

# Về Vấn Đề Ngôn Ngữ Trong Duy Thức Học

## • Như Hạnh

Trong một bài viết trước đây về Viên Trắc,<sup>1</sup> tôi có đề cập một cách vắn tắt đến vấn đề ngôn ngữ trong Duy Thức Học. Bài viết ngắn sau đây chỉ nhắm đào sâu thêm một vài khía cạnh của vấn đề này trong triết học Duy

Thức, mà tôi nghĩ là chưa được sáng tỏ lắm trong bài viết trước.

## 1. Một Vài Lý Thuyết Về Ngôn Ngữ Trong Tưởng Ấn Độ

Phương thức chính xác nhất để nhận định về quan điểm của Duy Thức Học về ngôn ngữ là xác định nó trong viễn cảnh phổ quát của quan điểm tư tưởng Ấn Độ về ngôn ngữ. Suy niệm về ngôn ngữ trong tôn giáo và triết học Ấn Độ có nguồn gốc tận từ thời Veda.<sup>2</sup> Hầu hết các trường phái tư tưởng Ấn Độ đều có các lý thuyết riêng của họ về ngôn ngữ. Ngoại trừ phái Carvaka (Duy Vật), mỗi hệ thống tư tưởng Ấn Độ chấp nhận rằng ngôn ngữ là một trợ lực giúp chúng ta tri nhận thực tại. Các hệ thống này hoặc là thiết lập thực tại tính (ontological status) cho ngôn ngữ tôn giáo hoặc là chấp nhận tính cách hữu dụng của ngôn ngữ tôn giáo.<sup>3</sup> *Sabda* (thần quyền kinh điển hay chân lý thể hiện qua ngôn ngữ) được xem là một trong ba phương tiện nhận thức chính xác (pramana). Có một số trường phái, chẳng hạn như

Mimamsa, thậm chí chỉ chấp nhận *sabda* là căn nguyên duy nhất của nhận thức chính xác.<sup>4</sup>

Trong khuôn khổ của bài viết ngắn này tôi không có ý trình bày một cái nhìn tổng quát bao gồm về tất cả những lý thuyết ngôn ngữ này hay thậm chí về những phương diện chính yếu của chúng, một công việc rõ rệt là vượt ngoài khuôn khổ của bài viết này. Đúng hơn, tôi sẽ chỉ vạch ra vài điểm then chốt của quan điểm Ấn Giáo (nhất là quan điểm của các phái Mimamsa/Vedanta và Nyaya/Vaisesika) về ngôn ngữ. Bởi vì những quan điểm này vốn là mục tiêu phê bình của Phật Giáo.

Điều cần chú ý trước tiên ở đây là các triết gia Ấn Độ cổ thời dường như quan tâm đến chiều kích tôn giáo của ngôn ngữ nhiều hơn là cách mà ngôn ngữ được sử dụng trong đời sống thường nhật. Nói cách khác, sự sử dụng ngôn ngữ một cách sai lầm trong đời sống thường nhật không hề ảnh hưởng gì đến sự gắn gũi bản thể (ontological relationship) giữa ngôn ngữ và thực tại.<sup>5</sup> Đó là bởi vì theo phái Mimamsa, ngôn ngữ có nguồn gốc trong kinh Veda mà họ tin là *apauruseya* (không được

---

Như Hạnh, giáo sư triết học tại George Mason University, Virginia, Hoa Kỳ, là chủ bút triết Đông.

1 Xem Như Hạnh, "Viên Trắc và Bát Nhã Tâm Kinh Tán," *Triết* 2 (6-1996): 42-58.

2 Về một thảo luận đại cương xem John Grimes, *Problems and Perspectives on Religious Discourse: Advaita Vedanta Implications* (Albany: State University of New York Press, 1994), 85-119.

3 Theo truyền thống Ấn Giáo chính thống (Brahmanism) thì ngôn ngữ có nguồn gốc linh thánh bởi vì ngôn ngữ phát xuất từ kinh Veda. Xem, chẳng hạn, Rigveda, IV. 58.3: "Lời (Word), bất tử, là đứa con cả của Chân Lý, mẹ của kinh Veda và nền móng của bất tử."

4 Mimamsasutra, I.1.1.

5 Ví dụ như, phái Mimamsa chủ trương rằng sự liên hệ giữa một từ (word) và ý nghĩa của nó là tự nhiên chứ không phải là được tạo ra bởi công ước. Xem Grimes, 108.

## Vấn đề Ngôn Ngữ Trong Duy Thức Học

soạn ra bởi một tác giả thể tục), mà là chân lý được "mặc khải" cho các tu sĩ thấu thị (risis). Phái Mimamsa tập trung chính yếu vào vai trò của ngôn ngữ (tôn giáo) với tính cách là những mệnh lệnh nghi lễ (ritual injunctions) trong tôn giáo Veda.<sup>6</sup> Như thế có nghĩa là ngôn ngữ hay những từ (words), có nguồn gốc trong kinh Veda, chuyên chở chân lý ở chỗ chúng miêu tả những mệnh lệnh về những gì phải làm và những gì không được làm, nghĩa là những nhiệm vụ nghi lễ (dharma),<sup>7</sup> sẽ đưa chúng ta đến giải thoát (moksha). Theo phái Nyaya/Vaisheshika thì ngôn ngữ và những thành tố của

nó là linh thánh và mỗi từ có một mối liên hệ đích thực (intrinsic) với một đối tượng trong vũ trụ.<sup>8</sup>

Nói tóm, phái Nyaya/Vaisheshika thiết lập một sự tương ứng (correspondence) giữa thực tại và ngôn ngữ. Bất cứ gì thực hữu đều có thể được tri nhận và diễn tả bằng ngôn ngữ. Chúng ta có thể kết luận rằng về mặt thực tại luận (ontologically) lý thuyết về chân lý của phái Nyaya/Vaisheshika là một thứ thuyết tương ứng (correspondence theory). Mặt khác, phái Mimamsa/Vedanta nhấn mạnh phương diện miêu tả của ngôn ngữ.

### 2. Quan Điểm Phật Giáo Về Ngôn Ngữ

Đị biệt chính yếu giữa quan điểm của Phật Giáo và quan điểm của Ấn Giáo về ngôn ngữ nằm ở cách nhìn của hai tôn giáo này về nguồn gốc của ngôn ngữ. Ấn Giáo tin rằng ngôn ngữ có nguồn gốc linh thánh. Phật Giáo chối bỏ lập trường sáng tạo (creationist) duy thực (realist)<sup>9</sup> này của Ấn Giáo và giải thích sự vật từ quan điểm duyên khởi (pratitya samutpada), hay là sự tương hệ phổ quát giữa những sự vật.<sup>10</sup> Đây chính là ý nghĩa của cái được gọi là tính không (sunyata). Nói một cách hết sức vắn tắt, "tính không" không có nghĩa là không hiện hữu mà chỉ có nghĩa là không có tự tính (svabhava). Nói cách khác, cái mà chúng ta, từ quan điểm bình thường (natural stance), xem là đặc tính (tự tính) bất di dịch của sự vật, nếu quan sát một cách phân tích hơn, chỉ là cái gì được kiến lập dựa trên những tương hệ mà thôi.

Trong triết học Duy Thức (Yogacara), "tính không" được giải thích là sự thiếu tự tính (nihsvabhava) của chủ thể hay "ngã" (pudgala) và của đối tượng hay "pháp" (dharma). Nói cách khác, theo quan điểm này thì hai phạm trù thực tại (ontological) nền tảng chủ thể và khách thể (ngã và pháp), căn bản cho sự tưởng tượng nên

một thực tại với tự tính (svabhava) không là gì khác hơn là sự chuyển hóa ba mặt của thức (vijñana).<sup>11</sup> Giải thích một cách hết sức giản lược: các sự vật (pháp) như chúng ta tri nhận chúng không nhất thiết phản ánh trung thực thực tính của chúng mà đúng hơn chỉ là những biểu hiện (vijñapti) được đãi lọc (processed) qua cơ cấu nhận thức đặc thù của chúng ta tùy thuộc các điều kiện đặc biệt nào đó. Chúng ta cũng lại ngộ nhận cơ cấu nhận thức này (tức là thức hay vijñana) là thực ngã (tức là ngã hay pudgala) của chúng ta. Đây chính là sự sai lầm về mặt nhận thức vốn là nền tảng cho tất cả mọi lầm lẫn đưa đến những "khở" não cho chúng ta. Vấn đề là: nếu như nhận thức thông thường của chúng ta phản ánh thực tại cứu cánh một cách trung thực thì (1) không có dị biệt giữa nhận thức của chúng sinh (tức những sinh linh chưa giác ngộ) và nhận thức của Phật, (2) không cần bất cứ nỗ lực nào (tức là sự tu tập) chúng ta tự nhiên có nhận thức đúng về thực tại cứu cánh, và (3) nếu các sự vật (pháp) như chúng ta nhận thức chúng và cái chủ thể hay cơ cấu nhận thức đặc thù mà chúng ta cho là chân ngã của chúng ta là bất di dịch (tức là hiện hữu với tự tính) thì

6 Ibid., 105-107.

7 Bất cứ ai quen thuộc với tư tưởng Ấn Độ đều biết rằng dharma, hay những nhiệm vụ nghi lễ và tôn giáo, là một quan niệm then chốt nhất trong Ấn Giáo. Về quan niệm này xem, chẳng hạn, Gavin Flood, An Introduction to Hinduism (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 51-74.

8 Về Nyaya/Vaisheshika

9 Xem Kinh Phạm Võng.

10 Nói một cách giản lược nhất là theo quan điểm này không có một sự vật nào tự hữu nghĩa là hiện hữu dựa trên năng lực của chính nó. Mọi sự vật đều hiện hữu dựa trên các nhân và duyên. Tuy nhiên, khác với Phật Giáo Tiểu Thừa, Nagarjuna giải thích quan điểm duyên khởi này một cách cách mạng rằng Phật không đưa ra giáo lý duyên khởi để qui giảm thực tại vào một số thành tố căn bản mà đúng hơn để làm sáng tỏ sự liên hệ phổ quát giữa các sự vật, nghĩa là quan điểm rằng mọi sự vật đều dựa vào nhân và duyên để hiện hữu, do đó chúng "không" (có tự tính).

11 Xem Trimsika.

chúng ta không có cơ hội để chuyển hóa cơ cấu nhận thức của mình, nghĩa là để đạt đến giải thoát.

Ở đây chúng ta cần lưu ý một điểm then chốt: trên mặt giải thoát luận (soteriology), Phật Giáo không chủ trương rằng căn nguồn của tất cả mọi phiền não nằm ở tội lỗi đối với một đấng sáng tạo nào đó mà là ở nhận thức sai lầm về thực tại. Sự dị biệt giữa Phật và chúng sinh, nghĩa là sự dị biệt giữa giác ngộ và vô minh chỉ nằm ở vấn đề nhận thức thực tại. Phật là bậc có nhận thức đúng về thực tại và chúng sinh là những sinh linh có nhận thức sai lầm về thực tại. Theo Duy Thức Học thì nền tảng của nhận thức sai lầm chính là sự chấp trước vào một thể giới giả lập của "ngã" và "pháp" (tức là của tự tính kiến lập hay parikalpita-svabhava mà chúng ta sẽ trở lại trong phần 3 của bài viết) dựa trên cơ cấu và cách sử dụng ngôn ngữ của chúng ta. Những nhận định vấn đề này đủ cho chúng ta thấy vai trò quan trọng của ngôn ngữ trong thực tại luận và giải thoát luận của Duy Thức Học.

Điều đáng lưu ý ở đây là mặc dù hầu hết các tư tưởng gia Phật Giáo đều nhận thức được tầm quan trọng của ngôn ngữ; song chúng ta lại không có một tác phẩm độc lập, đầy đủ nào viết bởi bất cứ một triết gia Phật Giáo nào đối trị một cách đặc thù với ý nghĩa và tác năng của ngôn ngữ. Chúng ta chỉ có trong tay những đoạn trong các luận thuyết về một đề tài nào đó trong triết học Phật Giáo hay các sơ giải kinh điển trong đó các triết gia Phật Giáo phê bình quan điểm của Ấn Giáo về ngôn ngữ và trình bày quan điểm của Phật Giáo. Trường hợp của Viên Trắc cũng thế. Tuy nhiên, cũng không có gì là lạ bởi vì tất cả những tác phẩm còn lại của Viên Trắc đều là những sơ giải kinh điển.

Một trong những nguồn chính cho quan điểm của Viên Trắc về ngôn ngữ là một đoạn trong bộ *Vijnaptimatratasiddhi* (Thành Duy Thức Luận), một tác phẩm soạn bởi Huyền Trang (Xuanzang). Trong đoạn văn này, Huyền Trang trình bày quan điểm về ngôn ngữ của phái Sarvastivada (Nhất Thiết Hữu Bộ) và đưa ra

một phê phán từ quan điểm Duy Thức. Theo quan điểm này thì ngôn ngữ tự nhiên bao gồm "danh" (nama), "cú" (pada) và "văn" (vyanjana). Và những thành tố này thuộc về phạm trù "bất tương ưng hành pháp" (viprayuktasamskara dharmas) có nghĩa là những thành tố hay hiện tượng không thuộc về phạm trù vật lý (rupa) hay tâm lý (citta) theo sự phân loại các thành tố cấu tạo thực tại (constituent elements) của phái Duy Thức.<sup>12</sup> Các nhà Duy Thức ghi nhận quan điểm công ước (và của Tiểu Thừa) rằng "danh" là để chỉ tỏ tự tính hay yếu tính của một vật, "cú" mô tả đặc thù tính của sự vật, trong khi văn là nền tảng của "danh" và "cú." Tuy nhiên, như là các thành tố cấu tạo thực tại, danh-cú-văn là tùy thuộc, tức là "không" (có tự tính). Huyền Trang cũng đưa ra lập luận này để bác bỏ quan điểm duy thực của phái Mimamsa. Theo Huyền Trang thì các nhà Mimamsa đã thực hóa (reify) sự vật qua sự thực hóa các từ (words) của kinh Veda. Nói cách khác, theo phái Mimamsa thì bởi vì những từ trong kinh Veda là thực hữu (ontologically real), do đó thể giới khách thể cũng thực sự hiện hữu (với "tự tính," nói theo ngôn ngữ của Phật Giáo).

Một trong những phê bình mà các triết gia Phật Giáo hướng vào quan điểm của Ấn Giáo về ngôn ngữ được đặt trên quan điểm của Phật Giáo về tính không (sunyata) hay theo thuật ngữ của Duy Thức là vô tự tính (nihsvabhavata). Chúng ta cần nhớ kỹ rằng *nihsvabhavata* tuyệt nhiên không có nghĩa là sự vật không hiện hữu mà chỉ có nghĩa là sự không hiện hữu của tự tính mà thôi. Bởi vì Đại Thừa Phật Giáo phủ nhận quan điểm tương ứng (correspondence) giữa ngôn ngữ và thực tại, theo đó thì ý nghĩa của những từ (words) tùy thuộc vào ý hướng của một cộng đồng những người nói (community of speakers) chứ không phải là tự nhiên như Ấn Giáo chủ trương.<sup>13</sup> Đối với Phật Giáo thì tất cả mọi hiện tượng đều không có tự tính mà chỉ hiện hữu một cách liên hệ. Song cũng chính trong khuôn khổ liên hệ này mà ngôn ngữ có khả năng thành tựu tác năng của nó. Nói một cách giản lược, bởi vì các hiện tượng (dharmas) không có tự tính, nghĩa là, chúng không hiện hữu một cách độc lập, mà một cách liên hệ, ngôn ngữ không tác

12 Xem Louis de La Vallée Poussin, *Vijnaptimatratasiddhi*. La Siddhi de Hiuan-Tsang (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928), 68-70.

13 Điều này không có nghĩa là những người Phật Giáo chủ trương rằng ý nghĩa của ngôn ngữ là hoàn toàn chủ quan hay vô đoán như các tư tưởng gia Ấn Giáo mô tả họ. Xem, chẳng hạn, J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 90-91.

## Vấn đề Ngôn Ngữ Trong Duy Thức Học

dụng một cách chỉ định (constatively) song vẫn tác dụng

một cách tác hiệu (performatively),<sup>15</sup> nếu không sẽ chẳng có sự thông giao nào giữa các chúng sinh cả.

### 3. Lý thuyết ba tự tính (trsvabhava) như là khuôn khổ cho kiến thức về ngôn ngữ của Duy Thức Học

Duy Thức Học đề ra quan điểm ba tự tính<sup>16</sup> như là một khái niệm giải thích (interpretive concept) không những chỉ đề tri nhận thực tại mà còn như là một khuôn khổ trong đó ngôn ngữ được giải thích. Cũng chính trong khuôn khổ này mà những lời của Phật--tức là ngôn ngữ tôn giáo (religious language)--được hiểu. Thật ra, chính kiến thức về ba tự tính hay sự thiếu kiến thức về khái niệm này phân biệt cách sử dụng ngôn ngữ của Phật với cách sử dụng ngôn ngữ của chúng sinh. Ba tự tính là: tự tính kiến lập (parikalpita-svabhava), tự tính tùy thuộc (paratantra-svabhava) và tự tính tuyệt đối (parinispanna-svabhava).

Tôi đã giải thích lý thuyết ba tự tính trong nhiều bài viết khác, cho nên ở đây tôi chỉ xin giải thích sơ lược lý thuyết này từ quan điểm liên hệ với tác năng của ngôn ngữ: (1) Parikalpita (hay tự tính kiến lập) tượng trưng cho lập trường tự nhiên (natural stance) của chúng ta. Từ một quan điểm tự nhiên, nghĩa là thiếu phê phán, chúng ta có suy hướng bị vướng vào một thứ duy thực phác tổ (naive realism). Theo đó thì các sự vật (dharma) xuất hiện trong nhận thức của chúng ta như chúng thực sự là, nghĩa là với các tự tính (svabhava) và đặc tính (visesa). Nói tóm, không có sự dị biệt giữa hiện tính (appearance) và thực tính (reality). Nghĩa là, sự vật xuất hiện y như cách chúng thực sự hiện hữu. Và không những sự vật xuất hiện như chúng thực sự hiện hữu mà ngôn ngữ hay các từ (words) cũng có khả năng diễn tả các đối tượng có thực trong thế giới bên ngoài. Từ quan điểm tự nhiên của chúng ta, chúng ta dường như nghĩ rằng từ và ngôn ngữ có các đối tượng chỉ tỏ (referents) thực sự. Tự tính (kiến lập) này, theo các nhà Duy Thức, nếu phân tích cận kề thì không là gì khác hơn là sự tưởng tượng hay kiến lập dựa trên sự hiểu biết và sử dụng ngôn ngữ một cách phác tổ và sai lầm của chúng ta. Đây chính là nền tảng mà Duy

Thức Học phê bình quan điểm về ngôn ngữ của phái Nyaya/Vaisesika của Ấn Giáo.

(2) Paratantra (hay tự tính tùy thuộc): Đúng thật rằng các sự vật không hiện hữu với tự tính, song cho rằng chúng hoàn toàn không hiện hữu thì cũng là một sai lầm. Bởi vì từ quan điểm của Phật Giáo các sự vật hiện hữu dựa trên một tương hệ chằng chịt (nexus) của nhân và duyên bên ngoài chúng. Nghĩa là, các sự vật hiện hữu một cách liên hệ, do đó mà chúng được xem là "không" (empty), nghĩa là "không" hiện hữu với tự tính kiến lập kia.

(3) Parinispanna (hay tự tính tuyệt đối): Các sự vật không hiện hữu với tự tính giả lập mà tùy thuộc vào nhân và duyên. Đây chính là bản tính chân thực của sự vật. Trên mặt thực tại luận, Duy Thức và Đại Thừa Phật Giáo tương đồng với một số trường phái tư tưởng Ấn Giáo ở chỗ họ tin rằng thực tại tuyệt đối hay bản tính chân thực của sự vật chính là Thực Tại nền tảng của tất cả mọi hiện hữu và đồng nhất với tất cả mọi hiện hữu. Thực tại chân thực, ít nhất là từ mặt công ước, được tri nhận chính yếu bằng cách trừ bỏ tự tính giả lập và những sai lầm của nó áp đặt lên thực tại chân thực bởi *parikalpita*. Từ mặt tuyệt đối, thực tại chân thực luôn luôn hiện hữu (song từ mặt công ước thực tại chân thực chỉ có thể được tri nhận bằng cách gạt bỏ tự tính giả lập áp đặt lên nó).

Do đó, phê bình về ngôn ngữ của Duy Thức phải được nhìn trong khuôn khổ của khái niệm giải thích ba tự tính. Nói cách khác, khi Phật Giáo nói rằng ngôn ngữ không hiển lộ một cách trung thực bản tính (hay tự tính) của một đối tượng, chúng ta không thể hiểu đó là một sự chối bỏ ngôn ngữ hoàn toàn. Đúng hơn, Phật Giáo chỉ gạt bỏ quan điểm rằng ngôn ngữ tường thuật đích xác (factually informs) và phản ánh trung thực sự vật (như quan điểm thực tại phác tổ và quan điểm của một số

15 Hai thuật ngữ này được mượn từ triết lý ngôn ngữ của John Austin. Xem *How To Do Things With Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

16 Về ba tự tính xem, chẳng hạn, *Samdhinirmocanasutra*; *Xianyang shengjiao lun* [Hiển Dương Thánh Giáo Luận], T 31.1602, 557c-8.

trường phái triết học trong Ấn Giáo). Nói cách khác, nếu ngôn ngữ bị sử dụng một cách sai lầm, nó chính là nền tảng cho sự kiến lập pudgala (ngã/chủ thể) và dharmas (pháp/khách thể). Song nếu ngôn ngữ được sử dụng một cách đúng đắn, như trong trường hợp của một bậc giác

ngộ tâm thức đã thanh tịnh khỏi tự tính kiến lập (parikalpita), ngôn ngữ trở thành *sabda* (hay chúng cú ngôn ngữ) hàm chứa sự ích dụng của nó: sự giải thoát khỏi khổ.

#### 4. Phê bình của Phật Giáo về quan điểm tương ứng giữa ngôn ngữ và thực tại

Chúng ta đã lưu ý rằng chính quan điểm duy thực phác tố về ngôn ngữ đã đưa đến sự kiến lập một thế giới được gọi là giả lập (parikalpita). Theo đó thì cơ cấu ngôn ngữ đưa chúng ta đến sự giả định rằng các sự vật mà chúng ta tri giác qua các phạm trù ngôn ngữ sở hữu tự tính và biệt tính tương ứng với danh và cú chỉ tỏ chúng.

Nói một cách hết sức giản lược, sự dị biệt chính yếu giữa quan điểm Phật Giáo về ngôn ngữ với quan điểm duy thực phác tố về ngôn ngữ là theo Phật Giáo sự liên hệ giữa ngôn ngữ và thực tại thì không mật thiết như chúng ta nghĩ. Từ quan điểm tự nhiên, chúng ta có xu hướng tin rằng nếu một đối tượng có thể được chỉ định bằng một danh xưng, thì giống như danh xưng, đối tượng cũng thực sự hiện hữu, nghĩa là hiện hữu với tự tính. Nói một cách giản dị, chúng ta tin rằng tự tính của một sự vật có thể được thiết lập qua danh xưng của nó.

Asanga, một tư tưởng gia quan trọng của Duy Thức Học, vạch ra rằng quan điểm duy thực về ngôn ngữ này không thể đúng vững. Theo Asanga thì danh (xưng) và đối tượng tương thuộc nhau bởi vì chúng không có đặc tính giống nhau. Nói cách khác, danh không thiết lập tự tính của đối tượng. Quan điểm của Asanga có thể tóm lược như sau:

(1) Danh thì đa dạng. Cùng một đối tượng có thể được đề cập đến bằng nhiều danh. Như thế không có nghĩa là đối tượng ấy có nhiều tự tính. (2) Danh cũng bất định. Cùng một danh có thể dùng để chỉ nhiều đối tượng khác nhau. Như thế có nghĩa là tự tính của các đối tượng cũng bất định?<sup>17</sup> (3) Hơn nữa, tên chỉ được thiết lập sau khi đối tượng đã được tri nhận. Cho nên chúng ta không thể giả định rằng một đối tượng đã được tri nhận lại phải một lần nữa được làm hiện lộ bằng cách ấn định cho nó một danh (xưng).

Vasubandhu giải thích: "Trước hết một đối tượng được tri nhận rồi thì danh (xưng) của nó mới được thiết lập. Danh không thể được thiết lập trước khi một đối

tượng được tri nhận. Bảo rằng một đối tượng đã được nhận thức rồi sau đó lại được thể hiện bằng cách đặt cho nó một danh (xưng) thì không hợp lý. Hơn nữa, những người không biết đối tượng này không thể nào biết được nó chỉ qua danh (xưng) này. Dùng đèn như một ẩn dụ rằng danh cũng như thể đèn đến soi sáng đối tượng cho người ta thấy thì không hợp lý. Bởi vì trong trường hợp đèn, người ta không thể biết (thấy) đối tượng kia nếu không có đèn chiếu sáng nó."

Tóm lại, theo Asanga và các tư tưởng gia Duy Thức thế giới giả lập chỉ là kết quả của một nhận thức sai lầm về mối liên hệ giữa ngôn ngữ và thực tại. Nhận thức của Phật Giáo là sự vật phát sinh dựa trên danh (ngôn ngữ). Chính những ấn tượng (vasana) khái niệm và ngôn ngữ hay các dấu vết của nhận thức đã sai lầm kiến lập một ngã (pudgala) giả tưởng trong dòng tâm thức hay cơ cấu nhận thức của chúng sinh. Đây chính là nền tảng của luân hồi (samsara). Chính nhận thức sai lầm về sự liên hệ giữa ngôn ngữ và thực tại là nền tảng cho tất cả mọi giả tưởng.

Nói tóm, khái niệm giải thích ba tự tính cho chúng ta thấy rằng ngôn ngữ là thành phần của một thực tại tùy thuộc, do đó ngôn ngữ cũng không có tự tính như bất cứ một hiện tượng nào khác. Áp đặt thực tính (ontological status) cho ngôn ngữ chính là căn nguyên của những nhận thức sai lầm về một thế giới với những tự tính giả lập. Tuy nhiên, trong khuôn khổ của thế giới tương thuộc kia, ngôn ngữ vẫn có khả năng diễn tả thực tại một cách tác hiệu (performatively). Do đó, ngôn ngữ (lời) của Phật, tuy là "không" (sunya) có tự tính, song nếu được hiểu một cách chính xác theo khuôn khổ giải thích này, vẫn chứa đựng những hàm ngụ và giá trị giải thoát. Đó là bởi vì ngôn ngữ của Phật không có ý định chuyên chở thực tại cứu cánh như thể một đối tượng mà chỉ được hàm ngụ để trừ bỏ các chướng ngại ngăn chúng ta nhận thức thực tại, hay nói cách khác, để hiện lộ nhận thức cổ

17 Xem Xianyang,

## Vấn đề Ngôn Ngữ Trong Duy Thức Học

hữu của chúng ta về thực tại.<sup>18</sup> Nói cách khác, ngôn ngữ của Phật (hay ngôn ngữ tôn giáo theo quan điểm Phật Giáo) có mục tiêu đưa chúng ta đến một thay đổi quan điểm. Một hiểu biết chính xác về tác năng của ngôn ngữ chính là thành phần của việc "chỉnh đốn lại cơ cấu" (restructuring) tâm thức chúng ta.

### 5. Viên Trắc về ý nghĩa và tác năng của ngôn ngữ tôn giáo

Tôi đã vạch ra rằng khái niệm giải thích ba tự tính đã cung ứng cho chúng ta khuôn khổ chính xác để hiểu sự phê phán ngôn ngữ của Duy Thức. Mặc dù ngôn ngữ được xem là nền tảng của sự kiến lập một thế giới giả tưởng (parikalpita), thái độ của Duy Thức đối với ngôn ngữ tuyệt nhiên không phải là một thái độ hoàn toàn hoài nghi hay phủ nhận. Các tư tưởng gia Duy Thức kể cả Viên Trắc chỉ gạt bỏ quan điểm tương ứng giữa ngôn ngữ và thực tại của Ấn Giáo mà thôi. Nói cách khác, họ chỉ không chấp nhận cách sử dụng ngôn ngữ một cách miêu tả (constative) chứ không hề phủ nhận tác năng tác dụng (performative) của ngôn ngữ. Chẳng hạn, Viên Trắc chứng tỏ qua cơ cấu thuyết thích trong các số giải của ông rằng bước đầu tiên để đạt đến sự hiểu biết hàm ngụ giải thoát của một bộ kinh là hiểu rõ ý nghĩa của các từ ngữ trong kinh.

Trong những tác phẩm còn lại của ông Viên Trắc theo sát quan điểm của các tiền nhân của ông như Asanga, Vasubandhu, Dharmapala và Huyền Trang. Theo quan điểm này thì, như đã đề cập đến ở trên, ngôn ngữ gồm có thanh (*śabda*), danh (nama), cú (pada) và văn (vyanjana), vốn là các thành tố cấu tạo của một thực tại tương hệ. Trên mặt công ước, kinh điển hay ngôn ngữ tôn giáo được dựa trên ngôn ngữ và các thành tố của nó là danh-văn-cú. Danh và cú có tác năng bày tỏ trong khi văn là nền tảng cho danh và cú. Tuy nhiên, như là các thành tố cấu tạo của thực tại, chúng đều là những pháp (dharma) được kiến lập chứ không có tự tính như các tư tưởng gia Tiểu Thừa tin.<sup>20</sup> Viên Trắc và các tư tưởng gia Duy Thức trước ông dường như cho thanh (*śabda*) nhiều thực tại tính hơn là danh-cú-văn, bởi vì những thứ này là các sản phẩm công ước dựa trên thanh. Phật phát ra

Từ viễn cảnh này, không có gì là nghịch lý khi phát biểu rằng lời của Phật hay kinh (sutra), mặc dù không có thực tính (ontologically real) vẫn đưa đến kết quả thực, nghĩa là có thể diệt trừ hai chướng ngại đến giải thoát và đến toàn tri.<sup>19</sup>

thanh để giải thích thông điệp giác ngộ của ngài. Do đó những (âm) thanh này không thể hư dối. Và bởi vì Duy Thức tin rằng các thanh phát ra bởi Phật có thể được nghe, hiểu và quan niệm theo nhiều cách khác nhau tùy theo những tính chủng với những bối cảnh văn hóa, tâm linh và ngôn ngữ khác nhau. Do đó, những (âm) thanh của Phật, dù thuần nhất tự nơi chúng, có thể một cách công ước được diễn dịch ra thành nhiều hệ thống ngôn ngữ--tức là danh-cú-văn--khác nhau. Ngay cả trên mặt công ước chúng ta cũng nhận thấy rằng danh-cú-văn dựa trên sự chuyển biến (inflections) của âm thanh.<sup>21</sup>

Hơn nữa, theo Viên Trắc và các tư tưởng gia Duy Thức, ngay cả việc phát ra âm thanh cũng không phải là cách duy nhất để thuyết pháp. Trong các cõi hữu (thế giới) khác, hay giữa các sinh linh với cùng một mức độ tâm thức, các hành vi phi-ngôn ngữ (nonverbal) khác cũng có thể được sử dụng như là phương tiện để giải thích Pháp hay trao truyền tâm thức giác ngộ.<sup>22</sup> Mặc dù các âm thanh mà Phật phát ra là không hư dối, chúng cũng không có tự tính tức là "không" (hay theo thuật ngữ của Duy Thức, "tùy thuộc," "vô tự tính") và không có cái thực tính (ontological status) như phái Mimamsa đã qui cho các từ (*śabda*) của kinh Veda. Tóm lại, các (âm) thanh của Phật thì chân thật ở chỗ chúng, một cách thiện xảo và hữu ích, vạch ra con đường để chúng ta đạt đến trí huệ và giải thoát. Với Viên Trắc và các tư tưởng gia Duy Thức, mặc dù các âm thanh của Phật--theo như chúng sinh nghe thấy--hàm chứa những giá trị giải thoát, chúng cũng nhất thiết tương hệ và tùy thuộc (các điều kiện nhân duyên).

Trong các trước tác của ông, Viên Trắc công nhận các khía cạnh huyền bí qui cho những lời của Phật theo quan

18 Trong ý nghĩa này chúng ta thấy Phật Giáo có một vài điểm tương đồng với Vedanta. Xem Brahmasutrabhasya, I.1.4.

19 Về một tỉ giáo với Ấn Giáo xem Grimes, 70.

20 Xem La Vallée Poussin

21 Xem La Vallée Poussin, 70.

22 La Vallée Poussin, 70; W. 1.293b.

điểm Đại Thừa nói chung và Duy Thức nói riêng.<sup>23</sup> Viên Trắc cũng nhắc đến các trường hợp mà Phật đề cập đến vấn đề bất khả thuyết (ineffability) của kinh nghiệm giác ngộ hay thực tại cứu cánh.<sup>24</sup> Tuy nhiên, Viên Trắc giải thích rằng đó chỉ là sự chối bỏ lý thuyết tương ứng (correspondence theory) về chân lý và sự tương ứng giữa ngôn ngữ và thực tại, chứ không hề là sự chối bỏ tác năng tác hiệu (performative) của ngôn ngữ.<sup>25</sup>

Song tương tự với hầu hết các tư tưởng gia Ấn Giáo và Phật Giáo khác, Viên Trắc công nhận hữu dụng tính của ngôn ngữ.<sup>26</sup> Quan niệm rằng ngôn ngữ của Phật là tương hệ hay tùy thuộc hoàn cảnh (contextual)--ít ra là trên mặt công ước-- chính là nền tảng cho việc giải thích kinh điển của Viên Trắc. Ông định nghĩa ý nghĩa của kinh từ cả viễn cảnh bản thể và tác năng (giải thoát). Kinh có hai nghĩa: (1) bao hàm, tức là, kinh bao hàm ý nghĩa của giáo lý, và (2) gia trì, tức là kinh gia trì tất cả các chúng sinh muốn được giác ngộ. Do đó, kinh là phương tiện chuyên chở chân lý, kiến thức vì nó hàm chứa giá trị giải thoát. Kinh phản ánh thế giới nhìn bởi Phật. Nói cách khác, kinh hàm chứa cả tam thức Phật và thế giới nhìn bởi tâm thức ấy. Phật bày tỏ thế giới này bằng phương tiện ngôn ngữ. Tóm lược, kinh là lời của Phật, và kinh hoàn thành mục tiêu chuyên chở chân lý (hay ý nghĩa) mà kiến thức về nó sẽ đưa chúng sinh đến việc thể nghiệm trí huệ Phật đưa dẫn đến giải thoát.

Bởi vì giá trị giải thoát của nó, kinh hay ngôn ngữ tôn giáo là một cái gì cần thiết. Như Viên Trắc đã vạch ra, kinh hàm chứa ý nghĩa và ngôn ngữ. Chúng ta đã biết rằng bước thứ nhất trên con đường đạt đến trí huệ hay giải thoát là sự thông hiểu ý nghĩa của kinh, và điều này chỉ có thể thực hiện được bằng cách thông hiểu ngôn ngữ hàm chứa trong ấy. Bước thứ nhất này được đề cập đến bằng thuật ngữ chuyên môn là "trí huệ đạt được bằng học hỏi" (*srutamayi-prajnal* văn sở thành huệ). Mặc dù đây là bước thứ nhất chuyên hóa ngôn ngữ thành sự thành tựu tâm linh, bước này vô cùng then chốt.

Viên Trắc nhận định rằng kinh cần được số giải không phải vì ngôn ngữ của Phật không rõ ràng mà là vì hai lý do: Tâm thức của chúng sinh bị che mờ bởi vô minh và si mê. Trên phương diện thuyết thích, bởi vì một bộ kinh như là một khuôn mẫu giáo lý tất nhiên phải bị điều kiện bởi thời gian, hoàn cảnh, thính chúng, mục tiêu, đề tài, vân vân. Vai trò chính của một số giải là định vị, hay một cách chính xác hơn, đặt bộ kinh (được số giải) vào lại khuôn khổ thuyết thích của nó.

Chúng ta nhận thấy hai điểm quan trọng trong nhận định trên của Viên Trắc. Thứ nhất, Viên Trắc dường như ý thức được sự kiện rằng ngay cả *sabda* (thẩm quyền kinh điển hay lời của Phật) cũng bị điều kiện bởi thời gian, hoàn cảnh, thính chúng, đề tài, vân vân. Sự kiện này chỉ tỏ các điều kiện công ước, sự đồng ý hỗ tương (giữa một cộng đồng ngôn ngữ), vân vân, trong đó ngôn ngữ (ngay cả ngôn ngữ tôn giáo) và những ý nghĩa hàm ngụ của nó phải được hiểu bởi một cộng đồng ngôn ngữ. Đây chính là chỗ dị biệt chính với Ấn Giáo. Một phần trách nhiệm của người viết số giải một bộ kinh kinh là phải đặt lại bộ kinh ấy vào khuôn khổ của những điều kiện ngoại tại này. Chúng ta thấy rõ rằng không phải bất cứ một nhóm từ ngữ nào cũng có thể trở thành *sabda* được cả. *Sabda* (kinh điển/thẩm quyền ngôn ngữ) hay ngôn ngữ/luận thuyết tôn giáo hàm chứa một bộ những từ ngữ chuyên môn tương hợp với những hoàn cảnh đặc thù nào đó. Cho nên, ngôn ngữ tôn giáo, vân vân, cũng "không" (*sunya*) hay nói theo thuật ngữ của Duy Thức, tùy thuộc.

Ba trí huệ như là một khái niệm giải thích: Dựa trên khái niệm giải thích thể (ti) và dụng (yung), Viên Trắc giải thích *prajna* (trí huệ) dưới ba dạng thức. Từ viễn cảnh của thế, trí huệ gồm có (1) thực tính của trí huệ, (2) phương diện quán chiếu của trí huệ (tức là chiếu sáng thực tại một cách chân thực), (3) và trí huệ dưới hình thức ngôn ngữ. Điều này cho chúng ta thấy rằng lời của Phật cũng là một phương diện của thể (hay yếu tính) của trí huệ bởi vì lời của Phật bao hàm giá trị giải thoát.

Từ viễn cảnh của dụng hay từ viễn cảnh của thực hành trí huệ cũng bao hàm ba dạng thức: (1) trí huệ đạt được

23 W. 1.294b.

24 Xem W.

25 Xem W. 1.296b.

26 Về một thảo luận về vấn đề này trong Ấn Giáo và Phật Giáo xem, chẳng hạn như, Vittorio A. Van Bijlert, *Epistemology and Spiritual Authority* (Wien: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 20, 1989), 30-34; W. 1.296a, 297a.

## Vấn đề Ngôn Ngữ Trong Duy Thức Học

bằng học hỏi (srutamayi), (2) trí huệ đạt được bằng trầm tư (cintamayi), (3) trí huệ đạt được bằng tu tập (bhavanamayi). Trí huệ đạt được bằng học hỏi là trí huệ đạt được nhờ học hỏi những lời dạy trong kinh điển và hiểu ý nghĩa của chúng, trí huệ đạt được bằng trầm tư là trí huệ đạt được qua sự suy tư sâu xa về ý nghĩa của kinh điển, và trí huệ đạt được bằng tu tập là trí huệ đạt được bằng sự trực tiếp thể nhận ý nghĩa của kinh điển.

Viên Trắc giải thích ba loại trí huệ liên quan với ngôn ngữ như sau:<sup>27</sup> Ở giai đoạn thứ nhất (trí huệ đạt được bằng học hỏi) hành giả:

- (1) dựa vào ngôn ngữ (sabda),
- (2) hiểu ngôn ngữ của kinh theo nghĩa đen,
- (3) chưa nắm được trọn vẹn ý của kinh,
- (4) chưa thể hiện được ý nghĩa của kinh,
- (5) tùy thuận với giải thoát,
- (6) chưa hoàn toàn hiểu thấu các đối tượng giải thoát.

Ở giai đoạn thứ nhì (trí huệ đạt được bằng trầm tư) hành giả:

- (1) dựa vào ngôn ngữ,
- (2) không còn hiểu theo nghĩa đen (bởi vì hành giả đã biết phân biệt giữa *nitartha* hay ý nghĩa rốt ráo và *neyartha* tức là ý nghĩa còn cần được giải thích),

- (3) hiểu ý của kinh,
- (4) chưa thể hiện được ý nghĩa của kinh,
- (5) tùy thuận với giải thoát hơn,
- (6) chưa hoàn toàn hiểu thấu các đối tượng giải thoát.<sup>28</sup>

Ở giai đoạn thứ ba (trí huệ đạt được bằng tu tập) hành giả:

- (1) dựa và không dựa vào ngôn ngữ (bởi vì trong một số trường hợp nào đó hành giả hiểu được ý nghĩa mà không cần phải dựa vào kinh; do đó mà chúng ta nói rằng hành giả không dựa vào ngôn ngữ).

- (2) vừa hiểu theo vừa không hiểu theo nghĩa đen (giống giai đoạn thứ nhì),

- (3) hoàn toàn hiểu ý kinh,
- (4) thể hiện được ý nghĩa của kinh,
- (5) hết sức tùy thuận với giải thoát,
- (6) hiểu thấu các đối tượng giải thoát.

Viên Trắc giải thích rằng trí huệ đạt được bằng học hỏi thấp hơn hai trí huệ kia ở chỗ nó vẫn còn dựa vào ngôn ngữ và rút tĩa ý nghĩa từ ngôn ngữ, trong khi hai trí huệ kia (trí huệ đạt được bằng trầm tư và trí huệ đạt được bằng tu tập) không còn dựa vào nghĩa đen của ngôn ngữ (tức là lời của Phật). Khác với hành giả ở giai đoạn thứ nhất rút tĩa ý nghĩa từ ngôn ngữ, hành giả đã đạt được hai trí huệ sau biết cách hiểu ngôn ngữ từ ý nghĩa.<sup>29</sup> Nói cách khác, một hành giả đã tu tập hai trí huệ cao siêu này biết cách hiểu lời Phật trong khuôn khổ thuyên thích đúng của Duy Thức.

Tóm lại, mặc dù Duy Thức chủ trương rằng Phật dựa vào nhiều phương tiện, cả ngôn ngữ (verbal) lẫn phi ngôn ngữ (nonverbal), để biểu lộ và trao truyền kinh nghiệm giác ngộ của mình, ngôn ngữ vẫn là một phương tiện thiết yếu để làm công việc này, bởi vì ngôn ngữ là thành phần của các thành tố cấu tạo thực tại. Ngôn ngữ, nếu sử dụng một cách chính xác, không những chẳng hề bóp méo thực tại, mà còn trở thành một phương tiện hữu hiệu để Phật biểu lộ kinh nghiệm giác ngộ và ngôn ngữ còn đóng vai trò chỉ đạo những người chưa giác ngộ thấu hiểu được cơ cấu của trí huệ Phật.

Do đó, nếu chúng ta giải thích lời phát biểu của các tu tưởng gia Phật Giáo rằng chân lý cứu cánh vượt ngoài phạm vi của ngôn ngữ là một sự bất tín nhiệm ngôn ngữ hoàn toàn hay như là một hình thức chạy trốn vào chủ nghĩa thần bí (mysticism) thì không khỏi có hơi giản lược quá. Trong viễn cảnh chính xác của nó, đó chỉ ngụ ý rằng chân lý cứu cánh hay kinh nghiệm giác ngộ của Phật không thể là một đối tượng (referent) trực tiếp của ngôn ngữ được. Tuy nhiên, mặc dù ngôn ngữ (kể cả ngôn ngữ tôn giáo) trên mặt cứu cánh thì không có tự tính, ngôn ngữ vẫn có khả năng thành tựu tác năng tác hiệu của nó. Viên Trắc lập lại nhiều lần trong các trước tác của ông rằng không có ngôn ngữ Phật sẽ không có phương tiện gì để bày tỏ giáo lý và minh nghiệm của mình cả..

27 Xem W. 7.449b-450a.

28 Xem W. 7.450a.

29 Về *neyartha* và *nitartha*