

HOÀNG THỊ THƠ, TRẦN THỊ THÚY NGỌC*

MỘT SỐ VẤN ĐỀ CƠ BẢN CỦA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

Tóm tắt: Một số ý kiến cho rằng Phật giáo “không có triết học”, “ngoài triết học”, “dưới triết học” và ngược lại cũng có xu hướng khẳng định triết học Phật giáo của phương Đông đang bù đắp cho những vấn đề mà triết học phương Tây còn lúng túng và bỏ ngỏ. Bài viết khẳng định Phật giáo có hệ thống triết học riêng với kết cấu chặt chẽ, toàn diện (từ bản thể luận, nhận thức luận, thế giới quan, nhân sinh quan). Triết học Phật giáo được bài viết triển khai theo các nội dung: bản thể luận, duyên khởi, tính không; Nhận thức luận hướng nội, vô ngôn, vô chấp và hai loại chân lý; giải thoát luận trung đạo, giám/giải/giãn thân quyền. Hệ thống triết học của Phật giáo cung cấp một cách nhìn thế giới rất độc đáo và đầy tính biện chứng thâm sâu, cũng như đưa thêm một cách nhìn mới về chân lý, những giới hạn của chân lý lý tính, từ đó chỉ ra con đường giải thoát “trung đạo” dựa trên nhận thức về chân lý siêu lý tính.

Từ khóa: Triết học: triết học Phật giáo; bản thể luận; nhận thức luận.

Dẫn nhập

Tư tưởng Phật giáo nói chung và triết học Phật giáo nói riêng không phải vấn đề hoàn toàn mới, và đã được nhiều nghiên cứu đi trước, cả trong nước và thế giới quan tâm, với các công trình, như: Tường Duy Kiều (1958 và 1996), *Đại cương triết học Phật giáo*; O. O. Rozenberg (1990), *Phật giáo - những vấn đề triết học*; Nguyễn Hùng Hậu (2002), *Đại cương triết học Phật giáo Việt Nam*. T1; Nguyễn Duy Hình (2006), *Triết học Phật giáo Việt Nam*; Garma C.C.Chang (2006), *Triết học Phật giáo Hoa Nghiêm tông*; Onoseishu

* Viện Triết học, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.

Ngày nhận bài: 14/11/2023; Ngày biên tập: 20/11/2023; Duyệt đăng: 23/11/2023.

(2016), *Triết học Phật giáo...* hay các nghiên cứu chuyên về một vấn đề của triết học Phật giáo, như: Thích Tâm Thiện (1998), *Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo*; Vũ Thế Ngọc (2017), *Long Thọ - Hồi Trách Luận – Căn bản tri thức luận Phật giáo...* Bài viết này không đi sâu vào lịch sử triết học Phật giáo, mà theo khung vấn đề cơ bản của triết học phương Tây (bản thể luận, nhận thức luận, nhân sinh quan với các phạm trù, quy luật), hay nói cách khác là chọn lát cắt triết học đại cương và dùng phương pháp đối chiếu, so sánh Đông - Tây, để làm rõ hơn nội dung tư tưởng căn bản của triết học Phật giáo có đặc trưng riêng độc đáo như thế nào, cũng như hạn chế ra sao. Từ đó, góp phần nhận diện, đánh giá, phát huy những đặc sắc của triết học Phật giáo như một bộ phận của tư duy phương Đông nói chung.

Theo khung vấn đề cơ bản của triết học phương Tây, bài viết sẽ lần lượt làm rõ tư tưởng triết học Phật giáo đã có một hệ thống nhất quán của riêng nó: từ bản thể luận tính không, duyên khởi; đến nhận thức luận hướng nội, vô ngôn, vô chấp, hai loại chân lý; và giải thoát luận trung đạo, giảm/giải/giảm thân quyền. Từ đó, khẳng định triết học Phật giáo với cách tiếp cận độc đáo đã đạt tới hệ thống các nguyên lý *duyên khởi, tính không, trung đạo, hướng nội...* có nội dung mới so với các hệ thống triết học phương Tây và cả phương Đông.

1. Bản thể luận tính không, duyên khởi

Phật giáo khẳng định mọi hiện tượng (hình tướng, danh, sắc) xét đến cùng, đều không có tự tính, không có sự vật hiện tượng nào tồn tại tự thân mà phải luôn nương tựa vào những thứ khác nó¹ [Indra Narain Singh, 2002: 84]. Bất cứ một sự vật nào đều được cấu thành từ các yếu tố không phải là nó và duy trì sự tồn tại của mình dựa vào những thứ khác nó. Chẳng hạn, một người được sinh ra từ tinh cha huyết mẹ, được nuôi dưỡng lớn lên bằng những yếu tố từ bên ngoài: động thực vật, nước, không khí, năng gió tự nhiên, v.v... Sự ra đời của các sự vật hiện tượng, suy đến cùng, là sự hợp lực của toàn thể vũ trụ để tạo tác ra chúng, mà theo cách diễn đạt khác, mỗi sự vật hiện tượng đều là một tiểu vũ trụ. Như vậy, Không ở đây không phải là cái trống rỗng, mà là vô lượng các yếu tố đang trong tương tác, quan hệ mà làm nên sự sống sinh động không ngừng biến đổi.

Bản chất *không* của sự vật hiện tượng còn thể hiện qua quy luật tồn tại và vận động. Phật giáo cho rằng, không có sự vật hiện tượng nào đứng im tuyệt đối, mà chúng luôn bị đặt trong sự tương tác liên tục của các nhân duyên (điều kiện), xu hướng vận động của các sự vật hiện tượng này là: thành - trụ - hoại - không, sinh - trụ - dị - diệt, còn ở con người là sinh - lão - bệnh - tử² [Bhikkhu Bodhi, 2005: 313]. Quy luật phổ biến ấy được đặt tên là *vô thường*, tức không có gì là thường hằng và vĩnh cửu. Sự hội tụ, tương tác, quan hệ của các nhân duyên tạo nên sự vật hiện tượng, thì sự tan rã của các nhân duyên sẽ khiến các sự vật hiện tượng tan rã theo. Vạn vật khởi lên từ *không* và cũng diệt về *không* [Buddhaghosa & Ñāṇamoli, 2010: 534].

Tự trung, thực tại tối hậu chính là trùng trùng *quan hệ*, đang trong *tương tác* mà thuyết *duyên khởi* (*Paticcasamuppada*) của Phật giáo đã diễn đạt được mối liên hệ biện chứng phổ quát. Đó mới chính là bản thể sống động của vạn vật. Phật giáo khẳng định Hình (hình tướng, màu sắc), Danh (tên gọi, khái niệm) đều luôn thay đổi (vô thường) vì bị các quy định (không gian, thời gian) và điều kiện (nhân quả... thành những đối cực (nhị phân) của nhau trong quan hệ cụ thể (trong ngoài, xa gần, to nhỏ...) hay các thái cực lớn/cực đoan (có – không, hữu – vô, vật – tâm, đúng – sai, thiện – ác...). Phật giáo gọi *cái đang trong tương tác, đang trong quan hệ* là *duyên khởi*, là bản thể *tính không* (*sūnyatā*) (xem: *Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh*). Như vậy, *tính không* không phải là sự trống rỗng, mà là thể giới sống động đang trong tương tác, quan hệ, chưa thể đặt tên, nhưng đang chuẩn bị sinh thành.

Phật giáo cho rằng, mọi hiện tượng không nằm ngoài quan hệ tương tác (Duyên khởi) và tự vận động theo quy luật Nhân quả. Do đó, chúng vận động, biến đổi không ngừng. Từ đó, Phật giáo tiếp tục khẳng định từ góc độ bản thể luận rằng, hình tướng, danh sắc chỉ là ảo ảnh của bản thể *tính không*, vì đó là *vô thường, vô ngã* hay “không thường còn”, tức là không phải/hay chưa phải tồn tại thực. Theo đó, “không/tính không” mới là bản thể tối hậu (chân như), là nơi sinh ra và trở về của mọi hiện tượng, siêu vượt mọi hiện tượng³ [*Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh*].

Phật giáo phân định rõ rằng, có một thực tại tuyệt đối cần nhận thức là cái đằng sau thế giới hiện tượng, nhưng không thể diễn tả bằng khái niệm, vì đó không phải là tổng số các tính đang trong tương tác, không phụ thuộc vào điều kiện và không bị quy định, đó cũng là ngụ ý trong câu chuyện Vô ngôn và Vô ngôn thuyết của Đức Phật: “Từ đêm giác ngộ đến khi Niết-bàn, trong khoảng thời gian ấy, Ta đã không tuyên bố bất cứ điều gì. (*tatredamucyate - yasyāṃ ca rātryāṃ dhigamo yasyāṃ ca parinirvṛtaḥ/etasminnantare nāsti mayā kimcitprakāśitam*)”. [P. L.Vaidya, 1963: 3]. Đó gọi là thực tại phi/siêu hiện tượng, là cái tuyệt đối phổ quát, mà chỉ có thể tạm mượn các thuật ngữ, khái niệm *Không* hay *Chân như* hoặc *Nhất như*, *Phật tính*... để cố gắng biểu đạt một cách tương đối về bản thể mà thôi. Nhất quán với bản thể luận *duyên khởi*, *tính không*, Phật giáo còn đóng góp cho nhân loại về nhận thức luận và giải thoát luận cũng rất đặc thù.

2. Nhận thức luận hướng nội, vô ngôn, vô chấp và hai loại chân lý

Trên cơ sở bản thể luận *duyên khởi*, *tính không*, *vô ngã*, *vô thường*, Phật giáo đặt ra mục đích là phải nắm bắt cho được cái bản chất đích thực của thực tại tuyệt đối đó. Do vậy, Phật giáo không phủ nhận khả năng biết được bản thể tối hậu, tức biết được Chân đế (Paramartha-Sacca), mà còn khẳng định rằng, “trí tuệ này không phải mới có mà đã có sẵn từ xưa, ngủ ngầm trong chúng ta...” [Daiset Teitaro Suzuki, 2000: 87].

Về hình thức, nhận thức luận Phật giáo có phần gần với chủ nghĩa hư vô và bất khả tri luận khi phủ nhận giá trị của *nhận thức thông thường* về thế giới hiện tượng. Triết học Phật giáo xếp giá trị của nhận thức thông thường vào giới hạn *vô minh* và gọi đó là “trí thế gian”⁴ [Bùi Biên Hòa, 2001: 63-70] hay tục đế (Sammata Sacca). Song tại đây, nhận thức luận Phật giáo không phủ nhận mọi khả năng nhận thức thực tại, mà chỉ phủ nhận khả năng đạt tới giá trị tuyệt đối bằng con đường nhận thức lý tính (bằng khái niệm). Phật giáo cho rằng, hình thức và ngôn ngữ chính là cái bẫy, còn gọi tư duy kẹt vào ngôn ngữ, kinh nghiệm là “kiến chấp”. Ở đây, Phật giáo đã đề cập tới vấn đề *tính tương đối của nhận thức* trong quan hệ giá trị giữa chủ thể

nhận thức với đối tượng nhận thức. Dù vậy, Phật giáo vẫn khẳng định khả năng nhận thức được bản thể *tính không* tuyệt đối và đưa ra con đường nhận thức trực tiếp, tức là năng lực vượt qua nhận thức lý tính thông thường của Tuệ Bát Nhã (Prajna Paramita)⁵.

Như vậy, Phật giáo không phủ nhận khả năng nhận thức được chân lý, nhưng lại phân chân lý thành hai mức: *chân lý tuyệt đối* (chân đế: Paramartha-Sacca) và *chân lý tương đối* (tục đế: Sammut Sacca). Chân lý tuyệt đối chỉ có thể nắm bắt được bằng Tuệ Bát Nhã qua thực hành thiền định; còn chân lý tương đối có thể nắm bắt được bằng nhận thức lý tính thông thường, gọi là thức/tri thức/knowledge (Vijnana). Phật giáo cho rằng, vì thông qua suy lý nên nhận thức luôn bị phân đôi thành chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Một khi chủ thể nhận thức càng cố gắng phân tích đối tượng thành cặp (có-không, hữu-vô, vật-tâm, đúng-sai, tốt-xấu...), còn gọi là “nhị phân” thì càng giết chết đối tượng. Theo nhận thức luận Phật giáo, phân tích không phải là con đường để đạt tới thực tại tuyệt đối. Phân tích và suy lý là con đường vô hạn chỉ tiệm cận tương đối được đối tượng chứ không thể đạt tới bản chất tối hậu. Giá trị của nhận thức lý tính chỉ là chân lý tương đối, đó chỉ là “ảo ảnh” của tuyệt đối. Do vậy, tuyệt đối không thể diễn đạt đầy đủ bằng ngôn ngữ, kể cả các thuật ngữ *tính không*, *duyên khởi*, *chân như* ... mà Phật giáo thường sử dụng. Trực giác là siêu vượt khái niệm [Daisets Teitaro Suzuki, 2000: 57-80]. Triết học phương Tây cũng quan niệm về trực giác trình độ cao (sáng tạo) tương tự như vậy [Từ điển Triết học, 1975: 620].

Nhận thức luận Phật giáo thừa nhận, từ sắc pháp (sắc) lên danh pháp (thọ, tưởng, hành, thức) là trật tự tự nhiên của con đường nhận thức. Song Phật giáo cho rằng, đây chính là giới hạn cần phải vượt qua, bởi tại đây nhận thức chỉ nắm bắt được thế giới hữu hình, thế giới hiện tượng; mà hiện tượng chỉ là các lớp ảo ảnh vận động và biến đổi (vô thường), không bao giờ là hình ảnh chân thực hay hình ảnh tuyệt đối của bản thể đích thực. Như vậy, *Thức* không thể vượt qua được giới hạn của khái niệm. Bởi vì hình, tướng (sắc) mà khái niệm miêu tả được chỉ là phản ảnh ảo (tương đối) về sự giả hợp của hiện tượng vô thường chứ không phải tồn tại đích thực.

Tóm lại, Thức không thể đột phá được bản chất và thực tính của vũ trụ, của thế giới, của “các loại không gian với các chiều khác nhau...” [Bùi Biên Hòa, 2001: 64-65]. Về bản chất, Thức có thể có được bằng tích lũy kinh nghiệm, nhờ truyền đạt và học tập... song chỉ dừng lại ở khả năng nắm bắt, miêu tả các lớp hiện tượng. Do vậy, Thức luôn phụ thuộc vào đối tượng, vào hiện tượng và vào hệ phạm trù, khái niệm mà nó thiết kế và sử dụng. Con đường của Thức là đi từ chưa biết đến biết, từ biết ít đến biết nhiều hơn và con đường này là vô tận, vì đối tượng của nó (thế giới hiện tượng) luôn vận động và biến đổi không ngừng. Đó là giới hạn thuộc tính tương đối của nhận thức. Phật giáo cũng khẳng định toàn bộ mạng lưới khái niệm và cả kinh nghiệm luôn là rào cản, khiến thức mắc kẹt, không đến được bản chất tối hậu của thực tại. Do vậy, Thức chỉ là sự nắm bắt, nhận thức gián tiếp, tương đối không phải là nhận thức trực tiếp, tuyệt đối. Nói cách khác, Thức chỉ đạt tới hiện tượng luận, chứ không thể đạt tới bản chất luận. Đây là chủ thuyết tầm phương pháp luận, từ đó triết học Phật giáo liên tục củng cố và chứng minh một khả năng nhận thức được bản thể tuyệt đối bằng con đường siêu vượt khái niệm, siêu vượt nhận thức. Đó là nhận thức luận về Tuệ Bát Nhã (Prajna) [Diệu Tâm, 2023].

Phật giáo khẳng định có thể nắm bắt được chân lý tuyệt đối bằng Tuệ Bát Nhã. Đây là khả năng nắm bắt thực tại trong chính thể, trong thực thể bất phân, hoàn toàn khác về phương tiện, con đường, phương pháp so với nhận thức thông thường [Daiset Teitaro Suzuki, 2000: 57-80]. Trên cơ sở này, Phật giáo chủ trương: để nắm bắt thực tại đang trong biến chứng vừa là Nó lại vừa không là Nó, vừa không phải là cái khác Nó, thì phải tu tập thiền định để từ bỏ (dần hoặc ngay lập tức) cách nhận thức của lý tính (bằng quy nạp hoặc diễn dịch) và từ bỏ (dần hoặc ngay lập tức) lối nhận thức theo con đường “từ trực quan đến trừu tượng”, rồi từ bỏ (dần dần hoặc ngay lập tức) phương tiện suy lý bằng khái niệm và khẳng định một Tuệ Bát Nhã có thể trực tiếp nắm bắt được thực tại tối hậu không bị chia chẻ.

Con đường đạt tới trực giác mà nhận thức luận Phật giáo vạch ra là con đường *hướng nội* (*inward, introspection, vipassana*), đảo ngược dòng nhận thức thông thường: từ bỏ hiện tượng (tính không), thoát

khỏi khái niệm (vô niệm) để đạt tới sự thể nghiệm, thể nhập tĩnh lặng vào ý thức tự nó, tức là thức thứ bảy (Mạt na thức, Manas) và Thức thứ tám (A lại gia, Alaija). Xét ở nghĩa nào đó, hai Thức này tương tự với *tiềm thức* và *vô thức* trong triết học của Freud [*Từ điển Triết học*, 1986: 563, 677]. Tuệ Bát Nhã là sự tự chứng của mỗi người, không phải bằng nhận thức của người khác và trong lăng kính lý thuyết, kinh nghiệm, khái niệm. Để có khả năng trực giác được tuyệt đối thì chủ thể nhận thức phải “đảo ngược hướng nhận thức và đi vào nội giới” và phải “quét sạch ý thức”. Thao tác ngược dòng nhận thức để trực giác chính là chu trình Thiền định vốn được trình bày cụ thể trong các kinh thiền nguyên thủy của Phật giáo, như: *Tứ Niệm Xứ* (xem: *Tứ Niệm Xứ*, 1972) hay *An Ban Thủ Ý* (xem: *Kinh An Ban Thủ Ý*, 2004). Trong chu trình đó, chủ thể nhận thức phải làm chủ toàn bộ quá trình ý thức tâm lý, sinh lý kết hợp với đạo đức và niềm tin, như hướng dẫn trong *Bát chính đạo*. Đó là từ ý thức thiên về cảm tính (chính kiến), tới ý thức lý tính (chính tư duy), từ đó làm chủ các hoạt động cảm giác, sinh lý và tâm lý (chính nghiệp, chính ngữ, chính mệnh) một cách liên tục (chính tinh tấn), để trở lại được với tâm thức siêu khái niệm (chính niệm), và duy trì sự tập trung cao độ của tâm thức (chính định).

Phật giáo cho rằng, cốt lõi của nhận thức là xuyên qua các lớp hiện tượng, để thấy được bản chất nhất như/chân như của sự vật, như kinh nghiệm tự chứng của một thiền sư: “Ba mươi năm trước, khi chưa học thiền, sư cụ thấy núi là núi, thấy nước là nước. Sau đó, khi bắt đầu nhiễm mùi đạo, thì thấy núi chẳng phải là núi, thấy nước chẳng phải là nước. Nay ngộ được cái lý đạo huyền vi rồi, lại y nhiên, thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước” [Nghiêm Xuân Hồng, 1996: 264]. Trình độ của cái thấy núi là núi, nước là nước trong giai đoạn tu thiền giác ngộ cách biệt rất xa với việc thấy núi là núi, nước là nước giai đoạn ban sơ chưa có tu luyện.

Tựu trung, nhận thức luận Phật giáo không phủ nhận giá trị nhận thức và quá trình nhận thức thông thường, nhưng tập trung nhấn mạnh vào sự khác biệt giữa nhận thức thông thường và trực giác siêu vượt để đưa ra khả năng nắm bắt tuyệt đối của trực giác. Phật giáo cho rằng, *Thức* (Vijana) chỉ nắm bắt được hiện tượng giới, chỉ tới được giá trị

tương đối của chân lý; nhờ Tuệ Bát Nhã mới có thể nắm bắt trực tiếp bản chất thực của tồn tại đang sống động (tính không) [Thích Ân Thuận, 1992: 252-259]. Song, điểm khó bàn là giá trị đích thực của trực giác đạt được bằng con đường thiền định lại không thể luận chứng bởi lý tính mà chỉ có thể trực nghiệm, cũng giống như “việc nước nóng hay lạnh như thế nào, chỉ người trực tiếp uống mới có thể biết, chứ không thể qua mô tả mà người khác cũng có thể có cái biết về nóng lạnh như mình đã trải” (如人飲水, 冷暖自知 Như nhân ẩm thủy, lãnh noãn tự tri) [Kimura Taiken, 1969: Chương 6], vì thế thường bị gán cho tính thần bí. Ở góc độ này, nhận thức luận Phật giáo lại phát huy vai trò nghĩa tâm linh tôn giáo và niềm tin đối với tiến trình đạt tới nhận thức rất ráo. Có thể nhận định thận trọng hơn rằng, các lĩnh vực tâm lý, tâm linh, nội tâm... mà các lĩnh vực mà khoa học về con người đang còn bỏ ngỏ, sẽ là mảnh đất phát triển cho nhận thức luận Phật giáo hiện đại.

Phật giáo đã tập trung vào một vấn đề nan giải của triết học là, bằng cách nào nắm bắt được thực tại mà không có sự phân đôi chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Phật giáo không dừng lại ở phủ nhận giá trị nhận thức, mà cho rằng có hai con đường nhận thức: *hướng ngoại* và *hướng nội*. Con đường thứ nhất là con đường của nhận thức thông thường bằng tư duy khái niệm và kinh nghiệm, nắm bắt thế giới hiện tượng. Ngược lại, con đường thứ hai là hướng nội, còn gọi là “nội quán” (vipassana) vượt bỏ kinh nghiệm và khái niệm. “Thiền đi con đường trái ngược và bước tháo lui... để đạt đến vũ trụ không - thời gian vô phân biệt. Thiền lui về tận cứ điểm trước khi thế giới với mọi thứ phân hai chưa bắt đầu hình thành. Có nghĩa là Thiền muốn chúng ta trực diện với một thế giới trong đó thời gian và không gian chưa xen vào để tách ra làm hai” [Daiset Teitaro Suzuki, 2000: 234]. Hiểu đơn giản là: “...nhờ tâm bình lặng mà nhìn thấy được sự vật như chúng tồn tại...”, nguyên nhân khiến tâm không bình lặng là vì ngoại trần (tác động của thế giới khách quan) và dục vọng, cho nên tâm bình lặng thì dục vọng, tham đắm do thế giới khách quan gây ra cũng không chi phối được tâm [Thích Minh Châu, Thích Thanh Từ, Thích Phước Sơn, 1994: 96-97]. Phật giáo nguyên thủy cũng đã nhấn mạnh trong *Kinh Tứ Niệm Xứ*: “Đây là con đường độc nhất, đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh trí, chứng ngộ Niết bàn” [*Kinh Tứ Niệm Xứ*, 1972: 56-57].

Đích của con đường hướng nội/nội quán (vipassana) là đạt đến cảnh giới Tam muội⁶ (Samatha) tuyệt đối, một cảnh giới nội tâm hoàn toàn bình lặng gọi là “vô niệm” hay “tịnh”, “chỉ”, v.v... không còn cảm giác về thân, cũng không còn cảm thọ, không còn tưởng, bởi lẽ mọi hoạt động của tâm thức đều dừng lại. Hướng nội để luyện tĩnh tâm đã có ngay trong kinh điển nguyên thủy:

Ai tâm không an trú,

Không biết chân Diệu pháp.

Tín bị rung động,

Trí không viên thành.

Hỡi các Tỳ kheo!

Đây là con đường dẫn tới Niết bàn.

Đó là tâm bình lặng (samatha) và nội quán (vipassana).

[*Kinh Pháp Cú*, 2019: 15]

Sự chiêm nghiệm trực tiếp của người thực hành hướng nội, còn gọi là *trực nhập, vô ngôn*, không chia sẻ, nên đó là một giá trị chủ quan tuyệt đối, khó kiểm chứng khách quan. Vậy, chân lý hay thực tại sống động mà trực giác hướng nội đạt được bằng thiền định nội quán là điều bất khả tranh luận. Đây lại là nan đề của khuynh hướng hướng nội/nội quán khi Thiền Phật giáo cần triển khai hoặc đụng chạm sang các lĩnh vực khoa học tự nhiên cần có kiểm chứng xác thực.

Tuy nhiên, nhận thức hướng nội/nội quán của Phật giáo cho đến bây giờ vẫn có giá trị nhất định. Trước hết, khi đặt mục đích để rèn luyện nội tâm, làm chủ các cảm xúc, thư giãn tuyệt đối, điều chỉnh dòng ý thức và tập trung tư tưởng... thì tu tập thiền định là một kỹ thuật khả thi đã được tâm - sinh lý học hiện đại kiểm chứng và chứng minh. Khi làm chủ được nội tâm và các dòng suy nghĩ tập trung cao độ vào một việc, con người không tốn phí năng lượng một cách tản mát mà vẫn có thể đạt được những kết quả kỳ diệu, đặc biệt, trong các hoạt động sáng tạo như về khoa học cũng như nghệ thuật. Phát huy công năng hướng nội/nội quán, nhiều môn nghệ thuật phương Đông đã đạt được những thành tựu đặc biệt như là hoa trái của Thiền. Chẳng

hạn như thiên họa, hoa đạo, trà đạo, thư pháp, võ đạo... Tuy nhiên, từ góc độ giáo lý giải thoát, Phật giáo luôn cảnh tỉnh các kết quả sáng tạo đó không phải là mục đích cuối cùng của giác ngộ và giải thoát.

3. Giải thoát luận Trung đạo, giảm/giải/giãn thân quyền

Nhìn chung, các thuyết về giải thoát, về nhân sinh của Ấn Độ cổ đại đã sớm khẳng định con người là sinh vật có ý thức. Phật giáo đã tiếp thu một cách có chọn lọc các thuyết giải thoát của Bà La môn giáo cổ và từ đó, nêu ra một *luận thuyết Trung đạo* về giải thoát. Đức Phật đã phê phán hai khuynh hướng cực đoan của các thuyết *Bát diệt* đối lập với thuyết *Hư không*, và đưa ra thuyết *Duyên sinh vô ngã* (*Paticcasamuppada*) trung đạo để lý giải về bản chất người và cách tiếp cận mới về khổ đau và giải thoát. Thuyết Duyên sinh vô ngã dựa trên bản thể luận *duyên khởi*, tức khẳng định “nguồn gốc phụ thuộc” phổ quát của vạn vật. Thuyết này nhận định rằng, mọi vật đều nương tựa, tương tác qua lại với nhau mà sinh, mà phát triển, mà diệt; không có gì tự sinh ra và tự tồn tại độc lập. Vạn vật và con người đều chịu sự quy định bởi nhiều điều kiện (nhân - quả) cho nên không có bản chất riêng, và luôn biến đổi (vô thường). Mọi sự hiện hữu chỉ là tạm thời theo quy luật nhân quả. Theo đó, con người chỉ là sự giả hợp tạm thời của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức), bản chất thực của con người là “vô ngã” (Anatman). Cái tạm gọi Ta/Ngã chỉ là tồn tại hiện tượng ảo, trống rỗng (Sunyata).

Theo đó, Đức Phật khẳng định, nguyên nhân đầu tiên của mọi đau khổ là do con người mê lầm (vô minh), nhầm tưởng năm uẩn là Ngã đích thực, từ đó, luôn khởi dục vọng đối với Ngã. Dục vọng dẫn dắt ý nghĩ, hành động, lời nói nên con người tự tạo “nghiệp” của chính mình rồi nghiệp lại tạo nghiệp mới, do vậy mãi trôi lăn trong vòng luân hồi. Thuyết *Duyên sinh vô ngã* phân tích nguyên nhân của đau khổ thành 12 chi phần, gọi là “thập nhị nhân duyên”, gồm: vô minh - hành - thức - danh sắc - lục nhập - xúc - thọ - ái - thủ - hữu - sinh - khổ uẩn. Bản thân thức do duyên sinh (thức chỉ là một thành phần hợp nên ngũ uẩn) nên cũng vô thường. Từ đây, Đức Phật luận giải về con đường và cách thức giải thoát bắt đầu từ nhận thức. Trong chuỗi nhân duyên đó, vô minh là nguồn khởi của toàn bộ khổ đau của con người.

Một khi giác ngộ được lẽ vô thường và vô ngã, thì vô minh tự chấm dứt, con người sẽ thoát khỏi đau khổ luân hồi [Thích Chơn Thiện, 1999: 166]. Để dứt vô minh thì không thể nhờ vào thức mà phải nhờ Tuệ Bát Nhã. Ở đây, nhận thức luận đã không tách rời giải thoát luận trong cấu trúc triết học - tôn giáo của Phật giáo.

Tiếp thu có phê phán các quan điểm về nhân sinh của Ấn Độ cổ đại, Đức Phật đã thiết kế tư tưởng *giải thoát bình đẳng* trên cơ sở thuyết *Duyên sinh vô ngã*. Ngay từ giai đoạn Nguyên thủy, Phật giáo chủ trương “vô ngã” để tự giải thoát cho chính mình (tự ngộ), sang giai đoạn Đại thừa, Long Thọ (Nagarjuna - khoảng 150 tới 250 năm sau CN) tiếp tục triển khai thuyết *Tính không* và giải thoát luận *Trung đạo* mang tính phổ quát cao hơn. Theo đó, giác ngộ là sự giải thoát không chỉ cho chính mình (tự ngộ), mà còn cho mọi chúng sinh (giác tha). Quan niệm giác ngộ còn phân biệt có không về “ngã vô, pháp hữu” của Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) được triệt để hóa theo tư tưởng Tính không thành “ngã pháp câu không”, tức vứt bỏ cả thức phân biệt (nhị phân). Đây là mốc khẳng định Đại thừa Phật giáo và Long Thọ được tôn là tổ khai sáng Đại thừa và Thiền tông.

Niềm tin giác ngộ bằng trực giác được Phật giáo mô hình hóa cụ thể thành con đường tu dưỡng cá nhân. Đó chính là sự kết hợp tu luyện tâm thức (nội tâm) với đạo đức trong Bát chính đạo. Theo cách nhìn của triết học phương Tây, đây là sự kết hợp nhân sinh quan với nhận thức luận khi xây dựng thuyết giải thoát vô ngã. Phật giáo lấy giác ngộ làm giới hạn của sự vượt bỏ nhận thức lý tính thông thường để trở về với trực giác vốn có. Tới khi xuất hiện Thiền tông (Trung Hoa) lại có sự chuyển đổi mới, không hoàn toàn đơn nghĩa là giác ngộ về thực tại phổ quát mà thêm ý nghĩa giác ngộ *Bản tâm* nhưng vẫn nhất quán với *thuyết Tính Không*.

Trên cơ sở nhận thức luận Tuệ Bát Nhã, Phật giáo Thiền tông Trung Hoa mô hình hóa hai con đường giác ngộ: đốn ngộ (đột biến) hoặc tiệm ngộ (tuần tự). Đốn ngộ là khuynh hướng đề cao khả năng có thể ngay lập tức đồng nhất tuyệt đối với thực tại phi hiện tượng, cũng tức là ngay lập tức đạt được giải thoát. Riêng Thiền tông chủ trương đốn ngộ, nhưng luôn cảnh tỉnh thiền gia không được chấp vào đốn hay tiệm, vì

đó chỉ là những phương thức khác nhau để đạt tới mục đích giác ngộ. Tại đây, đốn ngộ đồng thời có hai khả năng tiến triển: *Thứ nhất* là khả năng đẩy vấn đề giải thoát ra khỏi phạm vi tôn giáo vì quá trình tu luyện và sự am hiểu giáo lý mất dần ý nghĩa tôn giáo ban đầu. Khuynh hướng này dễ dàng được giới trí thức chấp nhận và ứng dụng như một mô hình tu luyện nội tâm, tâm thức ngoài tôn giáo. *Thứ hai* là khả năng làm tăng thêm tính thần bí của Phật giáo, vì cho rằng giải thoát hay chân lý tối hậu là sự giác ngộ tuyệt đối của cá nhân, không thể chia sẻ hoặc kiểm chứng. Tính thần bí của khuynh hướng này lại có giá trị tôn giáo lâu bền, và có sức thâm nhập hơn nhiều so với các tôn giáo hữu thần khác. Có lẽ đây là một trong những khả năng giúp Phật giáo vượt qua mọi biên giới, mọi rào cản văn hóa để hòa nhập với các nền văn minh lớn trên thế giới, mà Samuel Huntington đã nhắc đến Phật giáo như một ngoại lệ trong *Sự va chạm giữa các nền văn minh*.

Như vậy, nhìn chung giải thoát của Phật giáo vẫn là một trải nghiệm tâm linh có tính hướng nội và tính cá thể tuyệt đối nên không thể chứng minh hay bác bỏ. Kết quả đạt được giác ngộ cũng không thể chứng minh hay bác bỏ. Có thể vì những lẽ này, Phật giáo chủ yếu phát huy sức mạnh trực giác hướng nội trong các lĩnh vực triết học, đạo đức, tôn giáo, nghệ thuật... và có khả năng hấp dẫn đối với nhu cầu nhận thức nội tâm, nhất là về đạo đức, tâm lý hướng thiện. Nhưng cũng do vậy, tuy Phật giáo không thể trực tiếp mở rộng sang các lĩnh vực khoa học tự nhiên và kỹ thuật hiện đại, nhưng với sự phát triển ngày càng mạnh mẽ của vật lý lượng tử và vũ trụ học, nhận thức về thế giới của khoa học tự nhiên bắt đầu có những sự gặp gỡ với thế giới quan Phật giáo.

Kết luận

Triết học Phật giáo vốn có hệ thống bản thể luận, nhận thức luận, nhân sinh quan ngay từ thời kỳ Nguyên thủy. Sức sống bền vững của Phật giáo căn bản ở cách tiếp cận hướng nội, trung đạo, tính không, từ đó đóng góp cho triết học chung của nhân loại một bản thể luận và nhận thức luận và nhân sinh quan rất độc đáo, góp phần làm phong phú tư duy triết học của nhân loại. Trong xã hội hiện đại, con người vẫn chưa thoát được những nguồn gốc khổ đau mà Phật giáo đã sớm chỉ ra trong Tứ diệu đế và con đường hướng nội khả thi để tu dưỡng

và đạt tới giải thoát bằng Bát chính đạo, cũng như các kỹ thuật tu dưỡng, thiền định (hướng nội/nội quán) để làm chủ quá trình rèn luyện năng lực tư duy cá nhân.

Phật giáo có thể đưa ra lời giải cho những vấn nạn của xã hội hiện đại từ triết học bản thể luận *duyên khởi* và nhân bản luận *vô ngã, hướng thiện, từ bi, vị tha...* đặc biệt, những vấn nạn về con người nội tâm, cá nhân mà khoa học hiện đại phương Tây còn khá lúng túng. Quá trình toàn cầu hóa về kinh tế, chính trị, văn hóa thông tin... đang cho thấy triết học *duyên khởi, tính không, vô ngã, hướng nội...* của Phật giáo về sự tương thuộc lẫn nhau giữa các sự vật hiện tượng từ cấp độ vi mô tới vĩ mô. Việc thấu tỏ triết lý *duyên khởi, tính không, vô ngã, hướng nội* của Phật giáo giúp cá nhân giảm chấp trước với kinh nghiệm và hiện thực, từ đó giảm chạy theo hưởng thụ, danh lợi, và chú ý hơn việc tu dưỡng nâng cao cảnh giới tinh thần. Thuyết *Duyên khởi, Tính không, Vô ngã, Hướng nội* còn giúp con người nhìn nhận tự giác hơn về những hậu quả (nghiệp báo) chính mình đã gây tạo cho bản thân, cho nhau và cho môi trường sống. Ý thức được tư tưởng *duyên khởi, tính không, vô ngã, hướng nội* thấu đáo hơn, con người sẽ điều chỉnh được “vô minh” của chính mình trong từng hành vi và tạo nên lối sống lành mạnh. Tuy không thể giải quyết ngay các mâu thuẫn cơ bản cũng như nhiều vấn đề cụ thể của xã hội, nhưng từ phương diện triết học (bản thể luận, nhận thức luận và nhân sinh quan), Phật giáo đang cung cấp hướng tư duy và hướng giải quyết mà triết học hiện đại và hậu hiện đại (phương Tây) cũng như xã hội thế tục còn rất lúng túng. Song, để phát huy được sức mạnh triết học độc đáo của Phật giáo, bản thân nó cần không ngừng ứng đối kịp thời với các vấn đề triết học mới nhất trong quan hệ Đông - Tây, cũng như tham vấn kịp thời những vấn nạn mới xuất hiện trong xã hội. Trong tương lai, giá trị độc đáo của triết học Phật giáo sẽ còn được khai thác trong đối sánh và tích hợp với triết học Đông - Tây. Đây là cơ sở để triết học Phật giáo được dự báo là có khả năng phổ cập hóa, đa dạng hóa, hiện đại hóa. Ngày nay, trong bối cảnh hội nhập và sức mạnh của kinh tế tri thức hiện đại, triết học Phật giáo là một trong những ứng viên có thể góp phần để phương Đông lan tỏa, và hội nhập toàn cầu hiệu quả./.

CHÚ THÍCH:

- 1 “Khi cái này có thì cái kia có, do cái này sanh thì cái kia sanh. Khi cái này không thì cái kia không, do cái này diệt thì cái kia diệt” (Imasmim sati idam hoti, imassuppādā idam uppajjati; Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati).
- 2 Thập nhị Nhân Duyên của Phật giáo: Mười hai nhân duyên ấy là Vô minh duyên ra Hành, hành duyên ra Thức, thức duyên ra Danh Sắc, danh sắc duyên ra Lục Nhập, lục nhập duyên ra Xúc, xúc duyên ra Thọ, thọ duyên ra Ái, ái duyên ra Thủ, thủ duyên ra Hữu, hữu duyên ra Sinh, sinh duyên ra Lão, Tử (<https://thuvienhoasen.org/a7793/thap-nhi-nhan-duyen>).
- 3 “...sắc chẳng khác gì không, không chẳng khác gì sắc, sắc chính là không, không chính là sắc, thọ tưởng hành thức cũng đều như thế.”
- 4 Trí thể gian là cái biết thông thường của thể gian, còn nhiều hạn chế, nhầm lẫn, sơ sót khiến cho người ta cứ trôi lăn mãi trong luân hồi khổ.
- 5 “Prajna” được dịch theo Hán Nôm là “Bát nhã”. Theo phân loại nhận thức của phương Tây thì Bát nhã là Trực giác bậc cao.
- 6 Samadhi: định/ tam muội/ tam ma đề/ toàn giác, với nghĩa là an trụ tâm vào một chỗ, một cảnh, không cho tán loạn, giữ gìn an tĩnh. Trạng thái này gọi là Tam muội.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bhikkhu Bodhi (2005), *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston.
2. Buddhaghosa & Nāṇamoli (2010), *Visuddhi - Magga, The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Columbo.
3. Thích Minh Châu, Thích Thanh Từ, Thích Phước Sơn (1994), *Thiền Nguyên thủy và Thiền phát triển*. Ban Phật giáo Việt Nam và Ban Phật giáo chuyên môn. Nxb. Tp. Hồ Chí Minh.
4. Thiệu Chửu (biên dịch, 2017), *Phật Học Cương Yếu*, Hội Việt Nam Phật giáo Nxb. Đuốc Tuệ & Thư Viện Huệ Quang.
5. Daisetsu Teitaro Suzuki (2000), *Thiền*, Thuận Bạch soạn dịch. Nxb. Tp. Hồ Chí Minh.
6. Diệu Tâm (2023) *Trí Tuệ Bát Nhã*, nguồn: <https://phatgiao.org.vn/tri-tue-bat-nha-d76668.html>; posted: Thứ hai, 31/07/2023, 20:25 PM.
7. Garma C. C. Chang (2006), *Triết học Phật giáo Hoa Nghiêm tông*. Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
8. Nguyễn Hùng Hậu (2002), *Đại cương triết học Phật giáo Việt Nam*. T1, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
9. Nguyễn Duy Hình (2006), *Triết học Phật giáo Việt Nam*. Nxb. Văn hóa thông tin và Viện Văn hóa, Hà Nội.
10. Bùi Biên Hòa (2001), *Đạo Tâm phương Đông - Từ Tâm đến Tâm không*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

11. Nghiêm Xuân Hồng (1996), *Biện chứng giải thoát trong tư tưởng Ấn Độ*. Nxb. Quan điểm, Sài Gòn
12. Indra Narain Singh (2002) *Philosophy of Universal Flux in Theravada Buddhism*, Vidyavidhu Prakashan, Delhi.
13. Kimura Taiken (1969), “Chương 6: Thiên và ý nghĩa triết học” trong *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*. Thích Quảng Độ dịch, Nxb. Đại học Vạn Hạnh - Phật học Viện Quốc tế, USA.
14. Tường Duy Kiều (1996), *Đại cương triết học Phật giáo*. Bản dịch của Thích Đạo Quang. Nxb. Thuận Hóa, Huế.
15. *Kinh An Ban Thủ Ý* (2004), Thích Đạt Đạo biên soạn. Nguồn: <https://www.tuvienquangduc.com.au/kinhdien/259anbanthuy.html>
16. *Kinh Pháp Cú* (2019), Thích Minh Châu dịch, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
17. *Kinh Tứ Niệm Xứ* (1972), Thích Minh Châu dịch, Viện Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn.
18. Vũ Thế Ngọc (2016), *Triết Học Long Thọ - Trung Quán Luận (Mulamadhyamakarikā) [The Philosophy of the Midway]*, Nxb Thế giới & Tuvanbooks.
19. Vũ Thế Ngọc (2017), *Long Thọ - Hồi Tránh Luận – Căn bản tri thức luận Phật giáo (Vigrahavyavartani)*. Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
20. T. R. V. Murti (2013), *Tánh không Cốt Tủy Triết Học Phật Giáo – Nghiên cứu về Trung Quán Luận*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
21. O. O. Rozenberg. *Phật giáo - những vấn đề triết học*. Trung tâm Tư liệu Phật học xuất bản, Hà Nội, 1990.
22. Onoseishu (2016), *Triết học Phật giáo*. Người dịch: Sa môn Thích Trí Hải. Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
23. Thích Đạo Quang (2016), *Đại Cương Triết Học Phật Giáo*. Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
24. Tâm Minh Lê Đình Thám (2010), “Thập nhị nhân duyên” trong *Phật học thường thức*. Nguồn: <https://thuvienhoasen.org/a7793/thap-nhi-nhan-duyen>
25. Thích Chơn Thiện (1999), *Nội Dung Tư Tưởng Kinh Pháp Hoa*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
26. Thích Tâm Thiện (1998), *Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo*. Nxb. Tp. Hồ Chí Minh.
27. Hoàng Thị Thơ (2005), *Lịch sử tư tưởng Thiên – Từ Veda Ấn Độ tới Thiên tông Trung Hoa*. Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội,.
28. Thích Ân Thuận (1992), *Phật pháp khái luận*, Nxb. Đại học và Giáo dục Chuyên nghiệp, Hà Nội, tr. 252-259.
29. Ân Thuận (2018), *Lịch Sử Tư Tưởng Phật Giáo Ấn Độ*. Người biên dịch: Thích Quảng Đại. Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
30. *Trường Bộ Kinh (Digha -Nikaya)* (1972), Thích Minh Châu dịch, Viện Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn.
31. *Từ điển Triết học* (1975), Nxb. Tiến Bộ, Mát-xcơ-va.

32.P.L.Vaidya, Darbhanga (editor, 1963): “Anityatāparivarto nāma ṛtīyaḥ - Saddharmalaṅkāvatārasūtram” trong *The Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts*.

Abstract

BASIC ISSUES OF BUDDHIST PHILOSOPHY

Hoang Thi Tho, Tran Thi thuy Ngoc

Institute of Philosophy, Vietnam Academy of Social Sciences (VASS)

There are some opinions that Buddhism has “no philosophy”, “beyond philosophy”, and “below philosophy”, in contrast, some scholars affirmed that Eastern Buddhist philosophy compensates for the shortcomings of Western philosophy. The article states that Buddhism has its philosophical system with a strict and comprehensive structure such as ontology, epistemology, worldview, and view on human life. The article indicates the Buddhist philosophy in the following contents: Ontology of Dependent-Origination (pratītya-samutpāda), Emptiness (Śūnyatā); Inward epistemology, Wordless (Nonverbal), Non-self (Non-ego) and two types of truth; Liberation (Moksa), reduction/simplification of divine power. The philosophical system of Buddhism provides a unique and profound dialectical view of the world, as well as a new perspective on truth, and the limits of rational truth, thereby pointing out the “middle way” of liberation based on the perception of supra-rational truth.

Keywords: Philosophy: Buddhism; ontology; epistemology.