

Nhận thức luận Phật giáo

Ngày nhận bài: 20/12/2022 | Ngày phản biện: 25/12/2022 | Ngày xuất bản: 01/01/2023

Tác giả: Hoàng Quốc Dũng

Tóm tắt: (LLCT&TTĐT) Nhận thức luận Phật giáo nhằm đến mục đích tối hậu nhìn sự vật như chúng đang là (yathābhūtarśana), khẳng định người là vô ngã, không có bản chất trường tồn. Theo lý thuyết tâm trí Phật giáo, mọi nhận thức phải có hai hình ảnh, hình ảnh chủ thể (grāhakākāra) và hình ảnh khách thể (grāhyākāra). Hình ảnh thứ nhất thể hiện khuynh hướng chủ quan của nhận thức, hình ảnh thứ hai là nội dung nhận thức. Cả hai hình ảnh phải thỏa mãn ba tiêu chí: chúng là các hành động biết (pramiti), đáng tin (avisamvāda), và là động cơ của hành động (pravartaka). Theo Phật giáo, chỉ hai dạng nhận thức - tri giác (pratyakṣa) và suy luận (anumāna) - mới thỏa mãn các tiêu chí này. Tri giác là hình ảnh nhân quả trực tiếp sản sinh bởi khách thể. Trái lại, hình ảnh suy luận chỉ có quan hệ nhân quả gián tiếp với khách thể. Vấn đề ở chỗ, nhận thức luận Phật giáo để lại một số lỗ hổng đến nay vẫn chưa khắc phục được.

Với các nhà tư tưởng Phật giáo, triết học cần giúp người ta diệt khổ (dukkha) và chứng ngộ hạnh phúc (sukha). Họ cho rằng, để đạt các mục đích ấy, phải diệt vô minh (avijjā/avidyā), khuyết tật tinh thần cốt lõi, nguyên nhân cơ bản của khổ. John Powers viết: "Theo học thuyết thiền Phật giáo, nguyên nhân cơ bản của khổ xuất phát từ nhận thức"⁽¹⁾, nhận thức về vô minh. Dù được hiểu theo nhiều cách khác nhau, vô minh vẫn không tránh khỏi can dự vào niềm tin sai lầm rằng bản chất cá nhân không thay đổi, cố định, hoặc atman - (ngã), luôn nằm ở sâu thẳm nhân cách của mỗi người. Vì vậy, để diệt vô minh, phải diệt niềm tin ấy và, để làm điều ấy, các nhà triết học Phật giáo nhấn mạnh tầm quan trọng nhìn thấy vạn vật như chúng đang là, phải vươn tới năng lực như thật tri kiến (yathābhūtarśana - như thực tri kiến sự vật bản nhiên), trạng thái nhận thức chính xác mà thông qua đấy người ta đi đến nhận ra rằng ai nấy tất yếu không có

bản chất của riêng mình. Đây là khả năng nhận thức chính xác để có thể ngộ rằng người ta vốn không có bản chất trường tồn. Nhu cầu mô tả trạng thái như vậy dẫn đến quan tâm tới nhận thức luận trong tư tưởng Phật giáo từ giai đoạn sớm nhất, 500 Tr.CN - 100 CN, ở Nam Á, thời đại của Phật Đà.

Dù Phật giáo sơ kỳ ươm mầm cho nhận thức luận sơ khai, các mô tả phức tạp và chính xác về tri thức không thể bắt đầu cho đến khi các công cụ đầy đủ được phát triển bởi các nhà triết học Nam Á, thoát tiên vốn không phải là các Phật tử, bắt đầu không muộn hơn thế kỷ thứ I CN. Lý thuyết gia Phật giáo Vasubandhu (Thế Thân; 316 - 396) đã khởi tạo các công cụ này nhưng Dignāga (Trần Na, 480 - 540) mới là người đầu tiên sử dụng chúng theo cách mọi vấn đề sau đó đều được giải quyết bởi các nhà nhận thức luận Phật giáo. Cuối cùng, Dharmakirti (Pháp Xứng, 600 - 650) biến đổi và mở rộng công trình của Dignāga theo lối mà hầu hết các luận sư tiếp theo ở Ấn Độ và Tây Tạng đều rập khuôn các công trình của họ dưới dạng diễn dịch triết học Pháp Xứng.

1. Nhận thức và các vấn đề về cái biết, cái đáng tin, và tính mục đích

1.1. Nhận thức và cái biết

Các nhà nhận thức luận Phật giáo khảo sát tri thức dưới dạng sự kiện - tri thức hoặc hành động biết⁽²⁾ (pramiti - lượng tri/ lượng quả). Giải thích của họ dựa trên quan điểm cho rằng tâm trí bao gồm loạt khoảnh khắc tinh thần tức thời, liên quan đến nhân quả, mỗi khoảnh khắc không thể giản lược về bản thể luận. Do đó, với tư cách là sự kiện tinh thần, hành động biết trở nên giống với, hoặc đồng nhất với, khoảnh khắc tinh thần xét về phương diện bản thể luận. Hành động biết xảy ra khi tâm trí xác lập quan hệ nhân quả trực tiếp hoặc gián tiếp với khách thể sao cho, cùng các điều kiện khác được thỏa mãn, khoảnh khắc tinh thần tiếp theo chứa đựng hình ảnh (ākāra - hình tướng/ hình tượng) của đối tượng.

Xuất phát từ sự thống nhất về bản thể luận của khoảnh khắc tinh thần, quan niệm cho rằng khoảnh khắc tinh thần chưa phải hình ảnh của đối tượng thực ra chỉ là ẩn dụ (diễn đạt sự vật này theo cách ám chỉ sự vật khác); trên thực tế, hình ảnh giống khoảnh khắc tinh thần đó về bản thể luận. Tuy nhiên, trên phương diện hiện tượng luận, hành động biết tự nó thể hiện hai hình ảnh, hình ảnh khách thể như đã đề cập ở trên (grāhyākāra - sở thủ hành tướng) và hình ảnh chủ thể (grāhakākāra - năng thủ hành tướng). Hình ảnh thứ hai thể hiện khuynh hướng hay ý nghĩa chủ quan trong hành động biết, trong khi hình ảnh thứ nhất thể hiện nội dung khách quan của nhận thức mà Phật giáo thường gọi là lượng (pramana).

Theo lý thuyết tâm trí của Phật giáo, mọi nhận thức phải có đối tượng hay khách thể, nghĩa là mọi nhận thức đều có hình ảnh - khách thể (grāhyākāra). Tuy nhiên, không phải mọi nhận thức (lượng/ lượng biết đối tượng) đều là hành động biết. Thay vào đó, chỉ hai loại nhận thức - tri giác hay nhận thức hiện lượng (pratyakṣa) và suy luận hay nhận thức tỷ lượng (anumāna) - mới có thể là các hành động biết vì chỉ chúng mới thỏa mãn hai tiêu chí: chúng đáng tin (avisamvāda - vô khi mâu) và chúng là các động cơ thúc đẩy hành động (pravartaka - chuyển pháp luân). Tính tin cậy liên quan đến chứng minh tri thức, theo đó, sự việc được xác minh hoặc dựa trên kinh nghiệm, không mâu thuẫn, không xung đột với lời hứa của mình. Còn động cơ thúc đẩy hành động thực chất là tập hợp các đặc điểm tâm lý phản ánh các quan điểm mục đích luận và bản thể luận của chủ thể.

1.2. Nhận thức và cái đáng tin

Để không đi chệch nguyên lý nhân quả/ nghiệp báo, theo các nhà nhận thức luận Phật giáo, hành động biết - dù là tri giác (nhận thức hiện lượng) hay suy luận (nhận thức tỷ lượng) - đáng tin ở chỗ nó hướng người ta đến khách thể với kết quả đã định trước (arthakriyā - lợi ích/lợi hành⁽³⁾). Với tiêu chí này, hành động tri thức (pramiti) phân biệt với nhận thức không đáng tin theo một trong hai cách: hoặc nó hướng người ta đến khách thể có thể hoàn thành mục tiêu cụ thể, hoặc nó tự thể hiện.

Vẫn theo luật nhân quả/ nghiệp báo, tính tin cậy và kết quả có chủ đích phải gắn chặt nhau. Để thực hiện mục tiêu thần học này, các nhà tư tưởng Phật giáo tìm cách chứng minh niềm tin bằng cách giải thích chúng dưới dạng các mô tả về đặc điểm nhân quả của các khách thể. Từ đây, cơ sở phân định tối hậu về tính tin cậy của nhận thức là cách nó thể hiện các khách thể của nó theo các quan hệ nhân quả. Nếu nó thể hiện các đặc điểm nhân quả của khách thể sao cho khách thể có khả năng hoạt động theo cách chủ thể mong đợi, nhận thức là đáng tin; ngược lại, nó không đáng tin. Trong một số trường hợp, chúng cứ đáp ứng kết quả mong đợi gắn với bởi bản thân nhận thức: ví dụ, cảm giác ấm không cần nhận thức nào khác để xác minh rằng ta đang cảm thấy ấm. Các nhận thức như vậy được cho là đáng tin về thực chất (*svataḥ* – tự sinh), tức nhận thức cái chính nó.

1.3. Nhận thức và tính mục đích và động cơ

Các lập luận về tính tin cậy của nhận thức thường được các luận sư Phật giáo dùng để chứng minh niềm tin nào đấy. Do đó, niềm tin “có lửa trong lò sưởi” là đúng vì nhận thức đó thể hiện một cách đáng tin các đặc điểm nhân quả của khách thể được đề cập. Tuy nhiên, để nhận thức trở thành hành động biết, nó phải tính đến các khuynh hướng của chủ thể. Khuynh hướng hàng đầu phải là khát vọng biết (*jijñāsa* – thí nghiệm), nếu không có nó, nhận thức không thể nảy sinh. Chẳng hạn, có thể đúng rằng “có lửa trong lò sưởi” nhưng, nếu không có mục đích nào đó, người ta sẽ không có sự kiện nhận thức, ở đấy, niềm tin xuất hiện. Vì vậy, với các Phật tử thuần thành, mô tả tri thức như niềm tin đích thực, dù đã được chứng minh, vẫn không đủ nếu mô tả đó bỏ qua vai trò của các khuynh hướng nhận thức, đặc biệt là các khuynh hướng liên quan đến mục đích⁽⁴⁾.

Khi chú ý đến các khuynh hướng liên quan mục đích, các luận sư Phật giáo cho rằng tính tin cậy của niềm tin thay đổi tùy mục đích mà nó gắn với. Do đó, khi phán đoán các niềm tin phức tạp trong các bối cảnh mang các mục đích khác nhau, các nhà tư tưởng Phật giáo có thể chấp nhận một tuyên bố triết học trong bối cảnh nào đấy, trong khi bác bỏ nó trong bối cảnh khác. Đây chính là chiến lược trung tâm của thần học Phật giáo.

Vấn đề ràng buộc của luật nhân duyên, khi liên hệ giữa tính tin cậy với mục đích, các luận sư Phật giáo cho rằng hành động biết không chỉ đáng tin mà còn phải là động cơ thúc đẩy hành động có mục đích. Thông thường, khẳng định này được hình thành như yêu cầu về tính mới, ở đó, hành động biết bộc lộ đối tượng chưa từng biết (*ajñātārthaprakāśa* - tri thức hòa yết thị vi tri sự vật). Dù với phương án nào, tính động cơ hoặc tính mới, yêu cầu này không chỉ tôn vinh vai trò của mục đích luận Phật giáo mà còn thể hiện quan niệm rằng hành động biết giúp giảm nghi ngờ. Có nghĩa, nhận thức phải vượt qua ngưỡng, theo đó, chủ thể, thường được lý tưởng hóa luôn sáng suốt (*prekṣāvant* - trực thị/chiêm thị), sẵn sàng hành động theo mục tiêu cụ thể dựa trên nội dung của nhận thức đó. Luận sư Trần Na dường như ít quan tâm đến loại bỏ hoàn toàn nghi ngờ, nhưng (Pháp Xứng) và hầu hết các nhà tư tưởng hậu bối đều cho rằng hành động biết phải mang đến tính chắc chắn xác thực, thậm chí cả khi tính chắc chắn đôi lúc phải được đảm bảo bởi nhận thức tiếp theo, vốn mâu thuẫn với quan niệm của bản thân Phật giáo về tri giác như dưới đây.

2. Nhận thức tri giác

2.1 .Tri giác và ảo tưởng

Vấn đề cái đáng tin

Với tư cách là một trong hai loại nhận thức, đáp ứng hai tiêu chí đáng tin và phải là động cơ thúc đẩy hành động, tri giác được xem là hành động tri thức hay hành động biết, hành động nhận thức cảm tính nói chung. Mô hình của Phật giáo về tri giác luôn gắn với tính nhân quả và tính rõ ràng hay tính chính xác về hình ảnh thị giác⁽⁵⁾, theo đó, khách thể tương tác với giác quan sao cho, khi các điều kiện khác được đáp ứng, khoảnh khắc tiếp theo của tâm trí xuất hiện với hình ảnh hoặc hình ảnh mô phỏng (*sādrśya/sārūpya* - tương tự tính), tức cái có vẻ là hình ảnh, của khách thể. Không giống suy luận, trong tri giác, hình ảnh được tạo ra trực tiếp bởi khách thể, và tính tin cậy của tri giác dựa trên quan hệ nhân quả trực tiếp này.

Với tư cách khoảnh khắc tinh thần, và phù hợp với luật nghiệp báo, tri giác được chế tài nhân quả bởi khoảnh khắc tinh thần trước đó, gồm mọi khuynh hướng và điều kiện sinh lý góp phần vào sự xuất hiện của nó. Tuy nhiên, trong tri giác, không chỉ khoảnh khắc tinh thần trước đó mà cả khách thể được tri giác cũng góp phần nhân quả vào sự xuất hiện của tri giác ấy. Do đó, đặc tính nhân quả của khoảnh khắc tinh thần, vốn là tri giác, bị quy định hay điều khiển (niyata - tất định/ chánh định) bởi các đặc tính nhân quả của khách thể mà nó, đặc tính nhân quả của khoảnh khắc tinh thần, nằm trong quan hệ với khách thể ấy qua cơ quan cảm giác. Do đó, tri giác là đáng tin - phản ánh chính xác các đặc điểm nhân quả của khách thể - vì các ràng buộc nhân quả bị khách thể áp lên nội dung của tri giác là biểu hiện của đặc điểm nhân quả của khách thể đó. Nói cách khác, tri giác về màu xanh là chỉ báo tin cậy về đặc điểm nhân quả của khách thể được tri giác vì, khi nội dung đó - hình ảnh màu xanh - là tác động không bị biến dạng của khách thể, nó chỉ có thể được tạo bởi khách thể có khả năng nhân quả tạo hình ảnh màu xanh.

2.2. Vấn đề ảo tưởng (pratyakṣābhāsa)

Đòi hỏi quan hệ nhân quả giữa nội dung tri giác và khách thể đã đẩy các luận sư Phật giáo tới chỗ đối mặt với vấn đề ảo tưởng hay ảo giác⁽⁶⁾. Ví dụ nổi tiếng của người Tây Tạng là chuyện về “núi tuyết xanh”: nhìn vào đỉnh Himalaya đầy tuyết vào ngày trời quang, ta thấy ngọn núi tuyết có màu xanh vì nó phản chiếu màu của bầu trời. Ở đây, nhận thức trở thành tri giác giả mạo (pratyakṣābhāsa - tự hiện lượng), hay ảo tưởng, bởi nó thiếu tính tin cậy, mà ở đó, tuyết không có màu xanh. Nhưng vì nội dung tri giác - hình ảnh - bị bóp méo bởi các yếu tố nhân quả không được cung cấp bởi khách thể, bản thân nội dung không đem đến bất kỳ cơ sở nào để nhận ra sự giả mạo hay biến dạng ấy. Thay vào đó, cần có tri giác hoặc suy luận khác để bộc lộ giả mạo này. Tuy nhiên, như quy ước của bản thân các luận sư Phật giáo đã đề cập ở đầu bài, một số tri giác được cho đáng tin về bản chất (svataḥ), tức chúng không đòi hỏi xác nhận bởi hành động biết tiếp theo nào. Vậy điều gì giúp phân biệt các tri giác ấy, không giống tri giác “tuyết màu xanh”, sao cho chúng không thể bao giờ giả mạo?

Các luận sư Phật giáo không đưa ra câu trả lời dễ dàng cho câu hỏi này, và lý thuyết phán đoán tri giác của họ giải đáp chỉ một phần. Để gỡ rối cho tình thế trên, theo họ, tri giác tự nó vốn không xác định do nó không dính dáng gì đến nhận thức khái niệm hoặc ngôn ngữ (xuất phát từ lập trường vô ngã, bác bỏ cái chung). Nếu thế, sự kiện nhận thức không xác định như vừa nói – tức hoàn toàn mơ hồ hoặc không có mục đích – không thể đáng tin hoặc không thể không đáng tin bởi nó không truyền đạt tri thức nào về đặc điểm nhân quả của khách thể liên quan đến mục đích. Do vậy, tính đáng tin của tri giác chỉ còn cách thể hiện ở chỗ, vẫn theo các luận sư Phật giáo, nó dẫn đến phán đoán tri giác tiếp theo trực tiếp hoặc lập tức (*tatprṣṭhalabdhaniścaya*), hành vi đảm trách nhiệm vụ cung cấp tri thức. Và nếu thế, chỉ phán đoán mới đáng tin hoặc không đáng tin, do chỗ nó luôn mô tả khách thể theo cách xác định nào đó. Tuy nhiên, vì hình thức của phán đoán bị ràng buộc nhân quả bởi hình ảnh thể hiện bằng tri giác không xác định, bản thân tri giác lại trở thành đáng tin như điều kiện ban đầu của các luận sư Phật giáo.

3. Nhận thức suy luận

Bên cạnh tri giác, như nói ở trên, suy luận cũng là hành động biết⁽⁷⁾. Giống tri giác, suy luận là sự kiện nhận thức, ở đó, hình ảnh của khách thể xuất hiện. Tuy nhiên, không giống tri giác, hình ảnh của suy luận không được sản sinh trực tiếp bởi khách thể. Thay vào đó, nó tham gia quan hệ nhân quả gián tiếp với khách thể theo hai cách: (i) các quan hệ, nhờ chúng, suy luận phải dựa vào, và (ii) và quá trình cấu thành, đúng hơn là quá trình chủ thể xây dựng, cái phổ biến hay cái chung. Trong bài này, chúng tôi chỉ giới hạn ở hai vấn đề là tham chiếu và cái chung.

3.1. Vấn đề tham chiếu

Tiếp cận Phật giáo đến tính phổ biến hay cái chung là trung tâm của lý thuyết Phật giáo về suy luận, vì suy luận chỉ có thể là các hành động biết thông qua phương tiện ngôn ngữ và khái niệm. Hơn nữa, lý thuyết suy luận này sinh nhằm đáp lại cách các đối thủ phi Phật giáo giải quyết vấn đề tham chiếu. Nói ngắn gọn, các đối thủ này

tuyên bố rằng, để tham chiếu thành công đến vật tham chiếu, các từ tham chiếu phải luôn quan hệ với vật tham chiếu và chỉ quan hệ với vật tham chiếu mà thôi. Thuật ngữ bò (cow), ví dụ, chỉ có thể tham chiếu đến một con bò và không tham chiếu đến vật nào khác như ngựa chẳng hạn. Tuy nhiên, mỗi con bò không giống mọi con bò khác. Vì thế, nếu thuật ngữ bò nằm trong quan hệ trực tiếp với một cá thể bò, nó sẽ luôn tham chiếu đến chỉ cá thể bò đó. Tình hình đúng như vậy vì từ bò không bao giờ được dùng để chỉ thứ gì đó khác với từ tham chiếu chính xác của nó; và nếu tham chiếu chính xác của từ bò là con bò cụ thể, khi đề cập đến con bò khác, từ bò sẽ được đề cập sang con bò nào đấy, khác với tham chiếu chính xác của nó. Và nếu từ bò có thể tham chiếu cả tham chiếu chính xác của nó cũng như con gì đó khác với tham chiếu chính xác của nó, tại sao nó không tham chiếu con ngựa?

Hầu hết các nhà tư tưởng Nam Á giải bài toán tương tự trong triết học ngôn ngữ bằng cách thừa nhận tồn tại của những cái chung hay cái phổ quát thật có (mà các thuật ngữ kỹ thuật thường được dùng gồm *sāmānya* (tứ vị kết hợp), *jāti* (sinh/thành), và *ākṛti* (hình dạng). Theo mô hình này, từ bò (cow) không quan hệ trực tiếp với bất cứ con bò cụ thể nào. Thay vào đó, nó quan hệ trực tiếp với tính bò phổ quát. Tuy thế, từ bò vẫn được tham chiếu thành công đến từng con bò cụ thể, bởi tính bò phổ quát tất yếu được thuyết minh hay được cụ thể hóa trong từng cá thể bò.

3.2. Vấn đề cái chung

Mô hình này trở nên nan giải với các luận sư Phật giáo bởi nó phản biện niềm tin mà giáo lý Phật giáo cho là sai lạc trong quan niệm về bản tính cá nhân hay bản chất người. Đại thể, giống như tính bò thể hiện trong mỗi con bò khác nhau cả về thời gian lẫn không gian, bản tính cá nhân sẽ thể hiện trong mọi người khác nhau trong mọi không gian và thời gian khác nhau. Để tránh kết cục này, các luận sư Phật giáo, vì thế, buộc phải từ chối thực tại tối hậu của cái phổ biến hay cái chung, các khái niệm về vạn vật, trong thế giới.

Tương tự như vậy, vẫn theo Phật giáo, mỗi người tồn tại trong không - thời gian cụ thể hoàn toàn đơn nhất, chỉ có một, duy nhất, chứ không có hai. Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) không thể có bản tính của riêng mình, lúc xuất gia và lúc hoằng đạo giáo hóa là hai Devadatta hoàn toàn khác. Khi ai đó xây dựng tính như nhau nào đó để sử dụng danh tính Devadatta nhằm mô tả nhân vật phản diện tuyệt đối, phá hoại tăng đoàn, người ta hiểu nhầm rằng danh tính ấy không tạo dựng trong tâm trí mà là thật có trong toàn thể vũ trụ khách quan⁽⁸⁾.

Lập luận này tất yếu nảy sinh từ lý vô ngã, theo đó, "chỉ có khổ chứ không tồn tại Devadatta nào chịu khổ", hoặc "Devadatta chịu khổ không tồn tại". Không thể có con bò nói chung, không thể có khái niệm bò hay tính bò, tính bò phổ biến. Mỗi con bò là duy nhất, không giống bất cứ con bò nào. Bằng cách ấy, lý vô ngã buộc loại bỏ khả năng nhận thức khái niệm bò, tức nhận thức cái chung, cái phổ quát.

Kết luận

Phật giáo muốn nhận thức chính xác sự vật để khẳng định niềm tin thần học người ta không có bản chất trường tồn (anattā/anātman). Từ niềm tin ấy, nhận thức luận Phật giáo trở thành lý luận về chuỗi quá trình nắm bắt các sự kiện tri thức hay các cái biết, đảm bảo các tiêu chí tin cậy, có mục đích. Tuy nhiên, các luận sư Phật giáo để lại nhiều vấn đề tồn đọng mà hai trong số chúng được đề cập trong bài báo: (i) nhận thức tri giác, chưa đưa ra trả lời thỏa đáng cho bài toán ảo giác; (ii) và nhận thức suy luận, từ chối tồn tại của cái phổ biến hay cái chung trong khi vẫn coi chúng là đối tượng nhận thức duy nhất của suy luận. Tóm lại, nhận thức luận Phật giáo nhìn chung là lý luận về cái riêng (tri giác) và cái chung (suy luận), và khác về cơ bản so với quan niệm của triết học duy vật biện chứng bên cạnh một số điểm giống nhau./.

Tài liệu tham khảo

(1) John Powers (2007). Introduction to Tibetan Buddhism, Revised edition by John Powers, First edition 1995 Second edition 2007, Snow Lion Publications; Ithaca, New York Boulder, Colorado

- (2) Xem: George Dreyfus (1996), Can the Fool Lead the Blind? Perception and the Given in Dharmakīrti's Thought, *Journal of Indian Philosophy* Vol. 24, No. 3 (June 1996), Published by Springer, pp. 209-229 (21 pages)
- (3) Xem: Tawni Lynn Tidwell (2015). *Imbibing the Text, Transforming the Body, Perceiving the Patient: Cultivating Embodied Knowledge for Tibetan Medical Diagnosis*. Tibetan Medical College, Qinghai University, 2015
- (4) Hari Shankar Prasad (2007). *The Centrality of Ethics in Buddhism: Exploratory Essays*. First Edition: Delhi, 2007 pp. 424
- (5) Ven. Mokesh Barua (2019). The Doctrine of Perception in Buddhism. *JIABU* Vol. 12 No.1 (January – June 2019)
- (6) Shi Huifeng (2016). Is "Illusion" a Prajñāpāramitā Creation? *Journal of Buddhist Philosophy*, Vol. 2, 2016
- (7) Tom Tillemans (2020). Dharmakīrti. First published Fri Aug 19, 2011; substantive revision Tue Dec 22, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/dharmakiirti/>
- (8) John D. Dunne (2005). Buddhist Epistemology. <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/buddhist-epistemology>