TỦ SÁCH TRIẾT HỌC

Phật Giáo triết học

Phan văn Hùm

TÂN VIỆT

PHẬT GIÁO TRIẾT HỌC

TỦ SÁCH TRIẾT HỌC

Đã xuất bản

Triết học	Bergson
Triết học	Kant
Triết học	Nietzsche
Triết học	Einstein
Phật giáo	triết học

Đang in

Triết học	Auguste Comte

Nhà xuất bản TÂN-VIỆT

PHAN VĂN HÙM

PHẬT GIÁO TRIẾT HỌC

TRONG
TỦ SÁCH TRIẾT HỌC
TÂN VIỆT

Phật giáo triết học in lần thứ nhất tại Đông - Dương Ấn - Quán ngoài những bản thường có in riêng một bản cho nhà xuất bản đánh dấu L. Q. D. hai bản đánh dấu P. V H. và L. V. V. hai bản trên giấy dó vân có đánh tên hai bạn yêu sách đẹp và sáu bản trên giấy dó lụa đánh dấu A. B. C D. E F.

Bản :

Tựa

Tôi không còn hai mươi tuổi.
Đau đớn thay ngày tháng thoi đưa !
Năm nọ, tết nguyên đán, ngồi giữa biển trời, trong bốn vách đá xanh, sa nước mắt mà tự thán :
Xưa, bốn mươi, thầy Khổng hết ngờ.
Giờ ta tuổi ấy rõ đời vờ.
Gia đình ngoảnh lại, lần « lưng túc » (1)
Xã hội chường ra, thẹn mặt bơ.
Lấm tấm sương dầm đôi mái tóc;
Lạnh lùng tuyết quyến một lòng tơ.

1.— Tiếng trong làng đồ bác, chỉ rằng túi lưng tiền đã sạch-sành-sanh.

Mong nào sự nghiệp công danh muộn,
Tràn đến, già như nước vỡ bờ !

Tôi tự nguyện giấu cái mặt bơ ấy đi. Song le chủ-nhân nhà Tân Việt lôi ra cho kỳ được. Sau mấy tháng chối từ, tôi phải có tập nầy. Là vì bạn, chẳng vì mình, càng chẳng vì đời.

Không. Vì đời phải một công trình khác hơn, làm với một con tim nồng thắm, với một khối óc thanh liêm.

Tôi đâu còn những của báu ấy nữa.

Trí thức thanh liêm (probité intellectuelle) cấm học giả dối mình, dối đời, bằng tri thức mượn vay nơi kẻ khác.

Đợi cho được có tri thức đầy đủ về Phật giáo, tôi không biết bao giờ, tôi không có mong nào. Tôi không còn hai mươi tuổi. Tôi hết những mộng tưởng lớn lao rồi. Kinh điển nhà Phật tôi có « thấy » một phần ở kho sách của Viện Bảo - tàng Guimet bên Paris. Nhiều quá. Thế nhưng chưa đủ. Đủ hết những tên kinh điển nhà Phật, đã tìm thấy ra,

trong các nước có phát hành hoặc tàng trử loại ấy, vào khoảng 1930, góp lại in hơn một ngàn rưỡi trương sách mục lục. Mục lục nầy, ông Hữu Tùng Viên Đế (1) có đưa tôi xem cho choáng mắt.

Tôi muốn sao được như vị Hòa Thượng kia ở Trung Kỳ. Ngài sung sướng đề lên vách chùa bốn câu tuyệt diệu :

« Kinh điển lưu truyền tám vạn tư.
« Học hành không thiếu, cũng không dư.
« Năm nay tính lại : chừng... quên hết,
« Chỉ nhớ trên đầu một chữ « NHƯ ».

Có học, có hiểu, rồi có quên đi hết, mới thật là nhập diệu. Mới không cầu nệ nơi sách. Mới thoát được lên trên một học thuyết, mà điều khiển những vấn đề thuộc về nó, không để bị điều khiển bởi học thuyết hay bởi vấn đề. Jules Lachelier, chấm vở của Emile Bou-

---

(1) Hữu Tùng Viên Đế (tiếng nhựt bổn là E. Tomomatsu) giáo sư tiếng phạn ở trường Đại-Học Kyoto có viết bằng tiếng pháp một quyển *Le Bouddhisme*, nhà F. Alcan ở Paris xuất bản.

troux ở trường Normale Paris, luận về một điểm nọ trong học thuyết Spinoza, có đề một câu sâu sắc :« Pour comprendre un système, la première condition est d'y entrer, mais la seconde est d'en sortir.»— (Cho đặng hiểu một học thuyết, điều kiện thứ nhứt là phải vào trong đó, mà điều kiện thứ hai là phải ra khỏi nó đi.)

Học thấy như thế, mà tôi chưa làm theo được, bất kỳ là đối với học thuyết nào. Về Phật giáo càng khuyết hám. Rằng kinh điển nhà Phật nhiều quá chăng? Phải, mà không. Cần chi phải đọc cho hết những sách đã chỉ trong quyển mục lục nói trên đây.

Hai ông André Lalande và Abel Rey ở Sorbonne thường nhủ tôi :« Chỉ nên đọc những tác phẩm do tay đầu tiên, œuvres de première main. » Tôi chẳng bao giờ dám quên lời thầy.

Nhưng về phật giáo, tác phẩm do tay đầu tiên đều viết bằng chữ phạn (sanscrit). Tôi đọc mãi quyển mẹo tiếng phạn, mà chưa thuộc. Thời sách viết bằng tiếng

phạn sao chịu hé màn bí mật cho tôi tò mò xem. Hoặc hỏi : còn những kinh điển dịch ra chữ tàu ? Tôi chẳng nề « dịch là phản », nhưng tôi không có đủ, và, cái có thì chưa đọc hết, cái đọc hết chưa hiểu cùng : bởi chữ tàu tôi lại chỉ biết nhấp nhem mà thôi.

Vậy, cho ra quyển sách nầy là sự cực chẳng đã. Chuối non giú ép, tự mình chê mà ai thèm.

Chủ nhân nhà Tân-Việt, mà có được chút lòng thương xót tôi, đâu lại nỡ đưa bổn thảo đến nhà in.

PH. V. H.

Lệ Ngôn

Trong tập nầy, mỗi khi gặp tiếng phạn mà người Tàu không dịch nghĩa ra, chỉ dịch âm mà thôi, thì, nếu tìm thấy được tiếng phạn, tác giả giữ nguyên âm tiếng phạn, viết ra chữ romain, chớ không viết theo chữ dịch âm của người Tàu.

Ấy bởi ngại về chỗ đọc ra giọng an-nam lắm khi sai xa với giọng tàu quá, tức là càng sai xa với giọng tiếng phạn hơn nữa. Như chữ *dharani*, nếu viết theo tiếng dịch âm của người Tàu, ta phải viết ra quốc ngữ là *đà-la-ni*. Tàu không có vần *r*, phải lấy vần *l* thay vào. Ta có vần *r*, nếu muốn âm theo

quốc ngữ, ta có thể viết *dar a-ni*. Nhưng, viết như thế, ai muốn tìm tra trong từ điển chữ tàu, không biết sao mà tra cho ra.

Một lẽ nữa, là tác giả ngại về nỗi chữ quốc ngữ có nhiều đồng âm (homonyme) lại đồng tự (homographe). Lấy một thí dụ, như chữ *tu*. Chữ nầy ta dùng âm giọng nhiều chữ tàu khác nhau.

Ta hãy dở xem trong bộ *Hán Việt Từ Điển* rất có giá-trị của ông Vệ Thạch Đào Duy Anh, nơi chữ *tu*: có chữ *tu* là bó nem ; có chữ *tu*, là nên ; có chữ *tu* là sửa trị ; có chữ *tu* là râu ; có chữ *tu*, là xấu hổ ; có chữ *tu*, là đồ ăn ngon. Khi dịch âm vần *su* trong tiếng phạn, người Tàu dùng chữ *tu*, mà không nhứt định là chữ *tu* nào. Như *sugata*, thì âm *tu-già-đà*, dùng chữ *tu* nghĩa là sửa trị ; còn *sumati*, thì âm *tu-ma-đề*, dùng chữ *tu* nghĩa là nên. Như thế, nếu ta cứ theo chữ dịch âm của Tàu mà viết ra quốc ngữ theo giọng ta, thì người đọc, khi muốn tra nơi từ điển chữ tàu, cũng đến lắm khi phải bối rối.

Khi âm nguyên tiếng phạn, bằng chữ romain, thì tác giả viết theo tự-điển tiếng phạn, chớ không viết theo giọng tiếng pháp (franciser). Như thế để cho người nào muốn tra tự điển tiếng phạn khỏi bị bỡ ngỡ. Thí dụ

chữ *trsná*, viết theo giọng tiếng pháp thì là : *trichná*; *cakra*, viết theo giọng tiếng pháp thì là : *tchakra*.

Viết theo tự điển tiếng phạn, phải gặp một chút trở ngại, là những dấu; mà nhà in ở đây không có. Nhưng dấu ấy có khuyết đi. cũng còn có thể nhận ra, một khi dở đến tự điển, hơn là viết theo giọng tiếng pháp.

PHẦN THỨ NHẤT

LỊCH SỬ PHÁT TRIỂN CỦA PHẬT GIÁO

Nguồn tư tưởng ở xứ Ấn-Độ trước thời Phật giáo ra đời.

Thời đại thái cổ, bất luận ở xứ nào, xã hội loài người cũng sùng bái Thiên nhiên. Ngoài cái tư triều tôn giáo ra, chưa từng có ý thức gì về triết học, hoặc về luân lý.

Còn ngu muội, không cắt nghĩa được những hiện tượng quanh mình. Còn hèn yếu, mà không chước gì chống lại được sức Thiên nhiên lăm le hại mình. Như thế, đối với bầu trời man mác, hãi hùng lo sợ, người ta chỉ biết có một điều ; là

kiền thành kỉnh lễ, sùng bái nhứt thiết những lực gì có thể hại mình, hoặc có thể giúp mình. Hại mà sợ, giúp mà ơn. Đều là được phụng thờ.

Điều ghê sợ nhứt của người thời thái cổ là những đêm tối - tăm. Bởi phần thì lạnh lùng, phần thì không thấy dường để tránh ác thú. Cho nên được có ánh sáng, là lấy làm hạnh phúc. Nhựt, nguyệt, tinh, thần, chiếu diệu ở không trung, bởi đó mà được thờ, được coi là Thần linh.

Thờ như thế, rõ ràng là bởi cái lòng muốn trừ tai, cầu phúc, để giữ gìn lấy sự sống còn.

Lòng muốn ấy lần lần biện ra bề ngoài bằng những nghi thức cúng tế, van vái, ca tụng.

Nghi thức đã sanh, thời lại sanh có những hạng người chăm nom, gìn giữ nó. Hạng người ấy bao giờ cũng được dân gian kính trọng. Ấy là hạng tăng lữ.

Ở xứ Ấn-độ, thời thái cổ, hạng tăng lữ nầy gọi là phái brahman.

Trước còn sùng bái ánh sáng thiên nhiên, lần lần về sau, gió, mưa, nước, lửa, đều cũng được coi là thần linh. Đó là từ độc-thần giáo (monothéisme) đã bước qua thời kỳ đa-thần giáo (polythéisme).

Bước một bước nữa, thì nhứt thiết vật gì cũng được coi là có thần cách. Ấy là thời kỳ phiếm thần giáo (panthéisme).

Về sau, tư tưởng phát đạt, mới nảy ra một cái nghi vấn. Người ta tự hỏi: căn bổn của vũ trụ là đâu?

Trả lời câu hỏi nầy, ở xứ Ấn độ thời thái cổ, có *phái veda* bảo rằng: Brahma (phạn thiên) là căn bổn của vũ trụ. Nhứt thiết sự vật đều là hình thái của brahma. Vạn hữu đều ở brahma mà *sanh* ra. Lúc *trụ* thì ở tại brahma. Lúc *diệt* trở về brahma. Brahma như thế. Nó vô thỉ vô chung.

Con người cũng là một hình thái của brahma. Sống đây là sống gởi. Chết sẽ trở về brahma đời đời khoái lạc.

Chật vật với sự sống khổ, người ta đều hy vọng cái khoái lạc đời đời ấy. Mầm

yếm thế ở đó. Kiếp sống nầy không ra gì. Thôi thì mong để một khi chết yên vui ở kiếp sau. Mới sanh ra tư tưởng luân lý, khắc kỷ, cấm dục, để tự giải thoát.

Tóm lại mà xem: đầu tiên, người ta lấy khách quan nhận có thần cách, sau rồi, kết cuộc, người ta cũng tự cho mình là một hình thái của brahma, tức là cũng tự cho mình có thần cách. Bởi tự cho mình có thần cách cho nên mong được trong sạch để trở về brahma, mà ra có tư tưởng khắc kỷ, cấm dục, để cầu giải thoát.

Từ đây, mới từ thần giáo, bước sang luân lý, triết học.

Tư tưởng triết học nhóm lên.

Thái cổ thời đại ở xứ Ấn độ gọi là thời-đại veda. Bấy giờ lưu truyền có bốn cuốn kinh, gọi là kinh *Veda*. Bốn kinh ấy phái brahmane thờ làm sách thần.

Veda nghĩa là gì ? Chữ này có nhiều chỗ dịch nghĩa khác nhau. Nghĩa thông hành hơn hết, là : tỏ-rõ, sáng suốt. Nghĩa là kinh nầy làm cho sáng suốt tỏ - rõ sự thật — (Dịch theo tiếng français, thì là : la Science)

Nhờ bộ kinh rất xưa ấy mà ngày nay người ta lược biết trình độ văn minh,

cùng trạng thái tư tưởng của xã hội Ấn độ thời thái cổ.

Cuối thời đại veda, dân tộc Ấn độ lần lần dời xuống phía nam. Nhân phong thổ đổi khác, tư tưởng cũng chuyển biến. Phía nam nóng bức, con người uể oải, thành ra ưa ngồi trầm tư minh tưởng. Do đó mà triết học được xương thạnh. Triết học càng xương thạnh, thần thoại càng phải lui dần. Người ta không theo thần thoại mà hiểu vũ trụ nữa. Người ta lấy triết học mà khảo sát vũ trụ.

Bấy giờ lần lượt xuất hiện nhiều phái triết học.

Trong những phái ấy, có phái cũng còn tin theo kinh *Veda*, nhưng lại siễn phát kinh nầy, làm cho nó có hệ thống. Phái nầy gọi là *phái Upanishad.*

Còn thì có nhiều phái thoát ly hẳn kinh *Veda* mà lấy khách quan khảo sát hiện tượng, tự gầy dựng lấy nền triết học riêng. Tức như phái cho rằng đất là gốc của vạn hữu, phái cho rằng nước là gốc, phái cho rằng lửa là gốc, phái cho rằng

gió là gốc, v. v... Triết học về thiên nhiên lập thuyết như thế, mường tượng triết học hy-lạp ở thời Anaxagore và Anaximène (thế kỷ thứ năm trước chúa Jésus ra đời.)

Tấn bộ một nấc nữa, người ta bỏ vật chất (đất, nước, lửa, gió, v. v...) mà vượt lên chỗ trừu tượng. Tức có những phái nổi lên xướng ra thời gian luận, phương hướng luận, không gian luận, vi v...

Bấy giờ trong giới triết học người ta tự do khảo cứu. Các phái hoặc xung đột nhau, hoặc dung hiệp nhau, mà khách quan, chủ quan, trừu tượng, cụ thể, nhứt nguyên, đa nguyên, chủ tịnh, chủ động, bao nhiêu những nguồn tư tưởng tuôn ra, làm thành một thời đại rất đối là hỗn độn cho xứ Ấn độ.

Trong các phái ở thời nầy có phái Upanishad là trọng yếu hơn hết. Phái nầy bảo rằng brahma là nguồn gốc của vạn hữu, gây dựng ra vạn hữu.

Lại có phái bảo rằng brahma không phải là một vật, mà brahma là lực, là

tinh thần. Thế giới do brahma mà sai biệt. Sai biệt như thế là «ác». Bỏ cho được sai biệt, mà trở về nơi cỗi nguồn bình đẳng, tức là nơi brahma, là «thiện». Đó là thuyết giải thoát. Chủ trương thuyết nầy là *phái Vedanta*.

Lại có phái cũng giải thích kinh *Veda*, mà có tư tưởng tôn trọng giáo quyền, cố thuyết minh và bảo tồn nghi thức, chủ trương thuyết :« thanh thường trụ ». Ấy là *phái Mimansá*.

Phản lại thuyết «thanh thường trụ» có *phái Nyaya*, chủ trương thuyết «Nhân minh».

Mấy phái trên đó đều theo chủ nghĩa quan niệm và khuynh hướng về hữu thần trong khi cắt nghĩa bổn thể của vũ trụ.

Phản động lại các phái quan niệm luận ấy, có phái theo thiên nhiên triết học, theo kinh nghiệm luận, tức là theo duy vật luận. Ấy là *phái Vaisesika* (phái thắng luận).

Đứng ra giữa hai cái tư triều quan niệm luận và duy vật luận, mà dung hoà tổng hiệp hai đàng, thì có phái chủ trương «vật tâm nhị nguyên luận». Ấy là *phái Samkhya* (phái số luận).

Đại ước, trước hồi Phật giáo ra đời, ở xứ Ấn độ có sáu nguồn tư tưởng chánh, kể ra trên đó : upanishad, vedanta, mimansa, nyaya, vaisesika và samkhya.

Çâkya Muni ra đời.

Trong thời đại triết học nổi lên, xã hội Ấn-độ chia ra bốn giai cấp. Bốn giai cấp ấy theo chức nghiệp mà phân biệt nhau. Một là giai cấp brahman, tức là giai cấp tăng lữ. Hai là giai cấp Ksatriya, tức là giai cấp vua chúa. Ba là giai cấp Vaiçya, tức là giai cấp nông dân. Bốn là giai cấp çûdra, tức là giai cấp của những kẻ không có giai cấp

Ở ngoài bốn giai cấp ấy còn có những hạng người paria, là hạng người không có quyền tôn giáo, chánh trị gì cả trong xã hội, mà người ta khinh thị là bọn

« dơ bẩn », ai ai cũng xa lánh, không cho đụng chạm đến.

Trải qua mấy lần tranh đấu, phái brahman thắng giai cấp ksatriya, rồi mà chiếm địa vị cao trọng, được trong xã hội tôn sùng như thần thánh. Bấy giờ phái ấy mới chế ra bộ *Pháp điển Manu*, đặt quyền chánh trị và quyền tôn giáo hiệp làm một, còn về tôn giáo thì giữ lấy nền tảng triết học của phái vedanta.

Cốt là để bảo tồn cái chế độ chia ra bốn giai cấp, phái brahman dùng triết học mà cắt nghĩa vũ trụ, lại lấy thần thoại mà tô điểm thêm, làm thế nào cho xã hội phải tôn trọng giáo quyền của họ.

Dưới cái chế độ ấy, con người không còn sanh khí, không biết gì là hứng thú sống còn, mà chủ nghĩa chán đời một thời phong thạnh. Mê tín cũng bởi mà nảy ra. Kiếp sống nầy buồn thảm, thôi thời mong kiếp sau khoái lạc đền bù. Thuyết luân hồi mới được người ta đón rước tin theo.

Như thế, bề ngoài con người như thấy yên tịnh. Kỳ thật, bề trong, lòng người phiền muộn chẳng yên, mà bắt sanh ra hoài nghi : hoài nghi tôn giáo, hoài nghi đạo đức.

Mối hoài nghi ấy ngấm ngầm mầm mống ra chủ nghĩa vật chất, chủ nghĩa khoái lạc, cho đến khiến xã hội đâm vào chủ nghĩa khoái lạc về xác thịt một cách cực đoan.

Tình tệ xã hội như thế, làm cho có những nhà tôn giáo, hoặc nhà triết học, không nỡ lòng nào ngồi nhìn thời thế ngày một quấy, ngày một lạ lùng, bèn lánh mình ra ngoài vòng cương tỏa, đi sống cuộc đời tự do thanh tịnh.

Ứng với yêu cầu của thời thế, bấy giờ có Çâkya Muni ra đời.

Người họ là Gotama, tên là Siddhârtha, về sau gọi là Muni, nghĩa là người tịch mịch.

Siddhârtha ở về giai cấp ksatriya con của vua Çuddhodana, thuộc giòng Çâkya.

Khu vực của giòng Çâkya gồm những châu Gorakhpur, Binayapur, Bansi và phân nữa châu Haveli bây giờ. Khu vực ấy ở về mé bắc sông Gange, vào khoảng giữa hai thành Bénarès và Patna, phía tây nam của xứ Népal và phía đông của con sông Rapti. Kinh đô của vua Çuddhodana là Kapilavastu. (Kapila, nghĩa là màu vàng; vastu, nghĩa là đô thành. Có người bảo rằng tại màu đất chỗ kinh thành ấy vàng, cho nên gọi kinh thành ấy là Kapila vastu. Lại có người bảo rằng đời thượng cổ có một vi tiên tên là Hoàng đầu-đầu vàng-tu ở đấy, cho nên đô thành lấy tên như thế).

Tương truyền mẹ của Thái tử Siddhârtha là bà Mâyâ, một hôm dạo vườn Lumbinî, ở cạnh đô-thành Kapilavastu, sanh người ở đó. Sanh người ra được bảy ngày, thì bà Mâyâ mất, để người lại, nhờ em bà, là Mahâprajâpatî cho bú mớm chăm nom.

Thái tử Siddhârtha sanh vào năm nào, thì không có sử sách gì ghi chép đích xác.

Người Tàu cho rằng người sanh nhằm đời Châu Linh Vương bên Tàu, vào năm 557 trước chúa Jésus ra đời, tức là lớn hơn Khổng-tử sáu tuổi.

Năm Thái tử mười bảy tuổi, lấy vợ là công-nương Yaçôdharâ, cũng gọi là Gôpâ. Người nước Xiêm truyền rằng công-nương là em cô cậu với Thái tử, con của b Amita và của vương tước Suprabuddha.

Thái-tử Siddhârtha, mặc dầu là con của một ông vua nước nhỏ, cũng là đường đường một vị Thái-tử, giàu có, tôn vinh. Nhưng Thái tử ở trong giai cấp ksatriya. Giai - cấp nầy, trên kia đã nói, phải nằm dưới ách áp-chế của giai cấp brahman. Lại nữa, thói đời đã quay về chủ nghĩa vật chất, người người đua nhau tìm khoái lạc xác thịt. Nội chánh hủ bại. Xa hoa du siểm thạnh hành Thái-tử sống trong hoàn cảnh đó, sanh ra buồn nản, lo âu. Cho nên, tuy tuổi còn nhỏ mà chí xuất gia đã mạnh mẽ, chẳng cam nào giam mình trong không khí âm độc, để hưởng thú vinh hoa.

Việc Thái tử bốn lượt dạo chơi ra bốn cửa thành, là việc có hay là không, thì nào có bằng cứ gì đích xác. Nhưng tục truyền có việc dạo chơi như thế, nhắc lại cũng có cái lợi, là làm cho thấy rõ tư tưởng xuất gia của Thái-tử Siddhârtha.

Thấy con sớm có tư tưởng chán đời, không muốn cho con trông thấy cảnh tượng khốn khổ của nhân dân, vua Çuddhodana giữ mãi Thái tử trong cung điện, ngày ngày cho vào ra trong những đám vườn minh-mông bao bọc quanh đó. Nhưng mà cảnh vườn dầu có đẹp cũng không làm khuây được ưu lự, ở mãi trong đó cũng chán, cho nên Thái-tử lẻn ra dạo chơi.

Lần đầu dạo chơi ra cửa thành phía đông, Thái tử trông thấy một cụ già, râu tóc bạc phơ, chỉ còn da nhăn-nheo bọc lấy xương, ho lặn-khoặn, đi lụm-cụm. Thấy người mà ngẫm đến ta : trai-trẻ rồi sau cũng có lúc già-nua như thế. Thái-tử bùi ngùi trở về cung, trầm ngâm nghĩ ngợi mãi.

Lần khác dạo chơi ra cửa thành phía nam, Thái tử gặp một người bịnh nằm rên la thảm thiết. Thái tử cũng lại bùi ngùi trở về cung, nghĩ ngợi đến cái khổ tật bịnh ở đời gió bụi

Lần thứ ba dạo chơi ra cửa thành phía tây, gặp một đám táng, tang gia theo khóc kể não nuột. Thái tử cũng lại lui vào cung, chuyến nầy cảm xúc vô hạn, ăn ngủ không yên.

Lần thứ tư dạo chơi ra cửa thành phía bắc, Thái tử gặp một người mặc áo vàng, đầu trọc, khoan thai bước đi, ra chiều vô vô tư lự, Ấy là một nhà tu hành. Thái tử nhân đó mà ngụ ý : xuất gia tầm đạo chắc là thoát được những khổ não già, bịnh, chết.

Về sau đắc đạo rồi, Çâkya Muni thuật lại cho đệ tử rõ cách nào người giác ngộ.

Các đệ tử ơi ! Ta thủơ bé giàu có như thế. Ta sống trong cảnh huy hoàng như thế. Mà tư tưởng ta lại nảy ra như thế nầy : người thường tục ngu muội, mặc

dầu biết phải có lúc già nua, và không thoát được khỏi năng lực của sự già nua, lại ghét, lại gớm nhờm chán ngán, khi trông thấy một kẻ khác già nua. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình. Còn ta, ta cũng phải già, không thoát được già. Vậy, đã mà cũng phải già, không thoát được già, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác già hay không? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngẫm nghĩ như thế riêng cho ta, thì, các đệ tử ơi! bao nhiêu những cái vui của tuổi thanh niên; không lìa tuổi thanh niên, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu tan hết ở nơi ta.

Một người thường tục, ngu muội, mặc dầu biết mình phải có lúc chịu bịnh, lại ghét, lại gớm nhờm chán ngán, khi trông thấy một kẻ khác bị tật bịnh giày vò. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình. Còn ta, ta cũng phải có lúc chịu bịnh và không thoát khỏi năng lực của tật bịnh. Vậy, đã mà phải có lúc chịu tật bịnh, không thoát được khỏi năng lực của tật

bịnh, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán. khi ta trông thấy một người khác bị tật bịnh giày vò hay không? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngẫm nghĩ như thế riêng cho ta, thì, các đệ tử ơi! bao nhiêu những cái vui của sự mạnh khỏe, không rời sự mạnh khỏe, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu tan hết ở nơi ta.

Một người thường tục, ngu muội, mặc dầu biết mình phải có lúc chết và không thoát được khỏi năng lực của sự chết, lại ghét, lại gớm nhờm chán ngán, khi trông thấy một kẻ khác bị làm vật hy sanh cho sự chết. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình. Còn ta, ta cũng phải có lúc chết, không thoát được khỏi năng lực của sự chết. Vậy, đã mà phải có lúc chết, không thoát được khỏi năng lực của sự chết, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác bị làm hy sanh cho sự chết hay không? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngẫm nghĩ như thế, thì, các đệ tử ơi! bao nhiêu những cái vui của đời sống,

không lìa đời sống, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu tan hết ở nơi ta (1). »

Khổ vì hoàn cảnh xã hội, như trên kia đã nói, lại nghĩ ngợi như thế ấy, Thái tử Siddhârtha quyết xuất gia, tìm đường giải thoát cho mình.

Truyền rằng sau khi dạo chơi lần thứ tư, gặp nhà tu hành, Thái tử trở về cung thì quân hầu báo tin bà Yaçôdharâ mới sanh một đứa con trai. Thái tử không mừng, lại chép miệng than : Là một dây xích cho ta đó ! Bèn đặt tên con là Râhula : có người bảo rằng tên ấy thủ nghĩa ở chữ râhu, nghĩa là choán đoạt, cầm bắt, trói buộc.

Rồi đương đêm, Thái tử ruổi con ngựa Kanthaka mà thoát ra cửa thành phía bắc (2) theo sau có chàng Chandaka, vốn là kẻ hầu giữ ngựa .

---

(1) Rút trong *Sutrapitaka*, phần thứ tư : *Angottaranikâgo*, do Oldenberg dẫn ra, và Foucher dịch chữ ra pháp, tr. 105.

(2) Nhắc lại, lần dạo chơi thứ tư, Siddhârtha ra cửa bắc, gặp nhà tu hành. Giờ xuất gia, cũng ra theo cửa ấy.

Đi suốt một đêm ấy, rồi Thái tử bảo Chandaka phải trở về, để cho Thái tử một mình yên tịnh.

Bấy giờ Thái tử mười chín tuổi. Có thuyết lại nói bấy giờ Thái tử hai mươi chín tuổi.

Từ đó, những bảy năm trời khổ hạnh, tìm thầy, tìm đạo, vơ vẩn, lang thang, hết rừng nọ đến rừng kia, nhưng vẫn cứ lẫn quất theo lưu vực sông Gange mà thôi.

Nghe tin ở Veçâli có hai vị Arâda và Kâmâla đắc đạo, Thái tử tìm đến, không thấy có giáo lý gì mầu nhiệm, thời lại bỏ đi sang Râjagriha, kinh thành nước Magadha. Vua Bimbisâra, trị vì nước nầy lấy làm hâm mộ đạo hạnh của Thái tử mới cho người theo hầu. Đến núi Pândava Thái tử dừng lại đó. Nghe có ông Rudraka học đạo cao huyền. Thái tử tìm đến, cũng chẳng thấy có gì đáng học, bèn bỏ đi sang thành Uruvelâ. Khi ấy có năm người đệ tử của Rudraka, bỏ thầy, đi

theo Thái-tử. Trong bọn năm người có Kaundinya là trứ danh.

Nơi thành Uruvelâ có con sông Nairanjanâ, cảnh trí hữu tình. Thái tử ở lại đó tu sáu năm trời, trường trai khổ hạnh. Kinh *Lalitavastara* thuật rằng: Thái tử ép xác cho đến đổi gầy guộc quá lẽ. Sau có nàng Sujatâ, là con gái của Nandika, chưởng binh thành Uruvelâ, thấy Thái tử sức đã kiệt rồi, thì khuấy sữa với mật ong cho uống. Thái tử khỏe lại, và từ đó ăn uống đầy đủ, rồi lần lần da thịt nở nang ra.

Năm người đệ tử của Rudraka đã bỏ thầy theo Thái tử Siddhârtha, bấy giờ thấy Thái tử «ngã mặn» như thế, lấy làm bất bình, bèn bỏ đi sang thành Bénarès, ẩn trong rừng Mrigavana, (Tàu dịch là Lộc Uyển : Mriga : lộc, nai; vana : uyển, vườn, hoặc rừng.)

Khi đã lấy sức lại, Thái tử Siddhârtha đến gốc một cây pippala, ngồi định thiền ở đó, rồi ngộ đạo. Bởi thế cho nên cây

pippala ấy về sau người ta gọi là Bôdhidruma, nghĩa là : cây giác ngộ (Bôdhi, ta đọc là bồ đề, nghĩa là giác ngộ ; Druma, nghĩa là cây). Còn chỗ đất ấy gọi là Bôdhimanda, nghĩa là : trường giác ngộ.

Năm 632 sau chúa Jésus giáng sanh, thầy Huyền Trang qua Ấn-độ có tả cảnh cây Bôdhidruma ấy như vầy : « Cây bồ-đề nầy ở gần con sông Nairanjanâ. Đứng trong thành Râjagriha trông thấy nó ở mười lăm dặm ngoài xa. Cội cây trắng mốc, lá xanh mà ngời ».

Trong khoảng tiền bán thế kỷ thứ XIX một người Anglais tên là Cunningham có đến xem cây bồ-đề ấy, bảo rằng : « Cây bôdhi trứ danh ấy hiện nay vẫn còn, mà nó xơ xác rất mực : một cội to còn xanh tươi, có ba cành quay về hướng tây, còn mấy cành kia đã tróc sạch vỏ và mục rồi. Cây ấy có lẽ đã thường đổi thay, trồng đi trồng lại nhiều lần, bởi vì cây pippala hiện nay đứng trên một cái đàu cao ít nữa là ba-mươi pieds trên cuộc đất chung quanh ».

Ông Oldenberg, người Allemand, tác giả một quyển lịch sử của Phật, bảo rằng năm 1876 cây Bôdhidruma ấy bị bão, trốc gốc mất.

Phật chuyển pháp luân

Ngộ đạo rồi, Phật (1) Çâkya Muni đi qua thành Vârânasi, tức là thành Bénarès ngày nay, vào rừng Mrigavana (Lộc uyển) tìm năm người đệ-tử của Rudraka, đã từng theo Phật, cùng nhau khổ hạnh tìm đạo trong mấy năm trời ở ven sông Nairanjana, và đã bất bình vì Phật « ngã mặn » mà bỏ sang đây.

Năm người đệ tử này vật nài xin Phật thuyết pháp cho. Thấy đệ tử có lòng thành

(1) Từ đây ta gọi là Phật hay Çâkya Muni, chớ không gọi là Thái-tử Siddhârtha nữa.

như vậy, canh năm Phật gọi năm người họ mà dạy rằng: các ngươi nên lánh hai cái cực đoan: không nên hoang dâm, cũng không nên ép xác. Con đường giải thoát phải cách xa hai cái cực đoan ấy. Con đường giải thoát có tám ngả (mârga, Tàu gọi là: bát chánh): một là chánh kiến, hai là chánh tư duy, ba là chánh ngữ, bốn là chánh nghiệp, năm là chánh mạng, sáu là chánh tinh tấn, bảy là chánh niệm, và tám là chánh định.

Sau khi đã chỉ đường bát chánh, Phật thuyết pháp lần đầu, hay là « chuyển pháp luân », nghĩa là quây cái bánh xe phép. Bánh xe phép ấy chữ phạn gọi là dharmacakra. nó có ba vòng và mười hai đoạn.

Chuyển pháp luân lần thứ nhứt nầy, ở nơi rừng Mrigavana, Phật thuyết minh « tứ diệu đế » (âryasatyâni), nghĩa là bốn cái chân lý. Đế thứ nhứt là « khổ ». Đế thứ hai là « tập », nghĩa là nguồn gốc của nỗi khổ. Đế thứ ba là « diệt » nghĩa là làm cho tiêu diệt nỗi khổ. Đế thứ tư

là đạo, nghĩa là đường dẫn đến chỗ diệt khổ.

Khổ (duhkha) là gì ? Là những nỗi khổ vì sanh, lão, bịnh, tử, khổ vì chia lìa với điều thích, khổ vì kết hiệp với điều không ưa. Điều ta ước vọng, điều ta tha thiết tìm tòi, mà không đoạt được, ấy cũng là khổ. Tóm lại, cái mà ngũ quan ta cảm giác là khổ, thế gian gọi nó là khổ.

Nguồn gốc của khổ là đâu ? Ấy là « tập », tức là cái ước vọng không bao giờ nguôi (trisna) vẫn nối gót dục tình khoái lạc.

Diệt khổ (moksa) là làm thế nào cho nguồn gốc của khổ phải hoàn toàn tiêu tán.

Con đường nào dẫn đến chỗ diệt được khổ ? Ấy là đạo, tức là con đường bát chánh (marga), đã nói trên kia.

Lần đầu Phật chuyển pháp luân, thuyết tứ diệu đế (khổ, tập, diệt, đạo), đại khái như thế.

Trong thời kỳ hoạt động, sau khi ngộ đạo, Phật thường thuyết pháp trong hai

cảnh vườn rộng, là Jetavana ở thành Savâthi (nay là thành Sahet Mahet) và vườn Veluvana, ở thành Râjagriha (nay là thàng Rajghir) Hai vườn ấy cách nhau có sáu trăm cây số.

Dường như là Phật ở vườn Jeta thường hơn, cho nên trong nhiều quyển kinh thường thấy mở đầu bằng câu :« Ta nghe như vầy : bấy giờ Phật ở tại Savâthi, trong vườn Cấp-cô-độc. .»

Vườn Cấp - cô - độc là cái vườn cấp dưỡng kẻ cô độc, của một nhà thương hào, tên là Anathapindika mua của Thái-tử Jeta, để dưng cho Phật đến thuyết pháp.

Vào khoảng năm 480 trước chúa Jésus giáng sanh, bấy giờ Phật già tám mươi tuổi, ngài lìa thành Râjagriha, đi lên phía bắc, vượt qua sông Gange, gần lối thành Patna ngày nay, ở phía tây thành Bénarès. Năm ấy đương ở Beluva ngài nhuốm bịnh, ngài bèn sang thành Kusinârâ mà chết ở giữa hai cây çala.

(*Bổn Thảo Cương Mục* nói là cây bông vải : mộc miên), trong một đám rừng ở mé sông Hiranyavati.

Người nước Xiêm truyền rằng Phật diệt năm 543 trước chúa Jésus ra đời, và, cho nên, họ lấy năm ấy làm kỷ nguyên.

Ít tháng sau khi Phật nhập diệt, năm trăm đệ tử hội nhau lại tại thành Râjagriha, hiệp tụng qui luật của Phật đã thuyết pháp lúc còn tại thế. Các giáo đoàn ở các địa phương suy tôn những vị trưởng lão, mời lên ngồi ở thượng toà (sthavira) tức là ngồi chủ tịch, như ta gọi theo danh từ mới.

Một trăm năm sau, nhân tri có tấn bộ, tập tục có đổi dời, lại các đệ tử gần của Phật đã qua đời hết rồi, phép Phật truyền lại bởi mà sai lạc, mỗi giáo đoàn mỗi giải thích khác nhau. Cho đến đỗi về giới luật cũng phân ra khoan và nghiêm, hai phái. Các vị trưởng lão muốn cổi sự dị nghị ấy, bèn triệu tập bảy trăm tăng lữ, hội lại thành Vesalî để thảo luận dưới quyền chủ tịch của Yaça. Kết cuộc quyết

nghị rằng: lấy khoan dung mà giải thích giới luật của Phật là vi bội Phật pháp. Song mà phần đông tăng lữ không chịu nghe theo như vậy, mới khai hội nghị riêng, chủ trương khoan đại. Từ đó Phật giáo bị chia ra Thượng toà và Đại chúng hai phái, tức là phái chánh thống (orthodoxe) và phái không chánh thống (hérétique). Phái sau tự do, phái trước bảo thủ vậy

Thuở Çâkya Muni còn tại thế, ở xứ Ấn độ những nước lớn nước nhỏ chia ra thật nhiều. Đến khi vua Ajâtaçatru nước Magadha lên ngôi, người có tài hùng vĩ nắm được trung ương bá quyền, gồm thâu Savathî ở bắc, Magadha ở nam. Nhưng năm 327 trước chúa Jésus ra đời Alexandre le Grand xâm nhập xứ Ấn độ. Tư-tưởng hy-lạp từ đó truyền sang, đã làm cho xã hội ấn độ đổi thay, lại trong nước bạn loạn thừa thời nổi dậy, xã hội ấn độ trải qua một cơn đại biến.

Vào lối năm 315 trước chúa Jésus ra đời, nhà Maurya thống nhứt được toàn

xứ Ấn-độ. Đến năm 260 trước chúa Jésus ra đời có vua Açoka nhà Maurya, là kẻ rất sùng đạo Phật làm cho nó được hưng vượng lên ia thường. Quan niệm yếm thế mới tiêu lần, mà lòng người khuynh hướng về hiện thật. Năm Açoka thứ mười tám vua hội Thượng toà trưởng lão hơn ngàn người, phi hết chín tháng trời để chỉnh lý ghi chép bảy bộ kinh điển. Từ đây phật giáo mới có kinh điển thành văn, không còn lối hiệp tụng khẩu truyền như trước kia. Vua Açoka lại sai người đi truyền đạo các nơi. Phật giáo khi ấy được một thời long thạnh.

Đến sau, vào khoảng cuối thế kỷ thứ nhứt sau chúa Jésus giáng sanh có vua Kanishka cũng sùng tu Phật đạo. Vua sai trăm vị arhat (la hán) triệu tập một cái hội nghị lớn.

Cuộc hội nghị nầy là chót về, sau trong sangha (tăng già) không còn có cuộc hội nghị nào nữa.

Phật giáo phân phái.

Trong giáo đoàn nào cũng vậy, đương khi giáo chủ còn tại thế, chưa ắt môn đệ đã theo hết về một tư tưởng, huống chi khi giáo chủ đã mất rồi. Tăng già của phật giáo, kết tập lần thứ hai ở Vesali, một trăm năm sau khi Phật nhập diệt, đã chia rẽ ra làm hai phái : thượng tòa và đại chúng. Đều ấy, trên đây đã có nói qua. Nếu không gặp được vua Açoka, là người có tài đức lớn, thì tăng già chắc đã không được đoàn kết chặc lại một thời, mà đã phải phân phái ra manh

mún từ cuộc kết tập lần thứ hai. Nhưng, lẽ đời, hai cái khuynh hướng bảo thủ với tự do có bao giờ cùng làm bạn lâu dài được. Trong tăng già, bảo thủ là phái thượng tòa tự cho mình là chánh thống ; tự do là phái đại chúng. Phái sau nầy ta gọi nó là tự do, vì nó chủ trương khoan đại trong khi giải thích giới luật. Và ta gọi nó là phái đại chúng, vì bởi nó dung nạp bất câu là phần tử nào trong xã hội muốn qui y. Nó không như phái thượng tòa chỉ nhận cho vào tăng già những vị bhiksu mà thôi. Bhiksu (tỳ khưu) là nhà tu hành đi xin ăn.

Vào khoảng trước sau thời Açoka, hai phái thượng tòa với đại chúng tranh luận nhau náo nhiệt. Mỗi phái mỗi phát biểu tư tưởng kiến giải của mình, mỗi biên thuật thành sách vở rất nhiều. Cho đến khi có cuộc « Đại thiên vận động » thì hai phái toàn nhiên phân biệt, chẳng dung nhau được nữa. Đó rồi mà mãi cho đến bốn trăm năm sau khi Phật nhập diệt, tăng già phân phái ra có đến hai

mươi bộ : thượng tòa mười một bộ, đại chúng chín bộ.

Mặc dầu có phân phái xa nhiều đến hai mươi bộ như thế, cũng không ngoài hai xu hướng bảo thủ và tấn thủ. Hai phái khác nhau, đại lược như vầy :

Về phương diện hình-nhi-thượng, phái bảo thủ chủ trương « hữu luận », phái tấn thủ chủ trương « không luận ».

Về phương diện thật hành giới luật, phái bảo thủ chủ trương giữ giáo quyền một cách nghiêm khắc, phái tấn thủ chủ trương tự do khoan dung.

Phái bảo thủ cho rằng Çâkya Muni chỉ là một người có hạn, mà phái tấn thủ thì cho rằng Çâkya Muni kết hiệp với vũ trụ, tức là họ khuynh về chỗ thần hóa Çâkya Muni.

Phái bảo thủ mỗi khi giải thích điều gì mỗi bo-bo giữ lấy giáo điều, phái tấn-thủ lại thích đứng về phương diện triết học, tự do thảo cứu.

Giữa hai nguồn tư tưởng hữu luận và không luận, lại còn có nguồn tư tưởng chủ trương chẳng « hữu » chẳng « không ». Ấy là nguồn tư tưởng « trung luận ».

Nguồn tư tưởng hữu luận có thống nhứt là nhờ bộ *Mahâvibhâsâ* thảo ra trong kỳ kết tập thứ tư. Nguồn tư tưởng nầy trọng yếu hơn cả trong thời kỳ gọi là « Tiểu thừa phật giáo », tức là thời kỳ chạy dài lối năm trăm năm sau khi Phật nhập diệt.

Vào khoảng năm trăm năm sau khi Phật nhập diệt có Mã Minh bồ tát ra đời, đặt ra bộ *Đại Thừa Khởi Tín Luận* Bắt đầu từ đây trong Phật giáo phân ra đại thừa và tiểu thừa. Một trăm năm sau nữa, có Long Thọ bồ tát ra đời, đặt ra bộ *Trung Quan Luận*. Ba trăm năm sau nữa, tức là sáu trăm năm sau khi Phật nhập diệt, có hai anh em Vô Trước và Thế Thân ra đời. Vô Trước đặt ra bộ *Nhiếp Đại Thừa Luận*. Về sau đại thừa phập giáo hưng thạnh lên mà phân phái

ra nhiều tông, nhưng cũng lấy đấy làm nguồn cội.

Đại thừa và tiểu thừa đã phân liệt ra rồi, thì chỉ trích bài xích nhau kịch liệt. Cho đến đối phái tiểu thừa cho rằng phái đại thừa là quên mất lời Phật thuyết pháp, còn phái đại thừa thì lại cho rằng phái tiểu thừa là theo về với ngoại đạo.

Nay hãy kể ra những tông phái Phật giáo.

Phật giáo phân ra mười mấy tông. Phần nhiều lấy nguồn gốc ở mấy vị bồ-tát Mã Minh, Long Thọ và Vô Trước Thế Thân.

Mã Minh tạo bộ *Đại Thừa Khởi Tín Luận*. Sau có Kiên Tuệ tạo *Pháp Giới Vô Sai Biệt Luận* thuật lại đại chỉ của học thuyết Mã Minh. Gốc ở những bộ luận nầy, là **Như Lai Tạng Duyên Khởi Tông**.

Long Thọ truyền tụng kinh *Hoa Nghiêm*. Lấy kinh nầy làm gốc, là **Hoa Nghiêm tông**.

Long Thọ tự tạo ra *Trung Luận*, *Thập Nhị Môn Luận* và *Thập trụ Luận* truyền

cho hai người cao-đệ là Đề Bà và Long Trí. – Đề Bà tạo ra *Bách Luận*, sau Cưu Ma La Thập (Kumârajiva) dịch ra chữ tàu truyền nhập nước Tàu. Theo ba bộ *Trung Luận*, *Thập Nhị Môn Luận* và *Bách Luận*, là **Tam Luận Tông**. Cũng tông nầy mà lấy các kinh *Bát Nhã* làm gốc, thì gọi là **Bát Nhã tông** và khi đối với Tướng tông người ta cũng gọi nó là **Tánh tông**, hoặc **Không tông**.

Tam Luận tông (hay là Bát nhã tông, hay là Tánh tông, hay là Không tông) thờ tổ là Văn Thù bồ-tát (Manjuçrî bodhisattva).

Cũng thì Long Thọ mà truyền cho Long Trí thì truyền Mật tông. Long Trí truyền lại cho Kim Cương Trí, lập thành tông gọi là **Chân Ngôn tông**, hoặc **Mật tông**.

Rồi cũng Long Trí, theo dõi Long Thọ, lại truyền Không tông cho Thanh Biện (một ngàn một trăm năm sau khi Phật nhập diệt). Thanh Biện tạo ra *Đại Thừa Chưởng Trân Luận* để đáp lại Hộ Pháp

(Xem xuống dưới). Kế Thanh Biện có Trí Quang.

Vô Trước truyền tụng *Du-Già Sư-Địa Luận* (Yogacârya bhûmi çâstra) và tự tạo ra *Nhiếp Đại Thừa Luận* cùng *Kim Cương Bát Nhã Luận*. Theo *Du Già Sư Địa Luận* là **Du Già Tông**. Tông nầy cũng gọi là **Duy Thức tông**, và khi đối với Tánh tông thì gọi là **Tướng tông**. Vốn khởi tự Vô Trước mà qua đến thời Thế Thân, là em Vô Trước, mới thật hưng vượng.

Theo *Triếp Đại Thừa Luận* của Vô Trước là **Triếp Luận Tông**. Bộ luận nầy nhờ có Trần Chân Đề tam tạng dịch ra chữ tàu truyền nhập nước Tàu.

Thế Thân, là em Vô Trước, tạo ra *Duy Thức Luận và Kim Cương Bát Nhã Kinh Luận*. Hộ Pháp theo học của Thế Thân mà tạo ra *Duy Thức Thích Luận* để bác Không tông. Hộ Pháp truyền học cho Giới Hiền. Thuở Huyền Trang qua Ấn độ thì Giới Hiền và Trí Quang (xem lên trên) cùng đều được hoan nghinh trong nước, mỗi

người có đến những ngàn đệ tử. Hai ông Tri Quang và Giới Hiền đều muốn truyền học cho Huyền Trang. Nhưng Huyền Trang chỉ theo học với Giới Hiền, sau đem Tướng tông về truyền ở nước Tàu.

Thời Bắc Tề, ở nước Tàu có Tuệ Văn thiền sư tâm đắc nơi bộ *Trung Luận* của Long Thọ. Tuệ Văn truyền học lần xuống tới Trí Giả đại sư, thì đạo được hiển to. Đại sư ở núi Thiên Thai (tỉnh Chiết Giang) cho nên tông của đại sư gọi là **Thiên Thai tông**. Tông nầy chuyên tập thiền định, và bởi tụng kinh *Pháp Hoa*, cho nên cũng gọi là **Pháp Hoa tông**.

Theo kinh *Đại Niết Bàn* là **Niết Bàn Tông**, theo *Luật Tạng* là **Luật tông**.

Tịnh Thổ tông tụng các kinh *Vô Lượng Thọ*, *Quan Vô Lượng Thọ* và *A-Di-Đà*. Các vị bồ tát Mã Minh, Long Thọ, Thế Thân đều có khuyên tu tịnh thổ. Tịnh thổ là cõi các vị Phật bồ-tát ở. Gọi là « tịnh » vì lấy cái nghĩa trang nghiêm, trong sạch, không có phiền não.

Tông nầy chuyên tâm niệm Phật, cầu cho được vãng sanh nơi tịnh-thổ.

Còn có một tông, chủ trương không lập văn tự, gọi là **Thiền tông.** Thiền là gọi tắt tiếng thiền-na (dhyâna), nghĩa là chú tấm ở một chỗ một, minh tưởng lấy diệu lý của nó. *Truyền Đăng* Lục chép rằng : một khi hội trên núi Linh Thứu, Phật Çâkya Muni cầm một cành hoa nhìn cử tọa, ai ai cũng mặc nhiên, duy có Mahâkâçyapa (Ma-ha Ca Diếp) trông thấy chúm chím cười. Phật bèn phú cho « chánh pháp nhãn tạng » và truyền y bát cho. — Y bát nầy, sau truyền sang nước Tàu. Nhân thời Lương Võ Đế, vua có rước Bôdhidharma đại sư (Đạt-Ma đại sư) về Tàu.

Đại sư đến Kim Lăng vào năm 520 sau chúa Jésus giáng sanh, cùng vua nói chuyện phật lý, không được hài lòng, bỏ sang nước Ngụy, vào chùa Thiếu Lâm, ở núi Tung Sơn, chín năm trời day mặt vào vách, rồi tịch vào năm 529. Đại sư là đệ nhứt tổ của Thiền tông bên Tàu

vậy. Đại sư truyền y bát ở đây sáu đời : một là đại sư, hai Tuệ Khả, ba Tăng Xán, bốn Đạo Tín, năm Hoằng Nhẫn, sáu Tuệ Năng. Ông sau nầy cho rằng tín căn của đệ tử mình đã thuần thục rồi, không cần phải truyền y bát nữa. Từ đấy y bát thất truyền.

PHẦN THỨ HAI

TRIẾT HỌC CỦA NGUYÊN THỈ PHẬT GIÁO

Nguyên thỉ Phật giáo triết học

Lịch sử phát triển của Phật giáo đã lược thuật rồi, bây giờ ta hãy xét qua triết học nhà Phật buổi đầu của nó

Từ xưa đến nay, tư tưởng của nhân loại hễ khai phát ra là tìm đường cắt nghĩa hiện tượng quanh mình trước hết, rồi sau tất bước tới một bước nữa mà khảo sát thật tại (le réel). Bao giờ cho thấy được mối quan hệ giữa hiện tượng và thật tại thì mới bằng lòng. Cắt nghĩa chỉ có được không ? Con người vẫn suy nghĩ về chỗ ấy luôn, thành ra trong triết học

lại thêm một vấn đề quan trọng nữa, là vấn đề nhận thức cùng giới hạn của nhận thức! Triết học chỉ quanh quẩn theo mấy vấn đề trên đó, mà không biết bao giờ nó cáo thành.

Phật giáo, về phương diện triết học, cũng thảo cứu các vấn đề ấy. Nhưng trong buổi đầu nó chỉ đứng về phương diện tiêu cực mà thuyết minh hiện tượng. Nói cho đúng, thời kỳ ấy, Phật giáo còn chuyên về mặc đạo đức, cốt tìm đường giải thoát nỗi khổ ở đời, chớ chưa ra vẻ một nền triết học. Chỉ về sau, nhân trải qua thời gian dài dặc, nhân vì thời thế đổi thay, tri thức của con người có phát đạt, phái Phật giáo mới lấy làm bất mãn về những chỗ kém cỏi các giáo phái khác trong khi nghị luận. Bởi đó nó không thể không đứng về phương điện tích cực mà khảo sát thật tại. Còn như đối với giáo quyền bó buộc thì làm sao? Lẽ tự nhiên là luật tấn hóa dẫn tư tưởng đến chỗ thoát ly giáo quyền để tự do thảo cứu! Tất như phái đại chúng

trong thời tiểu thừa Phật giáo. Bao nhiêu những tư tưởng mới, ngấm ngầm trong phái đại chúng, sau nhờ thời thế đổi thay rồi sẽ bùng ra do tay Mã Minh bồ tát. Vị bồ tát nầy thật là một vĩ nhân đã đưa Phật giáo từ tiểu thừa qua đại thừa. Nhưng nếu bảo rằng Mã Minh bồ tát là kẻ sáng lập ra đại thừa Phật giáo, thì hẳn có sai lầm. Nguyên lai, đại thừa phật giáo đã nhóm lên từ trong phái đại chúng. Mã Minh bồ tát chỉ là đại biểu cho tư tưởng đại thừa mà thôi: Hoàn cảnh tạo nên người, há dễ người tạo nên hoàn cảnh.

Mã Minh được vua Kanishka đón về làm thầy. Vua là người rất sùng Phật giáo. Nhưng trong nước phái thượng tòa có thế lực rất mạnh. Mã Minh thì lại là sanh trưởng trong xứ theo phái đại chúng, nhiễm tư tưởng của phái nầy. Như thế sao cho khỏi bị phái thượng tòa phản đối. Song mà thuở Mã Minh về đất thượng tòa, thì gặp phong trào phản đối bộ luận *Mahâvibhâsa*. Người bên thừa

cơ gom góp hết các tư tưởng, và bổ túc thêm, lập thành nền tư tưởng riêng, mà lý-tưởng hóa Çâkya Muni.

Bấy giờ cách thời Çâkya Muni đã năm trăm năm rồi. Nhân cách của Phật cũng dễ mà lẫn vào trong lý tưởng, vào trong thần bí, vào trong thần cách. Mã Minh bồ tát chẳng những là một đạo sư rất nhiệt thành của Phật giáo, mà lại còn là một thi nhân rất hùng hồn. Bồ tát lấy tài mình mà thi hóa Çâkya Muni, làm cho con người trong lịch sử ấy, lại bị trùm vào trong thần cách.

Như muốn xem Mã Minh bồ tát là tỵ tổ của đại thừa Phật giáo, ta chỉ nên xem về phương diện thi-hóa Çâkya Muni, chớ còn về phương diện triết học của đại thừa phật giáo, thật là không phải bồ tát xứng danh tỵ tổ.

Trên cõi bắc xứ Ấn độ, lấn phái thượng tòa mà vượt lên, làm cho tư tưởng phái đại chúng hưng khởi, ấy là Mã Minh bồ tát. Đồng thời tại cõi nam xứ Ấn độ tư

tưởng phái đại chúng cũng phát lên cao. Vào khoảng sáu trăm năm sau khi Phật nhập diệt, tức vào khoảng thế kỷ thứ hai của tây nguyên, ở cõi nam xứ Ấn độ có Long Thọ bồ tát ra đời.

Long Thọ (Nâgârjuna) thật là xứng huy hiệu tổ sư của đại thừa Phật giáo. Bồ tát làm cho những nguồn tư tưởng trái ngược nhau, không tương dung nhau, như hữu luận, không luận, hiển giáo, mật giáo, lại nghe theo bồ tát. Được như thế là cũng nhân thời thế xui nên. Số là trong khoản trước sau thời Long Thọ ra đời đại thừa giáo đương mở mang. Đại khái trạng huống của đại thừa giáo bấy giờ nó như thế nầy:

Trong thời Çâkya Muni còn tại thế, lòng người yếu ớt, trước những cảnh xã hội bất binh khổ não, người ta chỉ đứng về phương diện tiêu cực mà tìm đường giải thoát. Nhưng mà một thể tiêu cực bao giờ làm được người thỏa mãn. Cho nên lần lần rồi người ta cũng đi đến chỗ tích cực, đến chỗ hành động.

Kịp đến khi nhân tri mở mang thêm, tư tưởng càng ngày càng phức tạp,— khi ấy những luận tiêu cực tích cực cùng đi đôi, mà nguy biện lưu hành : nào là lấy thuyết tiêu cực phê bình tích cực luận, nào là lấy tích cực thuyết phê bình tiêu cực luận. Rối ren chằng chịt một thời.

Lại như nhị nguyên luận (dualisme) của phái Số luận (Samkhya), nguyên tử luận (atomisme) của phái Thắng luận (Vaisesika) cùng ngũ uẩn pháp của Phật giáo, đều lần lượt bị người ta chỉ trích, mà nhứt nguyên luận của phái Veda được phát đạt. Nhứt nguyên luận rồi sẽ đi đến vạn hữu thần luận.

Long Thọ ra đời, thuyết không luận, là luận về giới hạn của nhận thức, và thuyết hữu luận là để thuyết minh cái thể động của thật tại. Hữu không gồm hai. Một phương diện làm cho hoàn thành vạn hữu thần luận, (là cái triết học gốc cội của xứ Ấn độ.) Một phương diện làm cho trùng hưng nghị luận về phương thức

giải thoát của những phái thiền tông, tịnh thổ tông, mật tông.

Long Thọ thâu hết vào một mối những khuynh hướng khác nhau như thế, thì đại thừa phật giáo thời ấy cũng chưa phân phái ra.

Từ Long Thọ cho chí thời đại của Vô Trước Thế Thân hai nguồn luận hữu không, chẳng qua là một cách thuyết minh thật tướng (le réel) mà thôi, cũng còn chưa có chia ra giáo phái giáo hệ gì. Mãi cho đến thời đại Hộ Pháp, (đệ tử của Thế Thân), lối một ngàn một trăm năm sau khi Phật nhập diệp, nghĩa là vào lối thế kỷ thứ năm hay thứ sáu, các tông mới phân ra, chuyên khải phát mỗi tông mỗi phương diện riêng. Đại thừa phật giáo bấy giờ đã phân phái ra thì cùng nhau tranh luận không dừng.

Long Thọ gồm thâu về một mối thị phật giáo được một thời mạnh mẽ. Sau rồi cũng lần lần yếu đi. Qua đến thế kỷ thứ tư, tức là tám trăm năm sau

khi Phật nhập diệt có hai anh em Vô Trước và Thế Thân ra đời, làm cho đại thừa phật giáo lại sáng tỏ lên.

Thế Thân bồ tát trước học theo hữu bộ trong tiểu thừa, viết ra bộ *Câu Xá Luận*. Đồng thời với Thế Thân, mà ở về không bộ trong tiểu thừa, có Ha Lê Bạt Ma, viết ra bộ *Thành Thật Luận*. Hai bộ *Câu Xá Luận* và *Thành Thật Luận*, giãi bày hai thuyết hữu và không, người ta gọi nó là « tiểu thừa song bích. » Bên đại thừa thì không luận có *Bát Nhã*, hữu luận có *Hoa Nghiêm*.

Thế Thân rồi sau lại ngã theo thuyết của Vô Trước (Asangha) mới cải nhập đại thừa. Hai anh em nhân thật tại luận và duyên khởi luận trong đại thừa phật giáo thuở trước mình, mà đi tới một bước nữa, nghiên cứu nhận thức luận, tìm chỗ quan hệ của chủ quan với khách quan trong nhận thức. Sau rồi khuynh về chủ quan luận, là cái tư tưởng căn bổn của xứ Ấn độ. Về phương diện tôn

giáo hai anh em xướng đạo phép du-già (Yôga) tức là phép minh tưởng để cầu được thần lực bí mật, mà tìm cách giải thoát.

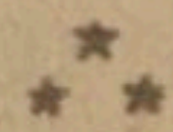
Chủ quan luận nầy về các đời sau, đến thời Hộ Pháp và Giới Hiền, thành ra duy tâm luận, mà nhận thức luận trở nên phiền toái quá lẽ. Môn đồ của Hộ Pháp khuynh hướng về đa nguyên duy thức (pluralisme) và đối với chủ quan luận họ chủ trương cực đoan duy tâm luận (idéalisme absolu), mà khai sáng ra tuyệt đối thật tại luận (réalisme). Bề trong vẫn còn nhị nguyên luận, tức là dung nạp phiếm thần luận.

Lại còn có môn đồ của Long Thọ, về phái Đề Bà cực đoan chủ trương rằng nhứt thiết điều gì cũng không thể nhận thức được. Nối dõi theo thuyết nầy có Thanh Biện và Trí Quang chủ trương không luận. Phái nầy tức là phái đối trĩ với phái hữu bộ của hai ông Hộ Pháp và Giới Hiền. Đại thừa phật giáo, với

hai phái nầy, hiển nhiên phân ra hai giáo hệ hữu với không, cùng nhau chống chọi. (Trên kia đã nói Hộ Pháp tạo ra *Duy Thức Thích Luận* để bác Không tông, và Thanh Biện tạo ra *Đại Thừa Chưởng Trân Luận* để đáp lại Hộ Pháp.)

Thời ấy lại có môn đệ của Thế Thân là Trần Na (Jina) cải chánh *Nhân Minh Luận*. Còn môn đệ của Long Thọ có phái của Long Trí rất gần gũi với ấn-độ-giáo (hindouisme), tổ thành mật giáo khuynh về thần bí (mysticisme ésotérique).

Một phía khác, nhân vì từ xưa xứ Ấn-độ, theo tư tưởng của kinh *Veda*, tin rằng khi chết sẽ trở về Brahma hưởng khoái lạc, cho nên xích qua một chút là phật giáo đi tới chỗ thiền định, và tới chỗ niệm Phật cầu vãng sanh nơi tịnh thổ.



Trước khi nghiên cứu về triết học trong phật giáo, đã nhắc lại cuộc chuyển biến

trong tư tưởng giới như thế nào Nay hãy dở lại những vấn đề triết học mà Phật giáo có đá động đến.

Vấn đề tâm và vật. — Phật giáo vốn phân thừa chia phái ra nhiều như trên đã thuật, thì về bất kỳ vấn đề triết học nào tất cũng có nhiều kiến giải. Rằng có, rằng không, phía nào trong phật giáo cũng đều có chủ trương cả. Nguyên thỉ phật giáo, với phật giáo mấy thế kỷ sau khi Phật nhập diệp có khác nhau xa. Đến như Phật giáo ở Ấn-độ với Phật giáo các nước khác, như nước Tàu, nước Nhựt, chẳng bạn, cũng chẳng hề đồng nhau. Nhân thời gian xa cách, nhân không gian trở đương, nhân tập tục xã hội mỗi nơi mỗi khác, mà phật giáo vào mỗi cảnh mỗi có đổi sắc thể.

Về vấn đề tâm và vật, nguyên thỉ phật giáo chủ trương như sẽ thuật sau đây.

Vấn đề tâm và vật, cũng gọi là vấn đề linh hồn và thể phách. Đối với Phật giáo,

linh hồn và thể phách là hai nguồn hiện tượng, hai nguồn cảm giác, hai nguồn biến chuyển tương thừa, tương tiếp nhau vô cùng, làm ra sanh thành bất tận. Nhận thức là cái môi giới giữa tâm và vật. Nhận thức ấy cũng lưu-động biến chuyển. Đặc sắc của phật giáo triết học là có những cái cảm giác có *khách* (đối tượng, objet) mà không có *chủ*. Xem như truyện sau nầy :

Vào khoảng thế kỷ thứ nhứt trước chúa Jésus giáng sanh, có một ông vua người Hy-lạp, tên là Milinda, đến viếng vị la-hán Nâgasena. Sau khi vái chào vị la-hán Nâgasena rồi, vua ngồi một bên la-hán. La hán đáp lễ lại. Xong rồi lễ nghĩa hai bên ông vua Milinda mới hỏi vị la-hán Nâgasena. « Bạch ngài, ngài danh hiệu là gì ? — Tâu bệ hạ, bạn đồng đạo tôi gọi tôi là Nâgasena. Nhưng đó chỉ là một cái dấu hiệu, một tiếng gọi. Nâgasena chỉ là một cái tiếng mà thôi. Chớ ở đây không có người Nâgasena. » Vua Milinda ngạc nhiên, hỏi kẻ tùy tùng, có

thể nào nhận được việc quái lạ như thế không? Rồi vua lại hỏi: Nếu không có người Nâgasena thì tóc kia phải của Nâgasena không? Trả lời không.— Lông kia phải của Nâgasena không? Cũng trả lời không. Da, thịt, xương, gân, gan, ruột, kia có phải là Nâgasena không? Cũng một mực trả lời rằng không. Vua Milinda hỏi phăn tới: hình sắc kia có phải Nâgasena không? — Tâu vua không — Cảm giác kía có phải Nâgasena không? — Tâu vua không. — Nhận thức kia có phải Nâgasena không? — Tâu vua cũng không. — Trí tuệ kia có phải Nâgasena không? — Tâu vua không.— Thế thì không có cái chi là Nâgasena cả, vậy Nâgasena là gì? — Tâu vua, là không gì cả. — Thế thì Nâgasena chỉ là một cái tiếng không không vậy thôi sao? Tôi e ngài nói dối, khi ngài nói không có Nâgasena, không có gì là Nâgasena cả.

Nhưng Nâgasena hỏi lại vua Milinda: «Tâu vua, vua đến đây đi bộ hay đi xe? — Vua đáp đi xe. — Vua bảo rằng vua đi

xe mà đến, vậy xin hỏi vua : Xe là gì ?
Phải cây gọng là xe không ? —Không.—
Phải cây ví là xe không ? —Không.—
Phải bánh xe là xe không ? —Không.—
Phải cây ách là xe không ? —Không.—
Phải cái thùng xe là xe không ? —Không.—
Phải dây cương là xe không ? —Không.»—
Hỏi mãi như thế cũng không có chi mà vua Milinda chỉ được là xe. Nâgasena bèn nói : « Tâu vua, tôi cạn lời hỏi, mà vua không đáp được cái gì là xe. Vậy thì tiếng « xe » của vua chẳng là một cái tiếng không không vậy thôi sao ? Tôi e vua nói dối khi vua nói không có gì là xe cả.

Bấy giờ vua Milinda hiểu rằng chỉ có cái tiếng không không, chớ *không có chủ* (il n'y a pas de sujet). Bao nhiêu những bộ phận của một cái xe, hiệp lại gọi là xe. Như thế, theo thường tục, hễ có nguyên tố là có vật. Nghĩa là có sắc tướng là có bổn thể. Nhưng sắc tướng ấy không phải là bổn thể.

Chủ trương như thế, là chủ trương cực để duy tâm. Xem như bảy chỗ hỏi « tâm » trong kinh *Lăng Nghiêm*, thì đủ rõ cái duy tâm ấy nó như thế nào. Tâm không phải ở trong ta, cũng không phải ở ngoài ta, nó không ở đâu cả.

Ngũ uẩn. – Ngũ uẩn là năm cái thuộc tánh của vật có tri thức. Nó là sắc (rûpa), tức là sắc tướng (la forme); thọ (vêdanâ), tức là tri giác (la perception); tưởng (sanjnâ), tức là ý thức (la conscience); hành (karma, hay samskârâs). tức là hành động (l'action) và thức (vijnâna), tức là nhận thức (la connaissance)

Vật nào có tri thức là có năm thuộc tánh trên đó. Như con người. Một khi đã chết rồi, thì năm thuộc tánh ấy tiêu tan đi. Nhưng vì bởi cái nghiệp đã tạo khi còn sống, cho nên khi chết rồi ngũ uẩn kết hiệp lại cách khác, vãng sanh ở thế giới khác. Bây giờ tuy ngũ uẩn có khác, tuy sắc tướng có khác, kỳ thật người đã chết rồi với người mới, chỉ

là một mà thôi, vì cái nghiệp có một. Nghiệp cũng như là sợi kinh giữ vật có tri thức còn đồng nhứt mãi trong khi nó biến chuyển luôn ở kiếp luân hồi. Vì thế cho nên, mặc dầu, nơi vật có tri thức, ngũ uẩn tiêu tan đi, khi vật đã chết, nhưng không phải có chỗ nào gián đoạn trong kiếp luân hồi của nó. Chỉ thoát được luân hồi là khi nào tu hành được đến bực la hán (arhat), diệt được nghiệp. Một vị la hán, khi đã chết rồi, chẳng những ngũ uẩn tiêu tan, mà cái đời cũng dứt hẳn. (Người thường, thì còn phải luân hồi mãi.)

Ngũ uẩn như thế, nó không ở mãi nơi một vật có tri thức, mà vật có tri thức dẫu chết rồi cũng không khác mình kiếp vừa qua, vì bởi ngũ uẩn tuy hiệp lại cách khác, nhưng cái nghiệp còn nối theo.

Thuyết luân hồi ấy làm cho ta thêm rõ vì sao ở đoạn trước Nâgasena bảo rằng không có gì là Nâgasena cả! Bởi cái

ngũ uẩn của Nâgasena là giả hiệp mà thôi.

Tứ diệu đế. — Tư tưởng căn để của xứ Ấn độ, là tư tưởng luân hồi. Đoạn trên ta đã thấy luân hồi như thế nào. Tiểu thừa phật giáo nhận có tứ sanh và lục đạo luân hồi.

Tứ sanh (catur Yôni) là : thai sanh, tức là ở tử cung sanh ra, như loài thú có vú; noãn sanh, tức là sanh ra bằng trứng, như loài chim ; thấp sanh, tức là sanh ra nhờ ẩm thấp, như loài mốc (moisissure) ; hóa sanh, tức là sanh bằng cách cởi lốt đổi hình, như loài bướm, bởi sâu mà thành.

Lục đạo luân hồi (gati) là : thiên (dêva) tức là thánh thần ; nhân (người); a-tu-la (asura) tức là một loài quỉ , ngạ quỉ (prêta) ; súc sanh và địa ngục.

Chưa diệt được nghiệp thì phải kiếp nầy qua kiếp khác luân chuyển trong tứ sanh lục đạo. Mà như thế là khổ. Khổ bởi kiếp sống phải gặp những nỗi khổ

luôn. Trên đã có nói khổ là gì? vì đâu mà khổ? phải diệt khổ, và đạo là đường dẫn đến chỗ diệt khổ.

Có tu mới có giải thoát được. Mới khỏi luân hồi. Mới không sanh trở lại (punarjâti). Bởi vì, theo nhà Phật sanh là khổ.

Thập nhị nhân duyên.— Không có sanh thì không có *già chết* (jâramarana) thì không có khổ. Vậy thì nhân duyên của già chết là *sanh* (jâti) Sanh đây tức là triền chuyển trong luân hồi. Nhân duyên của sanh là *hữu* (bhava), tức là cái ý thức về sự có của ta. Nhân duyên của hữu là *thủ* (upâdâna), tức là cái tánh tự tồn, muốn làm hết phương thế để kéo dài đời mình ra. Nhân duyên của thủ là *ái* (trisnâ), tức là cái dục tình làm cho ta mê thiết nỗi nọ điều kia. Nhân duyên của ái là *thọ* (vêdâna) tức là cảm giác. Nhân duyên của thọ là *xúc* (sparça) tức là xúc giác do các giác quan truyền báo cho ta Nhân duyên của xúc là *lục nhập* (sadâyatana): nhãn

nhập sắc, nhĩ nhập thanh, tỷ nhập hương, thiệt nhập vị, thân nhập xúc và ý nhập pháp. Nhân duyên của lục nhập là *danh sắc* (nâmarûpa), tức là cái tiếng gọi và cái sắc tướng (le nom et la forme), hoặc hiểu một cách khác là : tinh thần và vật chất. Nhân duyên của danh sắc là *thức* (vijnâna) tức là ý thức về bốn ngã. Nhân duyên của thức là *hành* (sanskâra) tức là những khái niệm làm cho ta vọng hành. Nhân duyên của hành là *vô minh* (avidyâ), nghĩa là không sáng suốt, không phân biệt được giả chân.

Ngược trở lại dọc nhân duyên ấy, thì là vô minh sanh hành, hành sanh thức, thức sanh danh sắc, danh sắc sanh lục nhập, lục nhập sanh xúc, xúc sanh thọ, thọ sanh ái, ái sanh thủ, thủ sanh hữu, hữu sanh ra sanh, và bởi có sanh mới có lão, tử.

Cả triết học phật giáo gom lại chỉ quanh quẩn giải thuyết thập nhị nhân duyên và tứ diệu đế. Thập nhị nhân duyên giải thuyết hai diệu đế khổ và tập. Còn hai

diệu đế diệt và đạo thì giải thoát luận chuyên giải thuyết đến.

Nghiệp. — Về phương diện giải thoát, tức là về phương diện luân lý, nhà Phật chủ trương phải diệt nghiệp. Trong khi nói về ngũ uẩn, trên kia đã có nói qua nghiệp như thế nào rồi. Đây hãy nói rõ hơn nữa. Vì nếu cả nền siêu hình học của phật giáo là ở nơi luận về thập nhị nhân duyên, thì cả nền luân lý của phật giáo là ở nơi luận về nghiệp (karma)

Nghiệp của phật giáo, cũng như nghiệp của bà la môn giáo (brahmanisme) là công việc của mình làm, khiến cho mình luân hồi mãi. Đến giải thoát được là khi nào diệt được nghiệp. Nhưng giải thoát trong bà la môn giáo là bổn ngã trở về với bráhma, hiệp nhứt với brahma. Còn giải thoát trong phật giáo là đến cõi niết bàn (nirvâna).

Niết bàn là gì ? Trong Phật giáo kiến giải về niết bàn không có đồng nhứt. Có chỗ nói là cõi « ly sanh diệt », có chỗ nói là cõi « xuất ly phiền não », có chỗ

nói là cõi « viên mãn thánh tịnh », cũng có chỗ nói là cõi « diệt tận nhứt thiết tập khí » nghĩa là diệt tận những cái thú tánh trong người.

Có nơi nói rằng niết bàn là cái thể thoát ly vòng luân hồi, thoát ly vật chất, thoát ly tình cảm, nghĩa là đến cái thể không sầu khổ, không hân hoan gì cả.

Lại có chỗ nói rằng niết bàn là cái mực tự do vô thượng, là cõi khoái lạc tinh thần, đến đó thì tuyệt đích bất diệt. Niết bàn có thể đạt được ở cõi đời, là về phương diện tinh thần. Nhưng muốn đạt được niết bàn một cách hoàn toàn thì phải diệt tận ngũ uẩn, nghĩ là phải chết, phải không còn tư tưởng, không còn hành động.

Tư tưởng niết bàn bao hàm tư tưởng có nghị lực tinh thần. Niết bàn là chí thiện.

Không đến được niết bàn thì cái nghiệp còn triền miên luân chuyển mãi, « dầu cho ở thượng tiêu, dầu cho ở đáy biển,

dầu cho ở đâu trong thế giới, cũng không chỗ nào người ta thoát khỏi nghiệp báo. » Người ta thường ví nghiệp luân hồi với sự tằm lộn nhộng hóa bướm. Tằm ăn dâu mà phải kéo tơ, rồi lại tự quấn mình vào tơ mà thành nhộng, nhộng lại hóa bướm cắn lấy kén mà ra. Ra rồi bướm lại cấp đôi, đẻ trứng, sanh ra tằm.

Nghiệp có ba (trividhadvâra). Là thân nghiệp, tức là nghiệp do sự hành động của thân thể mà ra, khẩu nghiệp, tức là nghiệp do lời nói mà ra : lời ác, lời dối, làm ra nghiệp xấu ; ý nghiệp, tức là nghiệp do ý niệm, tư tưởng, mà ra. Cái ý mặc dầu chưa ra ngoài, cũng có thể tạo nên nghiệp, là vì có ý ắt có dẫn đến hành. Bởi thế cho nên nhà Phật nói : « nhứt niệm khởi, thiện ác dĩ phân »

Thiền na. — Thiền na (dhyâna) là phép minh tưởng của phật giáo bày ra, để đi tìm chánh kiến, đặng chủ các giác quan, cho đến chỗ đạt hạnh phúc. Nhà tu hành đi vào rừng, tìm một gốc cây, hoặc một khoảnh đất trống, ngồi xếp bằng,

mình thẳng lên, rồi khởi sự tư niệm, trong khi ấy chăm chỉ hít vô thật dài, chăm chỉ thở ra thật dài. Thở hít như vậy đều nhận kỹ, đều tìm khoái lạc trong đó.

PHẦN THỨ BA

TRIẾT HỌC CỦA PHẬT GIÁO SAU KHI PHẬT NHẬP DIỆT

I. Vũ trụ luận

Khảo về Phật giáo là một việc làm không phải dễ dàng, không phải mau chóng được. Vì Phật giáo không như các giáo khác, mà nó chia ra đến mười mấy tông, nó có những tám ngàn ngoài bộ kinh và luận. Phật giáo trải qua thời gian những hai ngàn năm trăm năm, trải qua không gian những mấy nước, tràn gần khắp cõi Á-đông rộng lớn. Ấn độ theo phật giáo thì đã đành, ngoài ra còn những nước Thái (Xiêm), Miến Điện, Tây Tạng, Trung Hoa, Triều Tiên, Nhựt Bổn, Đông Pháp.

Tuy nhiên, về phương diện tông giáo, phật giáo có phân phái nhiều như thế, về phương diện triết học, nó, cũng như các nền triết học khác, cũng xây quanh bao quẩn có mấy vấn đề mà thôi.

Nay ta xét phật giáo về ba phương diện. Một là phương diện vũ trụ luận, hai là phương diện giải thoát luận, ba là phương diện luân lý.

Vũ trụ bởi đâu mà có ?

Từ thuở nào đến giờ, trí con người vừa hiểu biết, là vừa phát ra câu hỏi đó. Tông giáo nào, triết học nào, cũng phải băn khoăn với câu hỏi đó.

Trong vũ trụ có những hiện tượng. Mà có hiện tượng tất có thật thể. Vậy triết học đi tìm khảo sát hai phương diện ấy của vũ trụ. Chẳng những khảo sát riêng hiện tượng và tự thân của thật thể, triết học còn khảo sát thêm một từng nữa cho biết hiện tượng với tự thân của thật thể quan hệ nhau làm sao. Một khi đã thấy, hoặc tưởng là

đã thấy chỗ quan hệ ấy rồi triết học còn khảo sát xem hiện tượng sanh ra cách nào. Xong, mới qui kết vũ trụ luận.

Giáo hệ nào chủ trương hữu thần, thì cho rằng vũ trụ là do một vị tạo-vật-chủ dựng nên. Như thế là vũ trụ có thỉ (commencement). Và có khi cũng có chung (fin), như Thiên chúa giáo chủ trương.

Phật giáo rành rành là vô thần giáo, nó không chủ trương có tạo vật chủ, nó dựa nơi phiếm thần luận. Đối với phật giáo, thì vạn hữu sanh ra, không nhờ phép nào ở ngoài nó cả, mà chỉ tự kỷ nhân quả nối tiếp nhau mà thôi. Cái quả ở bây giờ là do cái nhân ở trước, cái nhân ở trước là do cái quả ở trước nữa, cứ như thế đi ngược trở lên mãi, nhân nầy do quả nọ, quả ấy do nhân trước, không bao giờ cùng. Tức là đối với phật giáo, vũ trụ vô thỉ. Và nó cũng vô chung. Vì, theo luận điệu trên đó, quả ở bây giờ là nhân cho cái quả sau nầy, rồi quả sau nầy làm nhân cho cái quả kế nữa. Cứ như thế mãi.

Nhân quả nối tiếp xây vần không bao giờ đứt. Đó là cái đạo lý của phiếm thần luận.

Trong cuộc nhân quả tương tiếp tương thừa ấy, nếu lấy riêng một vật, thì vật nầy thấy như có thỉ có chung, tức là có sanh có hoại. Nhưng mà hoại lại là cái nhân cho tái sanh. Mất rồi lại có. Có rồi lại mất. Đảo đi đảo lại vô cùng tận. Như thế cho nên nhân của cái nhân, thì vô thỉ. Mà đã có nhân thì có quả. Quả của cái quả thì vô chung.

Trong hiện tượng giới, ta thấy có sanh có diệt, có thỉ có chung, ta cho là vô thường. Nhưng nếu xét toàn thể vũ trụ, đứng về thật tại giới, thì chẳng còn sanh diệt, mà vạn hữu là thường trụ.

Khảo về hiện tượng giới, phật giáo có « duyên khởi luận ». Khảo về thật tại giới, phật giáo có « thật tướng luận ». Nhưng phân ra hai luận như thế để xét về hai phương diện, kỳ thật kết cuộc lại chỉ cốt đến chỗ rõ « nhứt như ».

a. Duyên khởi luận. —

Duyên khởi luận trong phật giáo có nhiều thuyết.

1. Nghiệp cảm duyên khởi. — Nghiệp cảm duyên khởi luận ở trong nguyên thỉ phật giáo, phát đoan ở tứ diệu đế và thập nhị nhân duyên thuyết. Tứ diệu đế, trên đã thuật, là khổ, tập, diệt, đạo. Hai đế diệt đạo thuộc về giải thoát luận. Hai đế khổ tập, thuyết minh duyên khởi của nhân sanh. Hai đế khổ tập diễn rộng ra, tức là thập nhị nhân duyên.

Thập nhị nhân duyên, nhắc lại là : vô minh, hành, thức, danh sắc, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, và lão tử. Gom lại mà nói, thập nhị nhân duyên để cắt nghĩa cái nghiệp lực của tự ta làm ra, và cắt nghĩa cuộc nhân quả tuần hoàn. Cái nghiệp lực của ta, từ vô thỉ mà dẫn đến, sanh tử luân chuyển vô cùng. Chí như vạn hữu cũng chẳng qua là nghiệp lực của ta cảm ứng mà có. Ấy gọi là tự nghiệp, tự đắc.

Ta ở hiện tại có hình hài như thế nầy, là do ở đời trước tạo nghiệp mà ra. Tâm thân của ta là do ở một cuộc tập hiệp mà có. Tâm thân tập hiệp nầy lại lầm tạo nghiệp, để sẽ làm nguyên nhân cho cuộc tập hiệp về sau. Ấy gọi là dẫn nghiệp.

Sự hành vi của ta hằng ngày, sanh ra tam nghiệp (thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp)— Tam nghiệp cứ lớp trước tàn lớp sau nối, liên liên như những khoen dây xích. Thân tâm ta bởi đó mà tiếp dẫn với chủ quan giới và khách quan giới. Ấy gọi là nghiệp cảm duyên khởi.

Phật giáo chủ trương như thế, không có ý gì nói đến sự luân hồi của linh hồn, mà chỉ về cái tác nghiệp vô hình, là cái khiến cho ngũ uẩn tập khởi. Cũng như hoa tàn thì quả kết, không phải hoa biến thành quả, nghiệp lực không phải biến thành ngũ uẩn, mà ngũ uẩn nếu không có nghiệp lực cũng là thành không.

Quả không phải đồng thời sanh với hoa. Có hoa rồi mới có quả. Hoa là nhân của quả vậy. Hoa chưa tàn quả chẳng kết được. Hoa với quả tuy là hai vật khác nhau, mà thật cùng nhau có quan hệ như thế.

Quả rồi sẽ sanh ra cây. Cây rồi sẽ khai hoa. Hoa rồi sẽ kết quả. Cứ như thế tuần hoàn vô cùng.

Vạn hữu cũng thế, ta ở trong vạn hữu cũng thế, cũng như hoa quả kia, có sanh, trụ, dị, diệt, một lớp vinh một lớp khô, vinh khô tiêu trưởng, luân hồi triền chuyển, từ vô thỉ cho đến vô chung.

2. **A lại da duyên khởi.** — Nghiệp cảm duyên khởi luận, là chủ trương của tiểu thừa phật giáo. Trong nghiệp cảm duyên khởi luận có sanh khởi gián đoạn, có sanh diệt vô thường. Như thế cho rằng ta cũng như thần lâu hải thị, bốt nhiên tập khởi, rồi cùng như mộng, huyễn, bào, ảnh, tu du ly tán. Thời nghiệp dầu còn, mà lấy gì giữ gìn cái nghiệp quả,

khiến cho nó triền chuyển trong thời gian dài dặc mà không dứt ?

Cái nghiệp lực ấy quá trừu tượng, mà nó lại tập hiệp ngũ uẩn, ngũ uẩn ấy lại làm cho ta cảm sanh vạn hữu. Thuyết như thế, chẳng phải thường thức hiểu nổi được.

Đại thừa phật giáo, bổ khuyết vào chỗ ấy, chủ trương a-lại-da duyên khởi.

Nguyên trong tiểu thừa phật giáo chỉ nói có lục thức (sáu đường nhận thức) là : nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý. Nhãn nhập sắc, nhĩ nhập thanh, tỷ nhập hương, thiệt nhập vị, thân nhập xúc, ý nhập pháp. Đại thừa phật giáo thêm vào đó hai thức nữa, là bát thức. Hai thức thêm vào là mạt-na và a-lại-da. Mạt-na (mâna) nghĩa là cầm bắt lấy chỗ thấy biết, tức có lẽ cũng như trong tâm lý học gọi là aperception, hay conscience de soi-même. A-lại-da, (âlaya) (1) nghĩa là

(1) Núi Himâlaya lấy tên ấy vì nó cao quá nên có tuyết luôn : tiếng phạn *hima* nghĩa là tuyết, *alaya* là chứa.

bao tàng (gồm chứa), tức là gồm chứa tấy pháp.

Đại Thừa Khởi Tín Luận nói rằng a-lại-da-thức là chỗ hòa hiệp mà không thành một cũng không khác nhau của sự bất sanh bất diệt với sự sanh diệt. A-lại-da-thức có hai nghĩa : một là triếp nhứt thiết pháp, hai là sanh nhứt thiết pháp. A-lại-da-thức, cũng gọi là vô cấu thức (vô cấu, amala, là không bụi nhơ.)

Thức thứ tám nầy không phải vô thường như ngũ uẩn, mà nó hằng khởi thường tại. Nó bao hàm hết thảy những chủng-tử của chư pháp (1). Như thế tức nó phát hiện được hết năng lực vô hạn của vạn tượng. Cho nên căn thân của ta vừa phát sanh là nó bao hàm khách quan giới (tức là vạn vật). Khách quan giới thiên sai vạn biệt là do trong chủ quan giới có ý thức tác dụng mà ra. Nếu ta không có tri giác, thì vạn tượng cũng không có.

(1) Sánh với théorie de l'emboitement trong triết học Âu Châu.

Xem đó thì vũ trụ duyên khởi luận của Phật giáo, thật ra chỉ là nhận thức duyên khởi luận. Bỏ nhận thức, không còn vũ trụ

Nhưng mà nói thế không phải nói rằng vạn vật mà ta cảm giác được không có bổn chất. Vạn vật của ta cảm giác vẫn có thật tại, vẫn có khách quan. Mà cái bổn chất của thật tại ấy không ngoài những cái chũng tử của a-lại-da thức. Bảy cái thức kia phân biệt khách quan hiện tượng, mà tập thành chũng tử để chứa vào a-lại-da-thức.

Một khi chũng tử đã gieo vào a-lại-da thức rồi, nó sẽ triền chuyển vô cùng.

Bao những nỗi động tác của ta hữu tâm làm ra; bao những sự tác dụng của chủ quan, đều là bóng vang của khách quan. Bóng vang ấy rồi lại dẫn khởi bao nhiêu thứ động tác khác, làm thành sanh tử luân hồi, chẳng bao giờ dừng.

Ấy tức là « hữu lậu chũng tử », cùng hai đế khổ tập trong tiểu thừa phật giáo có chỗ đồng.

Đối với hữu lậu chũng tử, là « vô lâu chũng tử ». Chũng tử nầy đối với ngoại giới biết có hư vọng, cho nên không để cho tâm vọng động. Ấy là nguyên nhân của giải thoát luận, cùng với hai đế diệt đạo trong tiểu thừa phật giáo có chỗ đồng.

Tóm lại, a-lại-da thức là cái căn bổn của hiện tượng giới. Từ vô thỉ a-lại-da thức đã bao tàng chũng tử. Hiện tượng giới do chũng tử nầy mà phát hiện. Hiện tượng đã phát hiện thì lại kích thích, tự thức, khiến cho phát sanh duyên mới, dẫn đến chỗ tác dụng— Như thế, chũng tử cùng hiện tượng nhân quả nhau mãi, mà làm cho hiển hiện vạn hữu.

3. Chân như duyên khởi.— Chân như duyên khởi luận là một thứ tuyệt đối duy tâm luận. Thuyết nầy cho rằng nhứt thiết đều do tâm tạo. Toàn thể thế giới cũng lấy tâm làm tự thân.

Tâm đây là gì? Nó là toàn thể thế giới. Về phương diện động nó là cái cửa

của sanh diệt. Về phương diện tịnh, nó là cái cửa của chân như (1). Chân như là bổn thể của thế giới, thế giới nầy tuyệt đối, thế giới nầy bình đẳng. Sanh diệt là hiện tượng, là thế giới tương đối, là thế giới sai biệt.

Nhưng sao lại cùng một tâm mà có hai mặt đối nhau, gồm chánh và phản như thế? Ấy bởi mặc dầu cái bổn thể của tâm là thường trụ bất động, mà bên ngoài bị vô minh làm duyên, khiến cho nó vọng động, làm ra vạn biệt thiên sai.

Vô minh, ở trên đã nói qua, nơi thập nhị nhân duyên luận. Bởi tại vô minh, nên đáng tịnh lại làm động, đáng bình đẳng lại làm sai biệt. Vô minh thật ra không phải là vật có thật: nó dựa nơi tâm thể mà có. Tâm thể là chân, lại sanh

---

(1) Chân như là cái chân lý thật thể, thật tánh, đời đời kiếp kiếp không biến đổi. Chân nghĩa là chân thật, rõ ràng không là hư vọng. Như nghĩa là như thường, chỉ về sự không biến đổi. Tiếng pháp gọi l'Etre.

vô minh là vọng. Cho nên nói rằng « hốt nhiên niệm khởi gọi là vô minh.»

Vô minh sanh ra vọng niệm. Vọng niệm có chủ quan, có khách quan, có tự ngã, có phi ngã, nó phát triển vạn hữu. Nhưng vạn hữu không phải ngoài tâm mà tồn tại được.

Vậy chỉ tâm thể, gọi rằng chân như. Chân như nầy bị vô minh kích thích mà diêu động, thì gọi là cửa sanh diệt, hoặc là a-lại-da thức. A-lại da thức mở nguồn cho nhứt thiết hiện tượng. Mà ấy cũng chẳng qua là bởi tâm thể chân như động diêu mà ra.

Chân như tuy bị vô minh kích thích mà diêu động, nhưng trong động có tịnh, tịnh lại không rời động. Chân như vẫn ở trong sanh diệt, mà nó cũng ngoài sanh diệt.

Động, hay là có sanh diệt, tịnh hay là không sanh diệt, chân như gồm hai. Động, hay là có sanh diệt tức là ăn với hai đế khổ tập của nguyên thỉ phật giáo.

Tịnh hay là không sanh diệt là ăn với hai đế diệt đạo. Phương diện trước là nói về nguyên nhân phát triển của hiện tượng. Phương diện sau là nói về nguyên nhân của giải thoát.

Tóm lại, thế giới ấy là tâm. (Học thuyết của Schopenhauer khác nào ?)

Một cái tâm ấy hoặc nói rằng không, hoặc nói rằng có, hoặc nói rằng động, hoặc nói rằng tịnh, hoặc nói rằng hữu tướng, hoặc nói rằng vô tướng, đều là không nhằm cả. Tâm nầy không thể gọi tên là gì được cả, Chỉ nên khảo sát nó về hai phương diện động với tịnh mà thôi. Tâm thể là tịnh. Bày hiện tướng là động. Vạn tượng của thế giới đều do tâm thể hoạt động mà hiển hiện. Tâm thể cùng vạn tượng không lìa nhau, mà không cùng nhau là một. Hai ấy vốn quan hệ nhau như nước với sóng. Sóng không là nước, nước không là sóng. Hai vật nầy chẳng rời nhau, mà chẳng cùng nhau là một.

Nơi chương a-lại-da duyên khởi luận, ta thấy a-lại-da như con hát trên cái sân khấu chân như. Ở đây thì chân như tự thân làm con hát.

Trước bảo rằng có a lại-da thức mới phát khởi hiện tượng. Đây thì tự thân chân như hoạt động mà hiện tượng phát khởi.

4. Pháp giới duyên khởi. – Chân như duyên khởi luận bảo rằng có vô minh là căn bổn của hiện tượng.

Pháp giới duyên khởi luận cho rằng vũ trụ là một cuộc đại hoạt động của hiện tượng tự thân. Hoạt động từ vô thỉ đến vô chung, nối tiếp mãi như những đợt sóng. Nhân có hoạt động mới có sanh diệt chuyển biến. Nếu không hoạt động thì không chuyển biến, tức là không có vạn tượng, không có vũ trụ.

Pháp giới duyên khởi luận, có lẽ sánh với triết học Âu Châu, giống với thuyết chủ trương rằng nguyên thỉ có hoạt động (au commencement c'était l'action) (1)

(1) Thiên chúa giáo, là phái hữu thần luận, bảo rằng: au commencement c'était le Verbe.

Biết thuận theo cái lẽ hoạt động là thánh. Kẻ phàm phu không rõ cái lẽ ấy, nên ghét sanh diệt, ép vật vô thường làm vật hữu thường.

5. Lục đại duyên khởi. – Lục đại (mahâbhûtas, les six éléments) là : địa, thủy, hỏa, phong, không, thức. Ở đây lấy địa, thủy, hỏa, phong, tứ đại, mà thêm vào không (tức là không gian) và thức (tức là ý thức, tức là tâm).

Thân ta do tứ đại mà có, không thức do tâm của ta mà có. Vũ trụ bổn thể cũng không ngoài lục đại. Đại, là tiếng của người Tàu dịch tắt chữ mahâbhûta trong tiếng phạn : mahâ là đại (grand), bhûta là vật (être, créature).

Địa, thủy, hỏa, phong, tứ đại, là vật. Không, thức tức là tâm. Thuyết lục đại duyên khởi hiển nhiên là thuyết vật tâm nhị nguyên luận

Vật tâm nhị nguyên là tại tri giác của ta phân biệt ra như thế. Chớ bổn thể của thật tại vẫn có một, vẫn tuyệt đối.

Vật là hình tướng, tâm có lực hoạt động. Lực không lìa được hình. Lìa hình thì lực chẳng tồn tại được. Còn hình nếu không nhờ lực thì không phát hiện được. Bởi cho nên hai cái vật và tâm là hai phương diện của bổn thể. Vật, hay là hình tướng, chỉ về hiện tượng. Tâm, hay là lực hoạt động, chỉ về thật tại.

Theo thuyết nầy thật tại là hoạt động lực mà hoạt động lực là bổn thể của tâm. Cuối cùng, thuyết lục đại duyên khởi có khuynh hướng về duy tâm luận.

Nhưng mà vật đối với tâm, như sóng đối với nước. Sóng nước không lìa nhau. Sóng tức cũng là nước. Vật tâm cũng không lìa nhau. Vật cũng là một phương diện của thật tại, như tâm là một phương diện của thật tại. Hai cái vật và tâm cùng là biểu hiệu thật tại, nên gọi chung là nhứt như.

Tóm lại mà nói : ta đây là do lục đại kết hiệp mà có. Lục đại ly tán thì ta không còn. Còn, mất, chẳng qua là một cuộc đổi thay của lục đại mà thôi.

Lục đại kết hiệp lại cùng tán ly ra, làm thành vũ trụ hoạt động. Lìa lục đại không có vũ trụ, tức là không có hoạt động. Chân như là cái tự thân (chose en soi) của lục đại, mà lý-tánh của ta trừu tượng ra.

Ngoài sự vật mới tìm được chân như, ngoài hiện tượng mới tìm được thật thể. Nhưng lìa vật không có lý được, lìa hiện tượng không có thật thể được.

Thánh, phàm khác nhau, thiện, ác khác nhau, ở nơi biết hay là không biết phân biệt chân như với hiện tướng.

Xem thế thì lục đại duyên khởi luận với pháp giới duyên khởi luận chẳng khác gì nhau về nội dung, chỉ khác nhau ở nơi luận pháp mà thôi. Pháp giới duyên khởi luận lấy lý tánh mà suy diễn chân như. Lục đại duyên khởi luận do kinh nghiệm mà qui nạp chân như.

Kết luận về duyên khởi luận.— Nghiệp cảm duyên khởi, là ba cái nghiệp lực thân, khẩu, ý, ngày ngày động tác mà làm

ra nguyên nhân của hiện tượng: Nghiệp bởi mê hoặc mà có. Cho nên muốn giải thoát thì phải đừng mê hoặc tạo nghiệp.

A-lại-da duyên khởi bao tàng tất cả những chũng tử hữu lậu và vô lậu. Do hữu lậu chũng tử mà sanh khởi hiện tượng giới. Do cái lực của vô lậu chũng tử mà giác ngộ chân lý. Giác ngộ được, thì là giải thoát được.

Chân như duyên khởi là do vô minh mà có. Bổn thể của chân như diêu động sanh ra hiện tượng. Biết được phương diện tịnh của chân như mà theo, để phá thật tướng, thì được giải thoát.

Pháp giới duyên khởi, với lục đại duyên khởi, hai thuyết ấy mường tượng như nhau, đều chỉ ra hai phương diện hiện tướng và thật thể của nhứt như, và bảo rằng bởi bất tri bất giác nên cứ sanh diệt. Bất tri bất giác là cái nguyên nhân của hiện tượng. Tri giác được thì giải thoát được.

Bao nhiêu những thuyết ấy đều có một chỗ đồng nhau: thuyết nào cũng cho

rằng mê vọng là cái nguyên nhân phát khởi hiện tượng, và muốn giải thoát thì phải trừ cho được mê vọng.

b. Thật tướng luận.—

Thật tướng luận giải bày cho biết thật thể của vũ trụ như thế nào. Tức là nó đi tìm thật tại (le réel). Tôn giáo nào, triết học nào, cũng không thể không luận đến vấn đề thật tại. Nhưng thật tại chỉ có lấy trực quan mà xem nó, chớ không có ngôn ngữ văn tự gì diễn tả nó được. Cho nên các nền triết học phải dùng đến phương pháp tỉ dụ loại tợ (méthode analogique) mà diễn tả thật tại.

Phật giáo, về thật tại luận dùng ba phép tiêu cực, tích cực và lý tưởng.

1. Tiêu cực thật tại luận. — Thuyết nầy cho rằng ngôn ngữ văn tự có diễn tả được chăng, là diễn tả hiện tượng giới, chớ còn về thật tại quyết là không thể nào diễn tả được. Nó lại cũng cho rằng : nói thật tại với hiện tượng là đồng, hoặc

là khác, hoặc là một, hoặc là hai, đều cũng không đúng; nói thật tại là có, là không, là cũng có cũng không, là không có không không, đều cũng không đúng chân tướng của thật tại.

Thật tại vốn là không tịch.

2. Tích cực thật tại luận. — Thật tại chỉ có trực quan mà biết. Điều ấy đã đành. Nhưng biết rồi cũng phải làm sao mô tả nó cho được. Lòng người bao giờ cũng nghĩ đến chỗ nầy. Do đó phát sanh ra tích cực thật tại luận.

Tích cực thật tại luận của phật giáo có hai lối. Một lối trừu tượng, cho rằng hiện tượng giới là mê vọng, rồi do đó mà có cái quan niệm phản động lại, trừu tượng nghĩ ra thật tại, và diễn tả thật tại bằng những tiếng chân như, chân tâm, viên giác, thắng nghĩa — Một lối cụ thể, tả thật tại bằng những tiếng pháp thân (dharmakâya), như lai (Tathâgata), hoặc là lục đại (mahâbhûta).

Lại xét về chỗ quan hệ giữa thật tại và hiện tượng, thì tả thật tại bằng những tiếng như, như như, hoặc là pháp giới.

Những tiếng: trung đạo, chân thiện, chân đế, cũng chỉ về thật tại, khi xét đến phương diện hoạt động của nó. Còn khi xét về cá thể của nó, thì có những tiếng để tả tượng nó, như là: phật tánh, giác tánh, pháp tánh.

Tóm lại, dầu cho dùng tiếng nào để tả thật tại, cũng cùng có một ý, là nói rằng thật tại là thiện, là hay động.

3. Lý tưởng thật tại luận. — Thuyết nầy đứng về phương diện giả định mà đặt ra. Nói rằng thật tại là chung cuộc của sự giải thoát.

Gọi nó bằng lý tưởng thật tại luận là thủ cái nghĩa con người ở trong cõi hiện tượng, lấy lý tưởng mà nghĩ ra nó.

Lý tưởng thật tại luận phân ra hai thuyết. Một thuyết tiêu cực, một thuyết tích cực.

Thuyết tiêu cực là chủ trương của tiểu thừa giáo. Giáo phái nầy bảo rằng : « chư hành vô thường. » Nghĩa là vạn hữu có sanh có diệt, chuyển biến, chớ không phải thường trụ. Thoát cho được cái cảnh giới sanh diệt chuyển biến vô thường, mà đến cảnh giới thường tịch, không chuyển biến sanh diệt, là đến niết bàn. Thuyết như thế là hình dung cái trạng thái của tâm được nhứt trí với thật tại. Nhưng mà hình dung một cách tiêu cực.

Tiểu thừa giáo lại bảo rằng : « chư pháp vô ngã. » Nghĩa là bảo rằng : tâm thân của ta chuyển động không định ; già chết chẳng lường. Lìa cho được chỗ chấp trước của cái bất định đó, mà diệt thân diệt trí, thì đến được cảnh giới vô vi. Cảnh giới nầy gọi là Arhat (a la hán, hay là la hán, nghĩa là vô học ; bởi đến đó thì là vô pháp khả học.) Thuyết như thế cũng lại là một thuyết tiêu cực. Thuyết trên hình dung cái trạng thái của *tâm* được cùng với thật tại nhứt trí. Thuyết

dưới thì hình dung cái trạng thái của *thân* được cùng với thật tại nhứt trí.

Hai thuyết cũng đều là phủ định cái biện tượng giới, mà ra ngoài biện tượng giới, để, một đàng tìm thật tại ở nơi cảnh giới không tịch, một đàng tìm thật tại ở nơi cảnh giới vô vi.

Đối lại hai thuyết tiêu cực trên đây của tiểu thừa phật giáo, có thuyết tích cực bảo rằng ngoài hiện tượng giới có viên mãn thật tại giới. Thật tại giới nầy khác với thật tại giới ở trong hiện tượng giới. Ấy gọi là Phật, hay Tịnh thổ.

Kết luận về thật tướng luận.— Nguyên thỉ phật giáo, một mặt vì thời thế xui nên, một mặt vì nhân trí trình độ, toàn nhiên phủ định hiện tượng giới, dùng phương pháp tiêu cực mà mô tả thật tại, rồi lại vì tư tưởng tôn giáo mà xướng ra lý tưởng thật tại luận.

Duyên khởi luận cùng thật tướng luận, hai thuyết ấy đeo đẳng với nhau mà khai

triền, biểu lý nhau mà giải bày một vật là thật tại.

c. Quan hệ giữa hiện tượng và thật tại.—

Ở trên đây đã nhiều nơi nói đi nói lại chỗ quan hệ giữa hiện tượng và thật tại. Tưởng không cần phải có một chương riêng để lặp lại làm gì. Nhưng xin nhón ít lời để cho dễ rõ hơn.

Tiểu thừa thuyết.— Cứ kể ra thì tiểu thừa giáo không đặt rõ vấn đề thật tại. Chỉ lúc giáo phái nầy toàn thạnh là có phân ra hai phương diện hiện tượng và thật tại, và bảo rằng thật tại là thường trụ, còn hiện tượng là vô thường : thật tại với hiện tượng quan hệ nhau như nguyên tử với vật đã hóa thành (atome et corps).

Pháp tướng thuyết.— Pháp tướng tông bảo rằng thật tại là cái lý thể vô vi, hiện tượng là hữu vi. Hai cái quan hệ nhau, là do nơi thật tại hoạt động mà sanh ra hiện tướng.

Nhứt tâm nhị môn thuyết.— Đại Thừa khởi Tín Luận bảo rằng tâm là toàn thể vũ trụ.

Một tâm ấy có hai mặt cùng biểu lý nhau, là hiện tượng và thật tại. Giữa hai giới hiện tượng và thật tại có vô minh làm môi giới. Vô minh là gì, thì ở nơi tiết « chân như duyên khởi » đã nói rõ.

Thể tượng dung hiệp thuyết. — Thuyết nầy, như Thiên Thai tông, bảo rằng thật tại là hiện tượng, hiện tượng là thật tại. Hai cái không lìa nhau, như sóng với nước. (Tâm tức pháp, pháp tức tâm.)

Kết luận.— Nguyên thỉ phật giáo về chỗ quan hệ giữa thật tại và hiện tượng chủ trương rằng pháp thể là hằng hữu, còn hiện tượng là do pháp thể tích tập mà ra. Đến khi nguyên thỉ phật giáo phân ra thượng tòa và đại chúng hai bộ, thì đại chúng bộ phân tích pháp thể ra, bảo rằng cuối cùng pháp thể là không. Về sau đại thừa giáo bảo rằng hiện tượng giới là mê vọng, mới phản động lại tư

tưởng đó, nghĩ ra chân như mỹ thiện, tức là chỉ thật tại. Nhưng chân như với hiện tượng quan hệ nhau như thế nào thì không nói rõ. Lần lần tư tưởng khai phát mới có những thuyết bảo rằng hai giới ấy quan hệ nhau như biểu lý, như thể tướng. Tư tưởng nầy là tư tưởng nhứt như.

Đến như đứng về phương diện tôn giáo, luận về giải thoát thì có những thuyết niết bàn, a la hán, phật đà, tịnh thổ, cho rằng những cảnh giới ấy là thường lạc, đối với hiện tượng giới.

II. Nhận thức luận.

« Bất kỳ cái triết học nào, xứng đáng danh hiệu ấy, cũng có vũ trụ luận, cũng có nhận thức luận cho nó. Triết học nào lìa nhận thức luận ra, là phải chịu cái số kiếp ngưng trệ lại, không nảy nở ra được » (*Luận Tùng*, tập I trương 78.) Triết học ấn độ vẫn có nhận thức luận hẳn hoi. Phật giáo chịu ảnh hưởng nhiều trong đó.

Khảo về nhận thức luận, nhà triết học khảo những vấn đề : bổn nguyên của tri

thức, giới hạn và hiệu lực của tri thức, bổn chất của tri thức. Riêng về xứ Ấn độ trong nhận thức luận lại còn có nhân minh luận.

1. Bổn nguyên của tri thức.— Triết học phương tây luận về bổn nguyên của tri thức, phân ra hai phái. Một cho rằng bổn nguyên của tri thức là ở nơi tiên thiên (apriorisme), một cho rằng bổn nguyên của tri thức là ở nơi kinh nghiệm (empirisme).

Cũng luận về bổn nguyên của tri thức, triết học ấn-độ gọi là tri lượng. Ở đây cũng cho tri thức là do hai nguồn mà ra. Một là thánh giáo lượng, một là hiện lượng với tỷ lượng. Thánh giáo lượng là nguồn tri thức của thần linh mách cho, (như kinh *Veda*). Thuyết nầy tức là một loại với thuyết tiên thiên. Hiện lượng, hay là chứng lượng, là chỉ tri thức do giác quan thân chứng mà phát sanh. Tỷ lượng, là chỉ tri thức do lý trí ta tỷ giảo mà phát sanh. Sánh với triết học phương tây, thuyết hiện lượng và tỷ

lượng giống như thuyết kinh nghiệm.

Phái mimansa chủ trương lục lượng. Một là hiện lượng (pratiyaksâta), tức như évidence trong triết học tây phương. Hai là tỷ lượng (anumana). Ba là thí dụ lượng (upamâna), tức là analogie, như muốn biết con bò rừng ra sao, lấy con bò nhà mà thí dụ. Bốn là nghĩa chuẩn lượng (arthapatti) tức là signification, như nói : pháp vô ngã, thì chuẩn định mà biết rằng : pháp vô thường. Năm là thánh giáo lượng (sabda). Sáu là vô thể lượng (abhâva) : chữ abhâva nghĩa là vắng mặt (absence). Như thấy trời không mây, đoán biết là đất ruộng phải khô.

Phật giáo nối dõi theo triết học trước nó, cũng luận về bốn nguyên của nhận thức. Nhưng nó lược lại, chỉ giữ hai cái hiện lượng và tỷ lượng mà thôi. Trong hai cái lượng nầy, lại cho hiện lượng là hơn hết. Xem như Thế Thân bảo rằng : « Chứng lượng bất thành, tỷ dụ, thánh ngôn giai thất. » Chứng lượng tức là hiện

lượng. Cho biết một câu nói ấy có cái khí vị vô thần luận, phá tan thánh giáo lượng của bà la môn giáo.

Chủ trương hiện lượng và tỷ lượng là hai cái bổn nguyên của nhận thức, do nơi Trần Na (Jina bôdhisattva) mà người ta gọi là khai tổ của tân-luận-lý ở xứ Ấn Độ.

Trần Na, sanh vào khoảng một ngàn năm sau khi Phật nhập diệt, tức là vào lối thế kỷ thứ sáu của tây nguyên. Người chủ trương rằng: để tự ngộ chỉ có hiện lượng và tỷ lượng.

Hiện lượng gồm cảm giác (sensation) và tri giác (perception). Ta có quan niệm rõ rệt về một vật gì, tức phải có cảm giác về vật ấy, như là phải thấy màu nó, phải nghe mùi nó, phải biết vị nó, vân vân. Nhưng mà có cảm giác rồi, phải ra ngoài những cảm giác mới tìm được tri giác. Không có cảm giác thì không có tri giác. Mà không có tri giác, thì cũng chưa có quan niệm (conception) được, nghĩa là hiện lượng chưa thành.

Tỷ lượng gồm phán đoán (jugement) và suy lý (raisonnement). Chỉ sau khi có hiện lượng thì mới có thể có tỷ lượng được. Cho được có tỷ lượng phải biết phân biệt. Tỷ phải có ít nữa là hai vật. Trong hai vật ấy phải phân biệt được chỗ đồng, chỗ dị, mới tỷ được. Chỗ đồng, trong phật giáo gọi là cọng tướng, chỗ dị gọi là tự tướng. Lấy một thí dụ : như ngũ uẩn. Ta vẫn biết ngũ uẩn là vô thường. Vô thường ấy là cọng tướng của ngũ uẩn. Còn ngũ uẩn là tự tướng. Trong ngũ uẩn lại lấy sắc uẩn mà nói, thì sắc uẩn là cọng tướng, còn sắc xứ là tự tướng. Trong sắc xứ lấy màu xanh mà nói, thì màu xanh là tự tướng mà sắc xứ là cọng tướng. Trong những màu xanh, lấy một cái hoa thêu trong một cái áo mà nói, thì màu xanh ấy là tự tướng mà cái hoa thêu trong áo là cọng tướng. Trong cái hoa thêu ấy, lấy một phần thật nhỏ mà nói, thì phần thật nhỏ nầy là tự tướng, còn cái hoa kia là cọng tướng. Cứ như thế mà thâu hẹp lại mãi,

cho đến chỗ ly ngôn (không còn lời gì nói được), thì chỗ ly ngôn ấy là tự tướng, còn phần thật nhỏ kia là cọng tướng. Trong chỗ ly ngôn thì thánh trí ngầm hiểu bổn chân, thánh trí ấy là tự tướng mà cái gọi là ly ngôn kia là cọng tướng.

Cọng tướng vốn là giả hữu, bởi giả trí ta tìm thấy. Tự tướng vốn là khả chân, thì hiện lượng dựa vào đó, và thánh trí chứng lượng được nó.

Cọng tướng như sợi dây trong một tràng hoa, tự tướng như mỗi cái hoa trong tràng hoa ấy.

Tỷ lượng dựa vào cái tướng mà xem cái nghĩa. Cái nghĩa ấy nó « tự chứng ly ngôn ».

Ngược lại, một khi nghĩa đã thấy rồi, thì tướng cũng thấy rõ.

Ngoài cái « tự chứng ly ngôn », nghĩa là ngoài cái tự tướng, mà hiện lượng thấy được, thì có cái gì không phải là cọng tướng.

Cọng tướng, duy có tỷ lượng là thấy được.

Cho nên nhứt thiết không có cái gì là không nhờ tỷ lượng mà biết được.

Sau khi tạ tỷ lượng, thì ta thấy được cái nghĩa. Nghĩa do tỷ lượng mà có. Trước khi ta tỷ lượng, ta phải dựa vào cọng tướng. Nhưng mà cọng tướng cũng do tỷ lượng mà có.

Tóm lại, hiện lượng, hay là chứng lượng, cho ta biết tự tướng của sự vật. Tỷ lượng, cho ta biết cọng tướng của sự vật. Cho nên Trần Na bảo rằng : « Vị tự khai ngộ, duy hữu hiện lượng cập dữ tỷ lượng. »

2. Giới hạn và hiệu lực của tri thức.— Tri thức biết được gì, và biết đến đâu ? Một câu hỏi ấy triết học thời nào cũng phát ra. Nhưng giải đáp không bao giờ đồng nhau. Triết học Âu châu có những phái độc đoán, phái hoài nghi, phái phê bình, giải đáp mỗi thiên chấp.

Phật giáo không đồng với triết học nào cả về vấn đề nầy.

Trên kia đã nói : tri thức chỉ do hiện lượng và tỷ lượng mà có. Nhưng có tri

thức như thế đã có được gì? Có biết được bổn thể không?

Trần Na bảo rằng: hiện lượng và tỷ lượng đều không từng được vật (nghĩa là không từng nắm được vật tự thân, (la chose en soi). Mắt trông thấy cái bình, là thấy cái sắc tướng của nó, chớ không phải là thấy bình tự thân. Nói về một tri căn (buddhindriya) như thế. Nói về các tri căn khác cũng thế. Như mũi biết được mùi của vật, không biết được vật tự thân. Vậy các tri thức thuộc về một vật, góp lại cũng chỉ biết được sắc tướng của nó, không thể biết được thật thể của nó.

Nói về hiện lượng như thế. Còn tỷ lượng thì dựa vào hiện lượng mà xem nghĩa, cũng không biết được thật thể. Như hiện lượng thấy màu, tỷ lượng dựa vào đó mà biết cái nghĩa của màu, không sao biết được cái thể của màu, tức là không sao biết được cái thể của vật có màu ấy.

Biết được thể, chỉ nhờ ở nơi « phi lượng ». Cái thể vốn siêu quá nhận thức. Lý không biết được nó. Chỉ tình là bảo

rằng thể phải có mà thôi. Bởi lý không biết, mà tình rằng có, nên gọi là phi lượng. Phi lượng hàm ý nghĩa phi tri thức.

Mắt ta trông thấy màu trắng. Ta có cái cảm giác, rồi có cái tri giác về màu trắng đó (perception du blanc). Ta hiểu được nghĩa của màu trắng. Nhưng còn cái thật thể của màu trắng (la blanchéité) chỉ có phi lượng là hiểu nó thôi.

Tri thức của ta phải dựa vào cảm giác mà mới có. Cho nên tri thức bị cảm giác làm giới hạn cho nó. Nhưng cảm giác không phải là tri thức. Cho nên tri thức ngoài cảm giác.

Dựa vào cảm giác, cho nên tri thức lấy giới hạn nơi cảm giác. Ngoài cảm giác, cho nên tri thức lại không có giới hạn.

Như thế phật giáo chủ trương không giống các học thuyết khác. Trong giới hạn vẫn có tri thức, mà ngoài giới hạn tri thức vẫn còn. Trong giới hạn thì hiện lượng và tỷ lượng biết được. Ngoài giới hạn thì phi lượng đem tri thức lại cho ta. Nhưng tri thức không thể

cho biết cái mà ta biết bằng phi lượng, tức là cái bổn thể. Cho nên nói : phi lượng hàm ý nghĩa phi tri thức.

3. Bổn chất của tri thức.— Vấn đề bổn chất của tri thức trong mấy chương trên tuy không nói rõ ra, nhưng đã có đá động đến rồi. Các học phái trong triết học ấn độ luận về vấn đề nầy đều bảo rằng những cái cực vi hòa hiệp lại làm đối tượng (objet) cho tri thức. Nghĩa là lìa tri thức ra đối tượng của tri thức vẫn có thật. Như thế là chủ trương một thứ thật tại luận chất phác (réalisme grossier).

Đại thừa phật giáo về vấn đề bổn chất của tri thức, có phái duy thức luận là nói được tách bạch hơn hết.

Thuyết duy thức khác hẳn với thật tại luận chất phác đã nói trên đây. Thuyết duy thức chủ trương rằng : cái dẫn tri thức đến cho ta, chỉ là tri thức của ta biến ra mà thôi. Như thế thì cái biết của ta nằm trong cảm giác của ta, chớ không

phải nằm trong thể chất của sự vật. Đều ấy nơi nói về a-lại-da thức đã tường rồi.

« Tám giới duy tâm, vạn pháp duy thức. » Một câu ấy thật là ách yếu của đại thừa phật giáo. Thức ở đây, là cái thức « tự thể », không phải cái « dụng » của thức, như nơi triết học âu tây. Thức tự thể ấy biến ra tri thức trong khi nó tác dụng.

Thức, của duy thức luận, nó như thế, cho nên ta không được nói là nó có ngang có giọc, hay có thể lượng. Nhưng mà bảo rằng nó là vô thể thì cũng không nhằm. Nó cùng chân như không rời nhau, mà không cùng là một.

Tâm, ở trong câu « tam giới duy tâm », là chỉ ý thức. Duy thức luận vẫn nói luôn : « Tam giới duy thức ».

Tóm lại, không có chi lìa thức mà có. Trái lại, cái mà ta biết được (sở giác, sở thức) vẫn là do thức mà biến ra nó.

4. Nhân minh luận. — Ở xứ Ấn Độ, những học phái nào phát triển cũng đều có nhân minh luận. Nhưng sáng thiết ra nhân minh luận là phái Nyâya (nghĩa là phái chánh lý). Truyền rằng thỉ tổ của phái nầy là Gotama (trùng tên với Phật Thích già) cũng gọi là Aksapada. Người Tàu dịch nghĩa chữ Aksapada là Túc Mục. Lịch sử của Túc Mục thất truyền. Người đời duy biết được học thuyết của nhà luận-lý-học nầy mà thôi.

Nhưng các nhà học giả khảo hạch quyển kinh *Nyâya*, (mà cựu truyền cho rằng của Túc Mục viết) quyết đoán rằng: cứ thể tài và lập thuyết trong kinh ấy, thì không phải là kinh nầy do một tay hay một thời đại tạo ra, và có lẽ nó xuất hiện lối thế kỷ thứ ba trước tây nguyên. Nó được hoàn chỉnh là về lối thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau tây nguyên.

Đây không thuật lại nhân minh luận của phái Nyâya, chỉ thuật nhân minh luận của Trần Na (Jina Bôdhisattva) đã cải cách.

Trần Na có quyển luận gọi là *Nyâya Pravêça Târaka Çâstra* (Nhân minh bát chánh lý luận). Đại lược Trần Na chủ trương rằng: để tự ngộ chỉ có hiện lượng và tỷ lượng. Đã tự ngộ rồi, muốn làm cho người khác cùng ngộ (ngộ tha) Trần Na dùng phép « tam chi ». Nguyên phái Nyâya đặt ra « ngũ chi » Thí dụ:

1. *Tông.* — Trên núi kia có lửa.

2. *Nhân.* — Bởi vì có khói.

3. *Dụ.* — Phàm chỗ có khói tất có lửa, như ở bếp kia.

4. *Hiệp.* — Trên núi kia có khói.

5. *Kết.* — Cho nên biết là có lửa.

Trần Na giảm hai chi sau, chỉ còn giữ có ba chi: tông, nhân, dụ. Tam chi ấy không khác nào tam đoạn luận, mà lật ngược lại. Tông, tức là chỉ cái tông nghĩa (nghĩa gốc), đã thành, đã phân biệt rồi.

III. Giải thoát luận

Giải thoát luận, thuộc về phương diện tông giáo. Tiếng giải thoát có ý nghĩa tiêu cực. Thật ra giải thoát không phải có ý nghĩa tiêu cực mà thôi, nó cũng có ý nghĩa tấn hóa tích cực nữa.

Thoát ra khỏi cảnh nhân thế sầu não để đến cảnh viên mãn tự tại, nghĩa là biệt ly cái nhân sanh bất tự tại mà tìm tự tại. Đó là phương diện tiêu cực của giải thoát. Từ trong chỗ không tự tại lại đến chỗ tự tại, khiến cho nỗi không tự tại lại tấn

hóa đến nơi tự tại. Đó là một thủ đoạn tích cực.

1. Thật chất và phương pháp của giải thoát. — Vấn đề giải thoát chia ra hai: thật chất và phương pháp. Thật chất của giải thoát là chỉ nguyên do của nó.

Nguyên do của thuyết giải thoát ở phật giáo là ở nơi nhận rằng kiếp nhân sanh nhiều khổ não. Ấy là chủ nghĩa yếm thế. Bởi yếm thế cho nên tìm đường xuất thế. Hiện tại không yên vui cho nên nghĩ đến sự thật hiện nỗi yên vui ở ngoài nhân sanh. Về chỗ nầy tiểu thừa phật giáo và đại thừa phật giáo cùng có chỗ đồng, chỉ khác nhau vì một bên tiêu cực, một bên tích cực.

Chung cuộc của giải thoát, theo phật giáo, là làm sao nhứt trí được với thật tại. Tiểu thừa phật giáo cho rằng hiện tượng giới là mê vọng, là manh động, cho nên lấy sự tịnh mà tả ra thật tại. Ấy là lấy phương pháp tiêu cực để ngăn ngừa manh động, để cho được vào cảnh

giới tịch tịnh của Niết Bàn. Đại thừa phật giáo lập thuyết chân như duyên khởi là dùng phương pháp tích cực mà tả ra thật tại, và gọi rằng thành phật, là chỉ sự cùng chân như cùng nhứt trí.

2. Hình thức của giải thoát.— Hình thức của giải thoát có hai : một là tự lực, hai là tha lực.

Tự lực giải thoát, là lấy tự sức mình mà giải thoát cho mình. Hình thức giải thoát nầy dựa vào thuyết bảo rằng : ngay trong con người có hạn lại có bao tàng được cái tánh vô hạn : trong tiểu ngã có bao tàng đại ngã (tức là bao tàng phật tánh). Nhờ sự bao tàng đó mà khai phát được giác tánh để đạt đến cảnh giới lý tưởng.

Tha lực giải thoát, là lấy tự kỷ mà dung hiệp với thật tại, tin rằng thật tại có sức tuyệt đối, thâu hút được tự kỷ ở lai thế, nghĩa là sau khi tâm thân ta đã chết mất.

Về giải thoát luận, tán mạn ở trước kia đã có nói qua. Đây chỉ thuật lại sơ lược, không cần nói dài ra.

IV Luân lý trong phật giáo.

Căn bổn của triết học phật giáo là ở nơi phiếm thần quan. Theo quan niệm nầy thì vạn vật là nhứt như, là bình đẳng. Tuy vạn hữu có thiên sai vạn biệt, mà thật rã nguồn gốc nó là một, nơi thật tại, không có thiện có ác gì.

Không thiện không ác, tà chánh nhứt như, cái tư tưởng ấy đã nảy ra, thì căn bổn của luân lý đạo đức không cầu đâu mà được. Song le đó là về phương diện phiếm thần quan, chớ nếu xét về

phương diện sai biệt thì lại phát sanh ý nghĩa đạo đức.

Vạn hữu có thiên sai vạn biệt, có sanh diệt chuyển biến, ấy là cái tướng của sự mê vọng. Trong cảnh giới mê vọng ấy, không có được thật ngã. Như thế tất phải cần giải thoát.

Cảnh giới mê vọng có được, là tại ta lầm tạo nghiệp. Cho nên muốn giải thoát phải phá lầm, phải diệt nghiệp. Do tư tưởng như thế phát sanh chủ nghĩa cấm dục.

Luân lý của tiểu thừa phật giáo không ngoài cái khuôn khổ cấm dục đó. Tức là một chủ nghĩa tiêu cực.

Đại thừa phật giáo, trái lại, không cho hiện tượng là mê vọng, mà cho hiện tượng cùng thật tại là nhứt như. Nghĩa là vạn hữu vẫn là nhứt như. Thân tâm ta cũng là hiện tượng, nó cũng là nhứt như. Ta không được tưởng tượng có thật ngã đứng riêng biệt. Như thế đại thừa phật giáo chủ trương vô ngã. Nhưng cái

vô ngã ấy vẫn lẫn trong đại ngã (paramâtman)

Tư tưởng ấy dẫn phái đại thừa vào đường luân lý : đối với tự kỷ thì khắc kỷ, mà đối với kẻ khác thì giữ chủ nghĩa lợi tha, chủ nghĩa đại bi, bởi xem kẻ khác cũng mình là đồng thể nhứt như. Do đó đại thừa phật giáo theo chủ nghĩa tích cực mà hoạt động : tự giác nhi giác tha.

Chủ nghĩa khắc kỷ của đại thừa giáo không phải là chủ nghĩa cấm dục của tiểu thừa giáo, mà là chủ nghĩa tôn trọng chủ quan, chủ nghĩa nghiêm túc, để đạt đến viên mãn phật tánh mà vào cõi thường lạc, hay tịnh thổ.

Tiểu thừa giáo theo giới luật cấm dục. Đại thừa giáo thì không ra ngoài sáu cái « ba la mật » (pâramitâ) : một là bố thí (dâna, tàu dịch âm đàn-na); hai là trì giới (çîla) tức là ngăn đều ác để được đều thiện ; ba là nhẫn nhục (ksânti) ; bốn là tinh tấn (vîrya) ; năm là thiền định (dhyâna) ; sáu là trí tuệ (prajna). Sáu

ba-la-mật ấy tức là đối với tự kỷ thì khắc kỷ, đối kẻ khác thì bác ái.

Tiểu thừa giáo lấy cái kết quả của hành vi mà phán biệt thiện ác. Đại thừa giáo không dựa nơi kết quả luận như thế, mà dựa nơi tâm pháp giới thể, bảo rằng: « nhứt niệm khởi, thiện ác dĩ phân »! Tức là đại thừa giáo dựa nơi động cơ luận, mà khắc kỷ, bác ái.

PHẦN THỨ TƯ

CHƯ TÔNG TRIẾT HỌC

Câu xá tông

Câu xá tông lập ra là do *Câu Xá Luận*. Luận nầy do Thế Thân bồ tát lấy ý nghĩa trong *Mahâvibhasa çâstra* mà đặt ra.

Câu Xá Luận phân biệt vạn hữu ra vô-vi-pháp và hữu-vi-pháp. Hữu vi pháp chỉ về vạn tượng trong giới hiện tượng, có sanh diệt chuyển biến. Vô vi pháp chỉ về cảnh giới thường trụ, không sanh diệt chuyển biến, tức là chỉ về lý-thể. Như thế là câu xá tông nhận vật-tâm nhị nguyên.

Trong hữu vi pháp, thì phái hữu bộ (phái đã đặt ra *Mahâvibhasa*), cho rằng

pháp thể là hằng hữu, và pháp thể ấy thì tam thế (quá khứ thế, hiện tại thế, vị lai thế) là thật hữu. Câu xá tông thì chủ trương rằng hiện tại là hữu thể, còn quá khứ và vị lai đều vô thể.

Cái pháp thể gồm vật tâm ấy kết thành, là bởi cái sức của hoặc nghiệp— nghĩa là pháp thể là kết quả của mê vọng. Sức của hoặc nghiệp tuần hoàn vô thỉ đến vô chung, làm ra thân tâm ta cứ luân hồi triển chuyển.

Cứ như thế, thì nguyên nhân sanh khởi của hiện tượng giới là sự hoặc, mà cái nguyên nhân gần là cái nghiệp của ta.

Hoặc nghĩa là không rõ suốt đâu là mê, đâu là ngộ, không hiểu lý của nhân quả. Như lý hoặc, là không rõ đạo lý của khổ, tập, diệt, đạo; như sự hoặc là không rõ sự tướng của vạn hữu.

Nghiệp là sự động tác của ta hằng ngày. Nghiệp có ba thứ: thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp. Ý nghiệp, là đều ta phân biệt cùng tư lự ở trong tâm tư,

tức là cái động cơ (le mobile). Hai cái thân nghiệp và khẩu nghiệp là nghiệp do động cơ kia (do ý nghiệp) mà phát hiện ra ngoài.

Bởi các cái nghiệp ấy làm nhân, mà dẫn đến những cái kết quả, làm thành hiện tượng giới.

Nghiệp nhân dẫn quả, chia ra nhiều giống. Kể có lục nhân, tứ duyên, và ngũ quả.

Lục nhân là : năng tác nhân, câu hữu nhân, đồng loại nhân, tương ứng nhân, biến hành nhân, dị thục nhân.

Năng tác nhân là cái nhân phổ biến, còn năm cái nhân kia đều là nhân riêng. Khái quát sáu cái nhân, ta có thể lấy năng tác nhân.

Nguyên nhân là đối với kết quả phải có sức năng tác (efficience) nghĩa là cái sức hay làm được cho nhân kết quả.

Năng tác nhân có phạm vi rất rộng, sánh với năm cái nhân kia tổng hiệp lại.

Phàm cái chi không thuộc vào năm nhân kia, thì thuộc vào năng tác nhân.

Câu hữu nhân. — Vạn vật không có cái gì là đứng riêng một mình mà độc sanh, mà vật nầy cùng vật nọ cùng đứng chung nhau nương tựa. Chẳng những tiền nhân hậu quả kế tiếp nhau mà sanh trong thời gian, mà lại còn đồng thời nhân và quả trông ngóng đợi chờ nhau ở trong không gian. Bao nhiêu những cái nhân như thế gọi bằng câu hữu nhân.

Câu hữu nhân lại chia ra hai thứ. Một thứ là « hộ vi quả » câu hữu nhân. — Thuộc về loại nầy phải có hai vật trở lên, mà hai những vật đó cùng làm nhân làm quả với nhau. Còn thứ nhì là « đồng nhứt quả » câu hữu nhân. Thuộc về loại nầy phải có hai vật trở lên, cùng hiệp lực nhau làm thành một quả chung.

Đồng loại nhân. — Đồng một vật mà mới cũ đổi thay, sống chết giao thế, mà hiện tượng trước làm nhân cho hiện tượng sau.

Tương ứng nhân. — *Câu Xá Luận* bảo rằng trong bảy mươi lăm pháp có vương tâm. Khi vương tâm tác dụng thì có nhiều tâm sở đồng ứng để giúp nó. Bởi thế nên gọi bằng tương ứng nhân.

Biến hành nhân. — Biến hành nhân cũng một loại với đồng loại nhân. Nhưng mà đồng loại nhân thì phổ biến ở nơi vạn hữu, còn biến hành nhân thì chỉ gom lại ở trong cái biến hành phiền não trong tâm sở :

Dị thục nhân. — Dị thục nhân là cái nguyên nhân làm cho con người phải chịu cái kết quả nổi chìm lành dữ. Nguyên nhân ấy là thiện hoặc là ác, mà kết quả ta không nhận ra.

Duyên. Duyên là thứ nhân, tức là cái nhân tiếp giúp nguyên nhân để cho thành quả. Nhưng cũng có cái nhân và cái duyên không phân biệt nhau được, mà ra nhân tức là duyên, duyên tức là nhân.

Duyên chia ra bốn loại. Một là nhân duyên, hai là đẳng vô gián duyên, ba là

sở duyên duyên, bốn là tăng thượng duyên.

Nhân duyên là chỉ cái nguyên nhân thân mật phát sanh vạn vật. Trừ cái năng tác nhân ra, còn thì năm cái nhân kia đều là vào loại nhân duyên nầy cả : ở đây nhân tức là duyên.

Đẳng vô gián duyên là riêng nói về sự phát động của tâm. Tâm trước tâm sau, hai cái có cái thể đồng đẳng nhau. Tâm trước diệt, làm cái duyên phát động tâm của hiện tượng sau, không có gián cách ở khoảng nào cả.

Sở-duyên duyên là nói về cái tâm pháp. Phàm khi tâm khởi lên, là nó dựa vào cảnh khách quan mà khởi, cho nên cảnh khách quan ấy gọi là sở-duyên, nghĩa là cái bởi đó mà ra duyên.

Tăng thượng duyên cũng là năng tác nhân.— Tăng thượng duyên cũng gọi là công duyên.

Quả.— Bởi lục nhân tứ duyên mà ra thì có năm loại kết quả. Một là dị thục

quả, hai là đẳng lưu quả, ba là ly hệ quả, bốn là sĩ dụng quả, năm là tăng thượng quả.

Dị thục quả là do dị-thục nhân mà có, Do cái nghiệp lực quá khứ hoặc thiện hoặc ác làm ra, mà ta không nhận thấy được quả thể, tức là dị thục quả.

Đẳng lưu quả là cái kết quả do đồng loại nhân, hoặc biến hành nhân mà có. Ấy là chỉ về cái kết quả của hiện tượng nào cùng đồng đẳng, đồng lưu, (dòng) đồng loại với nguyên nhân của hiện tượng ở trước nó.

Ly hệ quả là cái kết quả không do lục nhân, tứ duyên mà có, nhưng mà kết quả ấy có ra là bởi cái vô lậu chân trí (trước đã có nói về vô lậu và hữu lậu), thoát ly hệ phọc của vô minh và của phiền não, mà chứng được cảnh niết bàn. (Ly : lìa khỏi ; hệ : trói buộc).

Sĩ dụng quả — Sĩ đây là lấy cái danh sĩ phu mà nói. Dụng là tác dụng. Sĩ dụng quả là cái kết quả do hai cái cầu-hữu nhân

và tương ứng nhân nương nhau mà thành, cũng như các thứ sự nghiệp dựa vào tác dụng của sĩ phu mà có.

Tăng thượng quả là cái quả kết thành bởi năng tác nhân và tăng thượng duyên.

Tóm lại, bởi có mê hoặc mới có nghiệp. Và do cái nghiệp đó mới sanh khởi hiện tượng giới. Còn sanh diệt tuần hoàn là do nơi thập nhị nhân duyên.

Nhân sanh quan. — Nhân sanh quan của câu xá tông do thế giới quan ở trên đây mà diễn dịch ra. Nhân sanh do hoặc nghiệp mà khởi sanh, thì mê vọng như mộng huyễn. Vạn hữu mê vọng như huyễn, thì vô thường, vô ngã. Cứ mãi mãi nổi chìm trong giới mê vọng vô thường vô ngã, là sự đau khổ lớn nhứt.

Nhưng mà hoặc và nghiệp là giả chỉ cái nhân ở quá khứ. Đem mà luận vào hiện tại, còn có giá trị gì? Hằng ngày ta chứng lượng sự vật hiện tại, thấy biết nó mê vọng, thì phải làm thế nào?

Đáp vấn đề nầy, tiểu thừa phật giáo

lấy hai cái pháp ấn : chư hành vô thường, và chư pháp vô ngã.

« Chư hành vô thường », là nói rằng vạn hữu đều sanh diệt chuyển biến, không có cái nào là thường trụ. Vô thường phân ra hai thứ : Sát-na vô thường, và phân đoạn vô thường.

Sát-na (tiếng phạn là ksana) là nháy mắt, chỉ cái thời gian cực ngắn. Sát-na vô thường lấy thí dụ mà nói, thì như một thác nước đổ xuống, lớp trước vừa thoáng qua, lớp sau đã trút xuống, không có một chút nước nào đình trụ lại một sát-na, cũng không có một thể nước với nhau. Vạn vật đều từ sát na, từ sát na, sanh diệt biến hóa, không một mảy thời gian nào mà nó đồng một thái độ được. Ta buổi sáng, cùng ta buổi trưa, với ta buổi chiều không phải cùng là một ta. Thậm chí, trong một sát-na có đến chín trăm lần sanh diệt.

Phân đoạn vô thường là cái kết quả của sát-na vô thường. Mỗi sát na đều có

những bằng mấy trăm lần sanh diệt chuyển biến, nhưng sự chuyển biến ấy không thấy được. Mà nó lần lần đổi thay. Đến chừng ta thấy được kết quả của sự chuyển biến, thì ta coi như có phân đoạn. Tức như hồng nhan hóa làm bạch cốt, thạnh biến ra suy, sanh lại diệt. Vạn vật trong hiện tượng giới không thoát ra ngoài sự thành hoại vô thường.

« Chư pháp vô ngã », là nói rằng: không thể nào tìm được thật ngã chủ tể thường nhứt, trong cõi vô thường như trên đã nói. Vạn vật do lục nhân, tứ duyên giả hòa hiệp, mà vô thường, mà chuyển biến không ngừng trong một sát-na nào. Bởi vô thường như thế cho nên vô ngã.

Nếu phân tích ra nhỏ mãi, thì kết quả, ở ngoài ngũ uẩn, không có vật gì cả. Thế thì nói rằng có cái thật ngã chi phối ta, để chuyền truyền qua đời sau, thì thật là mê lý, thật là không tưởng. Cho nên không nên chấp có hữu vi vô thường, mà chỉ nên trông ở cõi niết bàn thường tịch.

Lại còn cái vô ngã giả tồn đã nói trên đây cũng không đủ để chấp nó. Cái phải nắm giữ là phương pháp trong giới thường tịch.

Do đó sanh ra chủ nghĩa cấm dục, để cầu giải thoát.

Giải thoát luận.— Nhân sanh là khổ, uế, mê, vọng. Cho nên cần phải giải thoát. Chung cuộc của sự giải thoát theo tiểu thừa giáo, là diệt cho được cái thân thể bị sanh diệt vô thường, đoạn tuyệt cái vọng trí là cái căn nguyên của sự phiền não, mà vào cõi niết bàn là cảnh vô vi thường tịch, tức là nhứt trí được với cái thật tại trong lý tưởng.

Tiểu thừa giáo chủ trương như thế, thì chẳng những chung cuộc giải thoát là tiêu cực, mà cái khởi điểm (tức nhân sanh quan) cũng toàn thị là tiêu cực. Cho nên cái phương-thức giải thoát cũng phải dùng thủ đoạn tiêu cực mà chế ra.

Phương-thức giải thoát có ba: giới, định, tuệ. Giới là giới luật. Định là thiền

định. Tuệ là phán biệt được pháp tướng của sự tượng; là rõ lý nhân quả của tứ diệu đế, tức là chỉ cái tác dụng của tinh thần kìm chế được sự hoặc và lý hoặc.

Cứ theo cái thủ đoạn đó mà đi đến cái kết quả cuối cùng thì là ăn vào diệt đế (trong tứ diệu đế), nghĩa là vào cảnh giới niết bàn, nhứt tri với cái thật tại tiêu cực.

Tóm lại, phương thức của giải thoát là đạo đế (trong tứ diệu đế). Cái đạo đế ấy là bát chánh đạo (mârga, đã nói rồi), tức kết quả cùng với giới, định, tuệ bất quá không đồng nhau là về chỗ khai hiệp mà thôi.

Chung cuộc của giải thoát là phải vào niết bàn tức là thuộc về diệt đế (trong tứ diệu đế).

Thành Thật tông

Thành Thật tông do *Thành Thật Luận* mà lập ra. *Thành Thật Luận* do người đồng thời với Thế Thân, là **Ha Lê Bạt Ma** đặt ra. Nó là cuộc vận động cuối cùng của không bộ trong tiểu thừa giáo.

Thế giới quan— Thế giới quan của Thành Thật tông phân ra hai môn: thế gian môn, và đệ nhứt nghĩa môn.

Thế gian môn có hai phương diện: một phương diện là cứ chỗ chư pháp sanh diệt vô thường thì tất là không có thật ngã để chủ tể. Nhưng một phương

diện khác, cứ cái thân ta có đi đứng ngồi nằm, cứ cái tâm ta biết phân biệt, biết liên lạc những tư lự trước và sau. Có như thế mà bảo là vô ngã thì thật là trái với thường thức lắm,

Một phía thì bài xích thật ngã, một phía thì thích ứng thường thức; lại còn phía khác dùng cái thủ đoạn dẫn đến vô ngã, trước lập ngũ uẩn ngã, rồi lại cho rằng cái uẩn ngã ấy là giả ngã. Đó là nghĩa thứ nhứt của thế gian môn.

Cứ cái quan điểm trên đó, thì sánh với câu xá tông, thành thật tông có tấn bộ một từng về hữu luận: câu xá tông tự thỉ vốn chủ trương vô ngã.

Nghĩa thứ hai của thế gian môn như sau: Lấy cái giả ngã kia mà phân tích nhỏ nhặt ra mãi, thì nếu bỏ cái ngũ uẩn pháp thể ra ngoài, ắt không thể nhận được một vật gì cả. Lại lấy cái pháp thể ấy mà lần lượt phân tích ra mãi nữa, thì đến chỗ giả-tưởng-thượng cũng không còn phân tích chi được, tức là tới chỗ

cuối cùng của vật chất, nghĩa là tới nguyên tử (atome).

Đem cái giả định là thật hữu, mà biện cho ra thật pháp hữu, đó là nghĩa thứ hai của thế gian môn.

Đệ nhứt nghĩa môn, trước thế gian môn, lấy thường - thức làm chuẩn đích, mà thiết ra cái bổn ngã giả hữu. Rồi do cái kết quả của học vấn phân tích mà biết rằng cái pháp thật hữu kia, cũng chẳng qua là bởi cái vọng tưởng của ta phân biệt là giả hữu mà thôi.

Thật hữu đã không nhận, thì ngoài cái vọng trí phân biệt của ta ra, nào có vật gì được. Vọng phân biệt thì là mê, không phải là chân. Cho nên rốt lại thảy thảy đều là không.

Đến đây là thành thật luận chỉ là mê vọng luận, không phải là vũ trụ luận. Thật ngã không có, thật pháp cũng không có. Người và pháp cả hai đều không. Câu xá tông rốt lại quay về không luận.

Nhân sanh quan và giải thoát quan.— Nhân sanh quan trong thành thật tông chia ra hai môn: lưu chuyển môn và ngộ nhập môn.

Lưu chuyển môn luận về nhân sanh quan cho rằng hiện tại là khổ, và ta đây là mê vọng. Luận nầy giống với luận trong câu xá tông.

Ngộ nhập môn luận về cách nào mà từ ở cảnh mê hoặc có thể giác ngộ vào cảnh thường tịch niết bàn.

Luận nầy lấy phương thức « cùng với thật tại nhứt trí » làm hình thức của sự giải thoát.

Cùng với thật tại nhứt trí là chỉ về phương diện tiêu cực của cái lý tưởng thật tại. Chỗ nầy cũng đồng với câu xá tông.

Kết cuộc, thành thật tông bởi theo chủ nghĩa yếm thế mà sanh ra chủ trương cấm dục, để tiêu cực giải thoát, cầu tịch diệt.

Luật tông.

Luật tông theo *Luật tạng*, cho nên gọi như thế. Giới luật cốt ở chỗ ngăn đều ác, làm đều thiện. Nhờ sức của giới luật mới nên thiền định. Nhờ thiền định trí tuệ mới khởi. Có trí tuệ mới tu được, mà đến chỗ giải thoát.

Giới luật đối với chúng ta, hẳn không ăn thua gì, nhưng mà nhà tu hành phải nắm giữ lấy nó.

Luật tông là chế giáo, cho nên không cần có luận về thế giới quan, nhân sanh quan và giải thoát luận. Cơ sở của nó dựa nơi câu xá tông và thành thật tông.

Pháp tướng tông.

Pháp tướng tông phát nguyên tự Vô Trước, Thế Thân, mà hoàn thành là nhờ ở sức lực của Hộ Pháp. Tông nầy lấy *Thành Duy Thức Luận* làm gốc.

Đứng về phương diện khách quan mà phân loại thì pháp tướng tông phân vạn hữu ra năm vị : Một là tâm vương, hai là tâm sở, ba là sắc pháp, bốn là bất tương ứng, năm là vô vi. Rồi lại phân những vị trên ấy ra làm bách pháp.

Đứng về phương diện chủ quan mà phân loại, thì pháp tướng tông lại phân

vạn hữu ra : ba *khoa* : một là uẩn khoa, hai là xứ khoa, ba là giới khoa. Rồi lại phân những khoa trên ấy ra làm bách pháp.

Bảo rằng bách pháp ấy là triếp tận được tâm pháp, cho nên có câu « vạn pháp duy thức ». Vạn pháp đều là duy thức mà biến ra.

Trong ngũ vị trên đây, thì tâm vương là chân tướng của tri thức. Tri thức có tám, mà thức thứ tám, là a-lại-da thức là căn bổn, còn bảy thức kia chẳng qua là biến tướng của a-lại-da thức mà thôi.

Tám thức mỗi đều có duy thức của nó, mà qui kết thì cũng chỉ có một cái thức duy nhứt, là a-lại-da thức.

Tâm sở là sự phân biệt tác dụng của tri thức. Tâm sở cùng tri thức vẫn là nhứt trí.

Sắc pháp (tức là vật tượng) là do tri giác của tâm pháp nhận thức được ra nó. Không dựa vào tâm pháp thì sắc pháp không thể tồn tại. Cho nên vật

tượng chẳng qua cũng là sở biến của tâm pháp mà thôi.

Bất tương ứng pháp, không phải cái sắc pháp có hình, cũng không phải tâm thức vô hình. Bất tương ứng pháp là do sự quan hệ giữa hai cái tâm pháp và sắc pháp mà thành lập. Rời tâm pháp và sắc pháp ra nó không tồn tại được. Cho nên rốt lại nó cũng là duy thức.

Vô vi là một cách quan sát bổn thể của chân như. Chân như là chỗ dựa của thức.

Trong năm vị kể trên, vị thứ năm, là vô vi pháp, thuộc về bổn thể, còn bốn vị trên thuộc về hiện tượng.

Căn nguyên thứ nhứt của hiện tượng giới là a-lại-da thức. Cái tinh thần giới chủ quan, cái vật chất giới khách quan, và nhứt thiết hiện tượng hiệp lại mà làm một, đều do chũng-tử của a-lại-da thức biến sanh ra.

Nhưng thế, mặc dầu a-lại-da thức là đệ nhứt căn nguyên của hiện-tượng giới, nó vẫn không phải là bổn thể.

Bổn thể là cái lý tánh của chân như, cứu cánh thì nó là thật tại, vô vi, bất biến.

Vậy hiện tượng là do những nhân duyên kết hiệp, và do chũng tử của a-lại-da thức phát sanh. Những vật hữu vi, chuyển biến, toàn là giả tại. Còn những chũng tử làm căn bổn của hiện tượng thì là có thật tại.

Nhưng mà chũng tử tự-thân cũng là thuộc vào giới hiện tượng, chớ không phải là cái thật tại cuối cùng. Bởi đó mới có cái giả pháp của hữu vi.

Vật hữu vi, có sanh diệt, bởi nhân duyên giả hiệp sở sanh, nên nó là giả tại, quyết không phải là bổn thể.

Bổn thể không thể là vật có sanh diệt, giả tại, mà là vật thường trụ, bất biến.

Chỗ đặc sắc của pháp tướng tông là lấy bổn thể tự thân làm bổn thể, còn hiện tượng là riêng tự nó là hiện tượng : Bổn thể với hiện tượng, hai cái cùng nhau cách lịch vậy.

Nhưng mà, hiện tượng cùng bổn thể, cách lịch nhau, bổn thể không làm ra hiện tượng (như ở các thuyết khác), hiện tượng lại toàn nhiên khác bổn thể, như thế thì hai đàng quan hệ nhau làm sao ?

Giải đáp chỗ nầy, pháp tướng tông dùng tam tánh luận.

Tam tánh là : biến kế sở chấp tánh, y tha khởi tánh, viên thành thật tánh.

Hai cái tánh trước thuộc về hiện tượng, còn viên thành thật tánh thuộc về bổn thể.

Biến kế sở chấp tánh là do cái mê tình của chủ quan (năng biến kế) và hiện tượng của khách quan (sở biến kế) quan hệ nhau, làm ra vọng lự. Ấy là cách giải thích chủ quan về hiện tượng.

Y tha khởi tánh là chỉ về sự nhân duyên sanh khởi ra các hiện tượng. Làm cho những hiện tượng sanh khởi, là bốn cái duyên : nhân duyên, đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên và tăng thượng duyên.

Nhân duyên, ấy là nhân duyên của chũng tử. Trong a-lại-da thức vẫn gồm hết tất cả những chũng tử để sanh khởi nhứt thiết chư pháp. Những chũng tử ấy, mỗi đều riêng có nguyên nhân, mỗi đều riêng có kết quả.

Gọi rằng chũng tử sanh hiện hành, là hiện hành nguyên nhân. Gọi rằng hiện hành sanh chũng tử, là chũng tử nguyên nhân. Tức một đàng là tiên thiên (chũng tử sanh hiện hành) một đàng là hậu thiên (hiện hành sanh chũng tử).

Như vậy chũng tử cùng hiện hành cùng quan hệ nhân quả nhau, mà kế tục sanh khởi tất cả các pháp.

Vô gián duyên, là chỉ về chỗ không gián đoán của tâm thể. Một niệm vừa diệt, đồng thời vừa khởi ra niệm khác. Niệm trước diệt làm duyên cho niệm sau. Niệm trước niệm sau cũng có cái thể đồng đẳng.

Sở duyên duyên, là cái đối tượng (objet) cho trị giác. Đối tượng trực tiếp gọi là

« thân sở duyên ». Đối tượng gián tiếp gọi là « sơ sở duyên ». Tâm với tâm sở (objet de la conscience) là năng duyên. Phàm khi tâm khởi, tất nó dựa vào cảnh giới khách quan mà khởi. Cảnh giới khách quan ấy gọi là sở duyên.

Tăng thượng duyên là chỉ cái duyên giúp thế lực cho qua được chướng ngại mà toàn thành kết quả.

Do bốn cái duyên trên ấy hòa hiệp mà sanh ra, cái đó gọi là y tha khởi tánh.

Viên thành thật tánh, tức là cái sanh khởi của y tha pháp ; là cái gốc của chân như lý tánh.

Chân như là cái tuyệt đối bất khả tri, khảo lự đến cũng không thể được, mà chỉ có một phương pháp là dựa nơi hiện tượng giới rồi nghịch luận lên đến cái đức dụng của nó. Đức dụng ấy có những nghĩa : viên mãn, thành tựu, chân thật. Vì vậy cho nên dùng ba tiếng viên, thành, thật mà chỉ bổn thể của chân như ; gọi bổn thể ấy là viên thành thật tánh.

Chân như có viên thành thật tánh, nên thường trụ bất biến, mà nhứt thiết viên mãn. Y tha pháp có hiển hiện ra chẳng qua là ở nơi giả chân như thật tại, do bốn giống nhân duyên kết thành.

*
* *

Như thế thì bổn thể cùng hiện tượng cách lịch nhau. Viên thành chân như là bổn thể của y tha, còn tướng là hiện tượng của y tha.

Y tha cùng viên thành không khác, cũng không chung nhau.

Nếu chân như cùng y tha mà toàn nhiên khác nhau, thì ắt hai cái chẳng mảy may nào quan hệ nhau. Nhưng mà chân như là bổn thể của y tha, chân như không dựa vào chi trước nó.

Nếu chân như cùng y tha mà đồng nhứt, thì ở giữa hai cái chẳng mảy may nào có hở cách. Y tha vô thường như thế nào thì chân như cũng không thể không vô thường như thế ấy. Nhưng mà cái bổn thể chân như không có cái lý vô thường. Cho nên chân như cùng y-

tha không phải một, cũng không phải hai

Tóm lại viên thành thật là bổn thể của vạn hữu, cho nên nó thật là thật tại; Y tha là cái sanh ra bởi các cái duyên, cho nên nó giả tại; biến kể là cái vọng hữu sanh ra bởi vọng tình của ta, không có thể, không có dụng gì cả (1).

---

(1) Luận về tam tánh, nhà duy thức thường có cái dụ chiếu lệ như vầy:

Bạch nhựt khán thằng, thằng thị ma;
Dạ lý khán thằng, thằng thị xà.
Ma thượng sanh thằng do thị vọng,
Khởi kham thằng thượng cánh sanh xà.

Ban ngày sáng tỏ xem sợi dây, thấy rõ nó là gai. Ban đêm xem sợi dây như rắn. Gai mà xem ra dây đã là vọng rồi, nữa chi là dây (đã vọng) mà lại còn xem ra con rắn (vọng thêm vọng).

« Ma thượng sanh thằng » là dụ chỉ « Y tha » « Thằng thượng sanh xà » là dụ chỉ « biến kể ».

Nhưng mà cái dụ nào cũng không xác đáng được. Tây ngạn đã có câu: « comparaison n'est pas raison ». Ở đây, ngay như về « ma thượng sanh thằng », ta cũng có thể bảo nó chỉ về « biến kể » được.

Trên đây đã chỉ ra chỗ quan hệ giữa thật tại và hiện tượng.

Dưới đây sẽ chỉ ra chỗ quan hệ giữa tâm và vật trong hiện tượng giới.

A-lại-da thức là căn bổn thức của tất cả những hiện tượng. Trong a-lại-da thức lại có chủ quan và khách quan, bởi nên khu biệt ra gọi là tướng phận và kiến phận.

Tướng phận của a-lại-da là ngũ căn của chũng tử. Kiến phận của a-lại-da là cái danh để chỉ rằng nó hay soi được cảnh trước.

Thức thể chuyển biến, đồng thời sanh ra năng duyên và sở duyên. Năng duyên là kiến phận, sở duyên là tướng phận. Thống nhứt hai cái năng duyên và sở duyên thì là làm tự-thể-phận cho a-lại da thức. Tự thể phận cũng gọi là tự chứng phận.

Cái chứng-tri thấy được cái tự thể phận (hay là tự chứng phận) đó, gọi là chứng tự chứng phận.

Kiến phận, tướng phận, tự chứng phận, chứng tự chứng phận, ấy là « tứ phận thành tâm ».

Cái đối tượng của nhận thức của chúng ta, coi thì như là ngoại cảnh, kỳ thật nó không ngoài được ảnh tượng ở tâm nội, tức nó là cái tánh cảnh.

Nhưng mà hễ có ảnh tượng là có bổn chất. Đối với bổn chất của ảnh tượng ấy, tức có đới-chất cảnh tồn tại. Bổn chất và đới chất cảnh đều tựa như là pháp ở ngoài tâm ta, mà rốt lại cũng chỉ là cái tướng phận của a-lại-da trong tâm nội mà thôi.

A-lại-da bao tàng tất cả chũng tử của vạn hữu. Do chũng tử đó mà biến sanh vạn hữu. Cái tác dụng nầy gọi là nhân năng biến. Vạn hữu biến sanh ra đó, tức là tướng phận của tự thức. Cái nầy gọi là quả năng biến.

Bảy thức trước (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân ý, mạt-na) là tri giác tướng phận không biến sanh được tác dụng có bổn chất.

Chỉ có a-lại-da thức là một mình có nhân năng biến và quả năng biến đồng thời cùng có ảnh tượng và bổn chất.

Bởi thế cho nên rốt lại vạn hữu không lìa được duy thức.

Mà chũng tử trong a-lại-da thức sanh ra cách làm sao? Đáp rằng: cách vô-thỉ-pháp.

Tóm lại: phàm hễ tâm dao động, tất xuất hiện ra ảnh tượng. Ảnh tượng nầy gọi là tướng phận.

Rồi ta lại lấy tướng phận nầy làm đối tượng, mới phát khởi bao nhiêu những giống tác dụng của tâm tượng. Cho nên tướng phận là khách quan của tâm nội, nên gọi là *tánh cảnh*.

Đối với tướng phận tánh cảnh có cái bổn chất đồng nhứt với nó. Khi ảnh tượng xuất hiện nó vẫn có đeo theo cái bổn chất của nó, mà ta không trực tiếp được. Ấy gọi là *đới chất cảnh*.

Bổn chất ấy nguyên là do a-lại-da phát sanh, và đồng thời khiến nó theo thức thể mà biến ra.

Độc ảnh cảnh sanh ra là do nơi quan hệ giữa tướng phận và kiến phận. Nó gợi được tâm nhưng không có bổn chất riêng, cho nên có câu « độc ảnh duy tòng kiến ». Như sừng thỏ, lông rùa, là độc ảnh cảnh.

Rốt lại, nhứt thiết vạn hữu đều là do a-lại da biến ra. Cho nên nói rằng :« tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức.»

Xem trên đó thì a-lại-da thức biến ra hết thảy vạn tượng và là căn bổn của hiện tượng. Do a-lại-da mà phát sanh tâm và vật.

Nhưng tám cái thức, mỗi đều tự có duy thức, và mỗi người đều mỗi có duy thức riêng. Cho nên mỗi vật mỗi có a-lại-da thức của nó và bởi thế a-lại-da thức có vô lượng số.

Như thế thì tự thân của vũ trụ cũng vô lượng số (đa nguyên).

Nhân sanh quan.— Pháp tướng tông cho rằng hiện tượng giới là mê vọng, và mê vọng như thế là khổ, cho nên phải

đoạn diệt nó đi. Chỗ nầy không khác chủ trương của câu xá tông là bao nhiêu.

Pháp tướng tông có chỗ đặc sắc của nó, là nó chủ trương ngũ tánh. Một là bồ tát định tánh tức là cái động cơ quyết định thành phật. Hai là giác định tánh. Ba là thanh văn định tánh. Hai tánh nầy (giác định và thanh văn định) kết cuộc ngừng chỗ a-la-hán (arhat) không thành phật được. Bốn là bất định tánh, do tánh nầy mà tới thì đến chỗ phật quả, lui thì chỉ tới quả của thanh văn thừa cùng duyên giác thừa mà thôi, hai cái đều không quyết định được. Năm là vô tánh hữu tình ; ấy là cái cơ không thành phật được, cũng không đến được hai thừa thanh văn và duyên giác, mà phải chịu luân hồi sanh tử.

Nhưng mà thật đại thừa phản đối cái thuyết trên đó và cho rằng nhứt thiết chúng sanh đều có phật tánh, tức là đều có thể thành phật.

Giải thoát luận.— Muốn thành phật, nghĩa là muốn đạt được giải thoát tối cao, phải tu lục độ, vạn hạnh, trải qua thời gian ba a-tăng kỳ (asamkhyêyas). A-tăng-kỳ nghĩa là con số vô cùng. Mỗi a-tăng-kỳ viết ra là một con số một với ở đằng sau bốn mươi bảy con Zéros. Đó là nói giải thoát về phương diện đạo đức.

Về phương diện duy thức phải trải qua ngũ trùng duy thức và ngũ chủng duy thức. Đây không thuật lại, vì phiền phức quá, chỉ tóm tắt cái nghĩa của nó như vầy : bỏ cái vọng, theo cái chân, bỏ hiện tượng giới, về với thật tại giới, nhứt trí với thật tại.

Tam luận tông.

Tam luận tông là cái tông lấy gốc ơi ba bộ luận : *Trung Quan Luận*, *Thập hị Môn Luận* (của Long Thọ tạo ra) *Bách Luận* (của Đề Bà tạo ra).

Nội dung của tam luận là : một luận ói về chân và tục, một luận về bát bất á tà, một luận nói về vô sở đắc trung ò.

Ba luận đứng về ba phương diện mà an sát, nhưng kết cuộc cũng đồng một .

Chân và vọng, đây không phải nói lại, đại khái bàn bạc khắp nơi trong tập nầy đã nói rõ chân vọng là gì rồi.

« Bát bất » để phá tà, thì trong *Trung Luận* dẫn ra với mấy câu kệ nầy :

Bất sanh, diệc bất diệt,
Bất thường, diệc bất đoạn,
Bất nhứt, diệc bất dị,
Bất lai, diệc bất xuất,
Năng thuyết thị nhân duyên,
Thiện diệt chư hý luận,
Ngã khể thủ lễ Phật,
Chư thuyết trung đệ nhứt

Bát bất phá tà như thế cũng là bài xích cái vọng mà hiển dương cái chân.

Trung đạo luận là kết quả của cái luận về chân vọng.

Nhứt thiết vạn hữu trong hiện tượng giới đều sanh diệt vô thường. Sanh diệt vô thường như thế nguyên là không có tự tánh, mà bởi nhân duyên mê vọng nên sanh ra giả hữu.

Thế tục, vì vọng kiến, nên chấp lấy cái giả hữu đó. Chân trí thì phủ định giả hữu mà đến nhận thảy thảy là không.

Nhưng mà cái lý không đó, không phải là tuyệt đối. Bởi vạn tượng giả hữu đó, thật là bề trong nó uyển nhiên là không. Rằng hữu rằng không đều chẳng qua là tại ta chưa lìa được vọng tình nên thiên chấp mà ra có thế.

Siêu việt được tất cả hữu và vô, là cái quan niệm tuyệt đối.

Muốn đạt cái quan niệm tuyệt đối ấy phải biết rằng chư pháp đều do nhân duyên sanh ra, thì dứt duyên là hết sanh chư pháp giả hữu.

Chư pháp, tuy là hữu, nhưng mà là phi thường hữu. Hữu, mà phi thường hữu là giả hữu. Giả hữu tuy là hữu mà phi hữu. Hữu mà phi hữu, thì cùng với vô có khác gì? Cho nên chư pháp tuy là vạn hữu, nhưng uyển nhiên là không.

Lý thể của chân như, tuy là không tịch, bất sanh diệt, mà bởi nó sanh ra chư pháp, cho nên nó là căn của giả hữu. Đã là căn của giả hữu thì mặc dầu lý thể của chân như là không, thật ra nó là phi không! Như thế, chân như là không mà không thật là không, cho nên cùng với hữu có khác gì? Vì thế, rốt lại, chân như tuy là không tịch, mà nó uyển nhiên là hữu.

Hữu cùng không, không khác nhau, không cùng hữu, không khác nhau. Hữu hiệp với không, không hiệp với hữu. Hữu là hữu của không, mà không phải là hữu của hữu. Không là không của hữu, mà không phải là không của không.

Hữu, không, hai cái toàn nhiên cùng nhau hỗn hiệp.

Trung đạo ra ngoài chỗ chấp hữu cùng chấp không.

Tại nhận thức của ta sai biệt mà ra có hữu vô. Siêu việt nhận thức, phủ định nhứt thiết, thì đạt được thật tại

bất khả tư nghị Nhận thức, chỉ ở được trong phạm vi hiện tượng. Thật tại không phải nhận thức mà được. Chỉ phải nhờ trực quan mà đạt nó thôi.

Giải thoát, là phủ định hiện tượng mê vọng, trong hiện tượng ấy có cả ta nữa.

Thuyết tam luận, tóm lại, chẳng qua là một loại hoài nghi, một loại ngụy biện, và kết cuộc nó chỉ ngừng nơi vấn đề giới hạn của nhận thức.

Thiên Thai tông.

Thiên Thai tông lấy kinh *Pháp Hoa* làm gốc, cho nên cũng gọi là Kinh Tông. Tông nầy gây dựng ở nước Tàu, thời Trần Tùy (thế kỷ thứ sáu) bởi Tuệ Văn thiền sư. (Xem ở phần trên).

Tuệ Văn đọc *Trung Luận* có những câu phẩm kệ rằng :

« Nhân duyên sở sanh pháp,
« Ngã thuyết tức thị *không*.
« Diệc danh vi *giả* danh.
« Diệc thị *trung đạo* nghĩa.»

Theo cái lý trung đạo đó, Tuệ văn lập ra nhứt tâm tam quan : không quan, giả quan, trung quan.

Thế giới quan.— Sánh với các tông đại thừa giáo khác, thì Thiên Thai tông là độc đoán (dogmatique), là diễn dịch.

Nhứt tâm tam quan, là chỉ về nhứt như. Thiên Thai tông chủ trương rằng : « Chư pháp duy nhứt tâm.» Tâm ấy như thế nào ?

Đáp rằng : không nói tâm ở trước, còn nhứt thiết pháp ở sau. Cũng không nói nhứt thiết pháp ở sau, còn tâm ở trước. Nếu bảo rằng nhứt tâm sanh ra nhứt thiết pháp thì không được. Nếu bảo rằng tâm nhứt thời bao hàm nhứt thiết pháp thì cũng không được. Tâm vốn là nhứt thiết pháp, nhứt thiết pháp ấy là tâm. Hai cái không phải là khác, cũng không phải là một.

« Chư pháp duy nhứt tâm.» Tâm ấy tức là chúng sanh. Tâm ấy tức là Bồ tát phật. Sanh tử cũng là ở nơi tâm ấy. Niết bàn cũng là ở nơi tâm ấy.

Tâm bao tàng tất cả.

Mà luận cứu đến nhứt tâm, phải lấy tam quán : không quan, giả quan, trung quan.

Trong không quan có giả với trung, không phải tuyệt nhiên là không. Trong giả quan có không với trung, không phải tuyệt nhiên là giả. Trung quan phải dung nạp hết hai cái không với giả không thế, không phải là trung đạo.

Nếu cứ giả mà xem, thì có chi là không giả? Nếu cứ không mà xem, thì chi không phải là không? Trung, thì thống hiệp cả giả với không. Ngoài cái trung ra không có giả không gì cả.

Lấy một trong ba, tức là gồm hết cả ba, không có cái nào sau cái nào trước, không có cái nào sanh ra cái nào.

Xét về lý thể của chân như với tâm và vật, ba cái ấy quan hệ nhau, thí dụ như thấp tánh (hygrométricité), nước và sóng. Lý thể của chân như cũng như

thấp tánh. Tâm cũng như nước. Vật cũng như sóng.

Ngoài thấp tánh không có nước. Ngoài nước không có sóng. Ngoài chân như không có tâm. Ngoài tâm không có vật.

Chân như, tâm với vật, ba cái quan hệ nhau như thế, cho nên ba cái không rời nhau, mà không là một, không là khác.

Nhân sanh quan.— Về nhân sanh quan Thiên Thai tông không có chủ trương yếm thế, mà thật là lạc thiên (optimisme).

Các phái đều cho hiện tại là mê vọng, cho nên chung cuộc giải thoát phải ra khỏi thế gian. Thiên Thai tông thì cứ trong hiện tại mà tìm chỗ lý tưởng. Thiện, ác, chân, vọng, đối với tông nầy chỉ là một sự hoạt động của thật tại. Vì thế cho nên không cưỡng cầu giải thoát khỏi cái hiện tượng giới sanh diệt chuyển biến.

Trong cõi sanh diệt vô thường, tìm đến cái lực thường trụ, bất sanh bất diệt

của thật tại. Hiện thân tức phật, bà-sa tức là tịch tịnh.

Như thế thì nhân tâm, trong hiện tượng giới, gồm cả thiện ác hai tánh. Muốn dứt điều ác, không thể không lìa điều thiện. Bởi thiện ác chỉ do một tâm tác dụng mà thôi, hai cái không có cái nào độc tồn được. Cho nên Phật chẳng làm lành, chẳng làm dữ.

Cõi thế gian phải có dinh hư tiêu trưởng, vinh khô thạnh suy, tập hiệp ly tán. Vô thường như thế là chân tướng của thế giới sống. Nếu không sanh diệt chuyển biến, thì là thế giới chết.

Vì thế nếu cưỡng cầu hữu thường trong cõi vô thường thì là ngu đã đến mực. Đã là vô thường thì cứ nhận nó là vô thường, đã là sanh diệt thì cứ nhận nó là sanh diệt. Như thế mới là thánh nhân, khác với phàm phu.

Nghịch với lý của thật tại là phàm, thuận với là thánh. Cho nên nếu cầu thánh ở « bỉ ngạn » là ngu đã đến mực. Bổn nghĩa của nhân sanh là phải thuận

ứng với hiện tại thế gian mà hoạt động.

Giải thoát luận.— Thế gian như trên đã xét ra thì muốn giải thoát phải cầu ở nơi thấu suốt chân lý, thoát ly chấp trước. Kết cuộc phải triệt ngộ thật tướng của vũ trụ, mà do vô vi, vô niệm, đạt đến hoạt động của đại ngã, đại vi. Ấy là tích cực giải thoát vậy.

Giải thoát như thế, thì đối với xã hội không lấy thái độ tiêu cực mà bỏ trách nhiệm ; còn đối với tâm, mặc dầu có tánh chất tiêu cực, nhưng lại dùng phương pháp tích cực của văn tự ngôn ngữ mà cầu đạt đến thật tại, lấy nhứt trí với thật tại làm mãn quả.

Hoa nghiêm tông.

Hoa nghiêm tông căn cứ ở kinh *Hoa Nghiêm* sáng lập ở bên Tàu do hai thầy trò Đỗ Thuận Trí Nghiễm đời Tùy Đường.

Thế giới quan. — Theo Hoa Nghiêm tông thì vạn hữu có sáu tướng, là ; tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại.

Sáu tướng ấy do kinh nghiệm sự thật mà nhận ra. Tổng biệt cùng đối nhau, đồng dị cùng đối nhau, thành hoại cùng đối nhau, gọi là tam đối lục tướng.

Tổng, đồng, thành, ba tướng ấy chỉ nghĩa vô sai biệt. Biệt, dị, hoại, ba tướng nầy chỉ nghĩa sai biệt

Vạn vật đều có hai cái nghĩa sai biệt và vô sai biệt ấy. Vạn vật đều có sáu tướng ấy.

Hai nghĩa sai biệt với vô sai biệt cùng làm biểu lý cho nhau, không rời nhau. Khi phát ra thì phân làm hiện tượng giới và thật tại giới. Khi cùng tương y nhau, không rời nhau, thì hiện tượng tức là thật tại, thật tại tức là hiện tượng.

Vạn hữu có tam đối lục tướng là do thập huyền diệu lý duyên khởi.

Thập huyền diệu lý, lục tướng viên dung, mà sanh ra cái lý « sự sự vô ngại ».

Sự sự vô ngại luận là cái đặc trưng trong giáo lý của Hoa Nghiêm tông.

Thập huyền là :

1. Đồng thời cụ-túc tương ứng.
2. Nhứt, đa, tương-dung bất-đồng.
3. Chư pháp tương-tức tự-tại.

4. Nhân đà-la (1) vòng cảnh giới.
5. Vi-tế tương-dung an lập.
6. Bí mật ẩn hiển câu thành.
7. Quảng hiệp tự tại vô ngại.
8. Thập thế cách pháp dị thành.
9. Chủ, bạn, viên minh cụ đức.
10. Thác sự hiển pháp sanh giải.

Đó là thập huyền duyên khởi môn. Môn thứ nhứt (Đồng thời cụ túc tương ứng) thuộc về tổng tướng. Chín môn kia thuộc về biệt tướng. Một môn đầu gồm chín môn sau, chín môn sau qui kết nơi môn đầu.

Vạn hữu, tuy là mỗi mỗi biệt lập, mà ở trong vẫn có mạch lạc, có cùng nhau chằn chịt, duyên khởi tồn tại. Cho nên cứ nơi một vật cũng có thể thâu hết vạn vật.

Vạn vật có thể thâu vào nhứt vật, đó là nói về môn « tương nhập » ở nơi tác dụng.

---

(1) Đà la (dhara) nghĩa là cầm trong tay, đựng chứa.

Một vật có, thì bao nhiêu những cái khác, vô thể, gồm vào cái hữu thể kia. Bởi trong vạn vật, cái nầy cái nọ cùng đồng thể nhau không có sai biệt. Một vật có thể nói là vạn vật, vạn vật có thể nói là một vật. Đó là nói về môn « tương tức » ở nơi thật thể. (Tương tức, nghĩa là cùng nhau, cái nầy tức là cái nọ, cái nọ tức là cái nầy.)

Dị thể tương nhập, đồng thể tương tức, đó là cái lý của « sự sự vô ngại ». Trong không gian, trong thời gian, một với nhiều cùng dung nhau (nhứt, đa, tương dung), dài với vắn cùng dung thông nhau, chủ với bạn đều cụ túc.

Lục tướng viên dung, thập huyền môn tương tức, tương nhập, cho nên đa tức là nhứt, nhứt tức là đa. Cá tâm, bởi đó cũng tức là phổ biến tâm ; cá nhân tức là quốc gia, tức là vũ trụ. Một vật tồn tại, là do lực của vô lượng vật khắp thập phương ở quá khứ, hiện tại, vị lai. Đồng thời, một vật ấy, cũng lại cùng với

nhứt thiết vạn hữu ở tam thế thập phương, cùng giao thiệp nhau. Một vật ấy làm chủ, vạn vật làm bạn. Một vật ấy lại làm bạn của vạn vật ở tam thế thập phương. Như thế chủ bạn cụ túc, quan liên nhau trùng trùng vô tận.

Tóm lại, thế giới quan của Hoa Nghiêm tông có hai phương diện. Một luận về « nhứt tâm pháp giới », hai luận về « duyên khởi vô tận của pháp giới ».

« Nhứt tâm pháp giới » gồm lý và sự trong ấy. Mà trong sự sự đều có thập huyền diệu lý, lục tướng viên dung, cho nên rằng « sự sự vô ngại »

Nói rằng: nhứt đa tương dung, chủ bạn cụ túc, sự sự vô ngại, là không phải phá hoại tánh chất riêng của mỗi vật, cũng không phải biệt lập tánh chất của một vật.

Nếu biệt lập một vật thì phá hoại nhứt thiết vật khác, như thế có gì là còn. Như nếu lấy cá nhân làm chủ, thì ngoài cá nhân không có quốc gia. Nếu

lấy quốc gia làm chủ, thì ngoài quốc gia, cá nhân sao có biệt lập được. Hai cái phải cùng nhau chủ bạn cụ túc, cùng nhau tương dung.

Nhân sanh quan — Do thế giới quan trên đó nhân sanh quan trong Hoa Nghiêm tông không khác nơi Thiên Thai tông. Hai tông đều không phá thế gian tướng. Chánh trị, pháp luật, quân quốc, đều vào trong luận nghị, không xem tông giáo với chánh trị riêng biệt nhau.

Giải thoát quan.— Theo Hoa Nghiêm tông giải thoát vẫn không phá hoại thế gian tướng, mà vẫn lập thành thế gian tướng. Xét được mà phân biệt chân vọng, khử trừ điên đảo, khiến cho tâm thanh tịnh, để cùng thật tại nhứt trí : giải thoát ở chỗ đó.

Chân Ngôn tông.

Chân Ngôn tông căn cứ nơi *Đại Nhựt Kinh*. Tông nầy lấy bí mật chân ngôn làm tông chỉ cho nên gọi là Chân ngôn tông, hoặc cũng gọi là Mật Tông.

Đại Nhựt như lai truyền tông nầy cho Kim-Cương Toát Đoá. Kim Cương Toát đoá truyền cho Long Thọ. Long Thọ truyền cho Long Trí, Long Trí truyền lại cho Kim Cương Trí.

Đời Đường Kim Cương Trí cùng với Bất Không sang nước Tàu. Bất Không thạo tiếng tàu, hai người cùng dịch kinh luận truyền nhập nước Tàu.

Thế giới quan. — Chân ngôn tông chủ trương lục đại. Lục đại là : địa, thủy, hỏa, phong, không, thức. Lục đại là chân thật thể của vũ trụ. Nó là bổn nguyên của các tánh năng sanh, năng lưu. Xét về phương diện vũ trụ, thì lục đại gọi là thể đại (lục đại của thật thể của vũ trụ)

Lục đại ấy hiện ra hình hài của ta gọi là tướng đại. Hiện ra ngôn ngữ động tác thì gọi là dụng đại.

Thể đại, tướng đại, dụng đại, ba loại ấy, lấy một là rõ cả ba. Ngoài thể đại, tướng, dụng không có được. Ngoài tướng đại thì thể, dụng không có chỗ nào nắm giữ được.

Vũ trụ vạn hữu không có gì là ra khỏi thể đại, tướng đại, dụng đại.

Gọi là chân như, chẳng qua đó là lý tánh nhân lục đại mà trừu tượng ra. Chân như rời lục đại không cầu đâu mà được, chân như ra ngoài tướng dụng không thể tồn tại.

Lục đại, rốt lại, chỉ là tâm vật nhị nguyên (Địa, thủy, hỏa, phong là vật; không, thức, là tâm.) Lục đại thật là vật thường thức.

Thế giới quan của Chân ngôn tông thật là thường thức. Nó phủ định nguyên tố nguyên tử của khoa học. Tuy nó chủ trương lục đại, xem như là đa nguyên, kỳ thật nó là vật tâm nhị nguyên luận.

Vật tâm nhị nguyên ấy, lại chỉ là trí lự của ta phân biệt ra như thế. Nếu theo phương diện sai biệt mà quan sát nó, thì uyển nhiên có phân biệt như thế.

Nếu theo phương diện bình đẳng mà quan sát nó, thì nó là bình đẳng, là nhứt như.

Gọi rằng vật, gọi rằng tâm, gọi rằng khách quan, gọi rằng chủ quan, kết cuộc chỉ là thật tại nhứt-như mà thôi.

Như thế, một mảy lông, một hột bụi, cũng là cái tướng của thật tại, có gì là không phải lục đại sở sanh.

Tóm lại, do sự tượng mà trừu tượng ra cái đó là lý tánh. Lý tánh chỉ tồn tại nơi sự tượng. Chân ngôn tông chủ thuyết bấy nhiêu ấy.

Nhân sanh quan.— Con người, hoặc nữa là xã hội, tất có thiện, ác, hai mặt. Cái đó gọi là « các các tự kiến lập. » Phàm, thánh, phân ra, là do nơi trình độ chấp trước, nghĩa là cố giữ quan điểm của mình. Ấy gọi là « các các thủ tự tánh.»

Thánh nhân cũng có tam độc, là tham, sân, si, như chúng phàm chớ khác gì. Nhưng mà chỗ đặc sắc của thánh nhân là tam độc không phải bởi tiểu ngã (jîvâtman) hành sử mà có, nhưng hành sử bởi xã hội, bởi vạn chúng.

Thế cho nên đại tham, đại si, ấy là tịnh bồ-đề tâm. (Bồ đề : bôdhi, là chánh giác.) Ấy gọi là tam-ma-địa (Samâdhi : cái thể tịch tịnh, hay là chánh định.)

Thánh nhân biết cái quả ở vị lai, nên chú ý đến cái nhân ở hiện tại. Thế là

quan - thế chủ nghĩa, rất là lạc thiên (optimiste).

Phật pháp không xa, nó ở tại lòng ta. Như thế toan xá thân để cầu gì ?

Giải thoát luận. — Chủ chỉ của giải thoát luận, nơi Chân ngôn tông, là ở nơi « tức thân thành phật », cho nên nó bỏ chấp trước mà theo hoạt động của đại ngã (paramâtman).

Phương thức giải thoát của tông nầy là tam mật.

Tam mật tức là thân, khẩu, ý.

Thiền tông.

Thiền tông do Đạt-Ma (Bôdhidharma) truyền lại. Nguyên buổi đầu nó thuộc về Không Bộ.

Thiền tông xướng lên cái thuyết « bất lập văn tự ». Cho nên không có luận về thế giới, cùng nhân sanh. Tông nầy chủ ở sự giải thoát mà thôi.

Một ngày tọa thiền, là một ngày phật. Một đời tọa thiền, là một đời phật. Cái ý giải thoát như thế.

Nhưng mà nói đến Niết bàn, chẳng qua là một thái độ tiêu cực, phủ định cái hiện tại bất hoàn toàn nầy, phủ định cái tiều ngã bất hoàn toàn nầy

Đã chủ trương không lập văn tự, thì Thiền tông không có đạo nào khác hơn là « lấy tâm truyền tâm ». Thật tướng của vũ trụ, thuộc về trực quan giới (intuition). Nếu lấy văn tự mà giải thích thì ắt sa vào hiện tượng giới, không thể đạt đến thật tướng.

Thật tướng như thế nào ? Chỉ có tọa thiền trực giác biết được mà thôi.

Về nhân sanh, Thiền tông có cái tư tưởng như sau : Tiên thiên bổn lai là không. Chỉ vì ta cứ ở sự thật hậu thiên ta mới chấp hữu. Không, ấy là bình đẳng. Hữu, ấy là sai biệt. Sai biệt sanh ra bởi vọng lự. Vọng lự hết, thì bình đẳng tuyệt đối.

Nhân sanh quan của Thiền tông, rốt lại là phủ định sự chấp trước. Từ vô

ngã phát ra đại ngã, từ vô vi phát ra đại vi, gọi rằng: « không » ấy là căn bổn của đại hữu.

Nhưng mà đại ngã, đại vi, không phải bài xích tiểu ngã, tiểu vi.

Tịnh thổ tông.

Tông nầy lấy sự qui y tịnh thổ làm mục đích, cho nên gọi là Tịnh thổ tông. Tông Tịnh Thổ thờ phật A Di-Đà.

A-di đà, amitâbhâ (a = vô, mitâ = lượng, bhâ = quang) nghĩa là vô lượng quang. A-Di-Đà Phật cũng gọi là Vô Lượng Quang Phật.

Xét về một phương diện thì A Di Đà Phật chỉ là một vì thần trong thần thoại. Xét về một phương diện khác thì A-di-đà phật chỉ là Thích Già thi-hóa ra. Xét

về một phương diện khác nữa, thì A Di Đà Phật chỉ là lý tưởng hóa của trí từ bi mà thôi.

Truyền rằng Pháp Tạng tì-khưu tu hành nhiều kiếp, thành A-Di-Đà-Phật.

Truyền như thế, thì A - Di - Đà - Phật cũng chỉ là người như Thích - Già, như Khổng tử, không là trời như Jésus Christ. Huống chi Tịnh Thổ tông lại chủ trương rằng mỗi người đều có phật tánh, đều có thể thành phật.

Như chỗ chủ trương đó, thì Tịnh Thổ tông không khác Hoa Nghiêm tông và Thiên Thai tông. Tịnh Thổ tông cho rằng thế gian nầy là dơ bẩn, cầu đến cõi tịnh, cõi an lạc.

Tịnh Thổ tông chỉ đem ứng dụng ra thật tế cái tư tưởng « sự sự vô ngại » của Hoa Nghiêm tông, chớ không có chi khác.

QUI KẾT

Trong thế giới không có cái gì là độc lập, mà cái gì cũng phải có tương quan. Một học thuyết cũng như thế. Tức phật giáo không phải là vật ở tự vô mà ra hữu. Nó do học thuyết ở trước nó, do xã hội, do thời thế, do nhân trí, mà xuất hiện. Nhưng, đã chịu bao nhiêu những ảnh hưởng, phật giáo—hay học thuyết nào cũng thế—thành hình biệt lập được, tất phải có chỗ đặc sắc của nó,

Trước thời phật giáo ra đời, ở xứ Ấn Độ có những nền triết học, sâm si chẳng đều nhau, cùng chủ trương phiếm thần luận như nhau. Brahma là căn bổn của vũ trụ. Nhứt thiết sự vật đều là hình thái của brahma. Vạn hữu đều ở brahma mà sanh ra. Lúc trụ thì ở tại brahma. Lúc diệt trở về brahma. Brahma như thế. Nó vô thỉ vô chung. Con người cũng là một hình thái của brahma! Sống đây là sống gởi. Chết sẽ trở về brahma, đời đời khoái lạc.

Phiếm thần luận ấy, là nền triết học căn bổn của xứ Ấn-Độ từ thuở nào đến bây giờ.

Phật giáo ra đời, không có chủ trương gì khác. Duy noi theo thuyết phiếm thần mà kiến thiết giáo lý. Brahma sẽ là như như, hay nhứt như, hay chân như.

Nhưng ở đây không còn giữ ý nghĩa thần cách nữa. Phật giáo vô thần.

Khởi điểm của phật giáo ở nơi nhận cuộc đời là khổ. Biết khổ thì tìm đường

thoát khổ là lẽ tự nhiên. Nhưng, muốn tìm đường thoát khổ, phải biết đường nào là khổ, phải biết nguồn khổ là đâu.

Tứ diệu đế và thập nhị nhân duyên của Çâkya Muni thuyết minh về chỗ ấy.

Nguồn khổ là vô minh.
Đường khổ là tập.
Có tập bởi tại nghiệp.

Vậy, minh được lý của vũ trụ, minh được lý của chân như, là biết được đường thoát khổ : phá tập, diệt nghiệp.

Cả nền triết học của phật giáo xây dựng trên thuyết chân như. Tông phái hoặc có phân ra nhiều, kinh điển hoặc có đặt ra mấy vạn, cũng không ngoài chỗ thuyết minh chân như.

Ta biết gì về chân như ? Ta biết được đến đâu ? Đây là vấn đề nhận thức. Xốc xáo hết các hóc hẻm của tri thức, phật giáo kết luận bằng phi lượng, là một thứ trực quan ; tức cho rằng : lý tri bất

lực trong khi dùng để tìm bổn thể, duy tình chứng nhận mà thôi.

Tình chứng nhận chân như. Lý sẽ bảo nó không không cũng không có, có cùng không đều không phải bổn thể của chân như. Tinh thần của đại thừa giáo ở nơi thuyết trung đạo.

Ta cùng chân như quan hệ nhau như nước cùng sóng. Tức chân như là bổn thể, ta là hiện tướng.

Giải thoát là làm cho tâm ta không mê vọng, để cùng với chân như nhứt trí.

Cứ xem qua triết học của phật giáo, ta thấy nó không phải là mê tín, không phải là yếm thế, không phải là thần bí. Hoặc trong các quyển kinh có những lời, những chuyện mê tín dị đoan, đó chẳng qua là tín đồ thêu dệt, chớ cơ sở của Phật giáo không phải nằm trên những chỗ đất ấy. Ta có thể trích một đoạn văn ở kinh *Lăng Già* (Lankâvatâra sûtra) làm chứng và kết luận về giáo lý của Phật giáo :

Thế gian ly sanh, diệt,
Do như hư-không hoa.
Tri bất đắc hữu, vô,
Nhi hưng đại bi tâm.
Nhứt thiết pháp như huyễn,
Viễn ly ư tâm thức,
Tri bất đắc hữu, vô
Nhi hưng đại-bi tâm
Viễn ly đoạn, thường.
Thế-gian hằng như mộng,
Tri bất đắc hữu, vô,
Nhi hưng đại-bi tâm.
Tri : nhân, pháp, vô ngã,
Phiền-não, cập nhĩ-diệm (1)
Thường thanh tịnh, vô tướng,
Nhi hưng đại-bi tâm.
Nhứt-thiết vô niết-bàn,
Vô hữu niết bàn phật,
Vô hữu phật-niết-bàn.
Viễn ly giác, sở giác,
Nhược hữu, nhược vô hữu,
Thị nhị tất câu ly.

---

(1) Nhĩ diệm, là tiếng phạn, nghĩa là sở tri hay tri chướng.

Mâu-ni tịch tinh quan
Thị tắc viễn ly sanh,
Thị danh vi bất-thủ,
Kim thế, hậu thế tịnh.

Không có niết bàn, không có phật nào ở niết bàn, không có niết bàn nào của phật. Như thế có thể nào bảo là thần bi ?

Duy chỉ có tâm tức phật, ta tức là chân như. Nhưng còn vô minh, còn vọng kiến, thì không sao cùng chân như nhứt trí bình đẳng được.

HẾT

PHỤ LỤC

NẺO PHẬT GIÁO VÀO NƯỚC NAM.

Người Nam ta tiêm nhiễm phật giáo đã lâu đời rồi. Hiện những người không đi chùa, không thờ phật, không có chút ý thức gì về phật giáo, cũng có thể có tư tưởng phật giáo, hoặc tiểu thừa, hoặc đại thừa.

Như thế tưởng cũng nên tìm biết phật giáo do thời nào và do đường nào truyền sang xứ ta.

Đây xin trích lục một bài tác giả đã cho đăng vào báo *Phụ Nữ Tân Văn*, ở Sài Gòn cách mươi năm nay, để giới thiệu bài khảo về « Phật giáo ở xứ Annam, từ

hồi nó mới sang cho tới thế kỷ thứ XIII », của ông Trần Văn Giáp đăng trong *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 32· année, tome 32, fascicule 1 (Hanoï, 1932).

*
* *

«...Tìm biết con đường của phật giáo vào Nam, là một chuyện gian-nan, một là vì lịch-sử xứ nầy còn hàm hồ lắm, một là vì trong sự khảo-cứu nầy cần phải rõ giáo lý mới biết được cách truyền-bá của phật-giáo, và nhân đó mà dò xét con đường truyền bá của nó. Bao nhiêu những nỗi khó khăn, ông Trần dường như không ngại, vì ông sẵn học, sẵn thầy, mà nhứt là sẵn sách.

Trước khi sang Pháp ông có cái duyên mà gặp ở Hải Phòng, một pho sách rất hiếm, tên là *Thuyền Uyển Tập Anh Ngữ Lục*, trong đó có lịch sử của những vị danh tăng trong Thiên-tôn, từ thế kỷ thứ VI tới thế kỷ thứ XIII. Pho *Thuyền Uyển*

nầy nó sẽ giúp ông làm cái sườn cho bài khảo-cứu của ông hôm nay.

Phật giáo phát nguyên bên Ấn-Độ là xứ cách nước Nam biết bao nhiêu là núi cao biển rộng, thời nó làm cách nào mà truyền sang hồi lúc đường sá không có giao thông, xe tàu chưa xuất hiện ?

Đi đường bộ, trải qua Tây Tạng, Trung Hoa, rồi từ đây mới bọc xuống phía nam mà vào nước Nam.

Cái ức thuyết ấy, xưa nay nhiều người đề xướng.

Song cứ như sự khảo cứu của ông Trần, thời con đường bộ đó không phải là con đường có một không hai của phật giáo để sang xứ ta. Mà còn một đường nữa, ít ai nghĩ đến ; là con đường biển. Tập *Thuyền Uyển* chứng nhận cái ức-thuyết nầy.

* * *

Cứ như trong tập ấy, thời phật giáo noi con đường biển, vịn theo những hòn-

đảo mà lần hồi đi từ Ceylan qua Java, qua Indonésie, rồi sang xứ Nam.

Sang đến xứ Nam thời có lẽ vào lối thế kỷ thứ ba, vì cứ quyển sách tàu tên *Ngô Chí*, viết ra trong thế kỷ thứ tư, thời thấy nói, ở thế kỷ thứ ba, có người nước ngoài cư trú tại Bắc Kỳ.

Phật giáo đã vào được xứ Nam rồi, thời truyền bá ra, ngày một xa dần.

Ông Trần chia lịch sử phật giáo xứ Nam làm bốn thời kỳ.

Thời kỳ thứ nhứt, chạy dài từ đầu thế kỷ thứ ba, đến cuối thế kỷ thứ tư, là thời kỳ **Khương Tăng Hội** (lối năm 280 sau Chúa giáng sanh) làm cho phật giáo chiến thắng. Trong thời kỳ nầy, thấy có người Tàu, tên là Mâu Bác, muốn học phật, phải đi xuống miền nam nước Tàu, nhứt là đi Bắc Kỳ. Sự nầy chỉ rõ rằng phật giáo noi đường biển mà vào Nam.

Thời kỳ thứ hai, là thời kỳ **Tì-Ni-Đa Lưu-Chi** (Vinitaruci) đem truyền Thiền tôn ở Bắc Kỳ, và lập ở Bắc Ninh (lối

năm 580 sau Chúa giáng sanh) một phái để tên mình.

Thời kỳ thứ ba, thuộc về thế kỷ thứ chín, là thời kỳ phật-giáo của nước Tàu phát thạnh nhứt, có **Vô Ngôn Thông**, từ Quảng Châu chạy sang An-Nam, vào ở chùa Kiến Sơ (tỉnh Phú Thọ), lập một phái « thiền » mới, dùng phép « Bích Quan » của Bồ-tát Đạt Ma (Bôdhidharma). Đó là Thiền-tôn thuần-túy.

Thời kỳ thứ tư, ở vào thế kỷ thứ mười một, là thời kỳ phật giáo đại thạnh ở xứ Nam. Các nhà vua thời nầy không theo giáo hệ của Bồ-tát Đạt-Ma, mà lại chọn một vị thiền-sư người Tàu, tên là **Thảo Bường**, ở Chiêm-Thành, đem về làm thầy. Đó là thời kỳ phái thiền tôn « an-nam » phát hiện.

Bài khảo cứu ngừng ngay chỗ đó...»

Mục Lục

PHẦN THỨ HAI

TRIẾT HỌC CỦA NGUYÊN THỈ PHẬT GIÁO.

PHẦN THỨ BA

TRIẾT HỌC CỦA PHẬT GIÁO SAU KHI PHẬT NHẬP DIỆT

PHẦN THỨ TƯ

CHƯ TÔNG TRIẾT HỌC

PHẬT GIÁO TRIẾT HỌC IN LẦN THỨ NHẤT TẠI ĐÔNG - DƯƠNG ẤN - QUÁN HANOI KIỂM DUYỆT XONG NGÀY 27 - 5 - 1942.

SÁCH TÂN VIỆT

Tủ sách triết học

Triết học Bergson 0$95
hết
Triết học Kant 1.50
Triết học Nietzsche 1.95
Triết học Einstein 2.30
Phật giáo triết học 2.80
Vũ trụ nhân sinh luận *đang in*

Tủ sách phê bình

Đời Văn 0.85
hết
Đời Văn I 0.95
Phê bình văn học I 0.95
Ba mươi năm văn học 1.35
Tròng giòng sông vị *đang in*

Tủ sách dịch

Thế giới mới 0.45
Thanh niên trước thế giới mới 0.45
Nghệ thuật làm việc 0.55
Vườn hồng 1.10
Nghìn lẻ một đêm *đang in*

Tủ sách Tân-Việt

Luận Tùng I 1.50
Luận Tùng II *đang in*

Tủ sách đẹp

Vàng Sao 2.50
Thi sĩ câm *đang in*

Tủ sách gió tây

Một ngày của Tolstoi 0.50

Tủ sách danh nhân

Trong 99 chóp núi 1.00
Thi bào Tagore 4.80

Tủ sách phổ thông

Đã không duyên kiếp 0.85
hết
Thiên Hương 1.15
Đường gươm họ Lý 0.65
Lưỡi kiếm Hồng Vân 1.35
Chiều 30 Tết 1.20
Thanh gươm Tử Ánh 1.35

29 — LAMBLOT — HANOI