

PHAN VĂN HÙM

**PHẬT- GIÁO  
TRÌẾT- HỌC**

IN LẦN THỨ HAI  
*Sura-chüra càn-thận*



TÚ SÁCH TRÌẾT-HỌC  
**TÂN VIỆT**

## TỰA

*Tôi không còn hai-mươi tuổi.  
Đau-đớn thay ngày tháng thời đưa !  
Năm nọ, tết nguyên-dân, ngồi giữa biển trời,  
trong bốn vách đà xanh, sa nước mắt mà tự  
thán :*

Xưa, bốn mươi, thầy Không hết ngờ.  
Giờ ta tuổi ấy rõ đời vờ.  
Gia-dinh ngoảnh lại, lần « lung túc » (1)  
Xã-hội chường ra, thiện mặt hờ.  
Lãm-tấm sương dầm đòi mái tóc  
Lạnh-lùng tuyết quyến một lòng ta  
Mong nào sự-nghiệp công-danh muộn,  
Trần đến, già như nước vỡ bờ !

*Tôi tự nguyện giấu cái mặt bơ ấy đi. Song le  
chủ-nhân nhà Tân Việt lói ra cho kỳ được.  
Sau mấy tháng chối-tù, tôi phải có tập này. Là  
vi bùn, chẳng vi minh, càng chẳng vi đời.*

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

---

(1) Tiếng trong làng đồ-bát, chỉ rằng nơi lung tiến  
đã sạch-sành-sanh.

Tôi đâu còn những cùa báu ấy nữa.

Tri-thức thanh-lièm (*probléme intellectuelle*)  
cảm học-giả đối mình, đối đời, bằng tri-thức  
mượn vay nơi kẻ khác.

Đối cho được có tri-thức dày-dặn 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  
đển nhà Phật, đã tìm thấy ra, trong các nước  
có phát-hành hoặc tàng-trữ loại ấy, vào khoảng  
1930, góp lại in hơn một ngàn rưỡi trượng  
sách mục-lục. Mục-lục này, ông Hữu Tùng  
Viên Đề (1) có đưa tôi xem cho choáng mắt.

Tôi muốn sao được như vị Hòa-thượng  
kia ở Trung Việt. Ngài sung-sướng để lên vách  
chùa bốn câu tuyệt diệu:

« Kinh điển lưu truyền tâm vạn lục.

« Học-hành không thiểu, cũng không dư.

« Nằm nay tĩnh lại: chừng... quên hết.

« Chỉ nhớ trên đầu một chữ « NHU ».

Có học, có hiểu, rồi có quên đi hết, mới thật  
là nhập diệu. Mới không cầu-nệ noi sách. Mới  
thoát được lên trên một học-thuyết, mà điều-  
khiến những vần-dè thuộc về nó, không dè bị  
điều-khiến bởi học-thuyết hay bởi vần-dè. Jules

---

(1) Hữu Tùng Viên Đề (tiếng Nhật-bản là E. Tomo-  
matsu) giáo-sư tiếng phạn ở trường Đại-học Kyoto có  
viết bằng tiếng phạn một quyển Le Bouddhisme, như  
F. Alcan ở Paris xuất-bản.

*Lachelier* chấm vở của *Emile Boutroux* ở trường Normale Paris, luận về một điểm nò 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. » — ( C'io đang hiểu một học-thuyết, điều-kiện thứ nhất là phải vào trong đó, mà điều-kiện thứ hai là phải ra khỏi nó đi. )

Học thầy như thế, mà tôi chưa làm theo được, bất kỳ là đối với họ-thuyết nào. Về phật-giáo càng khugết hám. Rằng kinh điển nhà Phat n'hiều quá chăng ? Phải, mà không. Cần chỉ phai đọc cho hết những sách đã chỉ trong quyển mục-lục nói trên đây.

Hai ông André Lalande và Abel Reg ở Sorbonne thường nhủ tôi : « Chỉ nên đọc những tác-piản do tay đầu-tiên — oeuvres 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 dại mãi quyền mạo tiếng phạn mà chưa thuộc. Thời sách viết bằng tiếng phạn sao chịu hé mán bi mặt cho tôi tò-mò xem. Hoặc hỏi : còn những kinh điển dì h' ra chữ tàu ? Tôi chẳng nè « 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-nhim mà thôi.

Vậy, cho ra quyển sách này là sự cực-chẳng-dã. Chuối non giú ép, tự mình ché mà ai thêm.

Chử-nhân nhà Tân Việt mà có được chút lòng thương-xót tôi, dẫu lại nỡ đưa bắn-thảo đến nhà in.

PHAN VĂN HÙM



## LỆ NGÔN

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

Ấy bời ngại về chỗ đọc ra giọng Việt-nam lầm 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 *da-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 *da-ra-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 mỗi chữ quốc-ngữ có nhiều đồng âm (homonyme) lại đồng tự (homographe). Lấy một thí-dụ, như chữ *tu*. Chữ này ta dùng âm giọng nhiều chữ tàu khác nhau.

Ta hãy dò 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 nêu ; có chữ *tu* là sửa-trị ; có chữ *tu* là râu ; có chữ *tu* là xấu-hồ ; có

chữ *tu* là đồ ăn ngon. Khi dịch âm văn *su* trong tiếng phạn, người Tàu dùng chữ *tu*, mà không nhất định là chữ *tu* nào. Như *sugata*, thời âm *tu-già-dà*, dùng chữ *tu* nghĩa là sửa-trị ; còn *sumati*, thời âm *tu-ma-dê*, dùng chữ *tu* nghĩa là nén. Như thế, nếu ta cứ theo chữ dịch âm của Tàu mà viết ra quốc-ngữ theo giọng ta, thời người đọc, khi muốn tra nơi từ điển chữ Tàu, cũng đến lầm khi phải bối-rối.

Khi âm nguyên tiếng phạn, bằng chữ roman, thời tác-giả viết theo tự diễn tiếng phạn, hờ không viết theo giọng tiếng pháp (franciser). Như thế dễ cho người nào muốn tra tự diễn tiếng phạn khỏi bị bối-ingo. Thí-dụ chữ *trsnâ*, viết theo giọng tiếng pháp thời là : *trichnâ*; *cakra*, viết theo giọng tiếng pháp thời là : *tchakra*.

Viết theo tự diễn tiếng phạn, phải gập một chéo trở-ngoại, là những dấu, mà nhà in ở đây không có. Nhưng dấu ấy có kh yết đì, cũng còn có thè nhện ra một khi dờ dẽn tự diễn, hơn là viết theo giọng tiếng pháp.

PHẦN THỨ NHẤT

LỊCH-SỬ PHÁT-TRIỂN

CỦA PHẬT-GIÁO



## NGUỒN TƯ-TƯỞNG Ở ẤN-ĐỘ TRƯỚC THỜI PHẬT-GIÁO RA ĐỜI

Thời-đại thời-cô, bắt luận ở xứ nào, xã-hội loài người cũng sùng-bái Thiên-nhiên. Ngoài cái ~~đứa~~-triều tôn-giáo ra, chưa từng có ý-thức gì về triết-học hoặc về luân-lý.

Còn ngu-muội, không cất-nghĩa được những hiện-tượng quanh mình. Còn hèn-yếu, mà không chường gì chống lại được sức thiênnhiên lăm-le hại mình. Như thế đối với bầu trời man-máu, hãi-hùng lo-sợ; người ta chỉ biết có một điều là kiền thành kinh lê, sùng-bái nhất thiết những lực gì có thể hại mình hoặc có thể giúp mình. Hại mà sợ, giúp mà ơn, đều là được phung-thờ.

Điều ghê-sợ nhất của người thời thái-cô là những đêm tối-tăm. Bởi phần thời lạnh-lùng, phần thời không thấy đường để tránh ác thú. Cho nên được có ánh-sáng, là lấy làm hạnh-phúc. Nhật, nguyệt, tinh, thán, chiếu-diệu ở không trung, bởi đó mà được thờ, được coi là thán-linh.

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

Lòng muốn ấy lần lần hiện ra bề ngoài bằng những nghi-thức cúng-lễ, van-vái, cá-tụng.

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

Ở Ấn-dộ, thời thái-cõ, hạng tăng-lữ này gọi là phái brahman.

Trước còn sùng-hái ánh-sáng thiêng-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-kỷ đa-thần-giáo (polythéisme).

Bước một bước nữa, thì nhất thiết vật cũng được coi là có thần-cách. Ấy là thời-kỷ phiếm-thần-giáo (panthéisme).

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

Trả lời câu hỏi này, ở Ấn - độ thời thái-cõ, có phái *veda* bảo rằng : Brahma (phật-thiên) là căn-bản của vũ-trụ. Nhất thiết sự vật đều là hình-thái của brahma. Vạn hưu đều ở brahma mà sinh ra. Lúc *trụ* thời ở tại brahma. Lúc diệt trở về brahma. Brahma như thế. Nó vô thi vô chung.

Con-người cũng là một hình-thái của brahma. Sống dây là sống gối. Chết sẽ trở về brahma đời đời khoái-lạc.

Chặt-vật với sự sống khỗ, người ta đều hy-

vọng cái khoái-lạc dời dời ấy. Mầm yếm-thể ở đó. Kiếp sống này không ra gì. Thời thời mong để một khi chết yên-vui ở kiếp sau. Mời sinh ra tư-tưởng luân-lý, khắc-kỷ, cẩm 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, cẩm dục, để cầu giải-thoát.

Từ đây, mời từ thần-giao bước sang luân-lý, triết-học.

## TU-TƯỞNG TRIẾT-HỌC NHÓM LÊN

Thái-cô thời-dai ở Ấn-dộ gọi là thời-dai 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 hãi, là : tỏ-rõ, sáng-suốt. Nghĩa là kinh này làm cho sáng-suốt tỏ-rõ sự thật — (Dịch theo tiếng Pháp thời là : la Science )

Nhờ bộ kinh rất xưa ấy mà ngày nay người ta lược biết trình-dộ văn-minh cùng trạng-thái tư-tưởng của xã-hội Ấn-dộ thời thái-cô.

Cuối thời-dai veda, dân-lộc Ấn-dộ lần lần dời xuông phía nam. Nhân phong-thổ đổi khác, tư-tưởng cũng chuyen-biến. Phía nam nóng-bức, con người uế-oái, 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 hiều 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 siêng phát kinh này, làm cho nó có hệ-thống. Phái này gọi là *phái Upanishad*.

Còn thì có nhiều phái thoát-ly hẳn kinh *Veda* mà lấy khách-quan khảo-sát hiện-tượng, tự gày-dụng 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; mìINGTON-tượng triết-học hy-lạp ở thời Anaxagore và Anaximène (*thế-kỷ thứ V* trước chúa Jésus ra đời.)

Tán-bộ một nắc nữa, người ta bỏ vật-chất (đất, nước, lửa, gió, v. v...) mà vươn lên chỗ trùu-tượng. Tức có những phái nòi lên xướng ra thời-gian-luận, phương-hướng-luận, không-gian-luận, v. 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, trùu-tượng, cụ-thể, nhất nguyên, đa nguyên, chủ tịnh, chủ động, bao nhiêu những nguồn tư-tưởng tuôn ra, làm thành một thời-dai rất đổi là hồn-dộn cho xứ Án-độ.

Trong các phái ở thời này có phái *Upanishad* là trọng-yếu hơn hết. Phái này bảo rằng brahma là nguồn-gốc của vạn hữu, gày-dụng 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 cõi-nguồn bình-dâng, tức là nơi brahma, là «thiện». Đó là thuyết giải-thoát. Chủ-trương thuyết này là *phái Vedanta*.

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

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 bản-thề của vũ-trụ.

Phản-dòng 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-hòa tổng-hiệp hai dâng, thì có phái chủ-trương «vật tâm nhị-nghuyên-luận ». Ấy là *phái Samkhya* (phái số-luận).

Đại-trước, trước hồi Phật-giáo ra đời ở Ấn-độ có sáu nguồn tư-tưởng chính kề ra trên đó : *upanishad*, *vedanta*, *mimansa*, *nyaya*, *vaisesika* và *samkhya*.

## CÂKYA MUNI RA ĐỜI

Trong thời-đại triết-học nỗi lèn, xã-hội Ấn-độ chia ra bốn giai-cấp. Bốn giai-cấp ấy theo chức-nghiệp mà phàn-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 çudra, 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, chính-trị gì cả trong xã-hội, mà người ta khinh-thị là bọn « dơ-bẩn », ai ai cũng xa-lánh, không cho dung-chạm đến.

Trải qua mấy lần tranh-dấu, 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 *Tháp-diễn Manu*, đặt quyền chính-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-dộ chia ra bốn

giai-cấp, phái brahman dùng triết-học mà cất-nghĩa vũ-trụ, lại lấy thần-thoại mà tò-dièm thêm, làm thế nào cho xã-hội phải tôn-trọng giáo-quyền của họ.

Dưới cái chế-dộ ấy, con-người không còn sinh-khí, không biết gì là hưng-thú sống còn, mà chủ nghĩa chán đời một thời phong-thạnh. Mê-tin cũng hối mà nảy ra. Kiếp sống này buồn-thảm, thời thời mong kiếp sau khoái-lạc đền-bù. Thuyết luân-hồi mới được người ta đón rước tin theo.

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

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

Tinh-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 lợ-lùng, bèn lánh mình ra ngoài vòng cương-tỏa, đi sống cuộc đời tự-do thanh-tịnh.

Úng với yêu-cầu của thời-thế, bấy giờ có Çākya Muni ra đời.

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

Siddhārtha ở về giai-cấp ksatriya, con của vua Çuddhodana, thuộc giòng Çākya.

Khu-vực của giòng Çākya gồm những châu Gorakhpur, Binayapur, Bansi và phân nửa

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-dò của vua Cuddhodana 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 Kapilavastu. Lại có người bảo rằng đời thượng-cồ có một vị tiên tên là Hoàng Đầu — đầu vàng — tu ở đấy, cho nên đô-thành lấy tên như thế).

Tương truyền mẹ của Thái-tử Siddhártha là bà Mâyâ, một hòm đạo vờn Lumbini, ở cạnh đô-thành Kapilavastu, sinh người ở đó. Sinh người ra được bảy ngày, thời bà Mâyâ mất, để người lại, nhờ em bà là Maháprajápati cho bú-móm chǎm-nom.

Thái-tử Siddhártha sinh vào năm nào, thì không có sử-sách gì ghi-chép đích-xác. Người Tàu cho rằng người sinh 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 Yaçodharà, cũng gọi là Gópâ. Người nức Xiêm truyền rằng công-nương là em cõ cậu với Thái-tử, con của bà Amita và của vương-trước Suprabuddha.

Thái-tử Siddhártha, 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 này, 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 đùa nhau tìm khoái-lạc xác-thịt. Nội-chánh hủ-bại. Xa-hoa dù siêm thịnh hành. Thái-tử sống trong hoàn-cảnh đó, sinh ra buồn-nản, lo-áu. Cho nên, tuy tuổi còn nhỏ mà chỉ xuất gia đã mạnh-mẽ, chẳng cam nào giam mình trong không khi âm độc để hưởng thụ vinh-hoa.

Việc Thái-tử bốn lượt dạo chơi ra bốn cửa thành, là việc có hay là không, thời 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 Siddhārtha.

Thấy con sóm có tư-tưởng chán dời, không muốn cho con trong thấy cảnh-tượng khốn-khổ của nhân-dân, vua Cuddhodana giữ mãi Thái-tử trong cung-diện, ngày ngày cho vào ra trong những đám vườn mènh-mông bao bọc quanh đó. Nhưng mà cảnh vườn dầu có đẹp cũng không làm khuây được ưu-lụ, ở mãi trong đó cũng chán cho nên Thái-tử lên 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 học lấy xương, ho lặn-khoặn, di 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-nợ mãi.

Lần khác dạo chơi ra cửa thành phía nam, Thái-tử gặp một người bệnh nằm rên la thảm-thiết. Thái-tử cũng lại bùi-ngùi trở về cung,

nghĩ-ngợi đến cái khổ tật-bệnh ở đời giò-bụi.

Lần thứ ba dạo chơi ra cửa thành phía tây, gặp một đám tang, tang-gia theo khóc-kẽ náo-nuột. Thái-tử cũng lại lui vào cung, chuyến này 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 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, bệnh, chết.

Về sau dắt đạo rồi, Çakya Muni thuật lại cho đệ-tử rõ cách nào người giác-ngộ.

Các đệ-tử ơi! Ta thuở bé giàu - sang như thế. Ta sống trong cảnh huy-hoàng như thế. Mà tu-tưởng ta lại nảy ra như thế này: 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 gờm-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 gờm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác già hay không? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngâm-nghĩ như thế riêng cho ta, thời, 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 bệnh, lại gờm-nhờm

*chán-ngán, khi trông thấy một kẻ khác bị tật-bệnh giày-vò. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình. Còn ta, ta cũng phải có lúc chịu bệnh và không thoát khỏi năng-lực của tật-bệnh. Vậy, đã mà phải có lúc chịu tật-bệnh, không thoát được khỏi năng-lực của tật-bệnh, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác bị tật-bệnh giày-vò hay không? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngầm-nghĩ như thế riêng cho ta, thời, 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-lục, 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-sinh 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 vật hy-sinh cho sự chết hay không? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngầm-nghĩ như thế, thời, các đệ-tử ơi! bao nhiêu những cái vui của đời sống, không lia đời sống, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu-tan hết ở nơi ta (1). »*

---

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

Khổ vì hoàn-cảnh xã-hội, như trên kia đã nói, lại nghĩ-ngợi như thế ấy, Thái-tử Siddhārtha 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 Yaçodharā mới sinh một đứa con trai. Thái-tử không mừng, lại chêp miệng than : là một giây xích cho ta đó ! Bèn đặt tên con là Rāhula : có người bảo rằng tên ấy thủ nghĩa ở chữ rāhu, nghĩa là choán-doạt, cầm-bắt, trói-buộc

Rồi đương đêm, Thái-tử ruồi con ngựa Kan-thaka mà thoát ra cửa thành phia bắc (1) theo sau có chàng Chandaka, vốn là kẻ hầu giữ ngựa.

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, vo-vẫn, lang-thang, hết rừng nọ đến rừng kia, nhưng vẫn cứ lẩn quất theo lưu vực sông Gange mà thôi.

Nghe tin ở Veçāli có hai vị Arāda và Kāmāla dắc đạo, Thái-tử tìm đến, không thấy có giáo lý gì mầu-nhiệm, thời lại bỏ đi sang Rājagriha, kinh-thành nước Magadha. Vua Bimbisāra,

---

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

trị-vì nước này lấy làm hâm-mộ đạo-hạnh của Thái-tử mới cho người theo hầu. Đến núi Pāndava 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 Uruvelā. Khi ấy có năm người đệ-tử của Rudraka, bỏ thầy, đi theo Thái-tử. Trong bọn năm người có Kaundinya là trú-danh.

Nơi thành Uruvelā có con sông Nairanjana, 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 đói gầy-guộc quá lẽ. Sau có nàng Sujata là con gái của Nandika, chưởng-binh thành Uruvelā, thấy Thái-tử sút sức đã kiệt rồi, thời khuấy sữa với mật ong cho uống. Thái-tử khỏe lại, và từ đó ăn uống đầy-dủ, rồi lần lần da thịt nở-nang ra.

Năm người đệ-tử của Rudraka đã bỏ thầy theo Thái-tử Siddhārtha, 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-uyễn : Mriga : lộc, nai ; vana : uyễn, vườn, hoặc rừng.)

Khi đã lấy sức lại, Thái-tử Siddhārtha 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 Bōdhidruma, nghĩa là : cây giác-ngộ (Bōdhi, ta đọc là bồ-dề, nghĩa là giác-ngộ ; Druma, nghĩa là cây). Còn chỗ đất ấy gọi là Bōdhimanda, nghĩa là : trường giác-ngộ.

Năm 632, sau chúa Jésus giáng sinh, thầy Huyền Trang qua Ấn-dộ có tả cảnh cây Bodhidruma ấy như vậy : « Cây bồ-đề này ở gần con sông Nairanjanà. Đứng trong thành Rājagriha trông thấy nó ở mươi lăm dặm ngoài xa. Cành cây trắng mốc, lá xanh mà ngòi ».

Trong khoảng tiền bán thế-kỷ thứ XIX một người Anh-lê tên là Cunningham có đến xem cây bồ-đề ấy, bảo rằng : « Cây bồđhi trừ danh ấy hiện nay vẫn còn, mà nó xác rất mục : một cành 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 đán cao ít nữa là mươi pieds trên cuộc đất chung-quanh ».

Ông Oldenberg, người Đức, tác-giả một quyển lịch-sử của Phật, bảo rằng năm 1876 cây Bodhidruma ấy bị hão, tróc gốc mất.

## PHẬT CHUYỀN PHÁP LUÂN

Ngộ đạo rồi, Phật (1) Çakya Muni đi qua thành Vârânași, tức là thành Bénarès ngày nay, vào rừng Mrigavana (Lộc-uyễn) tìm năm người đệ-tử của Rudraka, đã từng theo Phật, cùng nhau khồ-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 như vậy, canh năm Phật gọi năm người họ mà dạy rằng : các người 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 niềm, và tám là chánh định.

---

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

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

Chuyền pháp luân lần thứ nhất này, ở nơi rừng Mrigavana, Phật thuyết minh « tử diệu đế » (āryasatyāni), nghĩa là bốn cái chân-lý. Đế thứ nhất 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 sinh, lão, bệnh, tử, khổ vì chia-lìa với điều thích, khổ vì kết-hiệp với điều không ưa. Điều ta ước-vọng, điều ta tha-thiết tim-tội 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 người (trisna) vẫn nỗi 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 chuyền pháp luân, thuyết tử diệu đế (khổ, tập, diệt, đạo), đại-khai 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 thành 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 vậy : bấy giờ Phật ở tại Savâthi, trong vườn Cấp-cô-dộc . . »

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

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

(*Bồn 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-doàn ở các địa phương suy-tòn những vị trưởng lão, mới lên ngồi ở tượng-tọa (sthâvira) tức là ngôi chủ-tịch, như ta gọi theo danh-từ mới.

Một trăm năm sau, nhân-trí có tần-bộ, tập-tục

có dối-dời, lại các đệ-tử gần Phật đã qua đời hết rồi, phép Phật truyền lại bởi mà sai-lạc, mỗi giáo-doàn mỗi giải-thích khác nhau. Cho đến dỗi về giới-luật, cũng phân ra khoan và nghiêm, hai phái. Các vị trưởng lão muốn cõi sự dị-nghi ấy, bèn triệu-tập bảy-trăm tăng-lữ, hội tại thành Vesali 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 hội 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-tòa và Đại-chủng hai phái, tức là phái chánh thống (orthodoxe) và phái không chánh thống (héretique). Phái sau tự-do, phái trước bảo-thủ vậy.

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

Vào lối năm 315 trước chúa Jésus ra đời, nhà Maurya thống-nhất được toàn xứ Ấn-độ. Đến năm 260 trước chúa Jésus ra đời có vua Açoaka nhà Maurya, là kẻ rất sùng đạo Phật làm cho nó được hưng-vượng lên lạ thường. Quan-

niệm yết-thể mới tiêu lẩn, mà lòng người khuynh-hướng về hiện-thật. Năm Açoka thứ XVIII vua hội Thượng-lòa 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 lỗi 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 nhất sau chúa Jésus giáng sinh, có vua Kanishka cũng sùng tu Phật-dạo. Vua sai trăm vị arhat (la hán) triệu-tập một hội-nghị lớn.

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

## PHẬT-GIÁO PHÂN PHÁI

Trong giáo-doàn 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. Điều 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 chắc lại một thời, mà đã phải phán 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 này 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 Aćoka, hai phái thượng-tòa với đại-chủng tranh-luận nhau náo nhiệt. Mỗi phái mỗi phát-biểu tư-tưởng kiến-giải của mình, mỗi biến-thuật thành sách-võ 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 mươi một bộ, đại-chủng chín bộ.

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

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

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

Phái bảo-thủ cho rằng Çākya Muni chỉ là một người có hạn, mà phái tǎn-thủ thì cho rằng Çākya Muni kết hiệp với vũ-trụ, tức là họ khuynh về chô thần-hóa Çākya Muni

Phái bảo-thủ mỗi khi giải-thích điều gì mỗi bo-bo giữ lấy giáo-diều, phái tǎn-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-nhất là nhờ bộ *Mahāvibhāṣā* thảo ra trong kỳ kết-lập thứ tư. Nguồn tư-tưởng này trọng-yếu hơn cả trong thời-kỳ gọi là « Tiêu-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 Tin Luận*. Bắt đầu từ đây trong Phat-giao phân ra đại-thừa và tiêu-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 phật-giáo hưng-thạnh lên mà phần phái ra nhiều tông, nhưng cũng lấy đấy làm nguồn-cội.

Đại-thừa và tiêu-thừa đã phân liệt ra rồi, thì chỉ-trich bài-xích nhau kịch-liệt. Cho đến đỗi phái tiêu-thừa cho rằng phái đại-thừa là quên mất lời Phat-thuyết pháp, còn phái đại-thừa thì lại cho rằng phái tiêu-thừa là theo về ngoại đạo.

Nay hãy kể ra những tông-phái Phat-giao.

Phat-giao 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 Tin 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 này là NHƯ LAI TẠNG DUYÊN KHỎI TÔNG.

Long Thọ truyền tụng kinh *Hoa Nghiêm*. Lấy kinh này 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-de là Đề Bà và Long Tri.— Đề Bà tạo ra *Bách Luận*, sau Cưu Ma La Thập (Kumārajīva) 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 này mà lấy các kinh *Bát Nhã* làm gốc, thì gọi là BÁT NHÃ TÔNG và khi đổi với Tướng tông người ta cũng gọi nó là TÁNH TÔNG, hoặc KHÔNG TÔNG.

Tám Luận tông (hay là *Bát nhã tông*, hay là *Tánh tông*, hay là *Không tông*) thờ tổ là Văn Thủ bồ-tát (Manjucri boddhisattva).

Cũng thì Long Thọ mà truyền cho Long Tri thì truyền Mật tông. Long Tri truyền lại cho Kim cương Tri, lập thành tông gọi là CHÂN NGÔN TÔNG, hoặc MẬT TÔNG.

Rồi cũng Long Tri, 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 Thura Chưởng Trần Luận* để đáp lại Hộ Pháp (xem xuống dưới). Kế Thanh Biện có Tri Quang.

Vò Trước truyền tụng *Du Già Sư Địa Luận* (*Yogacārya bhumi cāstra*) và tự tạo ra Nhiếp

*Đại Thừa Luận* cùng *Kim Cương Bát Nhã Luận*. Theo *Du Già Sư Địa Luận* là DƯ GIÀ TÔNG. Tông này cũng gọi là DUY THỨC TÔNG, và khi đổi với Tánh tông thì gọi là TƯƠNG TÔNG. Vốn khởi tự Vô Trước mà qua đến thời Thế Thân, là em Vô Trước, mới thật hưng-vượng.

Theo *Triết Đại Thừa Luận* của Vô Trước là TRIẾT LUẬN TÔNG. Bộ luận này nhờ có Trần chán 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. Ihuở Huyền Trang qua Ấn-dộ thì Giới Hiền và Tri Quang (xem lên trên) cùng đều được hoan-nghênh trong nước, mỗi người có đến những ngàn đệ tử. Hai ông Tri Quang và Giới Hiền đều muôn 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 đặc nổi bộ *Trung Luận* của Long Thọ. Tuệ Văn truyền học lẩn xuống tới Tri 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 này 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 THỒ TÔNG tụng các kinh *Vô Lương Tho*, *Quan Vô Lương Tho* và *A Di Đà*. Các vị bồ-tát Mā Minh, Long Thủ, Thế Thủ đều có khuyên tu tịnh thồ. Tịnh thồ là cõi các vị Phật bồ-tát ở. Gọi là «tịnh» vì lấy cái nghĩa trang-nghiêm, trong-sạch, không có phiền-não.

Tông này chuyên tâm niệm Phật, cầu cho được vãng sinh nơi tịnh-thồ.

Còn có một tông, chủ-trương không lập văn-tự, gọi là THIỀN TÔNG. Thiền là gọi tắt tiếng thiền-na (*dhyāna*), nghĩa là chú tâm ở một chỗ một, minh tưởng lấy diệu lý của nó. *Truyền đăng Lục* chép rằng: một khi hội trên núi Linh-thú, Phật Ķakya Muni cầm một cành hoa nhìn cử-tọa, ai ai cũng mặc nhiên, duy có Ma-bhākācyapa (Ma-ha Ca Diếp) trông thấy chùm chim cười. Phật bèn phú cho «chánh pháp nhẫn tạng» và truyền y-bát cho — Y-bát này, 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 sinh, cùng vua nói chuyện phật-lý, không được hài lòng, bỏ sang nước Ngụy, vào chùa Thiếu-lâm, ở núi Tung-son, chín nǎn trời day mặt vào vách, rồi tịch vào năm 529. Đại-sư là đệ-nhất 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 Tin, năm Hoằng Nhẫn, sáu Tuệ Năng. Ông sau này cho rằng tin-căn của đệ-tử mình đã thuần-thục rồi, không cần phải truyền y-bát nữa. Từ đây y-bát thất truyền.

PHẦN THỨ HAI

TRIẾT-HỌC CỦA NGUYỄN-  
THỈ PHẬT-GIÁO



## NGUYỄN-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 tết 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 chô ấy luôn, thành ra trong triết-học lại thêm một vấn-dề quan-trọng nữa, là vấn-dề nhận-thức cùng giới-hạn của nhận-thức. Triết-học chỉ quanh-quẩn theo mấy vấn-dề trên đó, mà không biết bao giờ cáo thành.

Phật-giáo, về phương-diện triết-học, cũng thảo-cứu các vấn-dề ấy. Nhưng trong buổi đầu nó chỉ đứng về phương-diện liêu cực mà thuyết-minh hiện-tượng. Nói cho đúng, thời-kỳ ấy, Phật-giáo còn chuyên về mặc đạo-đức, cốt tìm

dường giải thoát nỗi khổ ở đời, chờ chừa ra  
về một nền triết-học. Chỉ về sau, nhân trải qua  
thời-gian dài dặc, nhận vì thời-thế đổi-thay,  
tri-thức của con người có phát đạt, phái Phật-  
giáo mới lấy làm bắt mẫn về những chỗ kém-  
cỏi các giáo-phái khác trong khi nghị-luận. Bởi  
đó nó không thể không dừng về phương-diện  
tích cực mà khảo-sát thật-tại. Còn như đối với  
giáo-quyền bó-buộc thì làm sao ? Lẽ tự-nhiên  
là luật tân-hóa dẫn tư-tưởng đến chỗ thoát ly  
giáo-quyền dễ tự-do thảo-cứu ! Tất như phái  
đại-chung trong thời tiêu-thùa Phật-giáo. Bao  
nhiêu những tư-tưởng mới, ngầm-ngầm trong  
phái đại-chung, sau nhờ thời-thế đổi-thay rồi  
sẽ bùng ra do tay Mã Minh bồ-tát. Vì bồ-tát này  
thật là một vĩ-nhân đã đưa Phật-giáo từ tiêu-  
thùa qua đại-thùa. Nhưng nếu bảo rằng Mã  
Minh bồ-tát là kẻ sáng-lập ra đại-thùa Phật-  
giáo, thi hẳn có sai-lầm. Nguyên lai, đại-thùa  
Phật-giáo đã nhóm lên từ trong phái đại-chung.  
Mã Minh bồ-tát chỉ là đại-biểu cho tư-tưởng  
đại-thùa mà thôi : hoàn-cảnh tạo nên người,  
há dẽ người tạo nên hoàn-cảnh.

Mã Minh được vua Kanishka dón về làm  
thầy. Vua là người rất sùng Phật-giáo. Nhưng  
trong nước phái thượng-tòa có thế-lực rất  
mạnh. Mã Minh thời lại là sinh-trưởng trong  
xứ theo phái đại-chung, nhiễm tư-tưởng của  
phái này. 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 *Mahāvibhāsa*. Người bèn thừa cơ gom-

góp hết các tư-tưởng và bồ-tát thêm, lập thành nền tư-tưởng riêng, mà lý-tưởng hóa Çākyā Muni.

Bấy giờ cách thời Çākyā Muni đã năm-trăm năm rồi. Nhán-cách của Phật cũng dẽ mà lẩn vào trong lý-tưởng, vào trong thần-bi, 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-nhàn rất hùng-hỗn. Bồ-tát lấy tài minh mà thi-hóa Çākyā Muni, làm cho con người lịch-sử ấy lại bị trùm vào trong thần-cách.

Như muốn xem Mã Minh bồ-tát là ty-tồ của đại-thừa phật-giáo, ta chỉ nên xem về phương-diện thi-hóa Çākyā Muni, chờ còn về phương-diện triết-học của đại-thừa phật-giáo, thật là không phải bồ-tát xứng danh ty-tồ

Trên cõi bắc xứ Ấn-dộ, lần phái thượng-tòa mà vượt lên, làm cho tư-tưởng phái đại-chủng hưng-khởi, ấy là Mã Minh bồ-tát. Đồng thời tại cõi nam xứ Ấn-dộ tư-tưởng phái đại-chủng cũng phát lên cao. Vào khoảng sáu-trăm năm sau khi Phật nhập diệt, tức vào khoảng thế-kỷ thứ II của tây-nguyên, ở cõi nam Ấn-dộ có Long Thọ bồ-tát ra đời.

Long Thọ (Nāgārjuna) thật là xứng huy-hiệu tồ-sư của đại-thừa phật-giáo. Bồ-tát làm cho những người tư-tưởng trái ngược nhau, không tương-dung nhau, như hữu luận, không luận, hiền giáo, mật giáo, lại nghe theo bồ-tát. Được như thế là cũng nhân thời-thế xui

nên. Số là trong khoảng trước sau thời Long Thọ ra đời đại-thừa-giáo dương mổ-mang. Đại-khai trạng-huống của đại-thừa-giáo hấy giờ nó như thế này :

Trong thời Çākya Muni còn tại thế, lòng người yếu-ớt, trước những cảnh xã-hội bất bình khờ nǎo, người ta chỉ dừng về phương diện tiêu cực mà tim đường giải-thoát. Nhưng mà một thề tiêu cực bao giờ làm được người thỏa mãn. Cho nên lần lần rồi người ta cũng di đến chô tích cực, đến chô hành-dộng.

Kịp đến khi nhán-tri mổ-mang thêm, tư-tưởng càng ngày càng phức tạp, — khi ấy những luận tiêu cực tích cực cùng di dời, mà ngụy-biện lưu hành : nào là lấy thuyết tiêu-cực phè-bình tích-cực luận, nào là lấy tích-cực thuyết phè-bình tiêu-cực luận. Rồi-ren chẳng-chịt một thời.

Lại như nhị-nghuyên-luận (dualisme) của phái số-luận (samkhya), nguyên-tử-luận (atomisme) của phái Thắng-luận (vaisesika) cùng ngũ-uần pháp của Phật-giáo, đều lần lượt bị người ta chỉ-trich, mà nhất-nghuyên-luận của phái Veda được phát đạt. Nhất-nghuyên-luận rồi sẽ di 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-lại. Hữu không gồm hai. Một phương-diện làm cho hoàn thành vạn hữu thần-luận (là cái triết-học gốc cội của Ấn-độ). Một phương-diện làm cho

trùng hưng nghị-luận về phương-thức giải-thoát của những phái thiền-tông, tịnh-thô-tông, mật-tông.

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

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

Long Thọ gồm thâu về một mối thời phật-giáo được một thời mạnh-mẽ. Sau rồi cũng lần lần yếu đi. Qua đến thế-kỷ thứ IV, tức là tám-trăm năm sau khi Phật nhập diệt có hai anh em Vô Truóc và Thế Thận ra đời, làm cho đại-thừa phật-giáo lại sáng tỏ lên.

Thế Thân bồ-át trước học theo hữu bộ trong tiều-thừa, viết ra bộ *Câu Xá Luận*. Đồng thời với Thế Thân, mà ở về không bộ trong tiều-thừa, có Ha Lê Bạt Ma, viết ra bộ *Thành Thật Luận*. Hai bộ *Câu Xá Luận* và *Thành Thật Luận* giải-bày hai thuyết hữu và không, người ta gọi nó là « tiều-thừa song bích ». Bên

**đại-thừa thời 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-khổi-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-bản của xứ Ấn-độ. Về phương-diện tôn-giáo hai anh em xướng đạo phép du-già (Yoga) tức là phép minh-tưởng để cầu được thần-lực bí-mật, mà tìm cách giải-thoát.

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

Lại còn có môn-dồ của Long Tho, về phái Đề Bà cực doan chủ-trương rằng nhất thiết điều gì cũng không thể nhận-thức được. Nói dõi theo thuyết này có Thanh Biện và Tri Quang chủ-trương không-luận. Phái này tức là phái đối tráng với phái hữu bộ của hai ông Hộ Pháp và Giới Hiền. Đại-thừa phật-giáo, với hai phái này, 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 Chướng Trấn Luận* để đáp lại Hộ Pháp.)

Thời ấy lại có môn-dệ của Thế Thân là Trầm Na (Jina) cải chánh *Nhân Minh Luận*. Còn môn-dệ của Long Thọ có phái của Long Tri rất gần-gũi với Ấn-độ-giáo (hindouisme), trở 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 sinh nơi tịnh thở.

Trước khi nghiên-cứu về triết-học trong phật-giáo, đã nhắc lại cuộc chuyền-biển trong tư-tưởng-giới như thế nào. Nay hãy dở lại những vấn-dề triết-học mà Phat-giáo có đóng đến.

**Vấn-dề tâm và vật.**— Phat-giáo vốn phân thừa chia phái ra nhiều như trên đã thuật, thời về bất kỳ vấn-dề triết-học nào tất cũng có nhiều kiến-giải. Rằng có, rằng không, phia nào trong Phat-giáo cũng đều có chủ-trương cả. Nguyên-thi Phat-giáo với Phat-giáo mấy thế-kỷ sau khi Phat nhập diệt có khác nhau xa. Đến như Phat-giáo ở Ấn-độ với Phat-giáo các nước khác, như nước Tàu, nước Nhật,

chẳng hạn, cũng chẳng hề đồng nhau. Nhân thời-gian xa cách, nhân không-gian trở dương, nhân tập-lục xã-hội mỗi nơi mỗi khác mà Phật-giáo vào mỗi cảnh mỗi có đồi sắc-thể.

Về vấn-dề tâm và vật, nguyên-thì Phật-giáo chủ-trương như sẽ thuật sau đây :

Vấn-dề tâm và vật, cũng gọi là vấn-dề linh-hồn và thể-phách. Đối với Phật-giáo, linh-hồn và thể-phách là hai nguồn hiện-tượng, hai cảm-giác, hai nguồn biến-chuyển tương thừa, tương tiếp nhau vô cùng, làm ra sinh 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) mà không có *chủ*. Xem như truyện sau này :

Vào khoảng thế-kỷ thứ I trước chúa Jésus giáng sinh, 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 lê lại. Xong rồi lê-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, gan, gan, ruột, kia có phải là Nâgasena không ? Cũng một mực trả lời rằng không. Vua Milinda hỏi phán tới : hình-sắc kia có phải Nâgasena không ? — Tâu vua không — Cảm-giác kia có phải Nâgasena không ? — Tâu vua không. — Nhận-thức kia có phải Nâgasena không ? — Tâu vua cũng không. — Tri-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 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, chờ 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 bản-thể. Nhưng sắc-tướng ấy không phải là bản-thể.

Chủ-trưởng như thế, là chủ-trưởng cực đê duy-tâm. Xem như bảy chỗ hỏi «tâm» trong kinh *Lăng Nghiêm*, thời dù 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-UẦN.— Ngũ-uần là năm cái thuộc-tánh của vật có tri-thức. Nó là sắc (rupa), tức là sắc-tướng (la forme); thọ (vēdanā), tức là tri-giác (la perception); tưởng (sanjnā), tức là ý-thức (la conscience), hành (karma, hay sams-kārás), tức là hành-động (l'action) và thức (vijuāna), 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, thời năm thuộc-tánh ấy tiêu-tan đi. Nhưng vì bởi cái nghiệp đã tạo khi còn sống, cho nên khi chết rồi ngũ-uần kết hiệp lại cách khác, vãng sinh ở thế-giới khác. Ngày giờ tuy ngũ-uần 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 như là sợi kinh giữ vật có tri-thức còn đồng nhất mãi trong khi nó biến-chuyển luôn ở kiếp luân-hồi. Vì thế cho nên, mặc dầu, nơi vật có tri-thức, ngũ-uần tiêu-tan đi, khi vật đã chết, nhưng không phải có chỗ nào gián-doạn trong kiếp luân-

hồi của nó. Chỉ thoát được luân-hồi là khi nào tu-hành được đến bậc la-hán (arhat), diệt được nghiệp. Một vị la-hán, khi đã chết rồi, chẳng những ngũ-uần tiêu-tan, mà cái đời cũng dứt hẳn (Người thường thời còn phải luân-hồi mãi).

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

Thuyết luân-hồi ấy làm cho ta thêm rõ vì sao ở đoạn trước Nāgasena bảo rằng không có gì là Nāgasena cả! Bởi cái ngũ-uần của Nāgasena là già hiệm mà thôi.

TÚ-DIỆU ĐẾ. — Tư-tưởng căn-dề của Ấn-độ là tư-tưởng luân-hồi. Đoạn trên ta đã thấy luân-hồi như thế nào. Tiêu-thừa phật-giáo nhận có tú-sinh và lục-đạo luân-hồi.

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

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

Chưa diệt được nghiệp thì phải kiếp này qua kiếp khác luân-chuyển trong tú-sinh lục-đạo.

Mà như thế là khồ ! Khồ bởi kiếp sống phải gặp những nỗi khồ luôn. Trên đã có nói khồ là gì ? Vì đâu mà khồ ? Phải diệt khồ, và đạo là đường dẫn đến chỗ diệt khồ.

Có tu mới có giải-thoát được. Mới khỏi luân-hồi. Mới không sinh trở lại ( punarjāti ). Bởi vì, theo nhà Phật sinh là khồ.

**THẬP-NHỊ NHÂN-DUYỀN.**— Không có sinh thời không có *già chết* (jārañmarana ), thời không có khồ. Vậy thời nhân-duyên của già chết là *sinh* (jāti). Sinh đây tức là triền-chuyen trong luân-hồi. Nhân-duyên của sinh là *hữu* (bhava ), tức là cái ý-thức về sự có của ta. Nhân-duyên của hữu là *thủ* (upadāna ), tức là cái tình tự-tồn, muốn làm hết phương thế để kéo dài đời mình ra. Nhân-duyên của thủ là *ái* (trisnā ), tức là cái dục-tình làm cho ta mê thiết nỗi nợ điều kia. Nhân-duyên của ái là *thọ* (vēdāna ) tức là cảm-giác. Nhân-duyên của thọ là *xúc* (sparça ) tức là xúc-giác do các giác-quan truyền báu cho ta. Nhân-duyên của xúc là *lục-nhập* ( sadāyatana ): nhãn-nhập sắc, nhĩ-nhập thanh, tỳ-nhập hương, thiệt-nhập vị, thân-nhập xúc và ý-nhập pháp. Nhân-duyên của lục-nhập là *danh-sắc* (nāma-rupā ), 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 *thíc* (vijnāna) tức là ý-thức về bản-ngã. Nhân-duyên của thíc là *hành* (sanskāra ) tức là những khái-niệm làm cho ta vọng hành. Nhân-duyên của hành là *vô-minh* (avi-

dyà), nghĩa là không sáng suốt, không phân biệt được giả chân.

Ngược trở lại đọc nhân-đuyên ấy, thời là vô-mình sinh hành, hành sinh thức, thức sinh danh-sắc, danh-sắc sinh lục-nhập, lục-nhập sinh xúc, xúc sinh thọ, thọ sinh ái, ái sinh hữu, hữu sinh ra sinh, và bởi có sinh mới có lão, tử.

Cả triết-học phật-giáo gom lại chỉ quanh quần giải thuyết thập-nhị nhân-đuyên và từ-diệu dế. Thập-nhị nhân-đuyên giải thuyết hai diệu dế khỗ và tập. Còn hai diệu dế diệt và đạo thời giải-thoát-luận chuyên giải thuyết đến.

NGHIỆP.— Về phuong-dien giải-thoát, tức là về phuong-dien luân-lý, nhà Phat chub-truong phai diet nghiệp. Trong khi noi ve nguu-uann, tren kia da co noi qua nghiệp nhu the nao roi. Day hay noi rõ hon nua. Vì nêu cả nền sieu-hinh-hoc của Phat-giao là ở noi luận ve thập-nhị nhân-đuyên, thời cả nền luân-lý của Phat-giao là ở nơi luận ve nghiệp (karma).

Nghiệp của Phat-giao, 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 bản-ngã trở về với brahma, hiệp nhất với brahma. Còn giải-thoát trong Phat-giao là đến cõi niết-bàn (nirvana).

Niết-bàn là gì ? Trong Phat-giao, kiến giải

về niết-bàn không có đồng nhất. Có chỗ nói là cõi « ly sinh diệt », có chỗ nói là cõi « xuất ly phiền-não », có chỗ nói là cõi « viên mãn thanh tịnh », cũng có chỗ nói là cõi « diệt tận nhất thiết tập khí » nghĩa là diệt tận những cái thú-tinh trong người.

Có nơi nói rằng niết-bàn là cái thể thoát-ly vòng luân-hồi, thoát-ly vật-chất, thoát-ly tinh-cảm nghĩa là đến cái thể không sầu-khổ, không hàn-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 thời tuyệt-dịch 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 thời phải diệt tận ngũ-uẩn, nghĩa là phải chết, phải không còn tư-tưởng, không còn hành-dộng.

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

Không đến được niết-bàn thời cái nghiệp còn triền-miên luân-chuyển mãi, « dầu cho ở thượng tiều, 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 vi nghiệp luân-hồi với sự lầm-lộn nhộn hóa bướm. Tâm 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 cắp đôi, đẻ trứng, sinh ra tâm.

Nghiệp có ba (trividhadvāra). Là thân-nghiệp, tức là nghiệp do sự hành-dộng của

thân-thể mà ra, khâu-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 ấy có dẫn đến hành. Bởi thế cho nên nhà Phật nói: «nhất niệm khởi, thiện ác dĩ phân».

THIỀN-NA. — Thiền-na (dhyāna) là phép minh-tưởng của phật-giáo bày ra, để đi tìm chánh-kiến, dặng 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 châm-chỉ hit vô thật dài, châm chỉ thở ra thật dài. Thở hit như vậy đều nhặt 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 mươi nước, tràn gần khắp cõi Á-dông rộng lớn. Ẩn-dộ theo Phật-giáo thời đã dành, ngoài ra còn những nước Thái (Xiêm), Miến-điện, Tây-tạng, Trung-hoa, Triều-tiền, Nhật-bản, Đông-dương.

Tuy-nhiên, về phương-diện tông-giáo Phật-giáo có phần phái nhiều như thế, về phương-diện triết-học, nó cũng như các nền triết-học khác, cũng xây quanh bao quần cõi mươi vạn-dè 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, tri 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-thề. Vậy triết-học đi tìm khảo-sát hai phương-diện ấy của vũ-trụ. Chẳng những khảo-sát riêng hiện-tượng và tự thân thật-thề, triết-học còn khảo-sát thêm một từng nữa cho biết hiện-tượng với tự thân của thật-thề quan-hệ nhau làm sao. Một khi đã thấy, hoặc tưởng là đã thấy chô quan-hệ ấy rồi triết-học còn khảo-sát xem hiện-tượng sinh ra cách nào. Xong, mới qui-kết vũ-trụ luận.

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

Phật-giáo rành rành là vô thền giáo, nó không chủ-trương có tạo-vật-chủ, nó dựa nới phiếm-thền luận. Đối với Phật-giáo thời vạn-hữu sinh ra, không nhờ phép nào ở ngoài nó cả, mà chỉ tự, kỷ nhẫn quả nối tiếp nhau mà thôi. Cái quả ở bây giờ là do cái nhẫn ở trước, cái nhẫn ở trước là do cái quả ở trước nữa, cứ như thế di ngược trở lên mãi, nhẫn này do quả nổ, quả ấy do nhẫn trước, không bao giờ cùng. Tức là đối với Phật-giáo, vũ-trụ vô thi. Và nó cũng vô chung. Vì, theo luận-diệu trên đó, quả ở bây giờ là nhẫn cho cái quả sau này,

rồi quả sau này làm nhân cho cái quả kế nữa.  
Cứ như thế mãi.

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

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

Trong hiện-tượng giới, ta thấy có sinh có  
diệt, có thi có chung, ta cho là vô thường.  
Nhưng nếu xét toàn thể vũ-trụ, đúng về thật-  
tại giới, thời chẳng còn sinh 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-tường luận ». Nhưng phân  
ra hai luận như thế dễ xét về hai phương-  
diện, kỳ thật kết cuộc lại chỉ cốt đến chỗ rõ  
« nhất 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 thi phật-giáo  
phát-doan ở tú-diệu để và thập-nhị nhân-  
duyên thuyết. Tú-diệu để, trên dã thuật, là  
khô, tấp, diệt, đạo. Hai để diệt đạo thuộc về

**giải-thoát luận.** Hai để khõ tập, thùyết-minh duyên-khởi của nhàn-sinh. Hai để khõ tập diễn rộng ra, tức là thập-nhị nhàn-duyên.

Thập-nhị nhàn-duyên, nhắc lại là : vô-minh, hành, thức, danh sắc, xúc, thọ, ái, thủ, hữu sinh, và lão, tử. Gom lại mà nói thập-nhị nhàn-duyên để cắt-nghĩa cái nghiệp-lực của tự ta làm ra, và cắt-nghĩa cuộc nhàn-quả tuân hoàn. Cái nghiệp-lực của ta, từ vò thi mà dẫn đến, sinh tử luân-chuyển vô cùng. Chỉ 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 này, 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 này lại lầm tạo nghiệp, để sẽ làm nguyên-nhân cho cuộc tập-hiệp về sau. Ấy gọi là dẫn-n hiệp.

Sự hành-vi của ta hằng ngày sinh ra tam nghiệp (thân-nghiệp, khẩu-nghiệp, ý-nghiệp)— Tam nghiệp cứ lớp trước tàn, lớp sau nối, liên liền 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-uần tập khởi. Cũng như hoa tàn thì quả kết, không phải hoa biến thành quả, nghiệp-lực không phải biến thành ngũ-uần, mà ngũ-uần nếu không có nghiệp-lực cũng là thành không.

Quả không phải đồng thời sinh 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 sinh 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 sinh, trụ, di, diệt, một lớp vinh một lớp kh�, vinh khô tiêu-trưởng, luân-hồi triền-chuyền, từ vô thi cho đến vô chung.

**2. A-lại-da duyên-khởi.** — Nghiệp-cảm duyên-khởi luận là chủ-trương của tiều-thừa phật-giáo. Trong nghiệp-cảm duyên-khởi luận có sinh khởi gián-doạn, có sinh diệt vô thường. Như thế cho rằng ta cũng như thằn lằn hổ thi, hổ nhiên tập khởi, rồi cùng như mộng, huyễn, bào, ảnh, tu du ly tán. Thời nghiệp đầu còn, mà lấy gì giữ-gìn cái nghiệp-quả, khiến cho nó triỀn-chuyền trong thời-gian dài đặc mà không dứt.

Cái nghiệp-lực ấy quá trùu-tượng, mà nó lại tập hiệp ngũ-uần, ngũ-uần ấy lại làm cho ta cảm sinh vạn-hữu. Thuyết như thế, chẳng phải thường thức hiểu nỗi được.

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

Nguyên trong tiều-thừa phật-giáo chỉ nói có lục-thức (sáu đường nhận-thức) là : nhãn, nhĩ, tỳ, thiệt, thân, ý. Nhãn nhập sắc, nhĩ nhập thanh, tỳ nhập hương, thiệt nhập vị, thân nhập

xúc, ý nhập pháp. Đại-thức thêm vào đó hai thức nữa, là bắt-thức. Hai thức thêm vào là mặt-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 bao-tàng (gồm-chứa), tức là gồm-chứa lấy pháp.

*Đại Thức Khởi Tin Luận* nói rằng a-lại-da thức là chỗ hòa-hiệp mà không thành một cũng không khác nhau của sự bất sinh bất diệt. A-lại-da-thức có hai nghĩa : một là triết-nhất thiết-pháp, hai là sinh-nhất thiết-pháp. A-lại-da-thức, cũng gọi là vô cấu thức (vô cấu, amala, là không bụi nhơ.)

Thức thứ tám này không phải vô thường như ngũ-uẩn, mà nó hằng khởi thường-tại. Nó bao-hàm hết thảy những chủng-tử của chư pháp (2). Như thế tức nó phát-hiện được hết năng-lực vô hạn của vạn-tượng. Cho nên căn thân của ta vừa phát sinh 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.

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

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

(2) Sánh với théorie de l'emboitement trong triết-học Âu-châu.

Nhưng mà nói thế không phải nói rằng vạn-vật mà ta cảm-giác được không có bản-chất. Vạn vật của ta cảm-giác vẫn có thật-tại, vẫn có khách-quan. Mà cái bản-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-chuyễn 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 sinh-tử luân-hồi, chẳng bao giờ ngừng.

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

Đối với hữu lậu chũng-tử, là « vô lậu chũng-tử ». Chũng-tử này đối với ngoại-giới biết có hư-vọng, cho nên không dễ cho tâm vọng động. Ấy là nguyên-nhân của giải-thoát-luân, cùng với hai đế diệt đạo trong tiều-thừa Phật-giáo có chỗ đồng.

Tóm lại, a-lại-da-thức là cái căn-bản của hiện-tượng-giới. Từ vô thi a-lại-da-thức đã bao tàng chũng-tử. Hiện-tượng-giới do chũng-tử này mà phát hiện. Hiện-tượng đã phát-hiện thời lại kích-thích, tự thức, khiến cho phát sinh duyên mới, dẫn đến chỗ tác-dụng — Như thế, chũng-tử cùng hiện-tượng nhân quẩnhau mãi, mà làm cho hiện-hiện vạn-hữu.

**3. Chân-như duyên-khổi.** — Chân-như duyên-khổi luận là một thứ tuyệt đối duy-tâm luận. Thuyết này cho rằng nhất 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 sinh-diệt. Về phương-diện tĩnh, nó là cái cửa của chân-như (1). Chân-như là bản-thể của thế-giới, thế-giới này tuyệt-dối, thế-giới này bình-dẳng. Sinh-diệt là kiến-tượng, là thế-giới tương-dối, 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 bản-thể của tâm là thường trú 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, noi thập-nhị nhân-duyên luận. Bởi tại vô-minh, nên đáng tịnh lại làm động, đáng bình-dẳng 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 sinh vô-minh là vọng. Cho nên nói rằng « hốt nhiên niệm khởi gọi là vô-minh. »

Vô-minh sinh ra vọng niệm. Vọng niệm có chủ-quan, có khách-quan, có tự ngã, có phi

---

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

ngã, nó phát triển vạn-hữu. Nhưng vạn-hữu không phải ngoài tâm mà tồn-tại được.

Vậy chỉ tâm-thể, gọi rằng chán-như. Chán-như này bị vô-minh kích-thích mà diêu-động thời gọi là cùa sinh-diệt, hoặc là a-lại-da thức. A-lại-da thức mở nguồn cho nhất thiết hiện-tượng. Mà ấy cũng chẳng qua là bởi tâm-thể chán-như động-diệu mà ra.

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

Động, hay là có sinh-diệt, tịnh hay là không sinh-diệt, chán-như gồm hai. Động hay là có sinh-diệt tức là ăn với hai đế khỗ tập của nguyên-thi Phật-giáo. Tịnh hay là không sinh-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 hữu-tướng, hoặc nói rằng vô-tướng, đều là không nhầm cả. Tâm này không thể gọi tên là gì được. Chỉ nên khảo-sát nó về hai phương-diện động với tịnh mà thôi. Tâm-thể là tịnh. Bảy hiện-tướng là động. Vạn-tượng của thế-giới đều do tâm-thể hoạt-dộng mà hiền-hiện. Tâm-thể cùng vạn-tượng không lia 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 này 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 sân - khấu chán-như. Ở đây thì chán-như tự thân làm con hát.

Trước bão rắng có a-lại-da thức mới phát khởi hiện-tượng. Đây thời tự thân chán-như hoạt-động mà hiện-tượng phát khởi.

**4. Pháp-giới duyên-khởi.** — Chán-như duyên-khởi-luận bão rắng có vò minh là căn-bản 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 vò thi đến vò chung, nối tiếp mãi như những đợt sóng. Nhân có hoạt-động mới có sinh-diệt chuyễn-biến. Nếu không hoạt-động thời không chuyễn-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-thi có hoạt-động (*au commencement c'était l'action*) (1)

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

**5. Lục-đại duyên-khởi.** — Lục-đại (ma-

---

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

hâbhutas, les six éléments) là: địa, thủy, hỏa, phong, không, thức. Ở đây lấy địa, thủy, hỏa, phong, tú-dại, mà thêm vào không (tức là không-gian) và thức (tức là ý-thức, tức là tâm).

Thân ta do tú-dại mà có, không, thức do tâm của ta mà có. Vũ-trụ bản-thể cũng không ngoài lục-dại. Đại, là tiếng của người Tàu dịch tắt chữ mahâbhuta trong tiếng phạn : mahâ là đại (grand), bhuta là vật (être, créature).

Địa, thủy, hỏa, phong, tú-dại, là vật. Không, thức tức là tâm. Thuyết lục-dại duyên-khởi hiền-nhiên là thuyết vật tâm nhị-nguyên-luận.

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

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

Theo thuyết này thật-tại là hoạt-động-lực mà hoạt-động-lực là bản-thể của tâm. Cuối cùng, thuyết lục-dại duyên-khởi có khuynh-hướng về duy-tâm-luận.

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

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

Lục-dại kết-hiệp lại cùng tản-ly ra làm thành vữ-trụ hoạt-dộng. Lia lục-dại không có vữ-trụ, tức là không có hoạt-dộng. Chân-như là cái tự-thân (choose or soi) của lục-dại, mà lý-tánh của ta trứu-tượng ra.

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

Xem thế thời lục-dại duyên-khởi-luận với pháp-giới duyên-khởi-luận chẳng khác gì 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-dại duyên-khởi-luận do kinh-nghiệm mà qui-nap 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-nhán của hiện-tượng. Nghiệp bồi mè-hoặc mà có. Cho nên muốn giải-thoát thời phải dùng mè-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 sinh khởi hiện-tượng giới. Do cái lực của vô-lậu chũng-tử mà giúc-ngộ chân-lý. Giác-ngộ được thời là giải-thoát được.

Chân-như duyên-khởi là do vô-minh mà có. Bản-thể của chân-như diệu-dộng sinh ra hiện-tượng. Biết được phương-diện tịnh của chân-như mà theo dẽ phá thật-tưởng thời 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-tưởng và thật-thể của nhất-như, và bảo rằng bởi bất tri bất giác nên cứ sinh-diệt. Bất tri bất giác là cái nguyên-nhân của hiện-tượng. Tri-giác được thời giải-thoát được.

Bao nhiêu những thuyết ấy đều có một chỗ đồng nhau : thuyết nào cũng cho rằng mè-vọng là cái nguyên-nhân phát khởi hiện-tượng, và muốn giải-thoát thời phải trừ cho được mè-vọng.

## B) THẬT-TƯỞNG LUẬN

Thật-tưởng-luận giải-bày cho biết thật-thể của vū-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-dề thật-tại. Nhưng thật-tại chỉ có lấy trực-quan mà xem nó, chứ không có ngôn-ngữ văn-tự gì diễn-tả nó được. Cho nên các nền triết-học phải dùng đến phương-pháp tǐ-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 này cho rằng ngôn-ngữ văn-tự có diễn-tả được chăng là diễn-tả hiện-tưởng-giới, chứ 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 dành. Nhưng biết rồi cũng phải làm sao mô-tả nó cho được. Lòng người bao giờ cũng nghĩ đến chỗ này. Do đó phát sinh 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 mè-vọng, rồi do đó mà có cái quan-niệm phản-dộng lại, trừu-tượng nghĩ ra thật-tại, và diễn-tả thật-tại bằng những tiếng chán-như, chán-tâm, viễn-giác, thăng-nghĩa — Một lối cụ-thể, tả thật-tại bằng những tiếng pháp-thân (dharma-kaya), như lai (tathagata), hoặc là lục-đại (mahabhuata).

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

Những tiếng : trung-dạo, chán-thiện, chán-dế, cũng chỉ về thật-tại, khi xét đến phương-diện hoạt-dộng của nó. Còn khi xét về cá-thể của nó thời có những tiếng để tả tướng nó, như là : phật-tánh, giác-tánh, pháp-tánh.

Tóm lại, dấu 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 này 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 tiêu-thừa giáo. Giáo-phái này bảo rằng : « *chư hành vô thường* » Nghĩa là vạn-hữu có sinh có diệt, chuyền-biến, chờ không phải thường-iệu. Thoát cho được cái cảnh-giới sinh-diệt chuyền-biến vô thường mà đến cảnh-giới thường-lịch, không chuyền-biến sinh-diệt, là đến niết-bàn. Thuyết như thế là hình-dung cái trạng-thái của tâm được nhất-trí với thật-tại. Nhưng mà hình-dung một cách tiêu-cực.

Tiêu-thừa giáo lại bảo rằng : « *chư pháp vô ngã*. » Nghĩa là bảo rằng : tâm thân của ta chuyền động không định, già chết chẳng lường. Lia cho được chỗ chấp-trước của cái bất định đó mà diệt thân diệt trí thời đến được cảnh-giới vô vi. Cảnh-giới này gọi là Arhat (a-la-hán, hay là la-hán, nghĩa là vô học ; bởi đến đó thời 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 nhất-trí. Thuyết dưới hình-dung cái trạng-thái của *thân* được cùng với thật-tại nhất-trí.

Hai thuyết cũng đều là phủ-định cái hiện-

tượng-giới, mà ra ngoài hiện-tượng-giới, để, một dâng tìm thật-tại ở nơi cảnh-giới không tịch, một dâng tìm thật-tại ở nơi cảnh-giới vô vi.

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

**Kết-luận về thật-tưởng luận.** — Nguyên-thỉ Phật-giáo, một mặt vì thời thế xui nên, một mặt vì nhân-trí, trình-dộ, 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-tưởng-luận, hai thuyết ấy đeo-dắt với nhau mà khai-triển, biếu-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 di 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 kê ra thời tiều-thừa giáo không đặt rõ vấn-dề thật-tại. Chỉ lúc giáo-phái này toàn thạnh là có phân ra hai phương-diện hiện-tượng và thật-tại, và bảo rằng thật-tại là thường trú, 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-tương-thuyết.* — Pháp-tương-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-dộng mà sinh ra hiện-tượng.

*Nhất tâm nhị-môn thuyết.* — *Bùi Thừa Khởi* *Tin Luận* bảo rằng tâm là toàn thể vũ-trụ.

Một tâm ấy có hai mặt cùng biếu 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, thời ở nơi tiết « chán-như duyên-khởi » đã nói rõ.

*Thể-tượng dung-hiệp i-thuyết.* — Thuyết này, như Thiện-thai-tông, bảo rằng thật-tại là hiện-tượng, hiện-tượng là thật-tại. Hai cái không lia nhau, như sóng với nước (Tâm túc pháp, pháp túc 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-chủng hai bộ, thời đại-chủng bộ phân-tich pháp-thể ra, bảo rằng cuối cùng pháp-thể là không. Về sau đại-thừa-giáo bảo rằng hiện-tượng giới là mè-vọng, mới phản-dộng lại tư-tưởng đó, nghĩ ra chán-như mỹ-thiện, tức là chỉ thật-tại. Nhưng chán-như với hiện-tượng quan-hệ nhau như thế nào thời không nói rõ. Lần lần tư-tưởng khai phát mới có những thuyết bảo rằng hai giới ấy quan-hệ nhau như biếu-lý, như thể-tương. Tư-tưởng này là tư-tưởng nhất-như.

Đến như đúng về phuơng-diện tôn-giáo, luận về giải-thoát thời có những thuyết niết-bàn, a-la-hán, phật-dà, tịnh-thồ, 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-dáng danh-hiệu ấy, cũng có vữ-trụ luận, cũng có nhận-thức luận cho nó. Triết-học nào lia nhận-thức luận ra là phải chịu cái sô-kiếp ngưng-trệ lại, không nảy-nở ra được » (*Luận Tùng*, cùng một tác-giả.) Triết-học Ẩn-độ vẫn có nhận-thức luận hắn-hoi. Phật-giáo chịu ảnh-hưởng nhiều trong đó.

Khảo về nhận-thức luận, nhà triết-học khảo những vấn-dề : bản-nguyên của tri-thức, giới-hạn và hiệu-lực của tri-thức, bản-chất của tri-thức. Riêng về Ẩn-độ trong nhận-thức luận lại còn có nhân-minh luận.

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

Cũng luận về bản-nguyên của tri-thức, triết-

học ẩn-dộ 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 tý-lượng. hánh-giáo-lượng là nguồn tri-thức của thần-linh-mách cho (như kinh Veda). Thuyết này 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 sinh. Tý-lượng, là chỉ tri-thức do lý-trí ta tý-giáo mà phát sinh. Sánh với triết-học phương tây, thuyết hiện-lượng và tý-lượng giống như thuyết kinh-nghiệm.

Phái mimansa chủ-trương lục-lượng. Một là hiện-lượng (praliyaksāta), tức như évidence trong triết-học tây-phương. Hai là tý-lượng (anumana). Ba là thi-dụ lượng (upamāna), tức là analogie : như muỗn biết con bò rùng ra sao, lấy con bò nhà mà thi-dụ. Bốn là nghĩa-chuẩn-lượng (arthapatti) tức là signification. như nói : pháp vô ngã thời chuẩn-dịnh mà biết rằng: pháp vô thường. Năm là thánh-giáo-lượng (sabda). Sáu là vô-thể-lượng (aṭhāva) : chữ abbāva nghĩa là vắng mặt (absence). Như thấy trời không mây, đoán biết là đất ruộng phải khô.

Phật-giáo női dōi theo triết-học trước nó cũng luận về bản-nguyên của nhận-thức. Nhưng nó lược lại, chỉ giữ hai cái hiện-lượng và tý-lượng mà thôi. Trong hai cái lượng này, lại cho hiện-lượng là hơn hết. Xem như Thế Thân bảo rằng : « Chứng-lượng bất thành, tý-dụ, thành ngôn giải 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 tý-lượng là hai cái bản-nghyết của nhận-thức, do noi Trần Na (Jina bòdhisattva) mà người ta gọi là khai-tồ của tân luận-lý ở Ấn-dộ.

Trần Na, sinh vào khoảng một ngàn năm sau khi Phật nhập diệt, tức là vào lối thế-kỷ thứ VI của tây-nguyên. Người chủ-trương rằng : đề tự-ngộ chỉ có hiện-lượng và tý-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 thời không có tri-giác. Mà không có tri-giác, thời cũng chưa có quan-niệm (conception) được, nghĩa là hiện-lượng chưa thành.

Tý-lượng gồm phán-doán (jugement) và suy-lý (raisonnement). Chỉ sau khi có hiện-lượng thời mới có thể có tý-lượng được. Cho được có tý-lượng phải biết phân-biệt. Tý phải có ít nữa là hai vật. Trong hai vật ấy phải phân-biệt được chỗ đồng, chỗ dị, mới tý được. Chỗ đồng trong Phật-giáo gọi là cộng-tướng, chỗ dị gọi là tự-tướng. Lấy một thí-dụ : như ngũ-uần. Ta vẫn biết ngũ-uần là vô thường. Vô thường ấy là cộng-tướng của ngũ uần. Còn ngũ-uần là tự-tướng. Trong ngũ-uần lại lấy sắc-uần mà nói, thời sắc-uần là cộng-tướng, còn sắc-xứ là tự-tướng. Trong sắc-xứ lấy màu xanh mà nói, thời

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, thời 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, thời 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), thời chỗ ly ngôn ấy là tự-tướng, còn phần thật nhỏ kia là cọng-tướng. Trong chỗ ly ngôn thời thánh-tri ngầm hiểu bẩn chán, thánh-tri ấy là tự-tướng mà cái gọi là ly ngôn kia là cọng-tướng.

Cọng-tướng vốn là giả hữu, bởi giả tri ta tìm thấy. Tự-tướng vốn là khả chán, thời hiện-lượng dựa vào đó, và thánh-tri chứng lượng được nó.

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

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

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

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

Cọng-tướng, duy có tý-lượng là thấy được.

Cho nên nhất thiết không có cái gì là không nhờ tý-lượng mà biết được.

Sau khi ta tý-lượng, thời ta thấy được cái nghĩa. Nghĩa do tý-lượng mà có. Trước khi ta tý-lượng, ta phải dựa vào cọng-tướng. Nhưng mà cọng-tướng cũng do tý-lượng mà có.

Tóm lại, hiện-lượng hay-là chứng-lượng cho ta biết tự-tướng của sự-vật. Tý-lượng cho ta biết cộng-tướng của sự-vật. Cho, nên Trần Na bảo rằng ; « Vị tự khai ngộ, duy hữu hiện-lượng cập dữ lý-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 thiền chắp.

Phật-giáo không đồng với triết-học nào cả về vấn-dề này.

Trên kia đã nói : tri-thức chỉ do hiện-lượng và tý-lượng mà có. Nhưng có tri-thức như thế đã có được gì ? Có biết được bản-thể không ?

Trần Na bảo rằng : hiện-lượng và tý-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, chứ 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, gộp lại cũng chỉ biết được sắc-tướng của nó, không thể biết được thật-thể của nó.

Nói về hiện-lượng như thế. Còn tý-lượng thời dựa vào hiện-lượng mà xem nghĩa, cũng không biết được thật-thể. Như hiện-lượng thấy màu, tý-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 cảm-giác về màu trắng đó (perception du blanc). Ta hiểu được nghĩa của màu trắng. Nhưng còn cái thật-thể của màu trắng (la blancheité) 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 ngo i 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 ngo i giới-hạn tri-thức vẫn còn. Trong giới-hạn thì hiện-lượng và tý-lượng biết được. Ngoài giới-hạn thời 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 quản-thể. Cho nên nói ; phi-lượng hàm ý-nghĩa phi tri-thức.

**3. Bản-chất của tri-thức.** — Vẫn-dè bản-chất của tri-thức trong mấy chương trên tuy không nói rõ ra, nhưng đã có đà động đến rồi. Các học-phái trong triết-học ẩn-độ luận về vấn-

đề này đều bảo rằng những cái cực vi hòa-hiép lại làm đối-tượng (objet) cho tri-thức. Nglĩa là lia 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-dề bản-chất của tri-thức, có phải duy-thức luận là nói được tách-bạch hơn hết.

Thuyết duy-thức khác lắn 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 thời cái biết của ta nằm trong cảm-giác của ta, chứ không phải nằm trong thể-chất của sự-vật. Điều ấy nói nói về a-lại-da thíc đã tường-rồi.

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

Thíc, của duy-thức luận, nó như thế, cho nên ta không được nói là nó có ngang có giục, hay có thể-lượng. Nhưng mà bảo rằng nó là vô thể thời cũng không nhầm. Nó cùng chán-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 lia thíc mà có.

Trái lại, cái mà ta biết được (sở giác, sở thíc) vẫn là do thíc mà biến ra nó.

**4. Nhân-minh luận.** — Ở Ấn-độ, những

học-phái nào phát-triền cũng đều có nhân-minh luận. Nhưng sáng thiết ra nhân-minh luận là phái Nyāya (nghĩa là phái chánh-lý). Truyền rằng thi-tồ của phái này 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 này mà thôi.

Nhưng các nhà học-giả khảo-hạch quyển kinh *Nyāya* (mà cựu truyền cho rằng của Túc Mục viết) quyết đoán rằng: cứ thề-tài và lập-thuyết trong kinh ấy, thời không phải là kinh này do một tay hay một thời-dai tạo ra, và có lẽ nó xuất-hiện lối thế-kỷ thứ III trước tây-nghuyên. Nó được hoàn chỉnh là về lối thế-kỷ thứ IV hay thứ V sau tây-nghuyên.

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

Trần Na có quyền luận gọi là *Nyāya Pravēça Târaka Câstra* (nhân-minh bát chánh lý-luận). Đại-lược Trần Na chủ-trương rằng: để tự-ngộ chỉ có hiện-lượng và tý-lượng. Đã tự-ngộ rồi, muốn làm cho người khác cùng ngộ (ngộ tha) Trần Na dùng phép « tam chi ». Nguyên phái Nyāya đặt ra « ngũ chi » Thi-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-doạn 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 tần-hóa tích-cực nữa.

Thoát ra khỏi cảnh-nhân-thể sâu-não để đến cảnh viễn mẫn tự-tại, nghĩa là biệt-ly cái nhân-sinh 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 tần-hóa đến nơi tự-tại. Đó là một thủ-doạn tích-cực.

**1. Thật chất và phương-pháp của giải-thoát.** — Vấn-dề 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-sinh nhiều khổ-não. Ấy là chủ-nghĩa yểm thế. Bởi yểm 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-sinh. Về chồ này tiều-thùa phật-giáo và đại-thùa phật-giáo cùng có chồ đồng, chỉ khác nhau vì một bên tiều-cực một bên tích-cực.

Chung cuộc của giải-thoát, theo phật-giáo, là làm sao nhất-trí được với thật-tại. Tiều-thùa phật-giáo cho rằng hiện-tượng-giới là mè-vọng, là manh-động, cho nên lấy sự tịnh mà tả ra thật-tại. Ấy là lấy phương-pháp tiều-cực để ngăn-ngừa manh-động, để cho được vào giới tịch của niết-bàn. Đại-thùa 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 nhất-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 này dựa vào thuyết bảo rằng: ngay trong con người có hạn lại có bao tàng được cái tánh vô hạn: trong tiều-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-bản của triết-học Phật-giáo là ở nơi phiếm-thần quan. Theo quan-niệm này thời vạn vật là nhất-như, là bình-dẳng. Tuy vạn-hữu có thiên sai vạn biệt, mà thật ra nguồn gốc nó là một, nơi thật-tại, không có thiện có ác gì.

Không thiện không ác, tà chánh nhất-như, cái tư-tưởng ấy đã nảy ra, thời căn-bản của luân-lý đạo-đức không cầu đâu mà được. Song le đó là về phương-diện phiếm-thần quan, chờ nếu xét về phương-diện sai-biệt thời lại phát sinh ý-nghĩa đạo-đức.

Vạn-hữu có thiên sai vạn biệt, có sinh-diệt chuyền-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 phả làm, phải diệt nghiệp. Do tư-tưởng như thế phát sinh chủ-nghĩa cấm dục.

Luân-lý của tiều-thùra phật-giáo không ngoài cái khuôn kẽ cấm dục đó. Tức là một chủ-nghĩa tiều-cực.

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

Tu-tưởng ấy dẫn phái đại-thùra vào đường luân-lý : đối với tự-kỷ thì khắc-kỷ, mà đối với kẻ khác thời giữ chủ-nghĩa lợi tha, chủ-nghĩa đại bi, bởi xem kẻ khác cùng mình là đồng thê nhất-như. Do đó đại-thùra phật-giáo theo chủ-nghĩa tích-cực mà hoạt-dộng : tự-giác níu giác tha.

Chủ-nghĩa khắc-kỷ của đại-thùra-giáo không phải là chủ-nghĩa cấm dục của tiều-thùra-giáo mà là chủ-nghĩa tôn-trọng chủ-quan, chủ-nghĩa nghiêm-túc, để đạt đến viền mẫn phật-tánh mà vào cõi thường lạc, hay tịnh tho.

Tiêu-thùra-giáo theo giới-luật cấm dục. Đại-thùra-giáo thời không ra ngoài sáu cái « ba-la-mật » (pāramitā) : một là bồ-thi (dāna, Tàu dịch âm dàn-na) ; hai là trì-giới (çīla) tức là ngăn điều ác để được điều thiện ; ba là nhẫn-nhục (ksānti) ; bốn là tinh-lắn (virya) ; năm là thiền-định (dhyāna) ; sáu là trí-tuệ (prajña). Sáu ba-la-mật ấy tức là đối với tự-kỷ thời khắc-kỷ, đối với kẻ khác thời bác-ái.

Tiêu-thùra-giáo lấy cái kết-quả của hành-vi

mà phân-biệt thiện ác. Đại-thừa-giáo không dựa nơi kết-quả luận như thế, mà dựa nơi tâm-pháp giới-thể, bảo rằng : « Nhất niệm khởi, thiện ác dĩ phân ». Tức là đại-thừa-giáo dựa nơi động-cơ-luận, mà khắc-kỷ, bát-ái.

PHẦN THỨ TƯ

**CƠ HỘI TÔNG TRIẾT-HỌC**



## CÂU-XÁ TÔNG

Câu-xá tông lập ra là do *Câu Xá Luận*. Luận này do Thế Thân bồ-tát lấy ý-nghĩa trong *Mahāvibhasa cāstra* 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 sinh-diệt chuyễn-biến. Vô-vi-pháp chỉ về cảnh-giới thường-trú, không sinh-diệt chuyễn-biến, tức là chỉ về lý-thể. Như thế là câu-xá tông nhận vật-tâm nhị nguyên.

Trong hữu-vi-pháp, thời phái hữu-bộ (phái đã đặt ra *Mahāvibhasa*), cho rằng pháp-thể là hằng-hữu, và pháp-thể ấy thời tam-thể (quá-khứ-thể, hiện-lại-thể, vị-lai-thể) là thật-hữu. Câu-xá tông thời chủ-trương rằng hiện-lại 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-thể đến vô-chung, làm ra thân-tâm ta cứ luân-hồi triền-chuyễn.

Cứ như thế, thời nguyên-nhân sinh 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 khờ, tập, diệt, đạo; như sự-hoặc là không rõ sự-tưởng của vạn-hữu.

Nghiệp là sự động-tác của ta hàng ngày. Nghiệp có ba thứ: thân-nghiệp, khẩu-nghiệp, ý-nghiệp. Ý-nghiệp, là điều ta phân biệt cùng tư-lực 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. Kè có lục-nhân, tứ-duyên, và ngũ-quả.

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

*Nǎng-tác nhân* là cái nhân phô-biển, còn năm cái nhân kia đều là nhân riêng. Khái quát sáu cái nhân, ta có thể lấy nǎng-tác nhân.

Nguyên-nhân là đối với kết-quả phải có sức nǎng-tác (efficiency) nghĩa là cái sức hay làm được cho nhau kết-quả.

Nǎng-tác nhân có phạm-vi rất rộng, sánh với năm cái nhân kia tồng-hiệp lại. Phạm cái chi không thuộc vào năm nhân kia, thời thuộc vào nǎng-tác nhân.

*Câu-hữu nhân*.— Vạn vật không có cái gì là đứng riêng một mình mà độc sinh, mà vật này cùng vật nọ cùng đứng chung nhau nương tựa. Chẳng những tiền nhân hậu quả kế tiếp

nhau mà sinh trong thời-gian, mà lại còn đồng thời nhân và quả trong-ngóng đợi-chờ nhau ở trong không-gian. Bảo nhiêu những cái nhân như thế gọi bằng câu-hữu nhân.

Câu-hữu nhân lại chia ra hai thứ. Một thứ là « hộ vị quả » câu-hữu nhân.— Thuộc về loại này phải có hai vật trở lên, mà hai vật đó cùng làm nhân làm quả với nhau. Còn thứ nhì là « đồng nhất quả » câu-hữu nhân. Thuộc về loại này 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 thẽ, mà hiện-tượng trước làm nhân cho hiện-tượng sau.

*Tương-ứng nhân.*— *Câu Xà Luân* bảo rằng trong bảy-mươi lăm pháp có vương tâm. Khi vương tâm tác dụng thời 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 thời phô biến ở nơi vạn-hữu, còn biến-hành nhân thời 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 nỗi 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 dâng-vô gián-duyên, ba là sô-duyên-duyên, bốn là tăng-thượng duyên.

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

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

*Sô-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 sô-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 tú-duyên mà ra thời có năm loại kết-quả. Một là dị-thực quả, hai là dâng-lưu quả, ba là ly-hệ quả, bốn là sô-dụng quả, năm là tăng-thượng quả.

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

*Dâng-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 dâng; 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, tú-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 hưu-lậu), thoát-ly hệ-phoc của vò-minh và cùa 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 câu-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 nǎng-tác nhân và tăng-thượng duyên.

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

*Nhân-sinh quan*. — Nhân-sinh quan của câu-xá tông do thế-giới quan ở trên đây mà diễn dịch ra. Nhân-sinh do hoặc nghiệp mà khởi sinh, thời mê-vọng như mộng huyền. Vạn-hữu mê-vọng như huyền thời vô thường, vô ngã. Cứ mãi mãi nỗi chìm trong giới mê-vọng vô thường vô ngã là sự đau-khổ lớn nhất.

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, thời phải làm thế nào ?

Đáp vấn-dề này, tiều-thừa phật-giáo lấy hai cái pháp ấn : chur hành vô thường, và chur pháp vô ngã.

« Chur hành vô thường » là nói rằng vạn-hữu đều sinh-diệt chuyền-biển, không có cái nào là thường trú. Vô thường phân-ra hai thứ : sát-na vô thường, và phân-doan 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, thời như một thác nước đổ xuống, lớp trước vừa thoảng qua, lớp sau đã trút xuống, không có một chút nước nào đình trụ lại một sát-na, cũng không có một thê nước với nhau. Vạn vật đều từ sát-na, từ sát-na, sinh-diệt biến-hóa, không một mảy thời-gian nào mà nó đồng một thái-dộ 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 sinh-diệt.

Phân-doan vô thường là cái kết-quả của sát-na vô thường. Mỗi sát-na đều có những hằng mẩy trăm lần sinh-diệt chuyền-biến, nhưng sự chuyền-biến ấy không thấy được. Mà có lần lần đổi-thay. Đến chừng ta thấy được kết-quả của sự chuyền-biến, thời ta coi như có phân-doan. Tức như hồng-nhan hóa làm bạch-cốt, thanh biến ra suy, sinh 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 nhất, trong cõi vô thường như trên đã nói. Vạn vật do lục-nhân, tứ-duyên giả hòa-hiép mà vô thường mà chuyền-biến không ngừng trong một sát-na nào. Bởi vô thường như thế cho nên vô ngã.

Nếu phân-tích ra nhỏ mài, thời kết-quả ở ngoài ngũ-uần, không có vật gì cả. Thế thời nói rằng có cái thật ngã chỉ phổi ta, dễ chuyền truyền qua đời sau, thời thật là mè lý, thật là không tưởng. Cho nên không nên chấp có hữu vi vô thường, mà chỉ nên trọng 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 sinh ra chủ-nghĩa cấm-dục, để cầu giải-thoát.

*Giải-thoát luận.* — Nhân-sinh là khổ, uế, mê, vọng. Cho nên cần phải giải-thoát. Chung cuộc của sự giải-thoát theo tiêu-thùa giáo là diệt cho được cái thân-thè bị sinh-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 nhất-trí được với cái thật-tại trong lý-tưởng.

Tiêu-thùa-giáo chủ-trương như nhẽ, thời chẳng những chung cuộc giải-thoát là tiêu-cực, mà cái khởi điểm (tức nhân-sinh quan) cũng toàn thị là tiêu-cực. Cho nên cái phương-thức giải-thoát cũng phải dùng thủ-doạn tiêu-cực mà chể ra.

Phương-thức giải-thoát có ba : giới, định, tuệ. Giới là giới-luật. Định là thiền-định. Tuệ là phân-biệt được pháp-tường của sự tượng ; là rõ lý nhân-quả của tú-diệu đế, tức là chỉ cái tác-dụng của tinh-thần kim-chế được sự-hoặc và lý-hoặc.

Cứ theo cái thủ-doạn đó mà đi đến cái kết-quả cuối cùng thời là ăn vào diệt đế (trong tú-diệu đế) nghĩa là vào cảnh-giới niết-bàn, nhất-trí với cái thật-tại tiêu-cực.

Tóm lại, phương-thức của giải-thoát là đạo đế (trong tú-diệu đế). Cái đạo đế ấy là bát chánh đạo (*mārga*, 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 tú-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 tiêu-thừa-giáo.

*Thế-giới quan*, — Thế-giới quan của Thành-thật tông phân ra hai môn : thế-gian môn, và đệ-nhất nghĩa môn.

Thế - gian môn có hai phương-diện : một phương-diện là cứ chỗ chư pháp sinh-diệt vô thường thời tất là không có thất ngã đê chủ-tể. Nhưng một phương-diện khác, cứ cái thân ta có di 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 thời thật là trái với thường thức lắm.

Một phía thời bài-xích thật ngã, một phía thời thích-íng thường thức ; lại còn phía khác dùng cái thủ-doạn dẫn đến vô ngã, trước lập ngũ-uần ngã, rồi lại cho rằng cái uần-ngã ấy là giả ngã. Đó là nghĩa thứ nhất của thế-gian môn,

Cứ cái quan-điểm trên đó, thời sánh với câu-xá tòng, thành-thật tòng có tần-bộ một từng về hữu-luận: câu-xá tòng tự thí 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, thời nếu bỏ cái ngũ-uần 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, thời 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-dịnh là thật hữu mà biện cho ra thật pháp-hữu, đó là nghĩa thứ hai của thế-gian môn.

Đệ-nhất nghĩa môn, trước thế-gian môn, lấy thường-thức làm chuẩn-dich, mà thiết ra cái bản-ngã giả hữu. Rồi do 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, thời ngoài cái vọng-trí phân-biệt của ta ra, nào có vật gì được. Vọng phân-biệt thời là mê, không phải là chán. Cho nên rốt lại thấy thấy 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 tòng rốt lại quay về không luận.

*Nhân-sinh quan và giải-thoát quan.* — Nhân-sinh quan trong thành-thật tòng chia ra hai môn: lưu-chuyển môn và ngộ-nhập môn.

Lưu-chuyên mòn luận về nhau-sinh quan  
cho rằng hiện-tại là khô, và ta đây là mê-vọng.  
Luận này giống với luận trong câu-xá tòng.

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

Luận này lấy phương-thức « cùng với thật-  
tại nhất-trí » làm hình-thức của sự giải-thoát.

Cùng với thật-tại nhất-trí là chỉ về phương-  
diện tiêu-cực của cái lý-tưởng thật-tại. Chỗ này  
cũng đồng với câu-xá tòng.

Kết cuộc, thành-thật tòng bởi theo chữ-nghĩa  
yếm thế mà sinh ra chủ-trương cấm dục, đề  
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 điều ác, làm điều thiện. Nhờ sức của giới-luật mới nên thiền-dịnh. Nhờ thiền-dịnh tri-tuệ mới khởi. Có tri-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 chẽ giáo, cho nên không cần có luận về thế-giới quan, nhân-sinh quan và giải-thoát luận. Cơ-sở của nó dựa nỗi cău-xá tông và thành-thật tông.

## PHÁP-TƯỚNG TÔNG

Pháp-tướng tông phát nguyên từ Vô Trước, Thể Thân, mà hoàn thành là nhờ ở sức-lực của Hộ Pháp. Tông này lấy Thành Duy Thức Luận làm gốc.

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

Đúng về phương-diện chủ-quan mà phân-loại, thời pháp-tướng tông lại phân vạn-hữu ra ba khoa : một là uần-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 rạ.

Trong ngũ-vị trên đây, thời tâm-vương là chân-tướng của tri-thức. Tri-thức có tâm, mà thức thứ tam là a-lại-da thức là căn-bản, còn

bảy thức kia chẳng qua là biến tướng của a-lại-da thức mà thôi.

Tâm thức, mỗi đều có duy-thức của nó, mà qui-kết thời cũng chỉ có một cái thức duy-nhất, là a-lại-da thức.

Tâm-sở là sự phân-biệt tác-dụng của tri-thức. Tâm-sở cùng tri-thức vẫn là nhất tri.

Sắc-pháp (tức là vật-tượng) là do tri-<sup>1</sup>giác của tâm-pháp nhận-thức được ra nó. Không dựa vào tâm-pháp thời 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 rõt lại nó cũng là duy-thức.

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

Trong năm vị kè trên, vị thứ năm, là vô-vi pháp, thuộc về bản-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 sinh ra.

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

Bản-thể là cái lỵ-tánh của chân-như, cứu-cánh thời nó là thật-tại, vô vi, bất biến.

Vậy hiện-tượng là do những nhán-đuyên kết hiệp và do chũng-tử của a-lại-da thức phát sinh. Những vật hữu-vi chuyên-biến, toàn là giả-tại. Còn những chũng-tử làm căn-bản của hiện-tượng thời là có thật-tại.

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

Vật hữu-vi có sinh-diệt, bởi nhán-đuyên giả-hiệp sở sinh, nên nó là giả-tại, quyết không phải là bản-thề.

Bản-thề không thể là vật có sinh-diệt, giả-tại, mà là vật thường-trụ, bất biến.

Chỗ đặc-sắc của pháp-tường-tông là lấy bản-thề tự thân làm bản-thề, còn hiện-tượng là riêng tư nó là hiện-tượng. Bản-thề với hiện-tượng, hai cái cùng nhau cách-lịch vậy.

Nhưng mà hiện-tượng cùng bản-thề, cách-lịch nhau, bản-thề không làm ra hiện-tượng (như ở các thuyết khác), hiện-tượng lại toàn nhiên khác bản-thề, như thế thời hai dảng quan-hệ nhau làm sao ?

Giải đáp chỗ này, pháp-tường-tông dùng tam-tánh luận.

Tam-tánh là : biến-kẻ sở-chấp tánh, y-tha khởi tánh, viễn-thành-thật tánh.

Hai cái tánh trước thuộc về hiện-tượng, còn viễn-thành-thật tánh thuộc về bản-thề.

*Biến-kẻ sở-chấp tánh* là do cái mê-tinh của chủ-quan (năng biến-kẻ) và hiện-tượng của khách-quan (sở biến-kẻ) quan-hệ nhau, làm

ra vọng-lự. Ấy là cách giải-thích chủ-quan về hiện-tượng.

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

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

Gọi rằng chũng-tử sinh hiện-hành, là hiện-hành nguyên-nhân. Gọi rằng hiện-hành sinh chũng-tử, là chũng-tử nguyên-nhân. Tức một đẳng là tiền-thiên (chũng-tử sinh hiện-hành) một đẳng là hậu-thiên (hiện-hành sinh chũng-tử).

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

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

Sở-duyên duyên là cái đối-tượng (objet) cho tri-giác. Đối-tượng trực-tiếp gọi là « thàn-sở duyên ». Đối-tượng gián-tiếp gọi là « sở-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 sinh ra, cái đó gọi là y-tha khởi tánh.

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

Chân-như là cái tuyệt-dối bất khả tri, khảo 'ү 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 bản-thể của chân-như; gọi bản-thể ấy là viên-thành-thật tánh.

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

. . .

Như thế thời bản-thể cùng hiện-tượng cách-lịch nhau. Viên-thành chân-như là bản-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, thời ắt hai cái chẳng mảy may nào quan-hệ nhau. Nhưng mà chân-như là bản-thể của y-tha, chân-như không dựa vào chi trước nó.

Nếu chân-như cùng y-tha mà đồng nhất, thời ở giữa hai cái chẳng mảy may nào có hở-cách.

Y-tha vô thường như thế nào thời chán-như cũng không thể không vô thường như thế ấy. Nhưng mà bản-thể chán-như không có cái lý vô thường. Cho nên chán-như cùng y-tha không phải một, cũng không phải hai.

Tóm lại viên-thành-thật là bản-thể của vạn-hữu, cho nên nó thật là thật-tại ; y-tha là cái sinh ra bởi các cái duyên, cho nên nó giả tại ; biến-kè là cái vọng-hữu sinh ra bởi vọng-tinh của ta, không có thể, không có dụng gì cả (1).

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-bản-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

---

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

Bạch nhật khán thằng, thằng thị ma :

Dạ lý khán thằng, thằng thị xà.

Ma thượng sinh thằng do thị vọng,

Khởi kham thằng thượng cảnh sinh 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, nứa chi là dây (đã vọng) mà lại còn xem ra con rắn (vọng thêm vọng).

« Ma thượng sinh thằng » là dụ chỉ « Y-tha »  
« Thằng thượng sinh xà » là dụ chỉ « biến-kè ».

Nhưng mà cái dụ nào cũng không xác-dáng được. Tay ngạn đã có câu : « Comparaison n'est pas raison ». Ở đây, ngay như về « ma thượng sinh thằng », ta cũng có thể bảo né chỉ về « biến-kè » được.

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

Thức-thể chuyên-biến, đồng thời sinh ra năng-duyên và sở-duyên. Năng-duyên là kiến-phận, sở-duyên là tướng-phận. Thông-nhất hai cái năng-duyên và sở-duyên thời là làm tự-thể-phận cho a-lại-da thức. Tự-thể phận cũng gọi là tự-chứng phận.

Cái chứng-trí 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 « tử-phận thành tâm ».

Cái đối-tượng của nhận-thức của chúng ta coi thời 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 bản-chất. Đối với bản-chất của ảnh-tượng ấy, tức có đối-chất cảnh tồn-tại. Bản-chất và đối-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 sinh vạn-hữu. Tác-dụng này gọi là nhân-năng-biến. Vạn-hữu biến sinh ra đó tức là tướng-phận của tự thức. Cái này gọi là quả-năng-biến.

Bảy thức trước (nhẫn, nhĩ, tỳ, thiệt, thân, ý, mặt na) là tri-giác tướng-phận không biến sinh được tác-dụng có bản-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 bản-chất.

Bởi thế cho nên rõt lại vạn-hữu không lia được duy-thức.

Mà chung-tử trong a-lại-da thức sinh ra cách làm sao ? Đáp rằng : cách vô-thi-pháp.

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

Rồi ta lại lấy tướng-phận này làm đói-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 bản-chất đồng nhất với nó. Khi ảnh-tượng xuất-hiện, nó vẫn có deo theo cái bản-chất của nó mà ta không trực tiếp được. Ấy gọi là *đói-chất cảnh*.

Bản-chất ấy nguyên là do a-lại-da phát sinh, và đồng thời khiến nó theo thức-thề mà biến ra.

*Độc-ảnh cảnh* sinh ra là do nơi quan-hệ giữa tướng-phận và kiến-phân. Nó gọi được tên nhưng không có bản-chất riêng, cho nên có câu « *độc-ảnh duy tòng kiến* ». Như sừng thỏ, lông rùa, là *độc-ảnh cảnh*.

Rõt lại, nhất 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 thời a-lại-da thức biến ra hết thảy vạn-tượng và là căn-bản của hiện-tượng. Do a-lại-da mà phát sinh tâm và vật.

Nhưng tam 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 thời tự thân của vū-trụ cũng vô lượng số (đa nguyên).

*Nhān-sinh-quan*.—Pháp-tướng tōng cho rằng hiện-tượng-giới là mê-vọng, và mê-vọng như thế là khô, cho nên phải đoạn diệt nó đi. Chỗ này không khác chủ-trương của câu-xá tōng là bao nhiêu.

Pháp-tướng tōng 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 này (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 này mà tới thời đến chỗ phật-quả, lui thời 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 sinh-tử.

Nhưng mà thật đại-thừa phản đối cái thuyết trên đó và cho rằng nhất thiết chúng sinh 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 (asamkhyēyas). A-tăng-kỳ nghĩa là con số vô cùng. Mỗi a-tăng-kỳ viết ra là một con số một với ở đằng sau hồn mươi bảy con Zéros.

Đó là nói giải-thoát về phuơng-diện đạo-đức.

Về phuơng-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 giả, về với thật-tại giới, nhất trí với thật-tại.

## TAM-LUẬN TÔNG

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

Nội-dung của tam luận là : một luận nói về chân và tục, một luận nói về bát-bất phá tà, một luận nói về vô sở đặc trung đạo.

Ba luận đúng về ba phương-diện mà quan-sát, nhưng kết cuộc cũng đồng một lý.

Chân và vọng dày không phải nói lại, đại-khai bàn-bạc khắp nòi trong tập này đã nói rõ chân-vọng là gì rồi.

« Bát-bất » để phá tà, thời trong *Trung Luận* ra với mấy câu kệ này :

*Bất sinh, diệc bất diệt,  
Bất thường, diệc bất đoạn.  
Bất nhất, diệc bất dị,  
Bất lai, diệc bất xuất.  
Năng thuyết thị nhân-đuyên,  
Thiện diệt chư hý luận.  
Ngã khẽ thủ lỗ Phật,  
Chư thuyết trung đệ nhất.*

Bất-bất phá tà như thế cũng là bài-xích cái vọng mà hiền-dương cái chán.

Trung-dạo-luận là kết-quả của cái luận về chán-vọng.

Nhất thiết vạn-hữu trong hiện-tượng-giới đều sinh-diệt vô thường. Sinh-diệt vô thường như thế nguyên là không có tự-tánh, mà bởi nhân-duyên mè-vọng nên sinh ra giả-hữu.

Thế-tục vì vọng-kiến, nên chấp lấy cái giả-hữu đó. Chân-trí thời phủ-dịnh giả-hữu mà đến nhận thấy thấy là không.

Nhưng mà cái lý không đó không phải là tuyệt-đối. Bởi vạn-tượng giả-hữu đó thật là bề trong nó uyên-nhiên là không. Rằng hữu rằng không đều chẳng qua là tại ta chưa lia được vọng-tinh nên thiên-chấp mà ra có thể.

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 sinh ra, thời dứt duyên là hết sinh 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, thời cùng với vô có khác gì? Cho nên chư-pháp tuy là vạn-hữu, nhưng uyên-nhiên là không.

Lý-thể của chán-như, tuy là không tịch, bất sinh-diệt, mà bởi nó sinh ra chư-pháp, cho nên nó là căn của giả-hữu. Đã là căn của giả-hữu thời mặc dầu lý-thể của chán-như là không, thật ra nó là phi không. Như thế, chán-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 uyên-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 chõ chấp hữu cùng chấp không.

Tại nhận-thức của ta sai-biệt mà ra có hữu-vô. Siêu-diệt nhận-thức, phủ-định nhất-thiết, thời đạt được thật-tại bất-khả tú-nghị. Nhận-thức, chỉ ở được trong phạm-vi hiện-tượng. Thật-lại 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 vắn-dề giới-hạn của nhận-thức.

## THIỀN-THAI TÔNG

Thiền-thai tông lấy kinh *Pháp Hoa* làm gốc, cho nên cũng gọi là Kinh Tông. Tông này gây-dựng ở nước Tàu, thời Trần Tùy (thế-kỷ thứ VI) bởi Tuệ Văn thiền-sư (xem ở phần trên)

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

- « Nhân-duyên sở sinh pháp.
- « Ngã thuyết túc thị không.
- « Diệc danh vi giả danh.
- « Diệc thị trung-đạo nghĩa. »

Theo cái lý trung-đạo đó, Tuệ Văn lập ra nhất tâm tam-quan : không-quan, giả-quan, trung-quan.

*Thể-giới-quan*. — Sánh với các tông đại-thừa giáo khác, thời Thiền-thai tông là độc doán (dogmatique), là diễn dịch.

Nhất tâm tam - quan là chỉ về nhất-như. Thiền-thai tông chủ-trương rằng : « Chữ pháp duy nhất tâm. » Tâm ấy như thế nào ?

Đáp rằng : không nói tam ở trước, còn nhất thiết pháp ở sau. Cũng không nói nhất thiết

pháp ở sau, còn tâm ở trước. Nếu bảo rằng nhất-tâm sinh ra nhất-thiết pháp thời không được. Nếu bảo rằng tâm-nhất thời bao-hàm nhất thiết pháp thời cũng không được. Tâm vốn là nhất-thiết pháp, nhất-thiết pháp ấy là tâm. Hai cái không phải là khác, cũng không phải là một.

« Chư pháp duy nhất tâm ». Tâm ấy tức là chúng-sinh. Tâm ấy tức là Bồ-tát-phật. Sinh-tử cũng là ở nơi tâm ấy. Niết-bàn cũng là ở nơi tâm ấy.

Tâm bao tàng tất cả.

Mà luận-cứu đến nhất-tâm, phải lấy tam-quan : 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 thể, không phải là trung-dạo.

Nếu cứ giả mà xem, thời có chi là không giả ? Nếu cứ không mà xem, thời chi không phải là không ? Trung, thời 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 sinh ra cái nào.

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

Ngoài thấp-tánh không có nước. Ngoài nước

không có sống. Ngoài chán-như không có tâm.  
Ngoài tâm không có vật.

Chán-như, tâm và vật, ba cái quan-hệ nhau  
như thế, cho nên ba cái không rời nhau, mà  
không là một, không là khác.

*Nhân-sinh-quan.* — Về nhân - sinh - quan,  
Thiên-thai tông không có chủ-trương yểm thế,  
mà thật là lạc-thiền (optimisme).

Các phái đều cho hiện-tại là mê-vọng, cho  
nên chung cuộc giải-thoát phải ra khỏi thế-  
gian. Thiên-thai tông thời cứ trong hiện-tại mà  
tìm chỗ lý-tưởng. Thiện, ác, chán, vọng, đối  
với tông này chỉ là một sự hoạt-động của thật-  
tại. Vì thế cho nên không cưỡng cầu giải-thoát  
khỏi cái hiện-tượng-giới sinh-diệt chuyền-biển.

Trong cõi sinh-diệt vô thường, tìm đến cái  
lực thường trú, bất sinh bất diệt của thật-tại.  
Hiện thân tức phật, bà-sa tức là tịch-tịnh.

Như thế thời nhân-tâm trong hiện-tượng-  
giới gồm cả thiện ác hai tánh. Muốn dứt điều  
ác, không thể không lia điếu 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 định hư tiêu trưởng,  
vinh khô thạnh suy, tập hiệp ly tán. Vô thường  
như thế là chán-tưởng của thế-giới sống. Nếu  
không sinh-diệt chuyền-biển thời là thế-giới  
chết.

Vì thế nếu cưỡng cầu hữu thường trong cõi  
vô thường thời là ngu đã đến mức. Đã là vô  
thường thời cứ nhận nó là vô thường, đã là

sinh-diệt thời cứ nhận nó là sinh-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.

Bản-nghĩa của nhàn-sinh là phải thuận ứng với hiện-tại thế-gian mà hoạt-dộng.

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

Giải-thoát như thế, thời dõi với xã-hội không lấy thái-dộ tiêu-cực mà bỏ trách-nhiệm ; còn dõi 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 nhất 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 Đô Thuận, Tri Nghiêm đời Tùy-Đường.

*Thể-giới-quan*.— Theo Hoa-nghiêm tông thời vạn-hữu có sáu tướng, là : tông, biệt, đồng, dị, thành, hoại.

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

Tông, đồng, thành, ba tướng ấy chỉ nghĩa vô sai-biệt. Biệt, dị, hoại, ba tướng này chỉ nghĩa sai-hiệu.

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 hiểu-lý cho nhau, không rời nhau. Khi phát ra thời phân làm hiện-tượng-giới và thật-tại-giới. Khi cùng tương y nhau, không rời nhau, thời hiện-tượng tức là thật-tại, thật-tại tức là hiện-tượng.

Vạn-hữu có tam-dối, lục-tướng là do thập-huyền diệu-lý duyên-khởi.

Thập-huyền diệu-lý, lục-tướng viễn-dung, mà sinh ra cái lý « sự sự vô ngại ».

Sự sự vô-nghai-luận là cái đặc-trung trong giáo-lý của Hoa-nghiêm tông.

Thập huyền là :

1. *Đồng thời cụ túc tương ứng.*
2. *Nhất, đa, tương dung balf đồng.*
3. *Chư pháp tương túc tự tại.*
4. *Nhân-đà-la (1) vòng cảnh giới.*
5. *Vi tế tương dung an lập.*
6. *Bi-mật ẩn hiển câu thành.*
7. *Quảng hiệp tự tại vô ngại.*
8. *Thập thể cách pháp dị thành.*
9. *Chủ, bạn, viên minh cụ đức.*
10. *Thác sự hiển pháp sinh giải.*

Đó là thập-huyền duyên-khởi môn. Môn thứ nhất (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 chẵn - chít, duyên-khởi tồn-tại. Cho nên cứ nơi một vật cũng có thể thâu hết vạn vật.

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

Một vật có, thời bao nhiêu những cái khác, vô

---

(1) Đà-la (dhara) nghĩa là cầm trong tay, đụng chửa.

thể, gồm vào cái hữu-thể kia. Bởi trong vạn vật, cái này 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-túc » ở nơi thật-thể (tương-túc, nghĩa là cùng nhau, cái này túc là cái nọ, cái nọ túc là cái này).

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

Lục-tướng viễn-dung, thập-huyền-môn tương túc, tương nháp, cho nên đa túc là nhất, nhất túc là đa. Cá-tâm, bởi đó cũng túc là phô-biến-tâm ; cá-nhân túc là quốc-gia, túc là vũ-frụ. 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 nhất thiết vạn-hữu ở tam thể 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 thể 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 « nhất tâm pháp-giới », hai luận về « duyên khởi vô tận của pháp-giới ».

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

Nói rằng : nhất 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 thời phá-hoại nhất thiết vật khác, như thế có gì là còn. Như nếu lấy cá-nhân làm chủ, thời ngoài cá-nhân không có quốc-gia. Nếu lấy quốc-gia làm chủ, thời ngoài quốc-gia, cá-nhân sao có biệt-lập được. Hai cái phải cùng nhau chủ bạn cụ túc, cùng nhau tương-dung.

*Nhân-sinh-quan.* — Do thế-giới-quan trên đó nhân-sinh-quan trong Hoa-nghiêm tông không khác nơi Thiên-thai tông. Hai tông đều không phá thế-gian-tướng. Chánh-trí, pháp-luật, quân-quốc, đều vào trong luận-nghị, không xem tông-giáo với chánh-trí 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 diên-dảo, khiến cho tâm thanh-tịnh để cùng thật-tại nhất-trí : giải-thoát ở chỗ đó.

## CHÂN-NGÔN TÔNG

Chân-ngôn tông căn-cứ nơi *Đại Nhật Kinh*. Tông này lấy bi-mật chân-ngôn làm tông-chỉ cho nên gọi là Chân-ngôn tông hoặc cũng gọi là Mật-tông.

Đại Nhật như-lai truyền tông này cho Kim Cương Toát Đóa. Kim Cương Toát Đóa 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 bản-nguyên của các tánh năng-sinh, năng-lưu. Xét về phương-diện vũ-trụ, thời lục-đại gọi là thế-đại (lục-đại của thật-thể của vũ-trụ).

Lục-đại ấy hiện ra hìnli-hài của ta gọi là tương-đại. Hiện ra ngôn-ngữ động-tác thời gọi là dụng-đại.

Thề-đại, tướng-đại, dụng-đại, ba loại ấy, lấy một là rõ cả ba. Ngoài thế-đại, tướng, dụng không có được. Ngoài tướng-đại thời thế, dụng không có chỗ nào nắm giữ được.

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

Gọi là chán-như, chẳng qua đó là lý-tánh nhân lục-đại mà trừu-tượng ra. Chán-như rời lục-đại không cầu đâu mà được, chán-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-lực của ta phân-biệt ra như thế. Nếu theo phương-diện sai-biệt mà quan-sát nó, thời uyền-nhiên có phân-biệt như thế. Nếu theo phương-diện bình-dâng mà quan-sát nó, thời nó là bình-dâng, là nhất-như.

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

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

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-sinh-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-diểm của mình. Ấy gọi là « các các thủ tự tánh. »

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

Thể cho nên đại tham, đại si, ấy là tịnh bồ-dề tâm (bồ-dề : bódhi, là chánh giác). Ấy gọi là tam-ma-dịa (samádhi : 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. Thể là quan-thể 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 « túc thân thành phật », cho nên nó bỏ chấp-trước mà theo hoạt-động của đại ngã (paramátman).

Phương-thức giải-thoát của tông này là tam-mật.

Tam-mật túc là thân, khẩu, ý.

## THIỀN - TÔNG

Thiền-tông do Đạt Ma (Bodhidharma) truyền lại. Nguyên буди 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-sinh. Tông này 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-dộ tiêu-cực, phủ-định cái hiện-tại bất hoàn-toàn này, phủ-định cái tiêu-ngã bất hoàn-toàn này.

Đã chủ-trương không lập văn-tự, thời 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 thời 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-sinh, Thiền-tông có cái tư-tưởng như sau: tiên-thiên bản-lai là không. Chỉ vì ta cứ ở sự thật hậu-thiên ta mới chấp hữu. Không, ấy là bình-dắng. Hữu, ấy là sai-biệt. Sai-biệt sinh ra bởi vọng-lự. Vọng-lự hết, thời bình-dắng tuyệt-dối.

Nhân-sinh-quan của Thiền-tông rốt lại là phủ-dịnh sự chấp-trước. Từ vô-ngã phát ra đại-ngã, từ vô-vi phát ra đại-vi, gọi rằng « không » ấy là căn-bản của đại-hữu.

Nhưng mà đại-ngã, đại-vi, không phải bài-xích tiêu-ngã, tiêu-vi.

## TỊNH-THỒ TÔNG

Tông này lấy sự qui-y tịnh-thồ làm mục-dich, cho nên gọi là Tịnh-thồ tông. Tông Tịnh-thồ thờ phật A Di Đà.

A Di Đà, amitábhà (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 thời A Di Đà Phật chỉ là một vị thần trong thần-thoại. Xét về một phương-diện khác thời A Di Đà Phật chỉ là Thích-già thi-hóa ra. Xét về một phương-diện khác nữa, thời A Di Đà Phật chỉ là lý-tưởng-hóa của trí túc-bi mà thôi.

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

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

Như chỗ chủ-trương đó, thời Tịnh-thồ tông

không khác Hoa-nghiêm tông và Thiên-thai tông. Tịnh-thô tông cho rằng thế-gian này là dơ-bẩn, cầu đến cõi tịnh, cõi an-lạc.

Tịnh-thô tông chỉ đem ứng-dụng ra thật-tế cái tư-tưởng « sự sự vô ngại » của Hoa-nghiêm tông, chứ không có chi khác.



**Q U I - K É T**



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 nhau-tri 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 Ấn-dộ có những nền triết-học sám-si chẳng đều nhau, cùng chủ-trương phiếm-thần-luận như nhau. Brahma là căn-bản của vũ-trụ. Nhất thiết sự vật đều là hình-thái của brahma. Vạn-hữu đều ở brahma mà sinh ra. Lúc trụ thời ở tại brahma. Lúc diệt trở về brahma. Brahma như thế. Nó vô-thì vô-chung. Con-người cũng là một hình-thái của brahma. Sống dày là sống gởi. Chết sẽ trở về brahma, đời đời khoái-lạc.

Phiếm-thần-luận, ấy là nền triết-học căn-bản của Ấn-dộ từ thuở nào đến bấy 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 nhất-như, hay chán-như.

Nhưng ở đây không còn giữ ý-nghĩa thàn-cách nữa.

Khởi-diểm của Phật-giáo ở nơi nhận cuộc đời là khô. Biết khô thời tìm đường thoát khô là lẽ tự-nhiên. Nhưng, muốn tìm đường thoát khô, phải biết đường nào là khô, phải biết nguồn khô là đâu.

Tứ-diệu đế và thập-nhị nhân-duyên của Cà-kyा Muni thuyết minh về chô ấy.

*Nguồn khô là vó minh.*

*Đường khô là tật.*

*Có tật bởi tại nghiệp.*

Vậy, minh được lý của vũ-trụ, minh được lý của chán-như, là biết được đường thoát khô : phá tật, diệt nghiệp.

Cả nền triết-học của Phật-giáo xây-dựng trên thuyết chán-như. Tông-phái hoặc có phân ra nhiều, kinh-diễn hoặc có đặt ra mấy vạn cũng không ngoài chô thuyết-minh chán-như.

Ta biết gì về chán-như ? Ta biết được đến đâu ? Đây là vấn-dề nhận-thức. Xốc xáo hết các hóc-hém của tri-thức, Phật-giáo kết-luận bằng phi lượng, là một thứ trực-quan ; tức cho rằng : lý-trí bất lực trong khi dùng để tìm bằn-thè, duy tinh chứng-nhận mà thôi.

Tinh chứng-nhận chán-như. Lý sẽ bảo nó không không cũng không có, có cũng không đều không phải bằn-thè của chán-như. Tinh-thần của đại-thừa-giáo ở nơi thuyết trung-đạo.

Ta cùng chán-như quan-hệ nhau như nước

cùng sóng. Tức chán-như là bần-thề, ta là hiện-tướng.

Giải-thoát là làm cho tâm ta không mê-vọng, để cùng với chán-như nhất trí.

Cứ xem qua triết-học của Phật-giáo, ta thấy nó không phải là mê-tín, không phải là yến-thế, không phải là tham-bi. Hoặc trong các quyển kinh có những lời, những chuyện mê-tín dị-doan, đó chẳng qua là tin-dồ thêu-dệt, chờ cơ-sở của Phật-giáo không phải nằm trên những chỗ đất ấy. Ta có thể trích một đoạn văn ở kinh *Lăng Già* (*Lankāvatāra sutra*) làm chứng và kết-luận về giáo-lý của Phật-giáo :

*Thế-gian ly sinh, diệt,  
Do như hư-không hoa.  
Tri bất đắc hữu, vô,  
Nhi hưng đại-bi tâm.  
Nhất thiết pháp như huyền,  
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 : nhàn, pháp, vô ngã,  
Phiền-não, cắp nhĩ-diệm (1).  
Thường thanh tịnh, vô tướng,  
Nhi hưng đại-bi tâm.  
Nhất thiết vô niết-bàn,  
Vô hữu niết-bàn phật.*

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

*Vô hữu phật niết-bàn,  
Viễn ly giác, sở giác.  
Nhược hữu, nhược vô hữu,  
Thị nhị tất cả ly.  
Máu-ni tịch tinh quan,  
Thị tắc viễn ly sinh.  
Thị danh vi bất thủ,  
Kim thê, 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-bì ?

Duy chỉ có tâm túc phật, ta túc là chân-như. Nhưng còn vô-mình, còn vọng-kiến, thời không sao cùng chân-như nhất trí bình-đẳng được.

PHỤ - LỤC

NÈO PHẬT-GIÁO  
VÀO VIỆT - NAM



Người Việt-nam ta tiêm-nhiêm 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 tiều-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 mười năm nay, để giới-thiệu bài khảo về «*Phật-giáo ở Việt-nam, 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* 32ème année, tome 32, fascicule I (Hà-nội, 1932).

« . . . Tìm biết con đường của Phật-giáo vào Việt-nam là một chuyện gian-nan. Một là vì lịch-sử xứ này còn hám-hồ lăm, một là vì trong sự khảo-cứu này 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 săn học, săn thầy, mà nhất là săn 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 Thiền-tôn, từ thế-kỷ thứ VI tới thế-kỷ thứ XIII. Pho *Thuyền Uyển* này 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 Việt-nam biết bao nhiêu là núi cao biền 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 học xuống phía nam mà vào Việt-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 này.

Cứ như trong tập ấy, thời Phật-giáo noi con đường biển, vịnh theo những hòn đảo mà lần hồi đi từ Ceylan qua Java, qua Indonésie, rồi sang Việt-nam.

Sang đến Việt-nam thời có lẽ vào lối thế-kỷ thứ III, vì cứ quyền sách Tàu tên *Ngô Chi*, viết ra trong thế-kỷ thứ IV, thời thấy nói, ở thế-kỷ

thứ III, có người nước ngoài cư-trú tại Bắc Việt.

Phật-giáo đã vào được Việt-nam rìa, thời truyền-bá ra, ngày một xa dần.

Ông Trần chia lịch-sử Phật-giáo ở Việt-nam ra làm bốn thời-kỳ :

Thời-kỳ thứ nhất, chạy dài từ đầu thế-kỷ thứ III đến cuối thế-kỷ thứ IV, là thời-kỳ KHƯƠNG TĂNG HỘI (lối năm 280 sau Chúa giáng-sinh) làm cho Phật-giáo chiến-thắng. Trong thời-kỳ này, thấy có người Tàu tên là Mâu Bác, muôn học Phật, phải đi xuống miền nam nước Tàu, nhất là di Bắc Việt. Sự này chỉ rõ rằng Phật-giáo noi đường biền mà vào Việt-nam.

Thời-kỳ thứ hai, là thời-kỳ TÌ NI ĐÀ LƯU CHI (Vinitaruci) đem truyền Thiền-tôn ở Bắc Việt, và lập ở Bắc-ninh (lối năm 580 sau Chúa giáng-sinh) một phái đê tên mình.

Thời-kỳ thứ ba, thuộc về thế-kỷ thứ IX, là thời-kỳ phật-giáo của nước Tàu phát-thạnh nhất, có VÔ NGÔN THÔNG, từ Quảng-châu chạy sang Việt-nam, vào ở chùa Kiến-Sơ (tỉnh Phú-thọ), lập một phái « thiền » mới, dùng phép « Bích Quan » của Bồ-tát Đạt Ma (Bodhidharma). Đó là Thiền-tôn thuần-túy.

Thời-kỳ thứ tư, ở vào thế-kỷ thứ XI, là thời-kỳ phật-giáo đại thạnh ở Việt-nam. Các nhà vua thời này không theo giáo-hệ của Bồ-tát Đạt Ma, mà lại chọn một vị thiền-sư người Tàu tên là THẢO BUƯƠNG ở Chiêm-thanh, đem về làm thầy. Đó là thời-kỳ phái thiền-tôn Việt-nam phát-hiện.

Bài khảo-cứu ngừng ngay chõ đó...

# MỤC LỤC

*Trang*

TUẤN . . . . .	V
LỆ NGỒN . . . . .	IX

## PHẦN THỨ NHẤT LỊCH-SỬ PHÁT-TRIỂN CỦA PHẬT-GIÁO

Nguồn tư-tưởng ở Ấn-dô trước thời	
Phật-giáo ra đời . . . . .	13
Tư-tưởng triết-học nhóm lên . . . . .	16
Cákyā Muni ra đời . . . . .	19
Phật chuyên pháp luân. . . . .	28
Phật-giáo phân phái . . . . .	33

## PHẦN THỨ HAI TRIẾT-HỌC CỦA NGUYỄN THỈ PHẬT-GIÁO

Nguyễn-thỉ phật-giáo triết-học . . . . .	41
Vấn-đề tâm và vật . . . . .	47

	<i>Trang</i>
<i>Ngũ-uân</i> . . . . .	50
<i>Tứ-diệu đế</i> . . . . .	51
<i>Thập-nhị nhân-duyên</i> . . . . .	52
<i>Nghiệp</i> . . . . .	53
<i>Thiền-na</i> . . . . .	55

**PHẦN THỨ BA**  
**TRIẾT-HỌC CỦA PHẬT-GIÁO**  
**SAU KHI PHẬT NHẬP DIỆT**

<b>I. — Vũ-trụ luận</b> . . . . .	<b>59</b>
A) Duyên-khởi luận.	
1. Nghiệp-cảm duyên-khởi . . . . .	61
2. A-lại-da duyên-khởi. . . . .	63
3. Chân-như duyên-khởi . . . . .	66
4. Pháp-giới duyên-khởi . . . . .	68
5. Lục-dai duyên-khởi. . . . .	68
Kết-luận về duyên-khởi luận. . . . .	70
B) Thật-tưởng luận.	
1. Tiêu-cực thật-tại luận . . . . .	71
2. Tích-cực thật-tại luận . . . . .	72
3. Lý-tưởng thật-tại luận . . . . .	73
Kết-luận về thật-tưởng luận . . . . .	74
C) Quan-hệ giữa hiện-tưởng và thật-tại.	
<b>II. — Nhận-thức luận</b> . . . . .	<b>77</b>
1. Bản-nguyên của tri-thức . . . . .	77
2. Giới-hạn và hiệu-lực của tri-thức . .	81
3. Bản-chất của tri-thức . . . . .	82
4. Nhận-minh luận . . . . .	83

*Trang*

<b>III. — Giải-thoát luận . . . . .</b>	<b>86</b>
1. Thật chất và phương-pháp của giải-thoát . . . . .	86
2. Hình-thírc của giải-thoát . . . . .	87
<b>IV. — Luân-lý trong phật-giáo . . . . .</b>	<b>88</b>

**PHẦN THỨ TƯ**

**CHỦ TÔNG TRIẾT-HỌC**

<b>Câu-xá tông . . . . .</b>	<b>93</b>
Thành-thật tông . . . . .	100
Luật-tông . . . . .	103
Pháp-tướng tông . . . . .	104
Tam-luận tông . . . . .	114
Thiên-thai tông . . . . .	117
Hoa-nghiêm tông . . . . .	121
Chân-ngôn tông . . . . .	125
Thiền-tông . . . . .	128
Tịnh-thồ tông . . . . .	130
<b>QUI-KẾT . . . . .</b>	<b>133</b>

**PHỤ-LỤC**

<b>NÉO PHẬT-GIÁO VÀO VIỆT-NAM</b>	<b>141</b>
<i>Mục-lục . . . . .</i>	<b>144</b>

TÙ SÁCH  
 « NHỮNG MẠNH GƯƠNG » TÂN VIỆT

DÃ CÓ BÁN

1. — Nguyễn Thái Học . . . . .	giá 40đ
2. — Phan Chu Trinh . . . . .	giá 42đ
3. — Phan Văn Trị . . . . .	giá 20đ
4. — Huỳnh Mẫn Đạt . . . . .	giá 18đ
5. — Phan Bội Châu . . . . .	giá 52đ
6. — Nguyễn Đình Chiểu . . . . .	giá 48đ
7. — Phan Đình Phùng . . . . .	giá 67đ
8. — Lương Ngọc Quyến . . . . .	giá 25đ
9. — Trông giòng sông Vị (Trần Tế Xương) . . . . .	giá 25đ
10. — Hàn Mặc Tử . . . . .	giá 50đ
11. — Tôn Thọ Tường . . . . .	giá 28đ
12. — Phan Thanh Giản . . . . .	giá 25đ
13. — Võ Trường Toản . . . . .	giá 20đ
14. — Nguyễn Khuýen . . . . .	giá 20đ
15. — Sương Nguyệt Anh. . . . .	giá 18đ
16. — Nguyễn Văn Vĩnh. . . . .	giá 20đ
17. — Ngô-vương Quyến . . . . .	giá 35đ
18. — Nỗi lòng Đồ Chiểu của Phan văn Hùm . . . . .	giá 28đ
19. — Trường Vĩnh Ký . . . . .	
20. — Nguyễn Bá Học . . . . .	

Nhà xuất-bản TÂN VIỆT

235, Phan Thanh Giản — Saigon

---

---

PHẬT-GIÁO TRIẾT-HỌC CỦA  
PHAN VĂN HÙM LẦN THỨ  
HAI DO NHÀ TÂN VIỆT  
XUẤT - BẢN VÀ GIỮ BẢN  
QUYỀN IN XONG NGÀY 25-1-  
1958 TẠI NHÀ IN RIÊNG  
CỦA NHÀ XUẤT - BẢN

---

---

**4** bộ sách giá-trị  
của nhà xuất-bản **TÂN VIỆT**

**1. — NHO - GIÁO**

của cụ TRẦN TRỌNG KIM

**2. — VIỆT - NAM THI - VĂN  
GIẢNG - LUẬN**

của HÀ NHƯ CHI

**3. — VIỆT - NAM SỬ LƯỢC**

của cụ TRẦN TRỌNG KIM

**4. — VĂN - HỌC VIỆT - NAM**

của PHẠM VĂN DIỀU  
(đang in)

**Nhà xuất-bản TÂN VIỆT**

235, Phan Thanh Giản — Saigon

Giấy phép xuất-bản  
Số 132 / X.B.  
của nha T. T. Nam-  
phân V. N.

**PHẬT-GIÁO TRIẾT-HỌC**  
Giá { Nam Việt..... 38 \$ 00  
          (Ngoài N. V..... 40 \$ 00