểu như thế nằm ở nhận thức nếu mọi sự vật đang biến dịch và không có gì giữ được cố định thì "vào khoảnh khắc người tìm cách tìm hiểu nó tiếp cận nó thì nó trở thành một cái khác và khác hẳn, để rồi tính thể và tướng trạng của nó không còn có thể được biết đến; và chắc chắn rằng không có nhận biết nào biết được cái mà nó không có một tướng trạng nào cả". Vì lẽ đó, nếu "chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ" thì vẫn có thể có sự nhận biết cho dù và mặc dù "mọi sự vật đang biến dịch và không có gì giữ nguyên cố định". Bởi vì không phải tự thân các sự vật cấu thành nhận biết mà chính thông tin chúng cung cấp và, chịu sự xử lý trong não bộ con người, giúp sinh khởi nhận biết này. Như vậy, cho dù "vạn vật đang biến dịch và không có gì giữ cố định" thì điều đó cũng không hề gì. Thật vậy, trong chừng mực các sự vật đang biến dịch cũng như sự nhận biết đang biến dịch được biết đến thì cái biết này chắc chắn không xuất phát từ tự thân sự vật hay từ nhận biết. Bởi vì, nếu không phải thế, chúng phải tồn tại trong hai sát na khác nhau trong cùng một lúc mới có thể chứng minh rằng một khác biệt nào đó trong hai sát na này cho thấy sự có mặt của một thay đổi trong chính chúng. Và hiển nhiên chúng không

thể làm được điều này, bởi vì một vật không thể tồn tại cùng lúc trong hai sát na khác nhau. Vì vậy, để có được nhận biết về sự thay đổi, ta cần có cái gì đó hơn là tự thân các vật đang biến dịch. Cái gì đó không phải là những cái tuyệt đối của Socrates, cũng không phải là cái tồn thể 'en-soi' của Sartre vì chúng chỉ là những giả định dựa vào thông tin mà tự thân các sự vật hiển thị. Như vậy, nhị nguyên luận hư ngụy của Sartre về cái tồn thể 'en-soi' và tồn thể 'pour-soi' chính xác chỉ là những gì nó là, tức một nhị nguyên luận hư ngụy. Cái tồn thể 'en-soi' không gì khác hơn một cấu trúc ngôn ngữ; và cả cái tồn thể 'pour-soi' cũng thế, chỉ với điểm khác biệt dễ thấy là trong khi cái sau là một tiến trình thì cấu trúc ngôn ngữ của cái trước là một sản phẩm.

Đến đây, người ta có thể thắc mắc tại sao chúng ta dừng lại lâu như thế để bàn về một loại nhị nguyên luận hư giả của Sartre về cái tồn thể "en-soi' và 'pour-soi'. Hiển nhiên không phải bản thân Sartre cũng không phải triết học của ông có cái gì đó liên quan đến Thế Thân đến độ phải thiết lập một quan hệ lịch sử công khai. Tuy nhiên, chúng ta có thể dùng chúng như một thí dụ điển hình để thấy rõ các vấn đề hư ngụy trong triết học đã tồn tại dai dẳng như thế nào, và từ đó chúng ta có thể thấy được giá trị của nhiều đóng góp của chính Thế Thân hơn trong việc loại trừ các ngụy thuyết đó. Chúng ta đã thấy rằng đứng trước một thế giới biến dịch thần tốc Socrates đã phát biểu rằng phải tồn tại cái gì đó bất biến để cho cái đang biến dịch có thể được nhận biết, và ông gọi cái đó là hữu thể tuyệt đối. Sartre cũng đồng ý, mặc dù với những lý do hơi khác, là "tồn thể siêu việt biến dịch". Tuy nhiên, trong khi Socrates ít ra cũng trình bày được nhận thức sắc bén của ông về sự phức tạp của vấn đề và liên hệ của nó với vai trò của ngôn ngữ bằng sự hình thành toàn bộ phát biểu của ông trong các giới hạn của một ngôn ngữ thì Sartre đã hoàn toàn thất bại khi không nhận ra được như thế. Và đó là những gì làm

cho lập luận của ông thấp kém hơn của Socrates, và vì thế đã gần như một lối ngụy biện, như đã nói. Phát biểu của Socrates, cho dù tính chất hấp dẫn của nó, ngày nay vẫn không cần được tán dương, khi chúng ta biết rằng không phải cái hữu thể tuyệt đối cho phép chúng ta nhận biết sự vật biến dịch như đã được giả thiết trong phát biểu này; mà đúng hơn, chính tự thân ngôn ngữ của một người thực hiện công việc đó. Và đây chính là tính thể của triết học Thế thân.

Thế Thân lớn lên trong một truyền thống triết học vốn minh nhiên khẳng định rằng "không có người làm, hành động làm, và cái được làm", một khẳng định có thể được diễn giải theo ngôn ngữ của Socrates thành "không có nhận biết, người nhận biết, và cái được nhận biết"[7]. Bởi vì truyền thống này quan niệm vạn pháp đều được ràng buộc trong luật duyên khởi: "khi cái này có thì cái kia có". Vì thế khi một phát biểu thuộc loại "Tôi thấy một cái cây" được đưa ra, người ta hiểu rằng nó không hàm ý gì khác hơn một mô tả bình thường trong đó các điều kiện thuộc một số loại khác nhau thật sự hoạt động và tác động lẫn nhau để tạo ra, trong trường hợp này, một sự vụ gọi là "Tôi thấy một cái cây", và trong đó không có người thấy, sự thấy, hay cái được thấy nào được giả định là thuộc về một hữu thể hay những thực thể nào đó. Như vậy, đúng với thuyết về vô-tự-tính của nó, truyền thống này xem mọi sự vụ và mọi sự vật khác chỉ là một số loại phản ứng tương tự như các phản ứng hóa học và các kết quả của chúng.

Với truyền thống triết học đó, một điều quá hiển nhiên là khi đối mặt với thách thức đặt ra bởi thuyết của Tỳ Bà Sa về đối tượng của thức, Thế Thân đã đề ra giải pháp của riêng ông

---

[7] *Viṃśatikā* ad 8: nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetūkāḥ iti vacānāt/. Cf. *Abhidharmakośa* IX: 475; *Vimalākīrtinirdeśasūtra*, Taishō 475: 537c16 & Taishō 476: 558c4.

một cách rất đặc thù. Trước tiên, ông tự hỏi có phải danh tự có thể là đối tượng của một thức. Kế đến, nếu thế, cái gì sẽ xảy ra? Cuối cùng, một thuyết như thế mang ẩn nghĩa gì trong hành động của con người? Từ những gì đã nói, chúng ta thấy rằng để trả lời câu hỏi đầu, Thế Thân đã đề ra thuyết mô tả, minh chứng xác thực một danh tự thật sự có thể là đối tượng của một thức, bởi vì bất kể ta nói "có sự sinh ra một đứa bé" hay "một đứa bé chào đời" hay "cái được sinh ra là đứa bé", v.v., thì tất cả đều cùng ám chỉ một điều, đó là thông báo về sự ra đời của một đứa bé. Nói cách khác, nếu nhiều phát biểu có thể được hiểu cùng chỉ cho một điều thì không cần phải giả định hiện hữu của một cái gì đó đàng sau mỗi phát biểu. Một khi một yêu cầu như thế không tồn tại, kết quả sẽ là mọi phát biểu, mọi danh tự, tự nó có thể là đối tượng của thức.

Sở chứng đầu tiên này của Thế Thân đã dẫn ông đến rất nhiều kết luận xa hơn mà một số trong đó đã được bàn đến chi tiết trong các chương trước. Vì thế, chúng tôi sẽ không nhắc lại ở đây. Đủ để nói rằng nếu mọi danh tự là đối tượng của thức thì điều tất yếu là mọi nhận biết phải được định nghĩa tương tự. Có nghĩa, nó phải được định nghĩa qua tên gọi của đối tượng mà từ đó nó phát xuất và điều này tự nhiên dẫn đến kết luận mọi chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Điều chúng ta quan tâm ở đây là việc tìm hiểu tại sao Thế Thân, với truyền thống triết học nói trên, lại chọn cách giải quyết vấn đề trên bằng thuyết mô tả của ông. Chúng tôi đã nói rằng đứng trước một thế giới thường hằng biến dịch, cả Socrates và Sartre đều giả định sự tồn tại của cái gì đó bất biến hoặc nằm ngoài biến dịch, để có thể có một nhận biết về thế giới đó. Chúng tôi cũng đã chứng minh rằng một giả thiết như thế có thể tự phô bày tính chất không cần thiết của nó, nếu không phải là hư ngụy và vô tích sự, trong việc tìm kiếm khả tính của nhận biết đó. Và khả tính này,

theo Thế Thân, không gì khác hơn tự thân ngôn ngữ. Ngôn ngữ cho phép chúng ta nắm bắt cái đang biến dịch và ngay cả cái đang không hiện hữu. Như chúng ta đã nói trước đây, phát hiện của Thế Thân về vai trò của ngôn ngữ trong tiến trình nhận biết đó phần lớn đều bắt nguồn từ các nhân tố qui định của truyền thống triết học của ông. Truyền thống này, như đã mô tả ở trên, loại trừ hiển nhiên mọi khả năng giả định về sự tồn tại của bất kỳ thực thể nào ngoài những gì xảy đến do "sự ngẫu nhiên (hetu) và sự tất yếu (pratītya)"[8]. Bởi vì nếu cho rằng một sự vật chỉ là những gì xảy ra do nhân và duyên, thì ta còn có thể dự tưởng được điều gì bên ngoài nó? Thật ra, nếu không phải như thế thì sự vật sẽ mâu thuẫn với chính nó. Vì thế, ngay từ thời của đức Cồ Đàm Mâu Ni, truyền thống này đã nỗ lực tự chứng thực rằng nó có thể đáp ứng những vấn đề như những gì đã dẫn Socrates và Sartre đến những giải pháp của riêng họ mà chẳng mấy thành công. Những khó khăn nó gặp phải trên đường đi có thể tìm thấy trong rất nhiều cứ liệu mà chúng tôi đã chỉ ra hai trường hợp nổi bật nhất, đó là của Nāgasena và Nāgārjuna.

Chúng ta có thể nhớ lại bằng cách nào Nāgasena đã cố gắng chứng minh cho Milinda thấy chữ "xe" không biểu trưng một vật gọi là "xe" bởi vì xe không phải là cái càng, cái trục, cái bánh, cái ách, v.v., nhưng nó cũng không nằm ngoài những cái này; và bằng cách nào Nāgārjuna đã lao tâm khổ trí chứng thực rằng nếu có cái gì đó hiện hữu bên ngoài cái xảy ra do nhân duyên và có thể được chỉ thị bằng từ ngữ thì ngôn

---

[8] *Pratītyasamutpādavyākhyā* TT 5496. cf. Tucci, *A Fragment from the Pratītyasamutpāda of Vasubandhu*, JRAS (1930): 611-623. Đối với một số người, việc chúng tôi dùng các từ "chance" (ngẫu nhiên tính) và "necessity" (tất yếu tính) để dịch *hetu* và *pratītya*, có lẽ gợi lên một khả năng tân tiến nào đó, đặc biệt là khả năng thuộc kiểu Monod. Nó khiến ta nhớ đến *Le Hasard et la Nécessité* (Paris, 1970) của Monod. Nhưng chúng tôi nghĩ rằng đó là hai từ hay nhất để chuyển tải chính xác những gì mà các khái niệm về *hetu* và *pratītya* thực sự ám chỉ.

ngữ không thể nào làm nổi việc đó về mặt luận lý. Bởi vì nếu như vậy thì khi một danh tự được thốt ra, một tồn thể sẽ được gọi vào hiện hữu và không còn gì có thể được thêm vào nữa. Nỗ lực của các triết gia này, cho dù đáng kính ngưỡng, vẫn tỏ ra hụt hẫng. Nó không thể duy trì luận lý của nó ở mức độ khiến người nghe hay người đọc tin tưởng hoàn toàn vào sự chính xác của nó. Tuy nhiên, cho dù thất bại, phải thừa nhận rằng cả Nāgasena và Nāgārjuna đã mở ra một viễn cảnh mới, chỉ rõ lối thoát có thể duy nhất cho những ai chấp nhận thế giới quan của truyền thống nói trên. Có nghĩa là nếu sự vật chỉ là những gì xảy ra do sự phù hợp tình cờ của những điều kiện cần thiết và, vì thế, loại bỏ mọi giả định về sự tồn tại của cái gì đó đằng sau hay bên ngoài chúng bởi lẽ chẳng có gì đằng sau hay bên ngoài chúng để giả định, thì sẽ không cần thiết phải dự tưởng sự tồn tại của bất cứ cái gì khác cả. Những gì ta biết về chúng đều xuất phát từ những thông tin chúng cung cấp và những thông tin này, nói chung, được mã hóa theo một ngôn ngữ nào đó được não bộ xử lý. Đó là kết luận đã đạt được một cách phổ quát bởi cả Nāgasena và Nāgārjuna. Tuy nhiên nó lại không thể đứng vững do thiếu bằng chứng, một khuyết điểm mà Thế Thân đã nhận ra và điều chỉnh chính xác. Phương thức ông đóng góp vào sự điều chỉnh này rõ ràng là thuyết mô tả của ông.

Như đã nói, thuyết này cho thấy một đối tượng có thể được mô tả một cách minh nhiên qua nhiều tên gọi hay phát biểu mà vẫn không gây ngộ nhận, trái lại còn dẫn đến nhận thức rằng đó không phải là tự thân đối tượng mà ta biết, Bởi vì nếu không phải thế, làm thế nào một vật có thể được diễn tả qua nhiều danh từ hay phát biểu? Đúng hơn, chính thông tin được đối tượng trình hiện qua nhiều phương tiện khác nhau cho phép chúng ta nhận biết và mô tả nó nhiều hơn chỉ một cách. Và ở đây chúng ta có thể thấy tại sao với truyền thống triết học của ông, Thế Thân đã đề ra thuyết mô tả khi bị thách

thức bởi thuyết của Tỳ Bà Sa về đối tượng của thức, và tại sao, với thuyết đó, ông đã tiếp tục cách mạng hóa không chỉ toàn bộ nền tảng luận lý học Ấn Độ mà còn cả toàn bộ quan niệm về thức. Đối với ông, thức chỉ là một tiến trình chuyển biến được định nghĩa như một cấu trúc ngôn ngữ.

Đến đây, ta vẫn có thể tự hỏi quan niệm về thức như một cấu trúc ngôn ngữ có thật sự chính xác hay không; bởi vì thật vô ích để bỏ công sức vào một cái gì đó mà ta đã biết là hoàn toàn sai lầm hay hư ngụy. Thoạt nhìn, vấn đề vừa nêu hình như thật dễ trả lời. Thế nhưng, sau những lần suy tư, rõ ràng là vấn đề thực sự chứa đầy mọi thứ chướng ngại, những chướng ngại không dễ giải quyết như đã tưởng. Chẳng hạn, chúng ta sẽ lấy gì làm tiêu chuẩn để xét đoán quan niệm của Thế Thân về thức là chính xác hay hư ngụy? Chúng ta đã thấy rằng quan niệm đó được đạt đến như một kết quả luận lý của tiến trình tư duy của ông, có nghĩa là nó được thiết lập ở ông dưới sức mạnh suy diễn của chính ông. Vì thế, nếu ta có thể chấp nhận thuyết mô tả tiên khởi của ông thì sẽ đạt đến kết luận tương tự, và quan niệm về thức của Thế Thân hoàn toàn có giá trị trong chừng mực nó là một kết quả luận lý của thuyết mô tả của ông.

Tuy nhiên, cách tiếp cận vấn đề như thế rõ ràng không thỏa đáng vì không thể đánh giá quan niệm này trên chính những giá trị của nó, và hơn nữa, nó (cách tiếp cận) ngăn không cho chúng ta có được đánh giá nào cả; bởi lẽ một khi lý thuyết tiên khởi của ông được thừa nhận thì tất nhiên quan niệm đó sẽ xuất hiện như một kết luận có thể duy nhất, bất kể chúng ta suy nghĩ như thế nào đi nữa. Mặt khác, nếu chúng ta có thể đánh giá theo những tiêu chuẩn chúng ta biết ngày nay thì có lẽ chúng ta không những không công bằng với ông mà còn tự mình mang lại những rủi ro bị sai lầm, nhất là đối với một khái niệm mơ hồ và hàm hỗn như thức. Vì thế, không thiếu gì khó khăn trong câu hỏi nêu trên. Tuy nhiên, bởi đã lỡ bàn

đến, chúng tôi nghĩ rằng nó phải được giải đáp; và ở đây, chúng tôi chấp nhận cách tiếp cận thứ hai, tức nhìn vào quan niệm về thức của Thế Thân từ quan điểm của những gì chúng ta biết về nó ngày nay.

Trước đây, chúng tôi đã chỉ ra rằng từ những gì biết được trong lãnh vực nghiên cứu não bộ và thông minh nhân tạo ngày nay, bộ não và các phần phụ thuộc được xem như một loại máy tính có độ phức tạp và khả tính cao nhất để tiến hành mọi chức năng thường được giao khoán cho thức. Vì thế, thức có thể được định nghĩa như một cơ cấu xử lý thông tin với mọi thành phần phụ thuộc quan yếu được biết đến của nó, bao gồm mọi vận hành có thể được biết đến và có đủ khả năng thực hiện[9]. Một khi được định nghĩa như thế, ta có thể dễ dàng thấy rằng không nhiều thì ít nó chỉ là một tiến trình cấu trúc ngôn ngữ, như Thế Thân đã chủ trương. Dĩ nhiên, vẫn còn vấn nạn là cơ cấu xử lý thông tin này có phải chỉ là một tiến trình ngôn ngữ không. Thí dụ, người ta đã nói rằng tiến trình gọi là kích khởi không thuần túy mang tính ngôn ngữ, nếu không phải là hoàn toàn vô ngôn, khi nó xảy ra trong con người hay con vật[10], dù rằng trong máy tính ngày nay, nó hoàn toàn phụ thuộc vào ngôn ngữ ở dạng này hay dạng khác để được nhận biết. Hãy để ý một con chó, khi thấy chủ nó sửa soạn đi dạo thì nó tỏ sự vui mừng bằng cách vẫy đuôi, v.v., "rõ ràng [là do nó] tưởng tượng, tức được kích khởi bởi sự đoán trước," mọi sự thích thú mà nó sắp có. Vì

---

[9] George, *The Brain as Computer*, Oxford: Oxford University Press, 1962; Young, *A Model of the Brain*, Oxford: Oxford University Press, 1964; Hubel and Wiesel, *Journal of Physiology* 148 (1959): 574-591; Wiesel and Hubel, *Journal of Neurophysiology* XXIX (1966): 1115-1156.

[10] Monod, Le Hasard et la Nécessité, Paris: Editions du Seuil, 1970; Langer, Mind: an Essay on Human Feeling II, Baltimore, 1973; Trần Đức Thảo, "Le mouvement de l'indication comme forme originaire de la conscience", La Pensée 147 (1969): 3-46, 148 (1969): 71-111 & 149 (1970): 93-106; ibid. La Phénoménologie & le Matérialisme dialectique, Paris: Minh Tân, 1951.

thế, trong trường hợp của con chó, sự kích khởi này chỉ là một "kinh nghiệm tưởng tượng", và điều này đúng, bởi vì cho đến ngày nay, không ai cho rằng con chó có ngôn ngữ của riêng nó. Và về điều này, có người đã tự chứng minh tính xác thực của nó bằng cách cho thấy đôi khi họ đã tự đồng nhất với những sự vật mà họ suy tưởng. Tuy nhiên, ngoài kinh nghiệm tưởng tượng của con chó ra, họ còn thêm rằng "ý nghĩa của kinh nghiệm được kích khởi xuất hiện không phải vào giây phút đó mà phải sau khi nó được giải phân qua các biểu tượng".

Vì thế, trong cách dùng hiện nay, "tiến trình kích khởi hoàn toàn được che dấu bởi ngôn ngữ theo sau nó gần như trực tiếp và dường như được trộn lẫn với chính suy tưởng." Bằng chứng của phát biểu này được rút ra chủ yếu từ những nghiên cứu dựa vào nhiều trường hợp bị mất khả năng ngôn ngữ khác nhau, nhất là các loại chủ thể đã trải qua cái gọi là giải phẫu tách não bộ[11], trong đó, do một bệnh nào đó mà hai bán cầu não cần phải được tách ra ở phần liên hợp chính của não bộ (corpus callosum). Ở các bệnh nhân này, sau khi phục hồi sau giải phẫu, người ta nhận thấy tình trạng bị mất khả năng ngôn ngữ xuất hiện dưới dạng nào đó, trong đó chủ thể không thể gọi tên đối tượng nếu chỉ được nhìn thấy bằng mắt trái hay chỉ được chạm đến bằng tay trái, mặc dù những người đó có thể nhận ra nó. Tuy nhiên, dùng các trường hợp này làm bằng chứng để khẳng định rằng, trong con người, các chức năng nhận thức, ngay cả cái phức tạp nhất trong số chúng, không liên quan trực tiếp đến ngôn ngữ hay bất kỳ phương tiện diễn tả mang tính biểu tượng nào khác, là một việc làm không đúng chỗ, nếu không phải là hoàn toàn sai lầm. Bởi vì, đối với tình trạng bị mất khả năng ngôn ngữ, khi được định nghĩa là sự rối loạn chức năng ngôn ngữ, nó hàm

---

[11] Levi-Agresti and Sperry, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, U.S.A. 61 (1968): 1151.

nghĩa không phải ngôn ngữ không liên quan mật thiết đến chính sự rối loạn chức năng này, không chỉ theo nghĩa chính nó là cái sinh khởi tình trạng rối loạn đó trước tiên mà còn với nghĩa rằng, khi sự rối loạn này xảy ra, thì ngôn ngữ vẫn không tự động bị loại bỏ hoàn toàn khỏi các chức năng nhận thức của một người bị mất khả năng ngôn ngữ. Thật vậy, nếu ta chấp nhận giả thuyết nội tại của ngôn ngữ, một giả thuyết dẫn đến nhận thức "kể từ khi ngôn ngữ phát âm xuất hiện trong chủng loại con người, nó không chỉ cho phép sự tiến hóa của con người" và "ngày nay khả tính của ngôn ngữ vốn tự hiển lộ qua quá trình phát triển của việc hình thành từng bước các tính chất di truyền (epigenetic) của não bộ là một phần 'nhân tính' được xác định ở trung tâm toàn bộ cấu trúc di truyền của một sinh vật (genome) theo một ngôn ngữ hoàn toàn khác với bộ mã di truyền", thì thật khó để thấy rằng làm thế nào con người cùng lúc có thể đưa ra quan niệm "các chức năng nhận thức trong con người, ngay cả cái phức tạp nhất trong số chúng, không liên quan trực tiếp đến ngôn ngữ hay bất cứ phương tiện diễn tả mang tính biểu tượng nào khác".

Và ở đây chưa đề cập đến giả thuyết gây nhiều tranh cãi cho rằng sự hiện khởi của bộ não con người từ tiền thân sơ khai của nó là kết quả của việc con người sử dụng ngôn ngữ làm phương tiện thông tin bằng biểu tượng nguyên sơ nhất. Chính do việc sử dụng này mà một chọn lựa mới xảy ra, một chọn lựa "chắc hẳn đã tạo điều kiện cho những phát triển của chính sự thể hiện ngôn ngữ và, vì thế, cho sự phát triển của cơ quan phục vụ sự thể hiện này, tức bộ não". Như vậy, theo quan điểm này, chính ngôn ngữ kích hoạt sự hiện khởi của não bộ con người trước tiên. Vì thế, nếu ta đồng ý rằng não bộ với các phần phụ thuộc của nó thực hiện mọi chức năng thường được gán ghép cho cái gọi là thức, và rằng nó làm thế do áp lực của tiến trình tiến hóa của chính nó, thì làm sao ta

có thể khẳng định rằng "các chức năng nhận thức trong con người, ngay cả cái phức tạp trong số chúng, không liên quan trực tiếp đến ngôn ngữ hay bất cứ phương tiện diễn tả mang tính biểu tượng nào khác"? Thật vậy, khi khẳng định như thế, con người đã liều lĩnh đối nghịch với chính mình.

Như vậy, ít ra cho tới điểm này, các chứng cứ không những không phủ nhận quan niệm về thức của Thế Thân mà còn có khuynh hướng tán thành tính chính xác của nó. Dĩ nhiên, không phải chúng tôi đang tìm kiếm các chứng cứ tân tiến để bảo vệ triết học hay ý thức hệ của ông. Bởi vì, chúng tôi đã nói rằng quan niệm về thức của ông có một nền tảng luận lý vững chắc để thiết lập chính nó mà không phải cần đến bất kỳ một thừa nhận nào khác: nó chỉ có thể được chấp nhận hoặc bị bác bỏ hoàn toàn cùng với các tiền đề cũng như kết quả của nó. Những gì chúng tôi làm là chứng minh rằng trong giới hạn cho phép của các kiến thức chúng ta có được ngày nay về điều kiện sinh vật của con người, chúng ta có thể tự mình thấy được chúng ta tiếp cận được chừng nào con đường suy tư và tư tưởng của Thế Thân. Chính ở đây mà các ẩn nghĩa, nếu có, của triết học của ông đối với chúng ta ngày nay phải được tìm thấy. Và chính xác vì điều này mà chúng tôi đã nêu ra và bàn thảo vấn đề liệu có phải quan niệm về thức của ông là chính xác hay không. Và chúng tôi đã bằng lòng với giải đáp của mình trong tình trạng kiến thức chúng ta có được ngày nay, những kiến thức đã chỉ ra rằng có các lý do để một quan niệm như thế là chính xác. Với đánh giá này, chúng tôi sẽ tiếp tục xét đến các ẩn nghĩa có thể là gì.

Ngày nay, một điều càng ngày càng trở nên vô cùng hiển nhiên là "con người cuối cùng đã biết rằng nó đơn độc trong cái mênh mông lạnh lùng của Vũ trụ mà trong đó nó đã tình cờ xuất hiện" và rằng mọi hệ thống giá trị đều "chỉ thuộc về một mình nó", ngoài ra không có bổn phận, không có định mệnh được khắc ghi ở bất cứ nơi nào khác. Vì thế, nó hoàn

toàn tùy "chọn giữa Vương quốc và Bóng tối"[12]. Thế nhưng, cho dù một điều càng ngày càng hiển nhiên như thế, vẫn không tìm thấy một nền tảng đầy ấn tượng nào cho việc nhìn thấy một quan điểm như thế của/về con người. Một điều bi đát hơn là nếu nó được thừa nhận một cách phổ biến thì sẽ không có chút lý do nào để giả định một điều như thế. Bởi vì có ai quan tâm đến một cái nhìn như thế khi "biết rằng chỉ có một mình đơn độc trong cái mênh mông lạnh lùng của Vũ trụ mà trong đó mình đã tình cờ xuất hiện" và rằng bên ngoài mình "chẳng có một trách nhiệm nào, một định mệnh nào được khắc ghi ở bất cứ nơi đâu"? Thật ra, nếu điều đó được thừa nhận thì, như Camus đã nói, "chỉ có một vấn đề triết học thật sự nghiêm trọng, đó là tự tử". Vì thế, thật kỳ thú khi thấy rằng Monod, người đã bắt đầu tác phẩm của mình bằng lời dẫn từ cái ý tưởng khó chịu của Camus trong khi bàn đến cái nhìn đó, một quan điểm mà tự thân ông cũng thừa nhận nhưng lại không đạt được một kết luận giống như kết luận của Camus vừa nói đến ở trên. Có lẽ ông đã tự mãn với khẳng định "cho dù người ta không tin Chúa, tự tử vẫn không hợp pháp" của Camus để rồi ông bằng lòng để dành lại "việc xét xem cuộc đời đáng hay không đáng sống thì cũng giống như trả lời câu hỏi nền tảng của triết học" cho những người khác để trở về với "tất cả những gì còn lại ...xảy đến sau đó", như tìm hiểu xem có tồn tại một chủ nghĩa nhân ái khoa học xã hội thực thụ hay không[13], vốn có lẽ là một chủ đề nhiều hứng thú và lợi lạc hơn vấn đề khô khan và buồn tẻ về sự tự tử. Dù thế nào đi nữa, nếu quan điểm trên được thừa nhận thì thân phận con người không khác mấy so với thân phận của Sisyphus, một người vẫn đang mãi bôn ba, "tin

---

[12] Camus. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard. 1942: 3: also *The Myth of Sisyphus*. transl. Justin O'Brien. New York: Vintage Books. 1955. trong đó Camus tóm tắt rõ ràng quan điểm của ông trong lời tựa viết riêng cho ấn bản tiếng Anh đó.

[13] Monod. op. cit. p. 194.

tưởng về cái nguồn gốc rất người của tất cả những gì thuộc về người, một người mù ao ước được nhìn thấy và cùng lúc biết rằng bóng đêm là vô tận".

Dĩ nhiên, một kết quả buồn thảm như thế không nhất thiết phải là kết quả của việc chấp nhận cái nhìn được mô tả ở trên. Một người có thể ý thức rằng "anh ta chỉ có một mình trong cái mênh mông lạnh lùng của Vũ Trụ mà trong đó anh ta đã tình cờ xuất hiện", rằng mọi hệ thống giá trị đều thuộc về anh ta mà chẳng có bổn phận hay định mệnh nào được ghi khắc ở bất cứ đâu, và rằng anh ta hoàn toàn tùy "chọn giữa Vương quốc và Bóng tối", mà không nhất thiết phải liều lĩnh đối mặt với "chỉ một vấn đề triết học thật sự nghiêm trọng, đó là tự tử". Và điều này xảy ra nhờ sự nhận ra cùng lúc rằng ngay cả thức, cái cho phép chúng ta ý thức về một cái nhìn như thế, cũng chỉ là một tiến trình cấu trúc ngôn ngữ. Bởi vì, khi nhận ra như thế, anh ta biết rằng cái nhìn đó chỉ là một trong số những cái nhìn có thể khác mà tiến trình vừa nói có khả năng cấu thành. Chính ở đó ẩn tàng nguồn gốc của tự do con người. Sự tự do này không nằm trong "sự lựa chọn đạo đức một giá trị uyên nguyên làm nên tri thức", như Monod đã lập luận sau khi đánh bại nhiều thuyết đạo đức khác nhau của "các liên minh chủ trương vạn vật hữu linh" trước đây.

Bởi vì, bất cứ khi nào "một giá trị uyên nguyên" được chọn, thì cái theo sau chỉ là một sự hiển bày tất yếu của giá trị đó. Như vậy, tự do lúc đó sẽ trở thành một loại nhu yếu, và dĩ nhiên chẳng phải tự do gì cả. Đó là chưa kể đến nguy cơ một chọn lựa đạo đức như thế có thể được một đảng cầm quyền đem ra áp dụng và lúc đó họ sẽ hoàn toàn có thể áp đặt nó lên người khác, và như vậy là họ đã thực hiện khía cạnh đặc thù của "đạo đức học tri thức"; có nghĩa, chính con người sẽ áp đặt đạo đức lên chính mình, đồng thời dứt khoát sẽ tìm ra các điều kiện để chứng thực mọi lời nói hay hành động của mình. Thật ra, tự do chỉ tồn tại trong mỗi cá thể và cá thể có thể thể

hiện nó ở mức cao nhất mà các điều kiện của cá thể đó cho phép. Vì thế, ngay cả một tù nhân ở trong ngục vẫn có thể có tự do theo nghĩa đó, bởi vì qua sự kiện anh ta bị nhốt tù, anh ta vẫn thể hiện tự do của mình, có lẽ một cách tiêu cực, để đối lại với tự do của những người cố hạn chế anh ta bằng sự nhốt tù. Khi tự do được định nghĩa như vậy, chúng ta có thể hiểu được tại sao một tập thể có thể đánh mất hoàn toàn tự do của nó trong khi mỗi cá thể vẫn có thể giữ được nguyên vẹn tự do của mình, một sự tự do sẽ được dùng đến vào một lúc nào đó trong tương lai để làm nơi nương tựa chính cho sức mạnh phục hồi tự do của tập thể.

Nhưng nếu tự do có thể được quan niệm như vậy, và với mô tả trên về quan điểm hiện đại về sự tiến hóa của loài người, thì chỉ có một quan niệm có thể chấp nhận được về thân phận con người, một quan niệm giải thoát chúng ta khỏi các hệ quả buồn thảm từ phân tích của Camus và đồng thời tăng cường giá trị của quan điểm vừa nêu. Và quan niệm duy nhất có thể chấp nhận được về thân phận con người này không gì khác hơn khái niệm chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Chính chức năng đặc biệt này của ý thức con người đã giúp phân biệt rạch ròi với mọi loại chức năng khác có thể tìm thấy trong thế giới loài vật. Và có lẽ chính nó đã tạo điều kiện cho sự phát triển khả năng ngôn ngữ của não bộ con người. Trong các chừng mực này, chức năng của một thức thật sự được dùng để tiến hành bất kỳ cấu trúc ngôn ngữ nào khi cần đến. Nhờ vào khả năng này, một khả năng hình như vô tận, trong việc tạo ra bất kỳ cấu trúc ngôn ngữ cần thiết và khả tri nào mà tự do của một cá thể được bảo đảm và khẳng định. Tự do này là tự có hay kế thừa từ các phân tử cấu thành một cá thể và [các phân tử này lại] sở hữu cá thể này làm cái gìn giữ tính uyên nguyên của chúng do một sự ngẫu nhiên nào đó trong quá khứ xa xôi, hay chỉ là một cơ cấu nội tại dưới áp lực của tiến trình chọn lựa của sự tiến hóa

để bảo đảm cho sự sống còn ít nhất của một kẻ duy trì nòi giống may mắn nào đó? Dĩ nhiên, đây là câu hỏi không thể giải đáp. Những gì chúng ta có thể đoan chắc là trong giới hạn của cấu trúc ngôn ngữ của mỗi cá thể, con người có tự do tuyệt đối để cấu thành những diễn đạt và những phát biểu riêng của mình khi thấy thích hợp[14], kể từ khi điều kiện sinh lý cho phép con người làm như thế, một điều kiện bắt đầu từ lúc con người được mười tám tháng tuổi.

Với sự tự do đó, thật khó tưởng tượng làm thế nào con người ở giai đoạn tiến hóa này lại có thể từ bỏ nó để đánh đổi bất cứ loại đạo đức hạn chế nào, kể cả cái gọi là "đạo đức tri thức". Thật ra, ngay cả đối với sự mềm yếu hiển nhiên và cố hữu của cấu trúc sinh học của mình thì con người vẫn tảng lờ, nếu không phải là phủ nhận hay khước từ, cái sự thật cố hữu và hiển nhiên đó bằng cách nương vào mọi loại huyền thoại, tôn giáo và triết học. Một sự y cứ như thế không nhất thiết hàm nghĩa rằng nó đang kiếm tìm một phương tiện trấn áp nỗi lo sợ của chính nó, như một số người mới đây đã lập luận; bởi vì ta có thể đồng thời cho thấy điều ngược lại là một sự nương tựa như thế chỉ đặc biệt nhằm nói lên cái tự do mà nó có được, một sự tự do đặt nền tảng chính yếu trên sự vận hành tự do của ý thức của nó, tức sức mạnh cấu thành và xử lý ngôn ngữ của nó. Vì thế, sức mạnh xâm lấn của một quan niệm không nhất thiết chỉ bao gồm khả năng giải quyết nỗi lo sợ của con người một cách tiêu cực bằng những giải thích của nó về thân phận con người và chia cho con người một chỗ đứng nhất định "trong một số phận định sẵn". Đúng hơn, sức mạnh của nó phải nằm trong khả năng đáp ứng những đòi hỏi về sự tự do của con người, một sự tự do, như

---

[14] Lenneberg, *Biological Foundations of Language*. New York: John Wiley & Son. 1967; Chomsky, *Cartesian Linguistics*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1966; Fondor and Katz, *The Structure of Language: Reading in the Philosophy of Language*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.

đã nói, mong muốn phủ nhận và khước từ sự mềm yếu của hiện hữu sinh học của nó, một sự tự do mong muốn được tuyệt đối.

Tương tự, đã có gợi ý rằng "sự phát minh các huyền thoại và tôn giáo, sự sáng tạo các hệ thống triết học hoằng viễn là cái giá con người đã phải trả để tồn tại như một sinh vật xã hội mà không bị biến thành một cái máy tự động". Tuy nhiên, vẫn có thể lập luận ngược lại rằng nếu có thể có sự phát minh và sáng tạo vừa nói thì không phải vì chúng là cái giá con người phải trả cho sự tồn tại như một sinh vật xã hội của nó, mà đúng hơn là vì con người có được một sự tự do và tự do này cần được thể hiện cho dù đến độ phải loại bỏ nền tảng sinh học của hiện hữu của nó. Kết quả, nếu giả thuyết về tự do được chấp nhận, người ta không còn bị buộc phải nương tựa vào hơn một yếu tố cơ bản trong việc giải thích các hiện tượng phổ biến như các huyền thoại, các tôn giáo, các triết học, v.v...

Có người nói rằng chúng ta không biết chắc có phải tự do của con người là một vật sở hữu tự có và/hay kế thừa của cấu trúc con người hay là một cơ cấu nội tại như là kết quả của tiến trình tuyển chọn của sự tiến hóa. Thế nhưng, chúng ta biết chắc rằng tự do này có sự hiển lộ riêng của nó trong điều kiện con người dưới dạng một cấu trúc-xử lý ngôn ngữ thường được gọi là thức. Chính cấu trúc-xử lý ngôn ngữ này phải được xét đến nếu hiện hữu con người được bàn đến một cách đúng đắn. Bởi vì nó biểu trưng cho thành tựu cao nhất từ trước đến nay mà tiến trình đạt được một cách ngẫu nhiên và tất yếu đã từng vươn tới. Vì vậy, chúng tôi cho rằng bất kể tự do của con người là một vật sở hữu sinh học mang tính kế thừa hay một cơ cấu nội hàm, nếu chúng ta định nghĩa chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, như Thế Thân đã làm, thì cấu trúc ngôn ngữ đó sẽ là sự hiện hành cụ thể độc nhất của tự do con người được nói đó. Và đó chính là

nơi ẩn tàng ý nghĩa rõ ràng nhất của triết học Thế Thân đối với nhu cầu cấp bách của chúng ta, nhu cầu phải có một thái độ hợp lý trong đời sống khi mà chúng ta "cuối cùng biết được rằng con người chỉ có một mình trong cái mênh mông lạnh lùng của Vũ trụ mà trong đó nó đã tình cờ xuất hiện và rằng số mệnh này, bổn phận của nó không được khắc ghi ở bất cứ nơi nào khác; nó hoàn toàn tùy "chọn giữa Vương quốc và Bóng tối".

Bảng viết tắt

Taishō.	Taishō Shinshu Daizōkyō, ed. Takakusu & Watanabe, Tokyo, 1924.
TT.	The Tibetan Tripiṭaka, ed. The Tibetan Tripiṭaka Research Society, Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan, 1958.
BEFEO	Bulletin de L'École Française d'Extrême-Orient.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
IA	Indian Antiquary.
IBK	Indogaku Bukkyōgaku Kenkyu.
IHQ	Indian Historical Quarterly.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal.
LVP	de La Vallée Poussin's *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu.*
MCB	Mélanges Chinois et Bouddhiques.
PEW	Philosophy East and West.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
WZKSOA	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Östasiens.

Thư mục

Abhidhammapiṭaka Dhammasaṃganī, ed. J. Kasjyap, Varanasi: Pāli Publication Board, 1960.

Abhidharmadīpa, ed. Padinanabh S. Jaini, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1959.

Abhidharmavijñānakāyapādaśāstra, Taishō 1539. Cf. Frauwallner, *Abhidharmastudien*, WZKSOA VIII (1964): 90.

Akalanka, *Tattvārtharājavārttika of Akalanka*, ed. Mahendra Kumas Jain, Benares: Jñānapītha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, 1953.

Allen, J. H., May's Manual of the Diseases of the Eyes for Students and General Practitioners, Baltimore: The Williams & Wilkies Co, 1963.

Amarasimha, *Nāmalingānusāsana*, ed. Pandit Sivadatta, Bombay: Satyathāmālai Pandurańga, 1944.

Anacker, Stephan, *Vasubandhu: Three Aspects*, Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1970.

Annambhatta, *Tarkasaṃgraha*, ed. E. Foucher, Paris: Andrien-Maisonneuve, 1949.

Anuruddha, *Abhidhammatthasaṃgaha*, ed. Thích Minh Châu, Saigon: Viện Đại Học Vạn Hạnh, 1965; Bản dịch của S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, London: Luzac, 1956.

Ācārāngasūtra, Sacred Books of the East XXII, tr. Hermann Jacobi., Delhi: Motilal Banarsidas.

Āpadeva, The Mīmāṃsā Nyāya Prakasa or Āpadevī: A Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva, ed. F.

Edgerton, New Haven: Yale University Press, 1929.

Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, ed. Pralhad Pradhan, Santiniketan: Visvabharati, 1950.

—, *Abhidharmasamuccaya*, ed. V. Bhattacharya, Calcutta: Calcutta University Press, 1957.

—, *Bodhisattvabhūmi*, ed. Unrai Wogihara, Tokyo, 1930-36; ed. H. Ui. Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan, 1961; ed. Nalīnaksha Dutt, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1966.

—, *Śrāvakabhūmi*, ed. Alex Wayman, Berkeley: University of California Press, 1962.

—, *Mahāyānasaṃgraha*, ed. Étienne Lamotte, Louvain: Muséon, 1938.

Bareau, André, Les Sects Bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon: EFEO, 1955.

Barlinga, B. B., *A Modern Introduction to Indian Logic*, Delhi: National Publishing House, 1965.

—, "The Significance of Drishtanta in Indian Logic", trong Essays in Philosophy presented to Dr. T. M. P. Mahādevān in his Fiftieth Birthday, ed. Chari, Madras: Ganesh & Co, 1962:163-175.

Basson. H. H. & D. O'Connor, "Language and Philosophy: Some Suggestions for an Empirical Approach", Philosophy XXII (1947): 49-65.

Beer, A., et. al., "*An 8th Century Meridian Line: I-Hsing's Chain of Gnomons and the Pre-history of the Metric System*", Vistasin Astronomy IV (1961):3-28. (in collaboration with Ho Ping Yu, Lu Gwei Djen, J. Needham, E. G. Pulleyblank & G. I. Thompson)

Berg, J., Review of *Journal of Symbolic Logic* XXXV (1970):572-575.

—, Review of Staal's "*Contraposition in Indian Logic*", trong *Journal of Symbolic Logic*, XXXV (1970):570ff.

Beth, E. W., *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam: North Holland Pub. Co., 1965.

Bhadrabhātu, *Dasavaikālikā-niryukti*, Agamodaya, 1941.

Bharati, A., *The Tantric Tradition*, London: Rider & Co., 1965.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya* I-II, ed. Raghunātha Sharma, Varanasi: *Varanaseya Sanskrit Vishwavidyalaya*, 1963-1968; III, ed. K. A. Subramania Iyer, Poona: Poona College Postgraduate and Research Institute, 1963.

Bhattacharya, J.V., "The Evolution of Vijñānavāda", Indian Historical Quarterly X, 1934:1-11.

Bhattacharya, Benoytosh, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Bombay: Oxford University Press, 1932.

Bhavananda, S., *Tattvacintāmanidīdhiti-Prakāsa*, ed. Mahāmahopādhyā Guru Charana Tarkadarshanatīrtha, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1912.

Biardeau, M., Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme classique, La Haye: Mouton & Co, 1964.

Billard, R., *L'Astronomie Indienne*, Paris: EFEO, 1971.

Bochenski, I. M., *Formale Logik*, Greiburg/München: Verlag Karl Alber, 1962.

Bogoch, S., *The Future of the Brain Sciences*, New York: Academic Press, 1969.

Breda, H.L. & T. Taminiaux, ed., *Husserl et la Pensée Moderne*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.

Bu-sTon, *Chos-'byung* I-II, *History of Buddhism*, tr. E. Obermiller, Heidelberg: Materialen zur Kunde des Buddhismus, Heft 18-19, 1932.

Buddhaghoṣa, *Atthasālinī*, tr. Maung Tin, The Epositor, London: Oxford University Press, 1920. (Pāli Text Society)

—, *Monorathapūrani*, ed. Max Walleser, London: Oxford University Press, 1924.

—, *Prapañcasūdani*, ed. J.H. Woods & D. Kosambi, London: Pāli Text Society, 1928.

—, *Visuddhimagga*, ed. Henry Clarke Warren, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.

Buitenen, J. Van, *The Maitrāyanīya Upaniṣad*, 'S-Gravenhage: Mouton, 1962.

Calari Sesācārya, *Pramāṇacandrikā*, ed. Susil Kumar Maitr, Calcutta: Calcutta University Press, 1936.

Camus, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942: *The Myth of Sisyphus*, tr. Justin O'Brien, New York: Vintage Book, 1965.

Candrakīti, *Prasannapadā*, ed. de La Vallée Poussin, 1913.

Candrānanda, *Vaiśeṣikasūtra of Kānāda with the Commentary of Candrānanda*, ed. Muni Śrī Jambuvijayaji, Baroda: Oriental Institute, 1961.

Caraka, *Carakasaṃhitā* I-II, ed. Vinayacandra Vāsistha & Jayadeva Sarmā, Ajmer: Arya-Sāhitya Mandal, 1954.

Cát Tạng, *Bách Luận Sớ*, Taishō 1827.

—, Trung Luận Luận Sớ, Taishō 1824.

Cưu Ma La Thập, *Long Thọ Bồ Tát Truyện*, Taishō 2047.

—, Đề Bà Bồ Tát Truyện, Taishō 2048.

Chakravati, P., *Origin and Development of the Sāṅkhya System of Thought*, Calcutta: Calcutta Sanskrit Series, 1951.

—, The Linguistic Speculations of the Hindus, Calcutta, 1933.

Chang-sun Wu-chi, et al., *Sui Chu Ching Chi Chi*, Shanghai: Shang wu yin kuan, 1957.

Chatterjee, J. C., *The Yogācāra Idealism*, Varanasi: Banaras Hindu University, 1962.

Ch'en Kenneth, *Buddhism in China*, Princeton: Princeton University Press, 1964.

Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1966.

Dalhanāchārya, The Sushrutasamhitā of Sushruta with the Nibandhasaṃgraha Commentary of Shri Dalhanāchārya, ed. Jādavji Trikunji Āchārya, Bombay: Tukārām Tāvaji, 1915.

Das Gupta, S. B., *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta: Calcutta University Press, 1958.

Das Gupta, Surendranah, "The Philosophy of Vasubandhu in Viṃśatikā and Triṃśikā", IHQ IV (1928): 34-43.

Datta, B. & N.A. Singh, *History of Hindu Mathematics*, Lahore: Motilal Banarsidas, 1935.

De La Vallée Poussin, Louis, *Mūlamadhyamaka de Nāgārjuna avce la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1913.

—, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VII, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923-1931.

—, *La Siddhi de Hiuan Tsang I-II*, Paris: P. Geuthner, 1928.

—, "*Notes Bouddhiques*", Bulletin de L'Académie royal de Belgique XVI (1930):15-19.

—, Le Petit Traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les Trois Natures, MCB II (1933): 147-167.

—, *Documents d'Abhidharmakośa*, BEFEO XXX (1930): 263-290; MCB V (1937): 25-128.

—, *Notes sur l'Ālayavijñāna*, MCB III (1934/19335): 145-168.

—, "*Analyse du Prajñaptiśāstra*", Mémoires de L'Académie Royale de Belgique, 2è Série, Tome VI.

—, "Controverse Vaibhāṣika-Sautrāntika sur l'Existence et Causalité d'un Acte Passé", EA 1925, 343 ff.

—, "*Vasubandhu l'Ancien*", Bulletin de l'Académie Royale de

Belgique XVI (1930): 15-39.

Demiéville, Paul, "*Le Yogācārabhūmi de Saṃgharakṣa*", BEFEO XLIV (1944).

—, "Les Origines des Sectes Bouddhiques d'après Paramārtha" MCB I: 1-ff.

Devasarman, "*Vijñānakāya*", tr. de La Vallée Poussin, Études Asiatiques, 1925: 343-ff.

Dhammasamgani, ed. E. Muller, London: Pāli Text Society, 1885; *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, tr. Carolyn Rhys Davids, 1900.

Dharmakīrti, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*, ed. Raniero Gnoli, Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

—, Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (Scārthānumānaparicchedaḥ) svoprajñāvṛttyā karnakagomiviracitayā tattikayā ca sahitam, ed. Rahula Samkṛtyāyana, Allahabad, 1943.

—, *Pramāṇavārttikabhāṣya* (hay *Vārttikālamkāra*) *of Prajñā Karagupta*, ed. R. Samkrtyāyana, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1953.

—, *Pramāṇaviniścaya*, ed. T. Vetter, Wien: Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, 250. Band 3. Abhandlungen, 1966.

—, *Hetubindu*, restored & ed. E. Steinkellner, Wien: Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, 252. Band 1. Abandlungen, 1967.

—, *Nyāyabindu*, ed. Serbatskoi, Petrograd, 1918; ed. Candrasekhara Sastri, Chowkhamba Sanskrit Series, Kashi series 22, Benares, 1954.

Dharmottara, *Nyāyabinduṭīkā*, ed. Serbatskoi, Petrograd;

Rossi'skoi Akademi Nauki, 1918.

Dharmapāla, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Taishō 1585; Cf. de La Vallée Poussin, *La Siddhi de Hiuan Tsang*, Paris: P. Geuthner, 1928-9.

—, *Ālambanaparīkṣābhāṣya*, retranslated into Sanskrit, N. Aiyaswami Sastri, Adyar: Adyar Library, 1942.

Dharmatrāta, *Pañcavastukavibhāṣā*, Taishō 1555.

—, *Samyuktābhidharmasāra*, tr. Sanghavarman, Taishō 1552.

Dignāga, Abhidharmakośavṛttimarmapradīpa nāma, TT 5596.

—, *Pramāṇasamuccaya*, TT 5587; Cf. Masāki Hattori, *Dignāga: On Perception*, Cambridge, Mass: Harvard Oriental Series 47, 1968; Kitagawa, *Indo koten ronrigaku no kenkyū*, Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan, 1965.

—, *Nyāyamukha*, Taishō 1628.

—, *Ālambanaparīkṣā*, ed. Frauwallner, WZKSOA III (1959): 157-61; retranslated into Sanskrit, N. Aiyaswami Sastri, Adyar: Adyar Library, 1942.

Dvidyāvadāna, ed. P.L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute, 1959.

Durvekamiśra, *Hetubinduṭīkāloka*, ed. Sukhlaji Sanghvi, Baroda: Oriental Institute, 1949.

—, *Pandita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*, ed. Dalsuka-bhai Malvania, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1955.

Dutt, Nalinaksha, *Notes on the Nāgārjunakonda Inscription*, IHQ VII (1931): 636-8.

—, Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna, London: Luzac, 1930.

—, *Doctrines of the Sarvāstivādins*, IHQ XIV (1937): 114-120 & 799-812.

—, "Pratisankhyānirodha and Apratisankhyānirodha" IQ

XXXII (1957): 156-ff.

Đạo Tuyên, *Tục Cao Tăng Truyện*, Taishō 2060.

—, Quảng Huằng Minh Tập, Taishō 2103.

Farber, M., ed., *Philosophical Essays in Honor of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1940.

Findlay, R., *Meinong's Theory of Objects and Values*, London: Oxford University Press, 1963.

Fogel, L., et. al., *Artificial Intelligence through Stimulated Evolution*, New York: John Wiley, 1966 (in collaboration with A. Owen and M. Walsh).

Fordor, J. & J. Katz, *The Structure of Language*: Readings in the Philosophy of Language, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.

Foucher, E., *Le Compendium des Topiques d'Annambhatta*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949.

Frauwallner, Erich, *Beiträge zur Apohalehre*, WZKM XXVII (1930): 259-283; XXXVIII (1931): 230-232; XXXIX (1932): 247-258; XXXX (1933): 31-49; XXXXII (1935): 89-112; XXXXIV (1937): 233-239.

—, Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttika, WZKM XL (1933): 281-307.

—, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1951.

—, "*Candramati und sein Dasapādārthaśāstram*" in Studia Indologica, ed. O. Spies, Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars des Universität Bonn, 1955: 65-85.

—, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin: Akademie Verlag, 1955.

—, *Vasubandhu's Vādavidhiḥ*, WZKSOA I (1957): 104-146.

—, Die Erkenntnislehre des Klassischen Sāmkhya- System,

WZKSOA II (1958): 114.

—, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSOA III (1959): 91-164.

—, *Landmarks in Indian Logic*, WZKSOA V (1961): 125-148.

—, Abhidharmastudien: Pañcaskandhaka und Pañcavastuka, WZKSOA II (1958) & WZKSOA VIII (1964): 90.

Frege, G., "Über Sinn und Bedeutung", Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik I (1892): 25-50.

—, "Über Begriff und Gegenstand", Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie XVI (1892): 192-205.

—, Die Verneinung, Beitrage zur Philosophie des Deutschen Idealismus I (1918/1919): 143-157.

—, Der Gedanke: Eine logische Untersuchung, Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus I (1918/1919): 58-77.

Fujiyoshi, J., Yugagyo ha no okeru Jodokyo no mondai – Seshin Jodoron no yugagyo gakuteki kosatsu, IBK I (1951): 25-52.

Fukaura, S., *Gohōshu yuishiki kō*, Kyoto: Hōzōkan, 1955.

—, *Niyuron no yuishikigi*, OKN VII (1954): 169-243.

—, *Kushgaku gairon*, Kyoto: Hyakukaen, 1954.

—, *Yuishikigaku kenkyu*, Kyoto: Nagaida Bunsho Do, 1964.

Fukuhara, R., *Ubu Abidatsuma rondho no hattatsu*, Kyoto: Nagaida Bundho Dō, 1965.

Funubashi, S., *Kusha tetsugaku*, Tokyo, 1906.

—, *Kusharon kōgi*, Tokyo: Bukkyō Seien Kōji Kankō Kai, 1935.

Gangeśa, Tattvavacitāmani, Par II: Anumānakhanda by Gangeśopādhyāya with Mathurānātha's Commentary, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1892.

—, *Tattvacitāmani (Anumānakhanda)*, edited with the Dīdhiti

Commentary of Raghunātha and the sub-commentary of Gadādhara, Benares: Chowkhamba Sanskrit Series, 1926.

—, *Tattvacintāmani-dhīti-prakāsa by Bhavananda Siddhāntavagisa with Tattvacitāmani and Dhīti*, ed. Mahāmahopādhyāya Gurucharana Tarkadarshanatīrtha, Calcutta: Biblitheca Indica, 1912.

Gautama Aksapāda, *Nyāyasūtra*, ed. Ganganatha Jha and Dhundhiraja Shastri Nyāyopādhyāya, Benares: Chowkhamba Sanskrit Series, 1925.

Nyāyasūtra, ed. Swami Dvarikādāsasastrī, Varanasi: Bharatiyavidyāprakāsanam, 1966.

George, F. H., *The Brain as a Computer*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Giới Chu, *Tịnh Độ Vãng Sinh Truyện*, Taishō 2071.

Goekoop, R., The Logic of Invariable Concomittance in the Tattvacintāmani, Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., 1967.

Gokhale, V. V., "*The Pañcaskandhaka of Vasubandhu and its Commentary by Sthiramati*", Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute XVIII (3).

Grossmann, R., *Reflections on Frege's Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Guhyasamāja-Tantra, ed. S. Bagchi, Darbhanga: Mithila Institute, 1965.

Guṇamati, *Lakṣaṇānusāraśāstra*, Taishō 1641.

Gurvitsch, A., "*On the Intentionality of Consciousness*", trong *Philosopjical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Farber, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1940.

Hacker, P., *Vivarta*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz: Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1953.

Hailperin, O., "Remarks on Identity and Description in First-

order Axiom System", Journal of Symbolic Logic XIX (1954): 14-20.

Harivarman, *Satyasiddhiśāstra (Thành Thực Luận)*, Taishō 1646; tr, excerpts, de La Vallée Poussin, MCB V (1936).

Hattori, Masaaki, "Ronki no chikakusetsu ni kotasuru Digunāga no hihan", Shukkyo Kenkyu XXXIII (1960): 171-195.

Hauer, J. W., *Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.

—, Der Yoga als Heisweg nach den indischen Quellen, Stuttgart: W. Kohlhammer verlag, 1932.

Heijenoort, J. Van., *From Frege to Godel: A Source Book in Mathematical Logic*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967.

Hosaka, N., *Yuishiki konpon kyōri*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1960.

Hsuan-tsang, *Vijñaptimātratāsiddhi*, tr. de La Vallée Poussin, Paris: Geunther, 1928.

Hubel, D. H. & T. N. Wiesel, "Receptive Fields of Single Neurones in the Cat's Striate Cortex", Journal of Physiology 148 (1959): 574-591.

—, "Spatial and Chromatic Interactions in the Lateral Geniculate Body of the Rhesus Monkey", Journal of Neurophysiology 29 (1966): 1115-1156.

Huệ Chiểu, Thành Duy Thức Luận Liễu Nghĩa Đăng, Taishō 1832.

—, Nhân Minh Nghĩa Đoán, Taishō 1841.

—, Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận Nghĩa Toát Yếu, Taishō 1842.

Huệ Kiểu, *Cao Tăng Truyện*, Taishō 2059; Cf. Wright, *Biography and Hagiography: Hui-Chiao's Lives of Emminent*

Monks, in Silver Jubilee Volume of the Zinbum Kagaku Kenkyusho, Kyoto University, Kyoto: Kyoto University Press, 1954: 408-412.

Huệ Khải, A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận Tự, Taishō 1559.

—, Nhiếp Đại Thừa Luận Thích Tự, Taishō 1595.

Huệ Tường, *Pháp Hoa Kinh Truyện Ký*, Taishō 2068.

Hunayn ibn Is-hāq al-'Ibādī, *Kitāb al-'ashr Maqālāt fi 'l-'Ain*, ed. M. Meyerhof, Cairo: Government Press, 1928.

Iida, S., "Āgama and Yukti in Bhāvaviveka", trong Kanakura Hakushi Koki Kinen Indogaku Bukkyogaku Ronsho, ed. M. Sakamoto, Kyoto: Heirakuji Shoten, 1966: 79-96.

Inazu, K., *Inso Yuishinetsu no Futatsu Keitai*, IBAK II (1954): 328-33.

Ingalls, Daniel, *Materials for the Study for Navya-nyāya logic*, Cambridge, Mass: Harvard Oriental Series, 1951.

Īśvarakṛṣṇa, *Sāṅkhya-kārikās*, ed. Radhanath Phukan, Calcutta: Mukhyapadhyay, 1960.

Ittivuttaka, ed. Ernest Windisch, London: Pāli Text Society, 1948.

Iwagami, R., *Higashi no Chie Nishi no Che*, Tokyo: Iwanami shoten, 1966.

Iyengar R. H. R., *Vasubandhu and the Vādavidhi*, IHQ V (1929): 81-86.

—, The Vādavidhi and the Vādavidhāna of Vasubandhu, Adyar Library Bulletin (19??): 9-19.

Iyer, Subramania, Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries, Poona: Decan College Postgraduate and Research Institute, 1969.

—, Bhartṛhari's Vākyapadīpa III, Poona, 1963.

Jaini, Padmanabh S., *On the Theory of Two Vasubandhus*, BSOAS XXI (1958): 48-53.

—, The Vaibhāṣika Theory of Words and Meaning, BSOAS XXII (1950): 95-107.

—, *The Sautrāntika Theory of Bīja*, BSOAS XXII (1959): 236-242.

—, *Abhidharmadīpa*, Patna: K. P. Jayaswal research Institute, 1959.

—, "Origin and Development of the Theory of Viprayuktasaṃskāras", BSOAS XXII (1959): 531-ff.

Jan Xun-hua, "Nāgārjuna, One or More?" History of Religion X (1970): 139-155.

Jayanta Bhatta, *The Nyāyamanjarī of Jayanta Bhatta*, ed. Sūrya Narayana Sukla, Benares: The Kashi Sanskrit Series, 1936.

Jñānaprasthāna (Phát Trí), Taishō 1543 & 1544: hai chương đầu được Śānti Bhikṣu Śāstri, Visva Bharati & Santiniketa dịch lại sang Phạn văn năm 1955.

Jñānaśrīmitra, *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, ed. Anantlal Thakur, Patna: K. P. Jayaswal research Institute, 1959.

Johnston, E. H. & A. Kunst, *The Vigraha-vyāvartanī of Nāgārjuna*, MCB IX (1949/1951): 1-54.

Kajiyama, Y., "Bukkyo Tetsugaku ni Okeru Meida Kaishaku", trong Kanakura Hakushi koki Kinen Indogaku Bukkyogaku Ronshu, Kyoto, 1966: 423-438.

Bhāvaviveka, *Sthiramati and Dharmapāla*, WZKSOA XII-XIII (1968/1969): 193-203.

Kamaśīla, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shātarakṣita with the Commentary Panjikā of Śrī Kamalaśīla*, ed. Swami, Dwarikadas Shatri, Varanasi: Bauddha harati, 1968.

Kanāda, *Vaiśeṣikasūtra*, ed. Muni Śrījambuvijayaji, Baroda: Oriental Institute, 1961; ed. tr. A. Gough, Benares: 1873.

Karṇakagomin, Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam

(Svārthānumāna-paricchedaḥ) Svopajñāvṛttyā Karṇakagomiviracitayā tattīkayā ca sahitam, ed. R. Samkrtyāyana, Allahabad, 1943.

Kāśyapaparivarta-sūtra. ed. Baron A. von Stael-Holstein, Shanghai: Commercial Press, 1926.

Kathāvatthu, ed. Jagadish Kashyap, Nalanda: Nalanda Devanagāri Pāli granthamala. 1960.

Katsumata. S., *Shinshikisetsu no kenkyu*, Tokyo: Sankibo Busshuron, 1961.

Kavirājaji, S., Introduction to the English Translation of the Nyāya-bhāṣya by Ganganath Jha, Poona: Poona Sanskrit Series, 1939.

Keith, Arthur B., *Indian Logic and Atomism*, London: Oxford University Press, 1921.

Kesaramiśra, *Tarkabhāṣa*. ed. Sri Shobhata Miśra, Benares: The Chowkhamba Sanskrit Series. 1953.

Kevalānandasaraswati, ed. *Mīmāṃsākośaḥ* I-VII, Wai: Prajñā Pāthashāla Mandala Grantha Mālā, 1962.

Khuy Cơ, Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận Sớ, Taishō 1840.

Kitagawa, H., Ronki no niinsetsu ni kotasuru Jinna ni hihan, Tohogaku XIX (1959): 143-135.

—, *Indo koten ronrigaku no kenkyu*, Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan, 1965.

Kitayama, J., Metaphysik des Buddhismus: Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule, Stuttgart: Veroffentlichung des Orientalischen Seminars der Univertsitat Tubingen, 1934.

Kundakunda, *Pañcasṭīkāyasamayasāra*, ed. A. Chakravartinayanar & Kumar Devendra Prasada, Arrah: Central Jaina Pub. House, 1920.

Kudo, J., *Seshin kyogaku no taikei teki kenkyo*, Kyoto: Nagata

Bunshodo, 1955.

Kumāralāta, *Kalpanamandaṭīkā*, ed. G. Lueders, Kgl. Preussische Turfan-Expeditionen, kleinere Sanskrit texte, Heft 2, 1926.

Kumārila Bhatta, *The Mimāṃsāslokavārtika of Kumārila Bhatta*, ed. Rāma Sāstrī Tailanga, Benares: Chowkhamba Sanskrit series, 1898.

Kunst, A., Kamalaśīla's Commentary on Śāntarakṣita's Anumānapārīkṣā of the Tattvasaṃgraha, MCB VIII (1946/1947):106-216.

—, The Vigraha-vyāvartanī of Nāgārjuna, MCB IX (1951): 1-54.

—, "The Concept of the Principle of Excluded Middle in Buddhism", Rocznik Orjentalistyczny XXI (1957)141-147.

Lamotte, Étienne, "Le Traité de l'Acte de Vasubandhu: Karmasiddhiprakaraṇa", MCB IV (1935/1936): 178-201.

—, *L'Ālayavijñāna dans la Mahāyānasaṃgraha* (Chapitre II), MCB III (1934/1935): 169-255.

—, *La Saṃdhinirmocanasūtra*, tr. Louvain: Université de Louvain, 1935.

—, *La Grande Somme du Grand Véhicule*, Louvain: Université de Louvain,1938.

—, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain: Université de Louvain,1958.

—, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain: Université de Louvain,1962.

—, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I-III, Louvain: Université de Louvain,1947-70.

Langer, S. K., *Mind: An Essay on Human Feeling*, I-II, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967-1973.

Lê Mạnh Thát, "Đưa vào luận lý học Trung quán của

Nāgārjuna (Long Thọ), Tư Tưởng I,1, 1967: 53-83.

—, "Sơ thảo lịch sử hình thành văn hệ Bát nhã", Tư Tưởng (1968).

—, Nghiên cứu về Phú Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện, Saigon, Bản đánh máy: 1967.

—, "Đưa vào việc nghiên cứu triết học Vasubandhu", Tư Tưởng 5 (1968): 211-258.

—, Thử ký hiệu hóa thuyết tách nhận (apoha), Saigon, 1969.

—, Bhartṛhari và cao đỉnh của triết học ngôn ngữ học Phật giáo, Bản đánh máy, Saigon, 1970.

—, "Góp vào việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ năm", Tư Tưởng bộ mới I (1972): 69-88; II (1972): 57-80.

—, Nghiên cứu về Đàm Hoằng, Saigon, 1973.

—, Về Pháp sư Khuy Xung, (sẽ xuất bản).

Lenneberge, E., *Biological Foundations of Language*, New York: John Wiley & Son, 1967.

Leroi-Gourhan, R., *Le Geste et la Parole*, Paris: Albin Michel,1964.

Lévi, Sylvain, Mahāyānasūtrālamkāra-bhāṣya: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, I-II, Paris: H. Champion, 1907-11.

—, Deux Traité de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā, Paris: Honoré Champion, 1925.

—, "Un Nouveau Document sur le Bouddhisme de base époque", BSOAS VII (1930/1931): 417-429.

—, Matériaux pour l'Étude du Système Vijñaptimātra, Paris: Libraire Honoré Champion, 1932.

Levi-Agresti, J. & R. W. Sperry, "Differential Perceptional Capacities in Major and Minor Hemispheres", Proceedings of the National Academy of Sciences 61, Washington, U.S.A.,

(1968): 1151.

Li Ti, *T'ang tai tien wen hsueh chia Chang Sui*, Shanghai: Shanghai jen min ch'u pen se, 1965.

Lukasiewicz, Jan., *Aristotle's Syllogistic*, London: Oxford University Press, 1951.

Lyle, T., *Keith, May & North's Manual of Diseases of the Eye*, 13rd Edition, Philadelphia: Davis Co., 1968.

Mādhavācārya, *Sarvadarśaṇasaṃgraha*, ed. tr. E. B. Cowell & A. Gough, London, 1914.

Maitreyanātha, *Madhyāntavibhāga*, ed. G. M. Nagao, Tokyo: Suzuki Gakuju, 1964.

—, *Abhisamayālankāra*, ed. P. L. Vaidya in *Aṣṭasāhasrikā*, ed. tr, E. Conze, Rome, IsMeo, 1954.

—, *Mahāyānasūtralankāra*, ed. S. Bagchi, Darbhanga: Mithila Institute, 1970.

Majundar, R. C. & A. S. Altekar, *Vākātaka-Gupta Age*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1967.

Manikantha, *Nyāyaratna*, ed. Subrahmanya Sastri and V. Krishnamacharya, Madras: Madras Government Oriental series, 1953.

Manorathanandin, Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin, ed. R. Samkṛtyāyana, The Journal of the Bihar and Orissa Research Society XXIV-XXVI (1938-1940).

Maspéro, Henri, "*Sur la Date et l'Authencité du Fu fa tsang yin yuan chuan*", in Mélanges Sylvain Lévi, Paris, 1911: 129-149.

Masuda, J., "Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools", Asia Major II (1925): 60-87.

Matila, S., "Gangeśa on the Concept of Universal Property (kevalānvayin)", Proceedings of the 3rd International Congress in Logic, Methodology and Philosophy of Science,

Amsterdam 1967, ed. J. F. Staal et. al., Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1968: 531-542.

—, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

—, Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis, The Hague: Mouton, 1971.

McGovern, M., *Manual of Buddhist Philosophy*, London: Kengan Paul, 1923.

Meinong, J., *Abhandlungen zur Psychologie*, Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1969.

—, Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie, Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1971.

Metzger, J., *Handbuch der Psychologie* I-VII, Göttingen: Verlag für Psychologie, 1966-1970.

Meyerhof, M., The Book of the Ten Treatises on the Eye ascribed to Hunain Ibn Is-haq, Cairo: Government Press, 1928.

Minh Châu, Thích, *Thắng Pháp Tập Yếu Luận* I, Saigon, Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản, 1966.

Mishra, Umesha, The Concept of Matter in Nyāya-Vaiśeṣika, Allahabad, 1936.

Mizasaki, Y., *Vasubandhu oyobi Dignāga no dampen*, IBK VI (1958): 23-33.

Mizunō, K., *Shinfussō ho no gainen no hassei*, IBK VI (1958): 112-117.

Mochizuki, S., *Bukkyō Daijiten* I-X, Kyoto: Sekai saiten kanko kyōkai, 1954-63.

Mohanty, J. N., "*Husserl's Concept of Intentionality*", *Analecta Husserliana* I, ed. T. Tymiemiecker, Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., 1970.

Monod, J., *Le Hasard et la Necessité*, Paris: Éditions du Seuil, 1970.

Mookerjee, S., *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta: Calcutta University Press, 1935.

Morichini, G., The Spiritual Struggle of Vasubandhu and his Karmasiddhi-prakaraṇa, PEW VI (1955): 31-33.

Morohashi, T., *Dai Kan Wa Jiten*, I-VII, Tokyo, 1958-60.

Murti, Krisna., *The Central Philosophy of Buddhism*, London: Allen & Uwin, 1953.

Nagao, Gadjin M., "Ane no shikitempensetsu ni tsuite", Shukkyō Kenkyu IX (1933): 865.

—, "Shodaigoron Seshin no kenzohon taishō", Tōhōgakuhō VIII (1943): 54.

—, ed., *Madhyātavibhāgabhāṣya*, Tokyo: Suzuki Gakuji Saipan, 1964.

—, *Index to the Mahāyānasūtralankāra*, Tokyo: Nippon Gakujutsu Shinkō-kai, 1958.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de La Vallée Poussin, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1913.

—, *Mūlamadhyamakakārikā*, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

—, *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā*, tr. Kenneth K. Inada. Tokyo, Hokuseido Press, 1970.

—, "Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna; the Philosophy of the Middle Way", tr. David J. Kalupahhana, Poona: Motilal Banarsidass, 1987.

—, *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna*, ed. E. H. Johnson and A. Kunst, MCB X (1951): 49-152.

—, *Mahāyānaviṃśikā*, ed. G. Tucci, Minor Buddhist Text I, Rome, 1956.

Nagatomi, Masatoshi, "*Arthakriyā*", *Adyar Library Bulletin*

XXXI-XXXII (1967/8): 52-73.

Nakamura, Hajime, *Shoki Vedanta tetsugaku*, Tokyo: Iwanami, 1950.

—, *Vedanta tetsugaku no hatten*, Tokyo: Iwanami shoten, 1957.

—, *Kotoba no keijijōgaku*, Tokyo: Iwanami shoten, 1967.

—, *Indo shisō no sho mondai*, Tokyo: Iwanami shoten, 1967.

Needham, J., *Science and Civilization in China* I-IV, London: Cambridge University Press, 1958-1965.

—, 8th Century Meridian Line: I-Hsing's Chain of Gnomons and the Prehistory of Metric System, Vistas in Astronomy IV (1961): 3-28.

Nghĩa Tịnh, Đại Đường Cầu Pháp Cao Tăng Truyện, Taishō 2066.

Nilsson, N. J., *Problem-solving Methods in Artificial Intelligence*, New York: McGraw-Hill Books Co., 1961.

Nyanatiloka, Guide through the Abhidhamma-Piṭaka, Colombo, 1957.

Oberhammer, G., Der Svābhāvikasambhandha, ein geschichlicher Beitrag zur Nyāya-Logik, WZKSOA VIII (1964):131-181.

—, "Pākṣilasvāmin's Introduction to His Nyāyabhāṣya", Asian Studies II (1964): 302-322.

—, Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens, WZKSOA II (1958): 63-103.

Obermiller, E., Indices verborun Sanskrit-Tibetan and Tibetan-Sanskrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabinduṭikā of Dharmottara, Osnabruck: Biblio Verlag, 1970.

Oi, S., A Preview of Professor Yuki's Seshin Yuishiki no kenkyu gekan, in Yuki kyōju shōju kinen Bukkyuō shisōshi

ronshu, Tokyo: Daizō shuppan, 1964: 92-98.

Pandey, R. C., *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1963.

—, *Yuktidīpikā*, ed. Delhi: Motilal Banarsidas, 1967.

Pāṇini, *Aṣṭadhyāyi*, ed. O. Bothlighk.

Paramārtha (Chân Đế). *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận*, Taishō 1559.

—, *Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện*, Taishō 2049; "*Life of Vasubandhu*", tr. Junjiro Takakusu, Toung-Pao V (1904): 269-296.

Patañjali, *Yogasūtra*, ed. Ram Shankar Bhattacharya, Varanasi: Bharatiya Vidhyā prakāsana, 1963.

Pathak, J., "Kumāragupta the Patron of Vasubandhu", Journal of Bombay Branch RAS (1910): 105; IA XL (1911): 170-171.

Péri, Noel, *A Propos de la Date de Vasubandhu*, BEFEO XI (1911): 339-390.

Pháp Hiển, *Phật Quốc Ký*, Taishō 2085; *The Travels of Fa-hsien*, tr. H. A. Giles, Oxford: Oxford University Press, 1923.

Phổ Quang, *Câu Xá Luận Ký*, Taishō 1821.

Plato, *Cratylus*, ed. H. N. Fowler, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953.

Potter, Karl, *Presuppositions of India's Philosophies*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

—, *Astitiva Jñeyatva Abhidheyatva*, WZKSOA XII-XIII (1968/9): 275-80.

—, ed. *The Encyclopedia of Indian Philosophies* I, Dehli: Motilal Banarsidas, 1970.

Pradhan, Pralhad, *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, ed. Santiniketa: Visvabharati, 1950.

—, *Abhidharmakośa of Vasubandhu*, ed. Patna: K. P. Jayaswal

Research Institute, 1967.

Prajñākaragupta, *Pramāṇavārttikabhāṣya of Prajñākaragupta*, ed. R. Samkrtyāyana, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1953.

Pribram, K. H., *The Languages of the Brain*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.

Przyluski, Jean Dārstāntika, *Sautrāntika and Sarvāstivādins*, IHQ XVI (1940): 246-ff.

Purnavardhana, Abhidharmakośaṭīkālakṣaṇānusāraṇī nāma, TT 5594.

Quarton, G. C. et al., *The Neurosciences*, New York: Academic Press, 1967.

Quine, W. V., *Mathematical Logic*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951.

—, *Methods of Logic*, New York: Henry Holt & Co., In., 1959.

—, *From a Logical Point of View*, New York: Harpes & Brothers, 1965.

—, *Set Theory and its Logic*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1969.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy* I, London: Allen & Uwin, 1923.

—, *The Brahmasūtra*, New York: Harpes & Brothers, 1960.

Rāghunātha, Tattvacintāmani (Anumānakhanda) edited with the Dīdhiti Commentary of Rāghunātha and the Sub-commentary of Gadādhara, Benares: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1926.

—, *Tattvacintāmani-dhīti-prakāsa by Bhavananda Siddhantavagisa with Tattvacintāmani and Dīdhiti*, ed. Mahāmahopādhyāya Gurucharana Tarkadarshanatīrtha, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1912.

Rahula, W., Le Compendium de la Super-doctrine d'Asaṅga,

Paris: EFEO, 1971.

Raja, C. Kunhan, *Unpublished Upaniṣads*, Adyar: The Adyar Library, 1933.

Raju, P., *Idealistic Thought of India*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953.

Ram, Sadhu, "References to Sāmkhya Theories in Vātsyāyana's Nyāyabhāṣya", Adyar Library Bulletin XXII (1958): 8-24.

Randle, H. N., *Fragments from Dignāga*, London: The Royal Asiatic Society, 1926.

—, Indian Logic in the Early Schools, London, 1931.

Rangasvami Sarasvati, "*Vasubandhu or Subandhu?*", IA (1924): 8-12 & 177.

Ratnākaraśānti, *Antarvyāptisamarthana*, ed. H. Sāstri, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1910.

Ratnakīrti, *Ratnakīrtinibandhāvali*, ed. Anantlal Thakur, Patna: Kashi prasadyayaswal research Institute, 1957.

Ray, P. C., *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*, Calcutta: Indian Chemical Society, 1956.

Revatadharma, ed. Ācārya Anuruddha viracita Abhidhammatthasaṃgaha tathā Bhandata Sumangalasvāmī dvāra pranīta Abhidhammatthavibhāvaśtāka, Varanasi: Bauddha Svādhyāyasastra, 1965.

Rhys-Davids, Carolyn, The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism, London: Luzac, 1926.

—, *Dhammasaṃganī*, ed. tr. Buddhist Manual of Psychological Ethics, London, 1900.

—, *Buddhist Psychology*, Quest Series, London, 1914.

Robinson, Richard H., *The Classical Indian Axiomatic*, PEW XVII (1967): 145-154.

—, *Early Mādhyamika in Indian and China*, Madison:

University of Wisconsin Press, 1967.

—, "Mysticism and Logic in Seng-chao's Thought", PEW VIII 3 & 4 (1958-59): 99-120.

—, "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System", PEW VII (1957): 291-308.

Rosser, R. B.. *Logic for Mathematicians*, New York: McGraw-Hill, 1953.

Ruegg, D. S., "On the Term Buddhiviparināma and the Problem of Illusory Change", Into-Iranian Journal II (1958): 278-285.

—, Contributions à l'Histoire de la Philosophie linguistique Indienne, Paris: Éditions de Bocard, 1959.

Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, London: Cambridge University Press, 1903.

—, "*On Denoting*", *Mind* XIV (1905): 479-493.

—, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", American Journal of Mathematics XXX (1908): 222-262.

—, *Principia Mathematica*, London: Cambridge University Press, 1904-10.

—, Introduction to Mathematical Philosophy, London: Allen & Uwin, 1919.

—, Our Knowledge of the External World, London: Allen & Uwin, 1949.

Sakurabe, H., "Fu ra u va li shi no Seshin nendai ron ni tsuite", IBK I (1952): 202-8.

—, "On the Abhidharmakośaṭīkā by Samathadeva", IBK IV (1956): 462-464.

—, "*Abhidharmāvatara by an Unidentified Author*", Nava Nalanda Mahāvihāra Research Institute II (1960): 363-ff.

Saletore, R. N., *Life in the Gupta Age*, Bombay: Popular Book Depot, 1943.

Sāṃmitīyanikāyaśāstra (*Tam Di Đề Bộ Luận*). Taishō 1649, ed. tr. Visva-Bharati Annals 6.

Saṃdhinirmocanasūtra, ed. Étienne Lamotte, Louvain, 1935.

Saṃghabhadra, *Abhidharmanyāyānusāraśāstra*, Taishō 1562; Ch. 1 & 32, tr. Louis de La Vallée Poussin, MCB V: 23 ff.

Śankarasvāmin, *Nyāyapraveśa*, ed. A. B. Dhṛuva, Baroda: Oriental Institute, 1968.

Śāntarakṣita, *Tattvasaṃgraha*, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

—, *Vādanyāyavipancitārthaṭīkā*, ed. Rahula Samkrtyāyana, Appendix to the Journal of the Bihar and Orissa Research Society XXIII (1935-6).

Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithilal Institute, 1959.

—, *Śikṣāsamuccaya*, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithilal Institute, 1960.

Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard, 1943. English translation by Hazel Barnes, *Being and Nothingness*, New York: Washington Square Press, 1966.

Sarton, R., *Introduction to History of Science* I, Baltimore: William & Wilkins, 1962.

Sasaki, Genjun, *Abidaruma shisōkankyu*, Tokyo: Kōbundō, 1959.

—, *A Study of Abhidharma Philosophy*, Tokyo: Tokyo University, 1958.

Sastri, A. M., *The Sakti Upaniṣads*, Adyar: The Adyar Library, 1950.

—, *The Saiva Upaniṣads*, Adyar: The Adyar Library, 1950.

—, *The Vaisnava*, Adyar: The Adyar Library, 1953.

Sayāna, Mādhava, *Sarvadarśanasaṃgraha of Sāyāna Mādhava*, ed. Vasudev Shastri Abhyankar, Poona: The

Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924.

Schayer, Stanislaw, "Studien zur indischen Logik", Bulletin internationale de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de Philologie, d'Histoire et de Philosophie, (1932): 98-102 & (1933): 90-96.

—, "*Über die Methode der Nyāya-Forschung*", Festschrift Moritz Winternitz, Leipzig, 1933: 247-257.

—, *Ausgewahlte Kapitel aus der Prasannapadā*, Krakow: Naktademm Polskiej Akademji Umiejetnosci, 1931.

—, "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas", Orientische Literaturzeitung (1935): 401-15.

—, "*Altindische Antizipationen der Aussagenlogik*", Bulletin de l'Académie Polonaise, Classe de Philologie (1933): 90-96.

Schiefner, A., "Über Vasubandhu;s Gāthāsaṃgraha", Mélanges Asiatiques VIII (1878).

—, Geschichte des Buddhismus in Indien, tr. St. Petersburg, 1869.

—, De Doctrinae Buddhicae in India Propagatione, ed. St. Petropoli, 1868.

Schmithausen, Lambert, "*Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā*", WZKSOA XI (1967): 109-138.

Sen, M., A Study on Mathurānātha's Tattvacintāmanirahasya, Wagenungen, 1924.

Sharma, D. N., The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic, The Hague: Mouton & Co., 1966.

Shastri, Dharmendra, Nath, Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School, Patna: Motilal Banarsidas, 1964.

Shastri, M. D., ed. *Ṛgvedaprātisākhya*, Allahabad: Indian Press Ltd., 1931.

Siddhasena, Divākāra, *Nyāyāvatārasūtra*, ed. Dalasukha

Malwaniya, Bombay: Singhi Jain Śāstra Sikshapatha Bharatiya Vidyā Bhavan, 1949.

Siṃhaśrī, *Nyāyāgamānusārinī Nyāyacakravṛtti*, ed. Muni Jambuvijaya, Bhavnagar: Śrī Atmanand Jain Granthamālā Series, 1966.

Somayaji, D. A., *A Critical Study of the Ancient Hindu Astronomy*, Dhawar: Karnatak University Press, 1971.

Sorsbhy, A., ed. *Modern Ophthalmology* I, Philadelphia: The J. B. Lippincott Corporation, 1972.

Spiegelberg, H., "Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik bei Brentano und bei Husserl", Philosophische Hefte V (1936): 75-91.

Śrīdharabhatta, Prasastapādabhāṣyam Śrīdharabhattapranītayā Nyāyakandalī-Vyākhyāyā samvalitam, Varanasi: Gaṅgānātha-Jhā Granthamālā, 1963.

Staal, J. F., "*Means of Formalization in Indian and Western Logic*", XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezie, 12-18 Settembre, 1958, vol. 12, Florence: Sansono Editore, 1960.

—, "The Construction of Formal Definitions of Subject and Predicate", Transaction of the Philological Society (1960): 89-103.

—, "*Formal Structure in Indian Logic*", Synthese XII (1960): 279-286.

—, "Contraposition in Indian Logic", Proceedings of the 1960 International Congress in Logic, Methodology and Philosophy of Science, ed. E. Nagel and A. Tarski, Stanford: Stanford University Press, 1960: 634-649.

—, Correlations between Language and Logic in Indian Thought, BSOAS XXIII (1960): 109-122.

—, The Theory of Definition in Indian Logic, JAOS LXXXI (1961): 122.

—, Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought, BSOAS XXV (1962):52-71.

Stael-Holstein, A. von. The Kācyapaparivarta. Shanghai: Commercial Press, 1926.

Steinkellner, E., Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund, WZKSOA X (1966): 73.

—, *Dharmakīrti's Hetubinduh*, Teil I-II, Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, 252. Band 1. Abhandlungen, 1967, Wien.

—, Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti, WZKSOA XV (1971): 179.

Stcherbatsky, Theodor, *The Buddhist Conception of Nirvāṇa*, Leningrad, 1929.

—, The Central Conception of Buddhism, Calcutta, 1963.

—, "Die Drei Richtung in der Philosophie des Buddhismus", Rocznik Orijentalistyczny X (1929): 1-37.

—, *Buddhist Logic*, I-II, Leningrad: Bibliotheca Buddhica, 1929-30.

—, "The Dharmas of the Buddhists and the Guṇas of the Sāṅkhyas" IHQ X (1934): 237 ff.

Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, ed. Sylvain Lévi, Paris: H. Champion, 1925.

—, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya: Libraries Hajinkahu, 1932.

Strauss, O., "Eine alte Formel der Sāṅkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyana", in Beitrage zur Literaturswissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 1926: 358-368.

Suzuki, Daisetz T., "*Reason and Intuition in Buddhist Philosophy*", *Essays in East-West Philosophy*, ed. Charles

Moore, Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.

—, Studies on the Lankāvatāra Sūtra, London: Routledge, 1930.

—, *The Lankāvatāra Sūtra*, London: Routledge, 1932.

Suzuki, M., *Yuishiki tetsugaku kenkyū*, Tokyo, Meiji shoin, 1957.

Sukhlaji, S., Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics, Reprint, 1961.

Takakusu, Junjiro, "A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu", JRAS (1905): 33-53.

—, "The Date of Vasubandhu", ISCRL., 78-83.

—, "On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins", JPTS X (1905): 67 ff.

Takasaki, S. A Comparative Study of Abhidharmasamuccayabhāṣya in Relation to Triṃśikābhāṣya, IBK IV (1956): 116-8.

Takemura, S., Seshin no ronrisho ni tsuite—Jojoron (Rtsod pa sgrub pa) no kisuka o megutte, IBK VII (1958): 237-240.

T'ang Yung-t'ung, *Han Wei liang Chin Nan Pei ch'ao Fo chiao shih*, Shanghai: Commercial Press, 1938.

—, "On Ko-Yi, the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought were Synthesized", tr. M. C. Rogers, Radhakrishnan Festschrift: Comparative Studies in Philosophy Presented in Honor of His Sixtieth Birthday, London: Allen & Uwin, 1947:276-286.

Tāranātha, *De Doctrinae Buddhicae in India Propagatione*, ed. A. Schiefner, Petropoli, 1868.

—, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, tr. A. Schiefner, St. Petersburg, 1869, reprint Suzuki Research Foundation, Tokyo.

Tăng Duệ, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Kinh Thích Luận Tự, Taishō 1509.

Tăng Hựu, *Xuất Tam Tạng Ký Tập*, Taishō 2145.

Tăng Triệu, *Bách Luận Tự*, Taishō 1569.

—, Chú Duy Ma Cật Kinh. Taishō 1775.

Thiel, C. E., *Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges*, Meisenheim/ Glan: Monographien zur Philosophischen Forschung, 1965.

Tình Mại, *Cổ Kim Dịch Kinh Đồ Ký*, Taishō 2151.

Trần Đức Thảo, La Phénoménologie & le Matérialisme Dialectique, Paris: Minh Tân, 1952.

—, *Triết Lý Đi Về Đâu?*, Paris: Minh Tân, 1951.

—, "Le Mouvement de l'Indication Comme Forme Originaire de la Conscience", La Pensée 128 (1966): 3-24.

—, "*Du Geste de l'Index à l'Image Typique*", *La Pensée* 147 (1969):3-46; 148 (1969):71-11; 149 (1970):93-106.

Trenckner, V., The *Milindapañho*, ed. London: Williams & Norgate, 1880.

Tsukamoto, Zenryū, "*The Date of Kumārajīva and Seng-chao Reexamined*", Jinbun Kagaku Kenkyusyo, Kyoto: Kyoto University Silver Jubilee Volume, 1955:568-584.

—, "Kumārajū no katsudō nendai ni tsuite", Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū III, 2 (1955):606-608.

—, *Jōron Kenkyū, Kyoto*: Hōzōkan, 1955.

Tucci, Giuseppe, *Buddhist Logic before Dignāga*, JRAS (1929):151-188.

—, *The Vādavidhi*, IHQ V (1929):81-86.

—, A Fragment from the Pratītyasamutpāda of Vasubandhu, JRAS (1930):611-623.

—, "Animadversiones Indicae", Journal of the Asiatic Society

of Bengal (1930):144-147.

—, Pre-Dignāga Buddhist Texts in Logic from Chinese Sources, Baroda: Gaekwad Oriental Series, 1931.

—, *Minor Buddhist Texts*, I-II, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958-1960.

Tymiemieker, T., *Analecta Husserliana*, ed. Dordrecht: D. Reidel, 1970.

Udayana, Prasastapādabhāṣyam with the Commentary Kiranāvalī of Udayanācārya, ed. J. S. Jetly, Baroda: Oriental Institute, 1871.

Uddyotakara, *Nyāyavārttika*, ed. Vindhyesvari Prasāda Dvivedi, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1907.

Ueda, Y., *Yuishiki shisō nyumon*, Kyoto: Aśoka shoten, 1967.

—, Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy, PEW XVII (1967):155-166.

Ui, Hakuju, *The Vaiśeṣika Philosophy*, London: The Royal Asiatic Society, 1917.

—, Indo Tetsugaku Kenkyu I-VIII, Tokyo, 1929-1935.

—, *Bukkyō ronrigaku*, Tokyo, 1933.

—, Ane Gohō yuishiki sanjsshō shakuron, Tokyo, 1953.

—, Shiyaku taishō Yuishiki nijusshōron Kenjyu, Tokyo, 1954.

—, *Bonkan taishō Bosatsuji sakuin*, Tokyo: Suzuki Gakuji Saipan, 1961.

Umesha Mitra, *History of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika*, Allahabad: Syt. Umesha Miśra, 1936.

—, *History of Indian Philosophy*, v. II, Allahabad: Tirabhukti, 1966.

Uno, M., *The Concept of Vyāpti in the Nyāya School*, Acta Asiatica III (1962):16-29.

Vacaśpatimiśra, *Nyāyavārttika-tātparya-ṭīkā*, ed. Rajeshwara

Sastri Dravid, Benares: The Kashi Sanskrit Series, 1925.

—, *Tattvavaisāradī of Vacaśpatimiśra*, ed. R. S. Bhattacharya, Varanasi: Bharatiya Vidyā Prakāsana, 1963.

Vādidevaśri, *Syādvādaratnākāra*, Poona: Arahat Māla Prabhakara, 1938.

Vaidya, P. L., *Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, Paris: Geuthner, 1923.

Vaidyabhusana, Satischandra, *The Nyāya Sūtraś of Gotama*, Allahabad: Lalit Mohan Basu, 1930.

Vallabha, *Nyāyalīlāvatī*, ed. Harihara Sastri & Dhundhiraja Sastri, Benares: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1927-1934.

Vamāna, *Kāvyālamkarasūtravṛtti*, ed. Visvesvara Siddhāntasiromani, Hindi Anusandhān Parisad, Delhi, 1964.

Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. Prahlad Pradhan, Patna: Kashi Prasād Yayaswal Research Institute, 1967; Taishō 1558, 1559, 1560; French tr. de La Vallée Poussin: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VII, Paris, 1923-3.

—, *Dasabhūmivyākhyāna*, tr. into Tibetan, *Ḥphags pas bcu paḥi rnam par bsad pa*, Manjuśrīgandha, Yes-śes-Sde; Taishō 1522.

—, Āryākṣayamatinirdeśaṭīkā, Taishō vol. 104.

—, *Viṃśatikākārikā & Viṃśakāvṛtti*, ed. S. Lévi, Paris: H. Champion, 1925; tr. Tibetan, *Ni su paḥi tshig lehur byas pa & Ni su paḥi ḥgrel pa*, Jinamitra, Sīlendrabodhi, Dānasīla, Yes-śes-Sde; Taishō 1588, 1589, 1590.

—, *Triṃśikākārikā*, ed. S. Lévi, Paris: H. Champion, 1825; tr. Tibetan, *Sum cu paḥi tshigs lehur byas pa*, Jinamitra, Sīlendrabodhi, Yes-śes-Sde; Taishō 1586, 1587.

—, *Trisvabhāvanirdeśa*, ed. de La Vallée Poussin, MCB II (1933):154-7.

—, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ed. G. Nagao, Tokyo; Suzuki

Research Foundation, 1964; ed. Nathmal Tatia & Anantalal Thakur, Patna: K. P. Yayaswal Research Institute, 1967; tr. Tibetan, *Ḍbus dan mthaḥ rnam par ḥbyed paḥi ḥgrel pa*, Ṣīlendrabodhi, Yes-śes-Sde; Taishō 1599, 1600.

—, *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, Taishō1595, 1596, 1597.

—, *Mahāyānasūtrālamkaravyākhyā*, ed. S. Lévi, Paris: H. Champion, 1907; ed. S. Bagchi, Darbhanga: Mithila Institute, 1970.

—, *Pañcaskandhaprakaraṇa*, tr, into Tibetan, *Phun po lṅahi rab tu byed pa*, Jinamitra, Sīlendrabodhi, Dānasīla & Yes-śes-Sde; Taishō 1612.

—, *Śataśāstra*, Taishō 1569.

—, *Karmasiddhiprakaraṇa*, tr. Tibetan, Visuddhisimha, Devendrarakṣita, Pal-brtsegs; Taishō 1614.

Vasumitra, *Bhadanta*, Pañcavastuka, Taishō 1556.

Vātsyāyana, *Nyāyabhāṣya*, ed. Swami Dvarikādāsasastri, Varanasi, 1966.

Vetter, T., *Erkenntnissprobleme bei Dharmakīrti*, Wien: Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, 245. Band 2. Abhandlungen, 1964.

—, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniśaya*, ed. Wien, Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, 250. Band 3. Abhandlungen, 1966.

Vidyābhūṣana, V., *Vātsyāyana Author of the Nyāyabhāṣya*, IA LIV (1915):82-88.

—, *History of Indian Logic*, Calcutta: Calcutta University Press, 1921.

Vinitabhadra, Abhidharmakośaśāstrakārikābhāṣya, TT 5592.

Visvanātha, *Nyāyasiddhāntamuktāvalī*, ed. Harirāma Sukla

Sāstri, Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1972.

Vostrikov, A., The Nyāyavārttika of Uddyottara and the Vādanyāya of Dharmakīrti, IHQ XI (1931):1-31.

Vyāsa, *Patañjala-Yogadarśanam*, ed. R. S. Bhattacharya, Varanasi, 1963.

Waelhens, A. D. "*L'Idée Phénoménologique d'Intentionalité*", in Husserl et la Pensée Moderne, ed. van breda, The Hague, 1959.

Waley, Arthur, "*New light on Buddhism in Medieval India*", MCB I (1931):335-376.

Wassiljew, W., *Der Buddhismus*, St. Petersburg, 1860.

Wayman, Alex, *The Rules of Debate according to Asaṅga*, JAOS LXXVIII (1958):29.

—, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Berkeley: University of California Publications in Classical Philology VII, 1961.

—, Review Article: The Yogācāra Idealism, PEW XV (1965):65-73.

Wen Kuei, *Jen ming ju cheng li lun chu*, Dainippon Zoluzōkyō 86.

Whitehead, A. N. & B. Russell, *Principia Mathematica*, London, 1904-1910.

Whitney, W. D., *Taittirīyaprātisākhya*, ed. JAOS IX (1871):26.

Whorf. B. C., *Language, Thought and Reality*, New York, 1956.

Wijesekera, O. H. de A., *The Conception of Vijñāna in the Theravāda Buddhism*, JAOS LXXXIV (1964):254-255.

Winternitz, Moriz, *History of Indian Literature*, II. tr. S. Ketkar et al., Calcutta: Calcutta University Press, 1933.

Wright, Arthur F. "Biography and Hagiography: Hui Chiao's

Lives of Emminent Monks", in Silver Jubilee Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusho, Kyoto University, Kyoto: Kyoto University Press, 1954:408-412.

—, "Hui-Chiao as a Chinese Historian", Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū III 1 (1954):382-377.

—, "*The Formation of Sui Ideology*", *Chinese Thought and Institutions*, ed. J. K. Fairbank, Chicago: Chicago University Press, 1957.

—, "Seng-jui alias Hui-jui: A Biographical Bisection in the Kao-seng-chuan", Liebenthal Festschrift, Santiniketan, 1957:272-292.

Yamada, Kyodo, An Epistomological Problem in Abhidharma Buddhism: On the Words "visaya" and "ālamba", IBK V (1957):184-188.

—, "On the Idea of Avijñapti-rūpa", IBK X (1962):51 ff.

Yamaguchi, Susumu, *Hohōshin bunbetsu ron no bonbun dampen*, Otanigakuhō XVII (1933):558-563.

—, *Seshin no Jōjirōn*, Kyoto: Hōzōkan, 1952.

Yaśomitra, *Sphutārthābhidharmakośabhāṣya of Yaśomitra*, ed. Narendra Nath :aw, Calcutta: Luzac & Co., 1949.

—, Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra, I-III, ed. Swani Dwarikadas Shastri, Varanasi: Bauddha Bharati, 1968-1972.

Yasovijayagani, *Jainatarkabhāsa*, ed. Sukhlaji Sanghavi, Ahmadabad: The Sanchalaka Singhī Jaina Granthamālā, 1938.

Yasui, K., *Chugan shisō no kenkyu*, Kyoto: Hōzōkan, 1961.

Yen, K'o-chun, *Chuan Shang ku san tai Ch'in Han San kuo liu ch'ao wen*, I-IV, Peking: Chung hua shu ku, 1958.

—, Yuan-shih Ta-ch'eng Yao-i Wen-ta (Hui-yuan's Questions and Kumārajīva's Answers about the Essential Ideas of the Mahāyāna), edition of the Ta-ch'eng tai chang, Taipei: Ching

t;u tsung Shan tao ssu Press, 1955.

Yuki, R., *Shin inshiki ron yori mitaru yuishiki shisō shi*, Tokyo: Tōhō bunka gakuin Tokyo kenkyujo, 1935.

—, *Yuishikigaku tensekishi*, Tokyo: Tokyo Daigaku Tōyō bunka kenkyujo kiyō, 1962.

—, Seshin yuishiki no kenkyu I, Tokyo, 1965.

Zermelo, "*Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*", Mathematische Annalen LXV (1908):261-281.

Sách dẫn

A

A Di Đà, 78
A Nan, 129
A Tỳ Đàm Pāli, 105, 156
Abhidhammatthasaṃgaha, 156, 157, 299, 300, 307, 487
Abhidharmadīpa, 34, 42, 123, 126, 168, 372, 373, 375, 487
Abhidharmakośa, 34, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 51, 53, 86, 87, 97, 101, 102, 104, 106, 107, 116, 119, 125, 130, 142, 143, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 162, 170, 205, 238, 248, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 275, 279, 290, 303, 305, 323, 324, 339, 344, 347, 353, 368, 388, 391, 411, 443, 470, 485
Abhidharmavijñānakāya: A Tỳ Đạt Ma Thức Thân Luận, 343
ālaya, 404
ālaya hay *alaya*, 404
ālayavijñāna, 393
Anacker, 31, 85, 91, 104, 308, 487
An Huệ, 36, 381, 383, 386, 387, 388, 395, 396, 398, 399, 401, 411, 429, 430, 432, 433, 434, 436
Annambhatta, 173, 203, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 487
Anuruddha, 300, 487
anyāpoha, 144, 148
apoha, 136, 144, 145, 146, 147, 151, 188
Apohasiddhi, 146
Arcata, 176, 177, 183, 226, 237, 241
Aristotle, 30
artha, 352
Āryabhatta, 308
Asaṅga, 70, 488
Aṣṭādhāyā, 390
Aśvaghoṣa, 77
ātman, 128
avabhāsana, 315, 336, 337
avinābhāva, 28, 175, 176, 182, 183, 208
avyabhicārita, không-tách-ly, 176
avyāpin, 170, 173
Ayodhya, 92
ấn tượng: tập khí, 12, 16, 17, 20, 50, 129, 214, 299, 311, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 479
ấn tượng ngôn ngữ, 12, 20, 129, 395, 403
ảnh tợ, 298, 315, 381, 387, 388, 394

B

ba chi, 44, 151, 233, 234, 235, 239, 245

ba đặc tính, 43, 44, 205, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 221, 222, 223, 231
bà la môn', 420, 423
ba tánh, 36, 54, 211, 221, 233, 234, 447, 450
Bà Tẩu Bàn Đậu Pháp Sư Truyện, 62, 63, 64, 77, 79, 88, 95
bắc cầu, 52, 55, 176, 228, 229
Bách Luận, 80, 81, 83, 95, 99, 490, 516
bạch nội chướng, 327, 328, 335, 338
Bālāditya, 88, 90, 91, 92, 93, 95
Bao Xướng, 62
bất khả tri, 54, 292, 333, 450
Bát nhã, 75
bất tịnh, 47
bất tương ưng, 105, 108
bẫy luận lý, 416, 417, 418, 419
Berg, 44, 186, 189, 209, 216, 217, 220, 221, 224, 229, 488
Beth, 30, 228, 489
Bhartṛhari, 361, 362, 364, 365, 429, 434, 435, 437, 439, 440, 441, 445
Bhatta, 204, 499, 501
bhavaṅga: hữu phần, 299
biến kế sở chấp, 54
biến số, 165, 244
biến sung: lan truyền, 43, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 202, 203, 204, 210, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 227, 234, 235, 241, 242, 245, 247, 296, 340, 343
biến tợ cảnh, 394
Biệt Truyện, 64, 77, 79
biểu đồ suy luận, 44, 151, 231, 239, 243, 245
bổ-đặc-già-la: pudgala, 160
Bổ-đặc-già-la, 159
bốn đặc tính (*tướng*), 108
bốn điều kiện làm nhân, 399
bốn tiêu chuẩn, 46, 257, 258, 259, 306, 311
Bốn Truyện, 64, 65, 77, 79
bốn tướng, 109
Buddhaghoṣa, 126, 127, 157
Bukkyô ronrigaku, 233, 241
Bu-sTon, 95, 163

C

Camus, 479, 481
Candragupta, 88, 90, 91, 92, 95, 308
Cao Tăng Truyện, 62, 73, 78, 79
Caraka, 229, 230, 231
Carakasaṃhitā, 230, 324, 325, 330, 417
Cát Ca Dạ (Kikeya), 76
Cát Tạng, 81, 82, 83, 95
cấu trúc khái niệm, 15, 28, 303, 364
cấu trúc ngôn ngữ, 12, 20, 30, 49, 52, 300, 304, 346, 349, 356, 358, 360, 361, 363, 365, 368, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 386, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 403, 404, 407, 409, 410, 415, 416, 418, 419, 440, 444, 445, 447, 449, 450, 452, 455, 456, 457, 460, 462, 463, 467, 468, 471, 474, 475, 480, 481, 483
Câu Xá Luận, 34, 35, 36, 38, 45, 53, 67, 69, 73, 74, 86, 87, 94, 97, 101, 103, 104, 119, 130,

141, 143, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 164, 171, 207, 238, 248, 259, 268, 276, 278, 287, 293, 295, 296, 323, 339, 346, 349, 353, 356, 368, 371, 375, 388, 391, 411, 442, 444, 454
Câu Xá Luận Ký, 69
Câu Xá Tông, 103
cây cực vi, 106
cây śirīsa, 179, 180
Chân Đế, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 84, 85, 88, 91, 93, 95, 143, 207, 404
chân như, 157, 448, 449, 457
chấp thọ, 160
Chú Duy Ma Cật Kinh, 83
Chu Hoàn Vương, 68
chủ thể, 248, 321, 340, 461, 462, 476
chúng đồng phần tâm, 111
Chúng Hiền, 34, 36, 95, 126
chúng tử, 49, 50, 51, 52, 288, 366, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 385, 387, 397, 398
chuyển biến: tiến trình chuyển biến, 12, 16, 20, 52, 111, 113, 356, 365, 366, 368, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 407, 409, 410, 411, 416, 440, 444, 447, 452, 453, 454, 455, 456, 462, 468, 471, 474, 481, 483
chuyển biến của thức, 12, 20, 52, 356, 365, 366, 368, 372, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 387, 388, 389, 391, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 407, 409, 410, 416, 440, 444, 452, 455, 456, 462, 468, 471, 481, 483
chuyển động của nguyên tử, 268
chuyển thức, 393, 397, 446
cơ cấu nhận thức, 52
cơ cấu xử lý ngôn ngữ, 56
Cổ Kim Dịch Kinh Đồ Ký, 64
con voi huyễn thuật, 457
công cụ luận lý, 171, 459
công năng, 372, 376, 377, 396
công năng sai biệt, 372
consciousness, 13, 315
corpus callosum, 476
có-thể-được-biết-đến (jñeyatva), 197
có-thể-được-đặt-tên (vācyatva, abhidheyatva), 197
Cratylus, 464, 465, 466, 467
cực vi, 45, 47, 105, 106, 142, 160, 259, 264, 275, 279, 288
Cưu Ma La Đà (Kumārāta), 77
Cưu Ma La Thập, 64, 68

D

Đại Trí Độ Luận, 80
Đàm Hoằng, 78, 79
đàn hương, 115, 123, 421, 423
Dạng nhận thức, 320
đẳng thức thuần túy, 229
danh sắc, 129
Đạo An, 68
Đạo Cao, 78
Dasein, 461
Đề Bà, 76, 80, 83

de la Vallée Poussin, 34, 53, 86, 87, 102, 152
de La Vallée Poussin, 344
Dhammasamganī, 155, 157
Dharmakīrti, 174, 176, 188, 206, 207, 215, 226, 236, 237, 241, 305, 306, 324, 362
Dharmapāla, 36, 72, 312, 320, 383, 384, 385, 399, 448
Dharmottara, 174
Dhṛuvadevī, 92
dị dụ, 202, 203, 223
Di Lặc, 94, 95
dị thục thức, 366, 387, 404
địa giới (dhātu), 112
diệt, 68, 81, 87, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 242, 265, 287, 288, 290, 298, 303, 369
diệt (tận), 108
điều kiện của một suy luận, 245
Dignāga, 36, 49, 100, 180, 188, 206, 207, 215, 227, 232, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 252, 253, 254, 255, 287, 300, 301, 302, 303, 315, 317, 319, 337, 338, 339, 344, 346, 358, 362, 386
định lý khoáng trương, 199, 229
định lý phản chuyển, 178
định nghĩa lan truyền, 174, 175, 176, 178, 181, 184, 210, 219
định nghĩa tri nhận, 253, 255, 304, 340, 341, 366, 394
Dĩnh Xà Ha Bà Sa, 61, 62
Độc Tử Bộ, 159, 160, 165
Độc tử bộ (Vātsīputrīya), 130
Đối tượng của một từ, 424, 427
đối tượng của thức, 27, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 48, 55, 317, 353, 407, 459, 470, 471, 474
đối tượng tri nhận, 47, 271, 275, 277, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 319, 338, 346
đối vị: đối hoán, 204, 209, 211, 215, 216, 217, 218
Đông Đại Tự, 258
đồng dụ, 223, 235
dòng tâm, 256
đồng tướng, 176, 240
dravya, 106
Du già duy tâm luận, 27
Du già duy tâm luận., 27
Du Già Sư Địa Luận (Yogācārabhūmiśāstra)., 94
duy thức thực tánh, 448
duyên khởi, 136, 140, 153, 470

F

Frauwallner, 37, 48, 56, 59, 60, 61, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 84, 85, 88, 89, 100, 101, 144, 145, 183, 188, 215, 236, 238, 271, 287, 311, 358, 487
Frege, 139, 196, 244, 400

G

Gandhāra, 93
Gangeśa, 173, 176, 177, 178, 184, 185, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 201, 202, 204, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 239, 242
Gautama Aksapāda, 230
giả danh, 27, 40, 41, 55; mô tả.
giả hữu (prajñaptisat), 106

Giới Chu, 78, 79
Goekoop, 186, 191, 195, 196, 198, 202, 203, 204, 209, 210, 211, 215, 220
Govindagupta, 88, 90, 91, 92, 95
Gupta, 48, 85, 88, 91, 92, 93

H

hai thuyết mô tả, 164
hai-Thế-Thân, 59, 60, 66
hằng số, 42, 127, 134, 141, 149, 150, 154, 164, 168, 169, 171, 175
hệ hình thức, 209, 215
Heidegger, 461
Heracleitus, 466
hetu, 43, 169, 175, 472
hiện hữu sinh học, 483
hiện lượng, 46, 109, 122, 179, 240, 248, 249, 251, 254, 339, 394
Hiếp Tỳ kheo, 83
hình (saṃsthāna), 153
Hộ Pháp, 72, 306, 320, 382, 383, 384, 386, 388, 400
Hoa Nghiêm Kinh Truyện Ký, 64, 77
hòa tập, 259, 272
holism, 279
huân tập, 373, 376, 403
Huệ Chiểu, 60, 61, 62, 63, 64, 231, 232
Huệ Khải, 64, 67, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 81, 84
Huệ Lâm, 78
Huệ Tường, 65
Huệ Viễn, 75, 80, 82, 83
Hunain Ibn Is-Hao, 330
Husserl, 460
Hữu bộ, 94
Hữu thể, 463
hữu vi, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 124, 153, 170, 383, 386
Huyền Tráng, 60, 67, 69, 70, 71, 72, 84, 95, 384, 385

I

Indian logic, 187, 230
inference, 234
Ingalls, 190

J

Jaini, 152, 373
Jayantabhatta, 286

K

Kamalaśīla, 141
Kamalaśīla, 141, 238, 301, 344, 363, 499, 501
Kanāda, 280, 292
Karmasiddhiprakaraṇa, 38, 94, 95, 97, 104, 239, 295, 305, 369, 370, 373, 374, 375
Kaśmīra, 158, 268, 272
kế đạc, 346
kết hợp phân tử, 269
kết tụ tối thiểu, 268
khả năng tri nhận, 262, 302, 343, 350
khái niệm lan truyền, 45, 169, 170, 175, 210, 211, 229, 245
khái niệm tự tri, 36, 319, 321, 338, 345, 348, 349, 394
khái niệm tương đương, 45
khái niệm về chung loại, 186
không-tách-ly, 176, 177, 182, 184, 185, 186, 189, 190, 194, 201, 209, 217, 221, 224
Khuy Xung, 79
kiến phần, 315, 317, 383, 386, 399

Kim Thất Thập Luận, 63
Kinh Lượng bộ, 109
Kinh Lượng Bộ, 152, 153
kinh nghiệm tri giác, 394
kinh nghiệm tuyệt đối, 303
Kiranāvali, 197
Kṣātrapa, 92
Kulanātha, 73
Kumārila, 204, 218
ký hiệu đồng nhất, 224
Kỳ Na Giáo, 229, 333

L

La Hầu La Đa (Rahūlatā), 76
Lamotte, 38, 76, 81, 82, 83, 95, 104, 152, 404, 488
lan truyền nội tại, 227, 247, 343
language, 125, 220
lão, 88, 108, 109, 112, 113, 114, 121
lão (dị), 108, 109
Lê Mạnh Thát, 31, 61, 66, 67, 72, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 87, 91, 104, 120, 136, 137, 144, 145, 188, 239, 331, 439, 441
Lévi, 48, 76, 102, 248, 271, 275, 313, 331, 356, 357, 361, 381, 404, 432
liễu biệt, 48, 50, 56, 365, 366, 367, 376, 378
Long Thọ, 61, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 155, 156, 160, 161, 163, 165, 201, 330, 437, 438, 440, 442, 445
lớp: chung loại, 140, 186, 187, 188, 189, 196, 197, 198, 200, 211, 212, 213, 216, 221, 224, 227, 229, 239, 242, 243, 244, 326, 430, 433
luận lý chủng loại, 197, 201, 202, 221, 224, 243, 244
luận lý định lượng, 197, 243
luận lý học Ấn độ, 43, 169, 199, 215, 408, 474
luận lý học loại suy, 43
luận lý loại suy, 43
luận lý lớp, 198
Luận Tạng Pāli, 155, 157
luật đối hoán, 204, 208, 209, 211, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223
Lương Võ đế, 75

M

Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa Thích Luận Tự, 83
mã hóa, 350, 379, 473
Mã Minh, 77, 80, 81, 82, 83
Madhyāntavibhāga, 316, 317, 332
Mahābhāṣya, 188, 413, 414, 432
Mahānidānasuttanta, 129
Mahāyānasaṃgraha, 73, 404, 488
Mahāyānasūtralamkaravyākhyāna, 102
Maitreya, 94
Maitreyanātha, 232, 316, 317, 319, 321, 332
Manikantha, 214, 219
Manorātha, 86, 87
Maspéro, 76
Mathurānātha, 176, 177, 184, 190, 192, 193, 202
Matilal, 120, 147, 151, 199, 214, 215
Meinong, 120, 124
Merleau Ponty, 441

Milinda, 130, 131, 133, 136, 138, 145, 148, 149, 472
Milindapañha, 130, 133, 134, 155
Mīmamsā, 168
Mīmāṃsaka, 16, 314, 360
mô tả (paññāpeti), 156
Monod, 462, 472, 475, 479, 480
mười lãm xứ, 399
mutual influence, 13

N

Na Tiên, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 160, 163
Nāgārjuna, 82, 102, 120, 135, 137, 232, 239, 303, 344, 438, 439, 472
Nagasena, 472
Naiyāyika, 120, 151, 195, 197, 200, 201, 314
Naiyāyikas, 44
năm chi, 44, 231, 233, 234, 237, 245
năm định nghĩa, 184, 185, 189, 191, 193, 194, 196, 201, 209, 211, 221, 224
Nan Đà, 110, 121
năng thủ, 315, 383, 397, 403
nāntarīyaka, 182, 183, 184
Narasimghagupta, 89, 93
Navyanaiyāyika, 176, 203, 204
ngã, 94, 115, 119, 124, 128, 129, 159, 316, 339, 342, 356, 366, 378, 381, 382, 383, 386, 396, 399, 407, 410, 416, 430, 432, 440, 442, 443, 444, 447, 450, 455, 456, 457, 462
ngã ái, 366
ngã kiến, 366
ngã mạn, 366
ngã si, 366
ngẫu nhiên tính, 472
nghi quỹ, 361
Nghĩa Tịnh, 79, 309, 440, 441
nghịch đảo: quan hệ, 180, 193, 204
Nghiệp Thành Tựu Luận, 97, 101, 159, 295, 368, 371, 375
ngôn ngữ ký hiệu, 168, 207
ngôn y, 125
ngữ y xứ, 399
người đàn bà vô sinh, 127, 149, 150, 151
nguyên nhân của một suy luận, 184
nguyên tử, 45, 47, 105, 254, 259, 261, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 287, 288, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 311, 312, 333, 334
nhân duyên, 114, 122, 472
nhận thức có dạng kép, 394, 397
nhận thức quy ước, 249, 250
nhãn xứ, 49
nhất thiết chúng, 366
Nhị Giáo Luận, 68
Nhị Thập Tụng, 36, 46, 47, 152, 159, 256, 258, 259, 272, 275, 276, 287, 291, 295, 297, 298, 306, 307, 308, 311, 312, 314, 322, 323, 336, 337, 349, 352, 356, 371, 375, 377, 379, 380, 387, 388, 389, 401
Nhiếp Đại Thừa Luận, 73, 74, 99, 372, 376
Như Thực Luận, 44, 97, 100, 101, 103, 205, 231, 232, 235, 237
nối kết bất khả phân, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 190, 195, 202, 209, 210, 211,

217, 221, 224, 225, 228, 234, 242, 245, 249, 411, 430
Nyāya, 103, 170, 197, 247, 487
Nyāyabindu, 174, 176, 183, 205, 208, 226, 303, 304
Nyāyasūtra, 101, 120, 151, 170, 230, 231, 235, 280, 284, 285, 287, 360, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 423, 424, 426, 428, 429, 433, 434, 436, 442, 443, 452
Nyāyavārttika, 188, 207, 208, 250, 301
Nyāyavārttikatātparyaṭīkā, 250
Nyāyika, 101

O

object, 222. 315

P

Pānini, 390, 413, 414, 424, 425, 426, 428
paññatti, 133, 157
Paramārtha, 61, 71, 207, 233
Paramārthasaptati, 94, 286
Parmenides, 39
Pārśva: Hiếp tỳ kheo, 83
Pataliputra, 308
Pātaliputra, 92
Patañjali, 188, 360, 390, 391, 392, 393, 413, 414, 424, 425, 428, 432, 433
Péri, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 77, 95
pervasion, 241
phân biệt: cấu trúc ngôn ngữ, 34, 53, 54, 55, 109, 115, 123, 148, 155, 156, 188, 214, 215, 218, 222, 226, 234, 243, 244, 259, 260, 267, 269, 290, 298, 300, 314, 317, 318, 319, 326, 346, 349, 357, 361, 362, 378, 381, 383, 386, 392, 394, 395, 397, 419, 447, 449, 450, 481
phân biệt biến kế, 54, 55; biến kế sở chấp, 53, 447
phân chuyển ngữ, 221
phân lớp, 211
phân tử, 47, 260, 262, 265, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 481
Pháp Hiền, 91, 92
Pháp Hộ, 36, 71, 312, 319, 382, 385, 387, 388, 399, 400, 401, 411
Pháp Hoa Kinh Truyện Ký, 65
Pháp Minh, 78, 97
Pháp Tạng, 64, 65, 76, 77, 78, 79
Pháp Thượng, 177, 178, 183, 222, 223
Pháp Xứng, 176, 178, 183, 205, 206, 207, 208, 215, 221, 223, 225, 227, 229, 242, 299, 300, 303, 304, 306, 307
Phật Âm, 126, 155, 156, 157
Phật Niết bàn, 59, 60, 61, 63, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 80, 82, 83
Phát Trí (Jñānaprasthāna), 111
phi lý tác ý, 86
phi ngã, 124
Phi Trược, 79
phi-hữu, 120, 122, 149, 151, 168
Phổ Hiền, 79
Phổ Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện, 76, 79
Phổ Quang, 67, 68, 69, 87
phong giới, 262
Phoṭṭhapāda-sutta, 128
phương phần, 47

phương pháp di truyền, 38, 56
phương pháp thời danh, 34, 35
Plato, 121, 124, 188, 464, 466
Potter, 102, 120, 195, 196, 199, 200, 201, 286, 359
Pour-soi, 463
Prajñākaragupta, 302, 303, 306, 318, 319, 346, 386, 508
prajñapti, 161, 163; giả danh, 136, 139, 162, 163, 264
prajñaptimātra, 127
Pramāṇasamuccaya, 49, 100, 101, 144, 188, 235, 238, 252, 253, 254, 255, 300, 302, 315, 317, 319, 337, 338, 339, 344, 345, 346, 348, 362, 386, 493
Pramāṇavārttika, 176, 208, 236, 241, 304
Prasastapāda, 120, 286, 287
Prātiśākhya, 389
pratītya, 161, 472
pratiyogika, 186
Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese sources, 205
progressus ad infinitum, 423
pudgala, 159, 160, 162, 163
Puruṣapura, 93
pūrvācārya, 88

Q

quan điểm về nhận thức, 250
quan hệ bắc cầu, 228
quan hệ đồng nhất, 172, 173, 189, 225, 227, 229, 378
quan hệ lan truyền, 169, 172, 173, 177, 185, 234
quan hệ ngoại động, 53, 228
quan hệ nhân quả, 227, 228
quan hệ phủ định, 226, 227
quan hệ thành phần, 227
quan hệ tự phản, 53, 228, 229
quan hệ tương đương, 229
quan hệ tuyệt đối, 55
quan niệm chủng loại, 188
Quine, 187, 196, 197, 244

R

Rāmagupta, 92
Ratnakīrti, 146, 147, 303, 306

Ṛ

Ṛgvedaprātiśākhya, 389

R

Robinson, 29, 30, 75, 76, 83, 95, 120
Russell, 28, 42, 123, 124, 139, 151, 186, 187, 196, 244, 251

S

sắc pháp, 86, 105, 107, 110, 112
sắc xứ, 49
sādhya, 43, 169, 175, 216
Sakurabe, 66, 67, 70
Sakurake, 67
Samantabhadra, 79
Sambharaparikatha, 94, 99
Sāṃkhya, 286, 358
Sanghabhadra, 34
Sartre, 441, 460, 461, 462, 463, 466, 469, 471
Sarvāstivāda, 94
sát na, 105, 107, 110, 111, 113, 114, 242, 298, 299, 320, 333, 373, 381, 468
sát na diệt, 105, 113, 242, 298, 299, 333, 381

sát na nhỏ, 299
schema of inference, 234
seed, 13
self-knowledge, 315
siêu việt chuyển thể., 463, 466
Śīlaparikatha, 94, 99
sinh tướng, 114, 115, 176
sinh vô tánh, 448
Sisyphus, 479, 490
Skandhagupta, 88, 93
skandhān ālambya, 161
skandhān upādāya, 160
sở duyên, 53, 55, 161, 271, 275
Sở Giai, 96
sở thủ, 315, 383, 397, 403
Socrates, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471
sông Hằng', 421, 422, 423
Staal, 43, 44, 101, 169, 173, 185, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 488
Stcherbatsky, 48, 100, 144, 145, 215, 222, 287
Sthavira Vasubandhu, 85, 86, 87
Sthimarati, 24, 432
Sthiramati, 36, 72, 362, 381, 388, 396, 448
sự biến thiên phổ quát, 225
Sự tái phân, 299
sự thật phổ quát, 311, 314, 322, 335
Suśrutasaṃhitā, 324, 327, 328, 329, 330
Suttante-mātīkā, 155

T

tác động hỗ tương, 396, 397, 398, 400, 401, 403
Taittirīyaprātiśākhya, 389
Takakusu, 70, 71, 485
Tâm, 99, 373
Tam Bảo Cảm Ứng Yếu Lược Lục, 79
tam đoạn luận, 199
tâm lý hiện tượng học, 441
tâm sở, 105, 114
Tam Thập Tụng, 36, 152, 339, 342, 356, 367, 377, 378, 379, 380, 387, 392, 397, 402, 404, 407, 410, 416, 440, 441, 447, 455, 456, 457
tám thức-hiện-hành, 399
tam vô tánh, 447
Tần Xà Ha Bà Sa, 60
Tăng Duệ, 80, 81, 82, 83, 516
Tăng Già Da xá (Gayasata), 77
Tăng Già Nan Đề (Sanghanandi), 76
Tăng Triệu, 80, 82, 83, 95
tánh không, 332
tập hợp, 134, 160, 199, 227, 244, 251, 293, 297
tập khí, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 385, 386, 387, 388, 394, 395, 397, 402
Tarkaśāstra, 44, 97, 207, 236, 237, 238, 242
tất yếu tính, 472
Tattvacintāmani, 177, 184, 190, 191, 192, 194, 202, 212, 218
Tattvasaṃgrahapañjikā, 141, 344, 363
Tây tạng, 84, 96
Tây Vức Truyện Ký, 65
Thần Tăng Truyện, 62
Thắng Luận, 120, 279, 287, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 306, 307, 309, 314, 333, 334, 335, 338

thắng nghĩa, 106, 142, 448, 449
thắng nghĩa đế, 142
thắng nghĩa hữu: paramārthasat, 106
Thanh Biện (Bhavaviveka), 36
Thành Duy Thức Luận Liễu Nghĩa Đăng, 60
thánh giáo lượng, 110, 115, 122
Thánh Thiên, 77, 80, 95
Thành Thực Luận, 81, 82, 83, 497
Thất Thập Luận, 62, 63
thế giới sự vật, 311
Thế Thân, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 84, 85, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 119, 120, 122, 123, 124, 127, 128, 130, 141, 144, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 234, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 268, 269, 270, 275, 276, 277, 279, 280, 286, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 306, 307, 308, 311, 312, 314, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 402, 407, 408, 409, 410, 411, 414, 416, 429, 434, 440, 441, 443, 445, 447, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 456, 457, 459, 460, 462, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 483
thế tục trí, 142, 250
theory of descriptions, 21
thi thiết: paññatti, 139, 155, 342
thiên ái, 110
Thiên Luận Sư, 95
Thiên Thân Bồ Tát Truyện, 60, 62, 63, 64
thời kỳ Chánh Pháp, 81
thời kỳ Tượng pháp, 80, 81
thời Trung cổ, 400
Thuận Chánh Lý Luận, 34, 35
thuật ngữ tế lễ, 16, 360
thức căn ban, 366, 372, 450, 457
thực chất của đối tượng, 255
thực tại duy nhất, 15, 27, 364, 380, 446
thực thể, 38, 41, 55, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 133, 150, 151, 168, 172, 175, 187, 188, 195, 197, 199, 204, 212, 246, 247, 248, 250, 259, 262, 267, 274, 278, 279, 285, 292, 293, 307, 317, 333, 334, 341, 358, 376, 407, 408, 464, 466, 467, 470, 472
thức-chứa-đựng, 366, 367, 372, 376, 378, 381
thức-nhận-biết, 365, 366, 376, 377, 397
thức-xử-lý, 366, 373, 381, 395, 396, 397, 399
thuộc từ, 21, 42, 44, 128, 134, 141, 154, 164, 167, 168, 169, 171, 175, 199, 244
thường như kỳ tánh, 449
thuyết hai dạng của nhận thức, 319
thuyết mô tả, 43, 56, 57, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 156, 164, 171, 175, 227, 410, 473, 474
thuyết tự tri, 40, 335
thuyết về số, 250, 251
tiến trình lý luận, 251
tiến trình xử lý, 50, 350, 378, 404
timira, 24, 323, 325, 326, 327, 328, 332, 333, 334, 335
Tịnh Độ Vãng Sinh Truyện, 78, 79
tính kha danh, 195, 203

tính khả hoán, 171
tính khả minh, 247
tính kha tri, 122, 195, 203, 213
Tịnh Mại, 64, 77
Tīrthaṅkara, 288
tợ cảnh thức, 401
tợ tỷ lượng, 221
tồn thể-hiển thể, 462
tồn thể-ngoài-tự thể, 461
tồn thể-tiềm thể, 462
tồn-thể-vị-tha-thể, 461, 463
Trần Na, 36, 48, 100, 101, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 180, 182, 183, 186, 188, 199, 207, 208, 213, 214, 215, 217, 221, 222, 225, 235, 237, 238, 242, 246, 252, 253, 254, 287, 299, 300, 304, 306, 307, 317, 319, 321, 337, 338, 343, 345, 349, 362, 363, 384, 385, 394
tri giác, 34, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 56, 129, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 267, 268, 269, 271, 275, 279, 280, 284, 285, 289, 300, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 312, 320, 322, 323, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 365, 367, 368, 372, 376, 378, 379, 383, 394, 395, 396, 409, 447, 453, 454, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472
triết học Ấn độ, 28, 59, 168, 169, 300
Triṃśikā, 13
Triṃśikā, 36
Triṃśikā, 48
Triṃśikā, 94
Triṃśikā, 97
Triṃśikā, 101
Triṃśikā, 152
Triṃśikā, 163
Triṃśikā, 356
Triṃśikā, 356
Triṃśikā, 362
Triṃśikā, 366
Triṃśikā, 384
Triṃśikā, 397
Triṃśikā, 410
Triṃśikā, 448
Trisvabhāvanirdeśa, 53, 54, 94, 97, 102, 445, 446, 450, 451, 457
trụ, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 197, 239, 246, 299, 478, 484
trụ dị, 111
trụ-dị, 108, 110
Trung Biên Phân biệt Luận, 63
Trung Đạo, 136
Trung Luận, 135, 136, 138, 160, 331, 437
trùng phức vô vị, 198, 313
trương độ, 120, 128, 189
trường lực, 265
truyền kỳ tiểu thuyết, 78
tự chứng phần, 317, 320
tự do tuyệt đối, 482
tự ngã đôi, 451, 457
tụ sắc, 272
tự tánh, 108, 115, 346, 447, 449, 450, 451, 456
tự tánh ngôn ngữ, 447, 450, 451, 456
tự tánh tương đối, 447, 450, 451, 456
tự tánh tuyệt đối, 447, 450, 451, 456
tự ý thức, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 334, 335, 338, 382

tục đế, 142
Tucci, 53, 100, 101, 102, 180, 205, 207, 232, 236, 237, 239, 331, 472
tương đẳng" (tulyatva), 198
tướng phần, 317, 383, 386, 399
tương tục, 110, 111, 112, 114, 256, 373, 388, 401, 402
tướng vô tánh, 448
Tương Vương, 68
tùy niệm, 346
tùy thuyết nhân, 399
tùy tướng, 109
Tỳ Bà Sa, 34, 38, 40, 42, 86, 87, 104, 105, 106, 107, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 141, 143, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 158, 164, 167, 169, 170, 171, 173, 189, 259, 260, 262, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 275, 276, 277, 279, 287, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 319, 321, 322, 333, 334, 335, 338, 407, 408, 438, 444, 470, 474
tỷ lượng, 109, 122; suy luận, 176, 184, 211, 212, 213, 216, 230, 232, 234, 240, 241
tỷ-kheo-ni Vajirà, 132

U

Uddyotakara, 36, 174, 182, 183, 197, 199, 201, 203, 206, 207, 212, 214, 215, 250, 286, 295, 301
Ui, 72, 84, 100, 101, 102, 271, 286, 488
Ujjain, 92
universal-positive, 193
upacāra, 163, 392, 419, 422, 429, 441
upādāya, 22, 136, 160, 161, 163
Upaniṣad Tiểu Bản, 412

V

Vacaśpatimiśra, 183, 188, 208, 250, 286, 296, 358
Vādavidhi, 48, 97, 100, 173, 174, 179, 180, 181, 206, 207, 228, 229, 233, 235, 238, 249, 250, 252, 255, 256, 301, 338, 341, 345, 349, 498, 516
Vaibhāṣika, 34, 126, 141
Vaiśālī, 90, 91, 92, 93, 95
Vaiśeṣika, 206, 280
Vaiśeṣikasūtra, 120, 280, 287, 292
Vākyapadīya, 362, 364, 365, 435, 437, 439, 441, 489, 498
Vamāna, 89
văn học Sanskrit, 85
Vasubandhu, 21, 29, 37, 48, 53, 56, 59, 66, 71, 85, 86, 87, 89, 91, 93, 100, 101, 102, 104, 125, 142, 152, 159, 160, 163, 173, 207, 215, 227, 232, 236, 238, 240, 241, 286, 301, 303, 315, 324, 339, 357, 359, 362, 365, 380, 392, 446, 472, 485, 487
Vātsyāyana, 120, 229, 284, 285, 286, 415, 418, 419, 421, 422, 426, 428, 433
Vātsyāyasūtra, 415
verbal construction, 13, 15, 301, 357
vị ngữ sơ cấp: phép tính, 186, 191, 210
viên thành thật, 54, 447
viên thành thực, 54, 450, 456
Vigraha-vyāvartanī, 137, 138

vijñāna, 393
Vijñānavāda, 94, 489
Vijñaptimātratāsiddhi, 383, 385, 399
Vikramāditya, 88, 90, 91, 92, 93
Viṃśatikā, 36, 46, 47, 48, 50, 94, 97, 101, 105, 152, 248, 256, 257, 260, 269, 297, 298, 305, 310, 315, 323, 336, 337, 351, 371, 401, 470
Vindhyavāsin, 61, 286, 357, 358, 361
vipāka, 12, 20, 403, 404
Viriñcivatsa, 93
Viśvanātha, 203, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 221
Viśvannātha Pañcānana, 203
vô biêu nghiệp, 86
Vô Trước, 70, 88, 93, 94, 155, 372
vô vi, 87, 105, 108, 115, 383, 386
Vṛddhācārya Vasubandhu, 85, 86, 87
vṛddhi, 413, 414
vua Lý Miễu, 78
Vương quốc và Bóng tối, 479, 480, 484
Vyākhyā, 85, 86, 88, 142, 357
Vyākhyāyukti, 94, 97
vyāpin, 170, 171, 173

W

Wayman, 56, 66, 87, 88, 232, 302, 340, 380, 488
Whitehead, 139, 151, 244

X

Xà Dạ Đa (Jayata), 77
xá lợi (śārirās), 78
xứ thứ mười ba, 39, 40, 41
xuất thế trí, 143

Y

y tha khởi, 54, 447, 449
Yaśomitra, 85, 86, 87, 107, 125, 142, 158, 159, 160, 306, 344, 348, 372
Yen K'o-Chun, 75
Yogasūtra, 16, 358, 359, 361, 363

Z

Zermelo, 187

TRIẾT HỌC THẾ THÂN

LÊ MẠNH THÁT

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Trần Đình Việt

Biên tập : Đỗ Loan
Sửa bản in : Quỳnh Trang
Trình bày : Minh Từ
Bìa : Nguyễn Hiển

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai - Q. 1

ĐT: 8225340 - 8296764 - 8220405 - 8296713 - 8223637
Fax: 84.8.8222726 * Email: nxbtphcm@bdvn.vnd.net

Thực hiện liên kết: Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam

In : 500 cuốn, khổ 14.5 x 20.5 cm
Tại : Xí nghiệp in Người Lao Động
GPXB số : 81-2005/CXB/108-65/THTPHCM ngày02/11/2005
In xong và nộp lưu chiểu tháng 04 năm 2006

Các tác phẩm cùng tác giả đã in:

- Bồ tát Quảng Đức - ngọn lửa và trái tim
- Tư liệu mới về Bồ tát Quảng Đức
- Nghiên cứu về Thiền Uyển Tập Anh
- Lịch sử Phật giáo Việt Nam (I, II, III)
- Tổng tập văn học Phật giáo (I, II, III)
- Trần Nhân Tông toàn tập
- Trần Thái Tông toàn tập
- Lịch sử âm nhạc Phật giáo
- Nghiên cứu về Mâu Tử
- Lục Độ Tập Kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta
- Triết học Thế Thân
- The Philosophy of Vasubandhu
- Toàn Nhật Quang Đài (I, II)
- Chân Đạo Chánh Thống

Sẽ in:

- Lịch sử Phật giáo Việt Nam IV
- Tuệ Trung Thượng sĩ toàn tập
- Nghiên cứu Hành Đăng ngữ lục
- Minh Châu Hương Hải toàn tập (I, II)

Địa điểm phát hành:

- 33 Lý Thường Kiệt, TP. Huế
  ☎ *(054) 830169*
- Phan Đình Phùng, Đà Nẵng,
  ☎ *(0511) 817863*
- Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam
  750 Nguyễn Kiệm, P4, Q. Phú Nhuận TPHCM, ☎ *(08) 8448893*

世親指學

12010000007773

VIỆN NG[illegible] VIỆT NAM
760 Ngu[illegible] [illegible]h, Việt Nam
Tel: [illegible] 97 4447
Email: vncphvn@yahoo.com - website: www.vncphvn.org