

PHAN VĂN HÙM

PHẬT - GIÁO TRIẾT - HỌC

IN LẦN THỨ HAI
Sửa-chữa cẩn-thận



TỦ SÁCH TRIẾT - HỌC
TÂN VIỆT

TỰA

*Tôi không còn hai-mươi tuổi.
Đau-đớn thay ngày tháng thoi đưa!
Năm nọ, tết nguyên-đán, ngồi giữa biển trời,
trong bốn vách đủ xanh, su nước mắt mà tự
thân :*

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

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

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

*(1) Piêng trong làng Đồ-Bác, chỉ rằng nơi lưng liềm
đã sạch-sành-sanh.*

Tôi đâu còn những của báu ấy nữa.

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

Đợi cho được có tri-thức đầy-dủ 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. Thê nhưng chưa đủ. Đủ hết những tên kinh điển 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 rưởi trang sách mục-lục. Mục-lục này, ông Hữu Tùng Viên Đế (1) có đưa tôi xem cho choáng mắt.

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

« Kinh điển lưu truyền tám vạn tư.

« Học-hành không thiếu, cũng không dư.

« Năm nay tỉnh lại : chừng... quên hết.

« Chỉ nhớ trên đầu một chữ « NHƯ ».

Có học, có hiểu, rồi có quên đi hết, mới thật là nhập diệu. Mới không câu-nệ nơi sách. Mới thoát được lên trên một học-thuyết, mà điều-khiên những vấn-đề thuộc về nó, không dễ bị điều-khiên bởi học-thuyết hay bởi văn-đề. Jules

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

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

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

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

Nhưng về phật-giáo, tác-phần do tay đầu-tiên đều viết bằng chữ phạn (sanscrit). Tôi dọ mãi quyển mẹo tiếng phạn mà chưa thuộc. Thời sách viết bằng tiếng phạn sao chịu hé màn bí mật cho tôi tò-mò xem. Hoạc hỏi: còn những kinh điển dịch ra chữ tàu? Tôi chẳng nề « dịch là phẩn », nhưng tôi không có đủ, và, cái có thì chưa đọc hết, cái đọc hết chưa hiểu cùng: bởi chữ tàu tôi lại chỉ biết nhấp-nhem mà thôi.

Vậy, cho ra quyển sách này là sự cực-chăng-dã. Chuối non giú ép, tự mình chẻ mà ai thềm.

Chủ-nhân nhà Tân Việt mà có được chút lòng thương-xót tôi, dẫu lại nhờ đưa bản-thảo đến nhà in.

PHAN VĂN HÙNG

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 romain, chớ không viết theo chữ dịch âm của người Tàu.

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

Ta hãy thử xem trong bộ *Hán Việt Từ Điển* rất có giá-trị của ông Vệ Thạch Đào duy Anh nơi chữ *tu* : có chữ *tu* là bó nem ; có chữ *tu* là nên ; có chữ *tu* là sửa-trị ; có chữ *tu* là râu ; có chữ *tu* là xấu-hò ; 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-dã*, dùng chữ *tu* nghĩa là sửa-trị ; còn *sumati*, thời âm *tu-ma-dê*, dùng chữ *tu* nghĩa là nên. Như thế, nếu ta cứ theo chữ dịch âm của Tàu mà viết ra quốc-ngữ theo giọng ta, thời người đọc, khi muốn tra nơi từ điển chữ tàu, cũng đến lắm khi phải bối-rối.

Khi âm nguyên tiếng phạn, bằng chữ romain, thời tác-giả viết theo tự dền tiếng phạn, hớ không viết theo giọng tiếng pháp (fanciser). Như thế dễ cho người nào muốn tra tự điển tiếng phạn khỏi bị bỡ-ngờ. Thí-dụ chữ *trsná*, viết theo giọng tiếng pháp thời là : *trichná* ; *cakra*, viết theo giọng tiếng pháp thời là : *tchakra*.

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

PHẦN THỨ NHẤT

LỊCH-SỬ PHÁT-TRIỂN
CỦA PHẬT-GIÁO

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

Thời-đại thái-cổ, bất luận ở xứ nào, xã-hội loài người cũng sùng-bái Thiên-nhiên. Ngoài cái ơtư-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 chức gì chống lại được sức thiên-nhiên lăm-le hại mình. Như thế đối với bầu trời man-mác, hãi-hùng lo-sợ; người ta chỉ biết có một điều là kiên thành kính lễ, 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 phụng-thờ.

Điều ghê-sợ nhất của người thời thái-cổ 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, thần, chiếu-diệu ở không trung, hỡi đó mà được thờ, được coi là thần-linh.

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

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

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

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

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

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

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-cổ, có phái *veda* bảo rằng : Brahma (phần-thiên) 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 thi vô chung.

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

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

vọng cái khoái-lạc đời đời ấy. Mầm yếm-thế ở đó. Kiếp sống này không ra gì. Thôi thôi mong đề một khi chết yên-vui ở kiếp sau. Mới sinh ra tư-tưởng luân-lý, khắc-kỷ, cấm dục, đề 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 đề trở về brahma, mà ra có tư-tưởng khắc-kỷ, cấm dục, đề cầu giải-thoát.

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

TU-TƯỞNG TRIẾT-HỌC NHÓM LÊN

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

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

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

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

Bấy giờ lần-lượt xuất hiện nhiều phái triết-học.

Trong những phái ấy, có phái cũng còn tin theo kinh *Veda*, nhưng lại 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 gây-dựng lấy nền triết-học riêng. Tức như phái cho rằng đất là gốc của vạn hữu, phái cho rằng nước là gốc, phái cho rằng lửa là gốc, phái cho rằng gió là gốc, v. v... Triết-học về thiên-nhiên lập thuyết như thế, mừng-trọng triết-học hy-lạp ở thời Anaxagore và Anaximène (thế-kỷ thứ V trước chúa Jesus ra đời.)

Tấn-bộ một nấc nữa, người ta bỏ vật-chất (đất, nước, lửa, gió, v. v...) mà vượt lên chỗ trừu-tượng. Tức có những phái nổi lên xưng 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, trừu-tượng, cụ-thể, nhất nguyên, đa nguyên, chủ tĩnh, chủ động, bao nhiêu những nguồn tư-tưởng tuôn ra, làm thành một thời-đại rất đổi là hỗn-dộn cho xứ Ấn-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, gây-dựng ra vạn hữu.

Lại có phái bảo rằng brahma không phải là

một vật, mà brahma là lực, là tinh-thần. Thế-giới do brahma mà sai-biệt. Sai-biệt như thế là « ác ». Bỏ cho được sai-biệt, mà trở về nơi cội-nguồn bình-đẳng, 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, cổ thuyết-minh và bảo-tồn nghi-thức, chủ-trương thuyết « thanh-thương-trụ ». Ấy là phái *Mimansa*.

Phản lại thuyết « thanh-thương-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-thể của vũ-trụ.

Phản-dộng 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 thăng-luận).

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

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

CĀKYA MUNI RA ĐỜI

Trong thời-đại triết-học nổi lên, xã-hội Ấn-độ chia ra bốn giai-cấp. Bốn giai-cấp ấy theo chức-nghiệp mà phân-biệt nhau. Một là giai-cấp brahman, tức là giai-cấp tăng-lữ. Hai là giai-cấp ksatriya, tức là giai-cấp vua-chúa. Ba là giai-cấp vaiçya, tức là giai-cấp nông-dân. Bốn là giai-cấp 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 đụng-chạm đến.

Trải qua mấy lần tranh-đấu, phái brahman thắng giai-cấp ksatriya, rồi mà chiếm địa-vị cao trọng, được trong xã-hội tôn-sùng như thần-thánh. Bấy giờ phái ấy mới chế ra bộ *Pháp-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 đề bả-o-tồn cái chế-độ chia ra bốn

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

Dưới cái chế-độ ấy, con-người không còn sinh-khí, không biết gì là hứng-thú sống còn, mà chủ nghĩa chán đời một thời phong-thạnh. Mê-tin cũng bởi 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, bề ngoài con-người như thấy yên-tĩnh. Kỳ thật, bề 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 ngấm-ngấm mầm-mống ra chủ-nghĩa vật-chất, chủ-nghĩa khoái-lạc, cho đến khiến xã-hội đắm vào chủ-nghĩa khoái-lạc về xác-thịt một cách cực đoan ;

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

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

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

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

Khu-vực của giòng Çakya 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-đò 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-cổ 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 Siddhârtha là bà Máyá, một hôm dạo vườn Lumbini, ở cạnh đô-thành Kapilavastu, sinh người ở đó. Sinh người ra được bảy ngày, thời bà Máyá mất, để người lại, nhờ em bà là Mahâprajâpati cho bú-mớm chăm-nom.

Thái-tử Siddhârtha 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 Yaçôdharâ, cũng gọi là Gôpâ. Người nước Xiêm truyền rằng công-nương là em cô cậu với Thái-tử, con của bà Amita và của vương-tước Suprabuddha.

Thái-tử Siddhârtha, mặc dầu là con của một ông vua nước nhỏ, cũng là đương đương 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 đua nhau tìm khoái-lạc xác-thịt. Nội-chánh hủ-bại. Na-hoa du siểm thịnh hành. Thái-tử sống trong hoàn-cảnh đó, sinh ra buồn-nản, lo-áu. Cho nên, tuy tuổi còn nhỏ mà chí xuất gia đã mạnh-mẽ, chẳng cam nào giam mình trong không khí âm độc để hưởng thú vinh-hoa.

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

Thấy con sớm có tư-tưởng chán đời, không muốn cho con trông thấy cảnh-tượng khổn-khổ của nhân-dân, vua Cuddhodana giữ mãi Thái-tử trong cung-điện, ngày ngày cho vào ra trong những đám vườn mênh-mông bao bọc quanh đó. Nhưng mà cảnh vườn dẫu có đẹp cũng không làm khuấy được ưu-lự, 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 bọc lấy xương, ho lặn-khoặt, 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-ngợi 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,

nghe-ngợi đến cái khổ tật-bệnh ở đời gió-bụi.

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

Lần thứ tư đạo 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 tìm đạo, chắc là thoát được những khổ não : già, bệnh, chết.

Về sau đắc 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-tướng 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 gớm-nghờm chán-ngún, khi trông thấy một kẻ khác già-nua. Rồi lòng ghét ấy quay trở về mình. Còn ta, ta cũng phải già, không thoát được già. Vậy, đã mà cũng phải già, không thoát được già, ta có nên ghét, nên gớm, nên chán, khi ta trông thấy một người khác già hay không ? Không có lẽ ta như thế. Rồi trong khi ta ngâm-nghĩ như thế riêng cho ta, thôi, các đệ-tử ơi ! bao nhiêu những cái vui của tuổi thanh-niên, không lia 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 gớm-nghờm

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 ngẫm-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-tục, ngu-muội, mặc dầu biết mình phải có lúc chết và không thoát được khỏi năng-lực của sự chết, lại ghét, lại gớm-nhờm chán-ngán, khi trông thấy một kẻ khác bị làm vật hy-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 ngẫm-nghĩ như thế, thời, các đệ-tử ơi! bao nhiêu những cái vui của đời sống, không lìa đời sống, bao nhiêu những cái vui ấy lại tiêu-tan hết ở nơi ta (1).»

(1) Rút trong *Sutrapitaka*, phần thứ tư: *Angullaranikāyo*, 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 Siddhârtha quyết xuất gia, tìm đường giải thoát cho mình.

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

Rồi đương đêm, Thái-tử ruỗi con ngựa Kauthaka mà thoát ra cửa thành phía 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-tĩnh.

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

Nghe tin ở Veçâli có hai vị Arâda và Kâmâla đắc đạo, Thái-tử tìm đến, không thấy có giáo-lý gì mẫu-nhiệm, thời lại bỏ đi sang Râjagriha, kinh-thành nước Magadha. Vua Bimbisâra,

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

trị-vi nước này lấy làm hàm-mộ đạo-hạnh của Thái-tử mới cho người theo hầu. Đến núi Pândava Thái-tử dừng lại đó. Nghe có ông Rudraka học đạo cao-huyền, Thái-tử tìm đến, cũng chẳng thấy có gì đáng học, bèn bỏ đi sang thành Uruvelá. Khi ấy có năm người đệ-tử của Rudraka, bỏ thầy, đi theo Thái-tử. Trong bọn năm người có Kaundinya là trứ-danh.

Nơi thành Uruvelá có con sông Nairanjaná, cảnh-tri hữu tinh. Thái-tử ở lại đó tu sáu năm trời, trường trai khổ hạnh. Kinh *Lalitavastara* thuật rằng : Thái-tử ép xác cho đến đổi gầy-guộc quá lẽ. Sau có nàng Sujata là con gái của Nandika, chường-bình thành Uruvelá, thấy Thái-tử 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 Siddhârtha, bấy giờ thấy Thái-tử « ngã mặn » như thế, lấy làm bất bình, bèn bỏ đi sang thành Bénarès, ẩn trong rừng Mrigavana (Tàu dịch là Lộc-uyển : Mriga : lộc, nai ; vana : uyển, vườn, hoặc rừng.)

Khi đã lấy sức lại, Thái-tử Siddhârtha đến gốc một cây pippala, ngồi định thiền ở đó, rồi ngộ đạo. Bởi thế cho nên cây pippala ấy về sau người ta gọi là Bôdhidruma, nghĩa là : cây giác-ngộ (Bôdhi, ta đọc là bờ-dề, nghĩa là giác-ngộ ; Druma, nghĩa là cây). Còn chỗ đất ấy gọi là Bôdhimanda, nghĩa là : trường giác-ngộ.

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

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

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

PHẬT CHUYỀN PHÁP LUÂN

Ngộ đạo rồi, Phật (1) Çakya Muni đi qua thành Vârânasi, tức là thành Bénarès ngày nay, vào rừng Mrigavana (Lộc-uyển) tìm năm người đệ-tử của Rudraka, đã từng theo Phật, cùng nhau khổ-hạnh tìm đạo trong mấy năm trời ở ven sông Nairanjana, và đã bắt bình vì Phật « ngã mạn » 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 ngươi nên lánh hai cái cực đoan : không nên hoang dâm, cũng không nên ép xác. Con đường giải thoát phải cách xa hai cái cực đoan ấy. Con đường giải thoát có tám ngã (mârga, Tàu gọi là bát chánh) : một là chánh kiến, hai là chánh tư-đuy, ba là chánh ngữ, bốn là chánh nghiệp, năm là chánh mạng, sáu là chánh tinh-tấn, bảy là chánh niệm, và tám là chánh định.

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

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

Chuyên pháp luân lần thứ nhất này, ở nơi rừng Mrigavana, Phật thuyết minh «tứ 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-lia với điều thích, khổ vì kết-hiệp với điều không ưa. Điều ta ước-vọng, điều ta tha-thiết tìm-tòi mà không đoạt được, ấy cũng là khổ. Tóm lại, cái mà ngũ-quan ta cảm-giác là khổ, thế-gian gọi nó là khổ.

Nguồn-gốc của khổ là đâu? Ấy là «tập», tức là cái ước - vọng không bao giờ nguôi (trisna) vẫn nổi gót đục-tinh 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 (mār-ga), đã nói trên kia.

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

Trong thời-kỳ hoạt-dộng, sau khi ngộ đạo, Phật thường thuyết pháp trong hai cảnh vườn

rộng là Jetavana, ở thành Saváthi (nay là thành Sahet Mahet) và vườn Veluvana, ở thành Rájagriha (nay là thành Rajghir). Hai vườn ấy cách nhau có sáu trăm cây sớ.

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 Saváthi, trong vườn Cấp-cô-độc . . »

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

Vào khoảng năm 480 trước chúa Jésus giáng sinh, bấy giờ Phật già tám mươi tuổi, ngài lìa thành Rájagriha, đi lên phía bắc, vượt qua sông Gange, gần lối thành Patna ngày nay, ở phía tây thành Bénarès. Năm ấy dương ở Beluva, ngài nhuộm bệnh, ngài hèn sang thành Kusinâra mà chết ở giữa hai cây ợala.

(*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 Rájagriha, hiệp tụng qui-luật của Phật đã thuyết pháp lúc còn tại thế. Các giáo-đoàn ở các địa phương suy-tôn những vị trưởng lão, mời lên ngồi ở tượng-tọa (sthavira) tức là ngôi chủ-lịch, như ta gọi theo danh-từ mới.

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

có dôi-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 dôi về giới-luật cũng phân ra khoan và nghiêm, hai phái. Các vị trưởng lão muốn cầu sự dị-nghị 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-đãi. Từ đó Phật-giáo bị chia ra Thượng-tòa và Đại-chúng hai phái, tức là phái chánh thống (orthodoxe) và phái không chánh thống (hérétique). Phái sau tự-do, phái trước bảo-thủ vậy.

Thuở 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 nắm được trung-ương bá quyền, gồm thâu Savathi ở bắc, Magadha ở nam. Nhưng năm 327 trước chúa Jêsus ra đời Alexandre le Grand xâm-nhập xứ Ấn-độ. Tư-tướng hy-lạp từ đó truyền sang, đã làm cho xã hội Ấn-độ đổi-thay, lại trong nước bần loạn thừa thời nổi dậy, xã-hội Ấn-độ trải qua một cơn đại biến.

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

niệm yếm-thế mới tiêu lần, mà lòng người
khuyh-hướng về hiện-thật. Năm Açoka thứ
XVIII vua hội Thượng-tòa trưởng lão hơn ngàn
người, phi hết chín tháng trời để chỉnh lý ghi-
chép bảy bộ kinh điển. Từ đây phật-giáo mới
có kinh điển thành văn, không còn lối hiệp
tụng khẩu truyền như trước kia. Vua Açoka
lại sai người đi truyền đạo các nơi. Phật-giáo
khi ấy được một thời long-thạnh.

Đến sau, vào khoảng cuối thế-kỷ thứ nhất
sau chúa Jésus giáng sinh, có vua Kanishka
cũng sùng tu Phật-đạo. 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-đoàn nào cũng vậy, đương khi giáo-chủ còn tại thế, chưa ắt môn-đệ đã theo hết về một tư-tưởng hướng 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 phân phái ra manh-mún từ cuộc kết-tập lần thứ hai. Nhưng, lẽ đời, hai cái khuynh-hướng bảo-thủ với tự-do có bao giờ cùng làm bạn lâu dài được. Trong tăng-già, bảo-thủ là phái thượng-tòa tự cho mình là chánh thống ; tự-do là phái đại-chúng. Phái sau 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-khuru) là nhà tu-hành đi xin ăn.

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

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

Về phương-diện hình-nhi-thượng, phái bảo-thủ chủ-trương « hữu luận », phái tấn-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 tấn-thủ chủ-trương tự-do khoan dung.

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

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

Giữa hai nguồn tư-tưởng hữu luận và không luận, lại còn có nguồn tư-tưởng chủ-trương

chẳng « hữu » chẳng « không ». Ấy là nguồn tư-tưởng « trung luận ».

Nguồn tư-tưởng hữu luận có thống-nhất là nhờ bộ *Mahāvibhāsā* thảo ra trong kỳ kết-tập thứ tư. Nguồn tư-tưởng này trọng-yếu hơn cả trong thời-kỳ gọi là « liễu-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 bỏ-tát ra đời, đặt ra bộ *Đại Thừa Khởi Tín Luận*. Bắt đầu từ đây trong Phật-giáo phân ra đại-thừa và tiểu-thừa. Một trăm năm sau nữa, có Long Thọ bỏ-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 phân phái ra nhiều tông, nhưng cũng lấy đây làm nguồn-cội.

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

Nay hãy kể ra những tông-phái Phật-giáo.

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

Mã Minh tạo bộ *Đại Thừa Khởi Tín Luận*

Sau có Kiên Tuệ tạo *Pháp Giới Vô Sai Biệt Luận* thuật lại đại chỉ của học-thuyết Mã Minh. Gốc ở những bộ luận này là NHƯ LAI TẠNG DUYÊN KHỞI 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-đệ là Đê Bà và Long Trí. — Đê Bà tạo ra *Bách Luận*, sau Cưu Ma La Thập (Kumârajiva) dịch ra chữ tàu truyền nhập nước Tàu. Theo ba bộ *Trung Luận*, *Thập Nhị Môn Luận* và *Bách Luận*, là TAM LUẬN TÔNG. Cũng tông này mà lấy các kinh *Bát Nhã* làm gốc, thì gọi là BÁT NHÃ TÔNG và khi đối với Tướng tông người ta cũng gọi nó là TÁNH TÔNG, hoặc KHÔNG TÔNG.

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

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

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

Vô Trước truyền tụng *Du Già Sư Địa Luận* (Yogacârya bhumi çâstra) và tự tạo ra *Nhiếp*

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

Theo *Triếp Đại Thừa Luận* của Vô Trước là TRIẾP LUẬN TÔNG. Bộ luận này nhờ có Trần chân Đề tam-tạng dịch ra chữ tàu truyền nhập nước Tàu.

Thế Thân là em Vô Trước, tạo ra *Duy Thức Luận* và *Kim Cương Bát Nhã Kinh Luận*. Hộ Pháp theo học của Thế Thân mà tạo ra *Duy Thức Thích Luận* đề bác *Không tông*. Hộ Pháp truyền học cho Giới Hiền. 1 huở Huyền Trang qua Ấn-độ 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 muốn truyền học cho Huyền Trang. Nhưng Huyền Trang chỉ theo học với Giới Hiền, sau đem *Tướng tông* về truyền ở nước Tàu.

Thời Bắc-Tề, ở nước Tàu có Tuệ Văn thiền-sư tâm đắc nơi bộ *Trung Luận* của Long Thọ. Tuệ Văn truyền học lần xuống tới 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 Lượng Thọ*, *Quan Vô Lượng Thọ* và *A Di Đà*. Các vị bồ-tát Mã Minh, Long Thọ, Thế Thân đều có khuyên tu tịnh 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 thiên-na (dhyána), nghĩa là chú tâm ở một chỗ một, mình tưởng lấy diệu lý của nó. *Truyền đấng Lục* chép rằng: một khi hội trên núi Linh-thứu, Phật Çakya Muni cầm một cành hoa nhìn cử-tọa, ai ai cũng mặc nhiên, duy có Ma-hákáçyapa (Ma-ha Ca Diếp) trông thấy chòm chim cười. Phật bèn phú cho «chánh pháp nhãn 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-ly, không được hài lòng, bỏ sang nước Ngụy, vào chùa Thiếu-lâm, ở núi Tung-sơn, chín năm trời day mặt vào vách, rồi tịch vào năm 529. Đại-sư là đệ-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 Hoảng Nhân, 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 đấy y-bát thất truyền.

PHẦN THỨ HAI

TRIẾT-HỌC CỦA NGUYÊN-
THỈ PHẬT-GIÁO

NGUYỄN-THỊ PHẬT-GIÁO TRIẾT-HỌC

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

Từ xưa đến nay, tư-tưởng của nhân-loại hễ khai-phát ra là tìm đường cắt-nghĩa hiện-tượng quanh mình trước hết, rồi sau tất bước tới một bước nữa mà khảo-sát thật-tại (le réel). Bao giờ cho thấy được mối quan-hệ giữa hiện-tượng và thật-tại thì mới bằng lòng. Cắt-nghĩa chi, có được không? Con người vẫn suy-nghĩ về chỗ ấy luôn, thành ra trong triết-học lại thêm một vấn-đề quan-trọng nữa, là vấn-đề nhận-thức cùng giới-hạn của nhận-thức. Triết-học chỉ quanh-quẩn theo mấy vấn-đề trên đó, mà không biết bao giờ nó cáo thành.

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

đường giải thoát nổi khổ ở đời, chớ chưa ra về một nền triết-học. Chỉ về sau, nhân trái qua thời-gian dài dặc, nhân vì thời-thế đổi-thay, tri-thức của con người có phát đạt, phái Phật-giáo mới lấy làm bất mãn về những chỗ kềm-cởi các giáo-phái khác trong khi nghị-luận. Bởi đó nó không thể không đứng 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 tấn-hóa dẫn tư-tưởng đến chỗ thoát ly giáo-quyền để tự-do thảo-cứu ! Tất như phái đại-chúng trong thời tiền-thừa Phật-giáo. Bao nhiêu những tư-tưởng mới, ngấm-ngấm trong phái đại-chúng, sau nhờ thời-thế đổi-thay rồi sẽ bùng ra do tay Mã Minh bồ-tát. Vị bồ-tát này thật là một vĩ-nhân đã đưa Phật-giáo từ tiền-thừa qua đại-thừa. Nhưng nếu bảo rằng Mã Minh bồ-tát là kẻ sáng-lập ra đại-thừa Phật-giáo, thì hẳn có sai-lầm. Nguyên lai, đại-thừa Phật-giáo đã nhóm lên từ trong phái đại-chúng. Mã Minh bồ-tát chỉ là đại-biểu cho tư-tưởng đại-thừa mà thôi : hoàn-cảnh tạo nên người, há dễ người tạo nên hoàn-cảnh.

Mã Minh được vua Kanishka đón về làm thầy. Vua là người rất sùng Phật-giáo. Nhưng trong nước phái thượng-tòa có thế-lực rất mạnh. Mã Minh thời lại là sinh-trưởng trong xứ theo phái đại-chúng, nhiệm 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-túc thêm, lập thành nền tư-tưởng riêng, mà lý-tưởng hóa Çakya Muni.

Bấy giờ cách thời Çakya Muni đã năm-trăm năm rồi. Nhân-cách của Phật cũng dễ mà lẫn 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-nhân rất hùng-hồn. Bồ-tát lấy tài mình mà thi-hóa Çakya 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 Çakya Muni, chớ 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-độ, lẫn phái thượng-tòa mà vượt lên, làm cho tư-tưởng phái đại-chúng hưng-khởi, ấy là Mã Minh bồ-tát. Đồng thời tại cõi nam xứ Ấn-độ tư-tưởng phái đại-chúng cũng phát lên cao. Vào khoảng sáu-trăm năm sau khi Phật nhập diệt, tức vào khoảng thế-kỷ thứ II của tây-nguyên, ở cõi nam Ấn-độ có Long Thọ bồ-tát ra đời.

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

nên. Số là trong khoảng trước sau thời Long Thọ ra đời đại-thừa-giáo đương mở-mang. Đại-khái trạng-huống của đại-thừa-giáo bấy giờ nó như thế này :

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

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

Lại như nhị-nguyên-luận (dualisme) của phái số-luận (samkhya), nguyên-tử-luận (atomisme) của phái Thắng-luận (vaisésika) cùng ngũ-uẩn pháp của Phật-giáo, đều lần lượt bị người ta chỉ-trích, mà nhất-nguyên-luận của phái Veda được phát đạt. Nhất-nguyên-luận rồi sẽ đi đến vạn hữu thần-luận.

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

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

Long Thọ thấu 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 Trước Thế Thân hai nguồn luận hữu không, chẳng qua là một cách thuyết-minh thật-tướng (le réel) mà thôi, cũng còn chưa có chia ra giáo-phái giao-hệ gì. Mãi cho đến thời-đại Hộ Pháp (đệ-tử 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 khải 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 thấu 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 Trước và Thế Thân ra đời, làm cho đại-thừa phật-giáo lại sáng tỏ lên.

Thế Thân bồ-át trước học theo hữu bộ trong tiểu-thừa, viết ra bộ *Câu Xá Luận*. Đồng thời với Thế Thân, mà ở về không bộ trong tiểu-thừa, có Ha Lê Bạt Ma, viết ra bộ *Thành Thật Luận*. Hai bộ *Câu Xá Luận* và *Thành Thật Luận* giải-bày hai thuyết hữu và không, người ta gọi nó là « tiểu-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-khỏi-luận trong đại-thừa phát-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 tuởng 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 phiến-loại quá lẽ. Môn-đồ của Hộ Pháp khuynh-hướng về đa nguyên duy-thức (pluralisme) và đối với chủ-quan-luận họ chủ-trương cực-đoan duy-tâm-luận (idéalisme absolu), mà khai sáng ra tuyệt-đối thật-tại-luận (réalisme). Bề trong vẫn còn nhị-nguyên-luận, tức là dung-nạp phiếm-thần-luận.

Lại còn có môn-đồ của Long Tho, về phái Đề Bà cực doan chủ-trương rằng nhất thiết điều gì cũng không thể nhận-thức được. Nói dối theo thuyết này có Thanh Biện và Tri Quang chủ-trương không-luận. Phái này tức là phái đối trị với phái hữu bộ của hai ông Hộ Pháp và Giới Hiền. Đại-thừa phát-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 Thịch Luận* đề bác Không tông, và Thanh Biện tạo ra *Đại Thừa Chương Trán Luận* đề đáp lại Hộ Pháp.)

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

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

Trước khi nghiên-cứu về triết-học trong phật-giáo, đã nhắc lại cuộc chuyển-biến trong tư-tưởng-giới như thế nào. Nay hãy dở lại những vấn-đề triết-học mà Phật-giáo có đã động đến.

Vấn-đề tâm và vật.— Phật-giáo vốn phân thừa chia phái ra nhiều như trên đã thuật, thời về bất kỳ vấn-đề triết-học nào tất cũng có nhiều kiến-giải. Rằng có, rằng không, phía nào trong Phật-giáo cũng đều có chủ-trương cả. Nguyên-thỉ Phật-giáo với Phật-giáo mấy thế-kỷ sau khi Phật nhập diệt có khác nhau xa. Đến như Phật-giáo ở Ấn-độ với Phật-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-tục xã-hội mỗi nơi mỗi khác mà Phật-giáo vào mỗi cảnh mỗi có đôi sắc-thể.

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

Vấn-đề tâm và vật, cũng gọi là vấn-đề linh-hồn và thể-phách. Đối với Phật-giáo, linh-hồn và thể-phách là hai nguồn hiện-tượng, hai 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 Nágasena. Sau khi vái chào vị la-hán Nágasena rồi, vua ngồi một bên la-hán ! La hán đáp lễ lại. Xong rồi lễ-nghĩa hai bên, ông vua Milinda mới hỏi vị la-hán Nágasena : « Bạch ngài, ngài danh hiệu là gì ? — Tâu bệ-hạ, bạn đồng đạo tôi gọi tôi là Nágasena. Nhưng đó chỉ là một cái dấu hiệu, một tiếng gọi. Nágasena chỉ là một cái tiếng mà thôi. Chớ ở đây không có người Nágasena. » 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 Nágasena thì tóc kia phải của Nágasena không ? Trả lời : không — Lòng kia phải của Nágasena

không? Cũng trả lời : không. Da, thịt, xương, gân, gan, ruột, kia có phải là Nágasena không? Cũng một mực trả lời rằng không. Vua Milinda hỏi phần tới : hình-sắc kia có phải Nágasena không? — Tâu vua không — Cảm-giác kia có phải Nágasena không? — Tâu vua không. — Nhận-thức kia có phải Nágasena không? — Tâu vua cũng không. — Tri-tuệ kia có phải Nágasena không? — Tâu vua không. — Thế thì không có cái chi là Nágasena cả, vậy Nágasena là gì? — Tâu vua, là không gì cả. — Thế thì Nágasena chỉ là một cái tiếng không không vậy thôi sao? Tôi e ngài nói dối, khi ngài nói không có Nágasena, không có gì là Nágasena cả.

Nhưng Nágasena 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 vĩa là xe không? — Không. — Phải bánh xe là xe không? — Không. — Phải cây ách là xe không? — Không. — Phải cái thùng xe là xe không? — Không. — Phải dây cương là xe không? — Không. » — Hỏi mãi như thế cũng không có chi mà vua Milinda chỉ được là xe. Nágasena 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, chứ 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-trương như thế, là chủ-trương cực đê duy-tâm. Xem như bảy chỗ hỏi « tâm » trong kinh *Lăng Nghiêm*, thời đủ rõ cái duy-tâm ấy nó như thế nào. Tâm không phải ở trong ta, cũng không phải ở ngoài ta, nó không ở đâu cả.

NGŨ-UẦN. — Ngũ-uần là năm cái thuộc-tánh của vật có tri-thức. Nó là sắc (rupa), tức là sắc-tướng (la forme); thọ (vêdanâ), tức là tri-giác (la perception); tưởng (sanjnâ), tức là ý-thức (la conscience), hành (karma, hay sams-kâras), tức là hành-động (l'action) và thức (vijûana), 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. Bây 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 đờng 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-đoạn 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-uẩn tiêu-tan, mà cái đời cũng dứt hẳn (Người thường thời còn phải luân-hồi mãi).

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

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

TỨ-DIỆU ĐẾ. — Tư-tướng căn-đề của Ấn-độ là tư-tướng luân-hồi. Đoạn trên ta đã thấy luân-hồi như thế nào. Tiểu-thừa phật-giáo nhận có tứ-sinh và lục-đạo luân-hồi.

Tứ-sinh (catur Yōni) 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 cổi lột đời bình 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 quỷ, ngạ quỷ (prēta) ; súc sinh và địa ngục.

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

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

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

THẬP-NHI NHÂN-DUYÊN.— Không có sinh thời không có *già chết* (jāraṃarāna), thời không có khổ. Vậy thời nhân-duyên của già chết là *sinh* (jāti). Sinh đây tức là triền-chuyển 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* (upādāna), tức là cái tính tự-tồn, muốn làm hết phương thế để kéo dài đời mình ra. Nhân-duyên của thủ là *ái* (trisaṇā), tức là cái dục-tính làm cho ta mê thiết nỗi nọ điều kia. Nhân-duyên của ái là *thọ* (vedāna) tức là cảm-giác. Nhân-duyên của thọ là *xúc* (sparśa) tức là xúc-giác do các giác-quan truyền báo cho ta. Nhân-duyên của xúc là *lục-nhập* (saḍāvatana): nhãn nhập sắc, nhĩ nhập thanh, tỷ nhập hương, thiệt nhập vị, thân nhập xúc và ý nhập pháp. Nhân-duyên của lục-nhập là *danh-sắc* (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 *thức* (vijñāna) tức là ý-thức về bản-ngã. Nhân-duyên của thức là *hành* (saṅskāra) tức là những khái-niệm làm cho ta vọng hành. Nhân-duyên của hành là *vô-minh* (avi-

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

Ngược trở lại dọc nhân-duyên 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 quẩn giải thuyết thập-nhị nhân-duyên và tứ-diệu đế. Thập-nhị nhân-duyên giải thuyết hai diệu đế khổ và tập. Còn hai diệu đế diệt và đạo thời giải-thoát-luận chuyên giải thuyết đến.

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

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

Niết-bàn là gì ? Trong Phật-giáo, kiến giải

về niết-bàn không có đồng 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-tính 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 sâu-khổ, không hân-hoan gì cả.

Lại có chỗ nói rằng niết-bàn là cái mục tự-do vô thượng, là cõi khoái-lạc tinh-thần, đến đó thời tuyệt-đích bất diệt. Niết-bàn có thể đạt được ở cõi đời, là về phương-diện tinh-thần. Nhưng muốn đạt được niết-bàn một cách hoàn-toàn 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 chí thiện.

Không đến được niết-bàn thời cái nghiệp còn triền-miên luân-chuyển mãi, « dầu cho ở thượng tiêu, dầu cho ở đáy biển, dầu cho ở đâu trong thế-giới, cũng không chỗ nào người ta thoát khỏi nghiệp báo. » Người ta thường vi nghiệp luân-hồi với sự làm-lộn nhộng hóa bướm. Tằm ăn dâu mà phải kéo tơ, rồi lại tự quấn mình vào tơ mà thành nhộng, nhộng lại hóa bướm cắn lấy kén mà ra. Ra rồi, bướm lại cặp đôi, đẻ trứng, sinh ra tằm.

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

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

THIÊN-NA. — Thiên-na (dhyána) là phép minh-tướng 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 chăm-chỉ hít vô thật dài, chăm chỉ thở ra thật dài. Thở hít như vậy đều nhận kỹ, đều tìm khoái-lạc trong đó.

PHẦN THỨ BA

TRIẾT-HỌC CỦA
PHẬT-GIÁO SAU KHI
PHẬT NHẬP DIỆT

I. — VŨ-TRỤ LUẬN

Khảo về Phật-giáo là một việc làm không phải dễ-dàng, không phải mau-chóng được. Vì Phật-giáo không như các giáo khác, mà nó chia ra đến mười mấy tông, nó có những tám ngàn ngoài bộ kinh và luận. Phật-giáo trải qua thời-gian những hai ngàn năm-trăm năm, trải qua không-gian những mấy nước, tràn gần khắp cõi Á-dông rộng lớn. Ấn-độ theo Phật-giáo thời đã đành, ngoài ra còn những nước Thái (Xiêm), Miến-điện, Tây-tạng, Trung-hoa, Triều-tiên, Nhật-bản, Đông-dương.

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

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

Vũ-trụ bởi đâu mà có ?

Từ thuở nào đến giờ, 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-thể. Vậy triết-học đi tìm khảo-sát hai phương-diện ấy của vũ-trụ. Chẳng những khảo-sát riêng hiện-tượng và tự thân thật-thể, triết-học còn khảo-sát thêm một tầng nữa cho biết hiện-tượng với tự thân của thật-thể quan-hệ nhau làm sao. Một khi đã thấy, hoặc tưởng là đã thấy chỗ quan-hệ ấy rồi triết-học còn khảo-sát xem hiện-tượng sinh ra cách nào. Xong, mới qui-kết vũ-trụ luận.

Giáo-hệ nào chủ-trương hữu thần, 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 thần giáo, nó không chủ-trương có tạo-vật-chủ, nó dựa nơi phiếm-thần luận. Đối với Phật-giáo thời vạn-hữu sinh ra, không nhờ phép nào ở ngoài nó cả, mà chỉ tự kỷ nhân quả nối tiếp nhau mà thôi. Cái quả ở bây giờ là do cái nhân ở trước, cái nhân ở trước là do cái quả ở trước nữa, cứ như thế đi ngược trở lên mãi, nhân này do quả nọ, quả ấy do nhân 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 nhân cho cái quả sau này,

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

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

Trong cuộc nhân-quả tương tiếp tương thừa ấy, nếu lấy riêng một vật, thời vật này thấy như có thì 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 thì. 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 thì có chung, ta cho là vô thường. Nhưng nếu xét toàn thể vũ-trụ, đứng 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-tướng luận ». Nhưng phân ra hai luận như thế để xét về hai phương-diện, kỳ thật kết cuộc lại chỉ cốt đến chỗ rõ « 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 thì phật-giáo phát-đoan ở tứ-diệu đế và thập-nhị nhân-duyên thuyết. Tứ-diệu đế, trên đã thuật, là khổ, tập, diệt, đạo. Hai đế diệt đạo thuộc về

giải-thoát luận. Hai đế khổ tập, thuyết-minh duyên-khởi của nhân-sinh. Hai đế khổ tập diễn rộng ra, tức là thập-nhi nhân-duyên.

Thập-nhi nhân-duyên, nhắc lại là : vô-minh, hành, thức, danh sắc, xúc, thọ, ái, thủ, hữu sinh, và lão, tử. Góm lại mà nói thập-nhi nhân-duyên để cắt-ngheĩ cái nghiệp-lực của tự ta làm ra, và cắt-ngheĩ cuộc nhân-quả tuần hoàn. Cái nghiệp-lực của ta, từ vô 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 làm 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 nổi, liên liên như những khoen dây xích. Thân tâm ta bởi đó mà tiếp-dẫn với chủ-quan giới và khách-quan giới. Ấy gọi là nghiệp-cảm duyên-khởi.

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

Quả không phải đồng thời 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, dị, diệt, một lớp vinh một lớp khổ, vinh không tiêu-trưởng, luân-hồi triển-chuyển, từ vô thi cho đến vô chung.

2. A-lại-da duyên-khởi. — Nghiệp-cảm duyên-khởi luận là chủ-trương của tiểu-thừa phật-giáo. Trong nghiệp-cảm duyên-khởi luận có sinh khởi gián-đoạn, có sinh diệt vô thường. Như thế cho rằng ta cũng như thân lâu hải thị, hốt nhiên tập khởi, rồi cũng như mộng, huyễn, hào, ảnh, tu du ly tán. Thời nghiệp đầu còn, mà lấy gì giữ-gìn cái nghiệp-quả, khiến cho nó triển-chuyển trong thời-gian dài dặc mà không dứt.

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

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

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

xúc, ý nhập pháp. Đại-thừa phát-giáo thêm vào đó hai thức nữa, là bát-thức. Hai thức thêm vào là mặt-na và a-lại-da. Mặt-na (māna) 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 (ālaya) (1) nghĩa là bao-tàng (gồm-chứa), tức là gồm-chứa lấy pháp.

Đại Thừa Khởi Tín Luận nói rằng a-lại-da thức là chỗ hòa-hiệp mà không thành một cũng không khác nhau của sự bất sinh bất diệt. A-lại-da-thức có hai nghĩa : một là triếp-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 thấy 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-giáo thật ra chỉ là nhận-thức duyên-khởi-luận. Bỏ nhận-thức, không còn vũ-trụ.

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

(2) So 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. Bấy 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 triển-chuyển vô cùng.

Bao những nổi 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 tiêu-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 để cho tâm vọng động. Ấy là nguyên-nhân của giải-thoát-luận, cùng với hai đế diệt đạo trong tiêu-thừa Phật-giáo có chỗ đồng.

Tóm lại, a-lại-da-thức là cái căn-bản của hiện-tượng-giới. Từ vô thỉ 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 quả nhau mãi, mà làm cho hiển-hiện vạn-hữu.

3. Chân-như duyên-khởi. — Chân-như duyên-khởi luận là một thứ tuyệt đối duy-tâm luận. Thuyết 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-đối, thế-giới này bình-dẳng. Sinh-diệt là hiện-tượng, là thế-giới tương-đối, là thế-giới sai-biệt.

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

Vô-minh, ở trên đã nói qua, nơi thập-nhị nhân-duyên luận. Bởi tại vô-minh, nên đáng tịnh lại làm động, đáng bình-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-đổi. *Chân* nghĩa là chân thật, rõ-ràng không là hư vọng. *Như* nghĩa là như thường, chỉ về sự không biến-đổi. Tiếng pháp gọi l'Étre.

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

Vậy chỉ tâm-thể, gọi rằng chân-như. Chân-như này bị vô-minh kích-thích mà điều-động thời gọi là cửa 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 chân-như động-diệu mà ra.

Chân-như tuy bị vô-minh kích-thích mà điều-động, nhưng trong động có tịnh, tịnh lại không rời động. Chân-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, chân-như gồm hai. Động hay là có sinh-diệt tức là ăn với hai đế khổ tập của nguyên-thỉ 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 nhằm 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. Bày hiện-tượng là động. Vạn-tượng của thế-giới đều do tâm-thể hoạt-dộng mà hiển-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 chân-như. Ở đây thì chân-như tự thân làm con hát.

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

4. Pháp-giới duyên-khởi. — Chân-như duyên-khởi-luận bảo rằng có vô minh là căn-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 vô thì đến vô chung, nối tiếp mãi như những đợt sóng. Nhân có hoạt-động mới có sinh-diệt chuyển-biến. Nếu không hoạt-động thì không chuyển-biến, tức là không có vạn-tượng, không có vũ-trụ.

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

Biết thuận theo cái lẽ hoạt-động là thành. Kẻ phạm 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.

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

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

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

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

Vật là hình-trương, 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-trương, chỉ về hiện-trương. 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-đại 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 tán-ly ra làm thành vũ-trụ hoạt-dộng. Lia lục-dại không có vũ-trụ, tức là không có hoạt-dộng. Chân-như là cái tự-thân (chose en soi) của lục-dại, mà lý-tính của ta trừu-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.

Thành, phạm khác nhau, thiện, ác khác nhau ở nơi biết hay là không biết phân-biệt chân-như với hiện-tượng.

Xem thể 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-tính mà suy-diễn chân-như. Lục-dại duyên-khởi-luận do kinh-nghiệm mà qui-nạp chân-như.

Kết-luận về duyên-khởi-luận.— Nghiệp-cảm duyên-khởi, là ba cái nghiệp-lực : thân, khẩu, ý, ngày ngày động-tác mà làm ra nguyên-nhân của hiện-tượng. Nghiệp bởi mê-hoặc mà có. Cho nên muốn giải-thoát thời phải dừng mê-hoặc tạo nghiệp.

A-lại-da duyên-khởi bao tàng tất cả những chủng-tử hữu-lậu và vô-lậu. Do hữu-lậu chủng-tử mà sinh khởi hiện-tượng giới. Do cái lực của vô-lậu chủng-tử mà giác-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 điều-động sinh ra hiện-tượng. Biết được phương-điện tịnh của chân-như mà theo để phá thật-tướng thời được giải-thoát.

Pháp-giới duyên-khởi với lục-dại duyên-khởi, hai thuyết ấy nương-tượng như nhau, đều chỉ ra hai phương-diện hiện-tượng 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 mê-vọng là cái nguyên-nhân phát khởi hiện-tượng, và muốn giải-thoát thời phải trừ cho được mê-vọng.

B) THẬT-TƯỚNG LUẬN

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

Nó lại cũng cho rằng : nói thật-tại với hiện-tượng là đồng hoặc là khác hoặc là một hoặc là hai, đều cũng không đúng ; nói thật-tại là có là không, là cũng có cũng không, là không có không không, đều cũng không đúng chân-tướng của thật-tại.

Thật-tại vốn là không tịch.

2. Tích-cực thật-tại-luận. — Thật-tại chỉ có trực-quan mà biết. Điều ấy đã đành. Nhưng biết rồi cũng phải làm sao mô-tả nó cho được. Lòng người bao giờ cũng nghĩ đến chỗ 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 mê-vọng, rồi do đó mà có cái quan-niệm phản-động lại, trừu-tượng nghĩ ra thật-tại, và diễn-tả thật-tại bằng những tiếng chân-như, chân tâm, viên giác, thẳng nghĩa — Một lối cụ-thể, tả thật-tại bằng những tiếng pháp-thân (đharmakāya), như lai (tathāgata), hoặc là lục-đại (mahābhūta).

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-đạo, chân-thiện, chân-đế, cũng chỉ về thật-tại, khi xét đến phương-diện hoạt-động của nó. Còn khi xét về cá-thể của nó thời có những tiếng để tả tướng nó, như là : phát-tánh, giác-tánh, pháp-tánh.

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

3. Lý-tưởng thật-tại-luận.— Thuyết 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, chuyển-biến, chớ không phải thường-trụ. Thoát cho được cái cảnh-giới sinh-diệt chuyển-biến vô thường mà đến cảnh-giới thường-tịch, không chuyển-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 chuyển 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-

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

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

Kết-luận về thật-tướng luận.— Nguyên-thỉ Phật-giáo, một mặt vì thời thế xui nên, một mặt vì nhân-trí, trình-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-tướng-luận, hai thuyết ấy đeo-dăng với nhau mà khai-triển, biểu-lý nhau mà giải-bày một vật là thật-tại.

C) QUAN-HỆ GIỮA HIỆN-TƯỢNG VÀ THẬT-TẠI.

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

Tiểu-thừa thuyết.— Cứ kê ra thời tiểu-thừa giáo không đặt rõ vấn-đề thật-tại. Chỉ lúc giáo-phái này toàn thanh là có phân ra hai phương-diện hiện-tượng và thật-tại, và bảo rằng thật-tại là thường trụ, còn hiện-tượng là vô thường thật-tại với hiện-tượng quan-hệ nhau như

nguyên-tử với vật đã hóa thành. (atome et corps).

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

Nhất tâm nhị-môn thuyết. — Đại Thừa Khởi Tín Luận bảo rằng tâm là toàn thể vũ-trụ.

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

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

Kết-luận. — Nguyên-thỉ Phật-giáo về chỗ quan-hệ giữa thật-tại và hiện-tượng chủ-trương rằng pháp-thể là hằng hữu, còn hiện-tượng là do pháp-thể tích-tập mà ra. Đến khi nguyên-thỉ Phật-giáo phân ra thượng-tòa và đại-chúng hai bộ, thời đại-chúng bộ phân-tích pháp-thể ra, bảo rằng cuối cùng pháp-thể là không. Về sau đại-thừa-giáo bảo rằng hiện-tượng giới là mê vọng, mới phản-dộng lại tư-tướng đó, nghĩ ra chân-như mỹ-thiện, tức là chỉ thật-tại. Nhưng chân-như với hiện-tượng quan-hệ nhau như thế nào thời không nói rõ. Lần lần tư-tướng khai phát mới có những thuyết bảo rằng hai giới ấy quan-hệ nhau như biểu-lý, như thể-tượng. Tư-tướng này là tư-tướng nhất-như.

Đến như đứng về phương-diện tôn-giáo, luận về giải-thoát thời có những thuyết niết-bán, a-la-hán, phật-dà, tịnh-thở, 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 vũ-trụ luận, cũng có nhận-thức luận cho nó. Triết-học nào lia nhận-thức luận ra là phải chịu cái số-kiếp ngưng-trệ lại, không nảy-nở ra được » (*Luận Tung*, cùng một tác-giả.) Triết-học Ấn-độ vẫn có nhận-thức luận hẩn-hoi. Phật-giáo chịu ảnh-hưởng nhiều trong đó.

Khảo về nhận-thức luận, nhà triết-học khảo những vấn-đề : bản-nguyên của tri-thức, giới-hạn và hiệu-lực của tri- thức, bản-chất của tri-thức. Riêng về Ấn-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 ấn-độ gọi là tri-lượng. Ở đây cũng cho tri-thức là do hai nguồn mà ra. Một là thánh giáo-lượng, một là hiện-lượng với tỷ-lượng. hành-giáo-lượng là nguồn tri-thức của thần-linh mạch 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. Tỷ-lượng, là chỉ tri-thức do lý-tri ta tỷ-giáo mà phát sinh. Sánh với triết-học phương tây, thuyết hiện-lượng và tỷ-lượng giống như thuyết kinh-nghiệm.

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

Phật-giáo nổi dỗi theo triết-học trước nó cũng luận về bản-nguyên của nhận-thức. Nhưng nó lược lại, chỉ giữ hai cái hiện-lượng và tỷ-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, thí-dụ, thánh ngôn giai thất. » Chứng-lượng tức là hiện-lượng. Cho biết một câu nói ấy có cái khí-vị

vô-thần luận, phá tan thánh-giáo-lượng của bà-la-môn giáo.

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

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 tỷ lượng.

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

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

màu xanh là tự-tướng, mà sắc-xứ là cộng-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 cộng-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 cộng-tướng. Cứ như thế mà thấu 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 cộng-tướng. Trong chỗ ly ngôn thời thánh-tri ngấm hiểu bản chân, thánh-tri ấy là tự-tướng mà cái gọi là ly ngôn kia là cộng-tướng.

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

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

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

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

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

Cộng-tướng, duy có tỷ-lượng là thấy được.

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

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

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

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

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

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

Trần Na bảo rằng : hiện-lượng và tỷ-lượng đều không từng được vật, nghĩa là không từng nắm được vật tự-thân (la chose en soi). Mắt trông thấy cái bình, là thấy cái sắc-tướng của nó, 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, góp lại cũng chỉ biết được sắc-tướng của nó, không thể biết được thật-thể của nó.

Nói về hiện-lượng như thế. Còn tỷ-lượng thời dựa vào hiện-lượng mà xem nghĩa, cũng không biết được thật-thể. Như hiện-lượng thấy màu, tỷ-lượng dựa vào đó mà biết cái nghĩa của màu, không sao biết được cái thể của

màu, tức là không sao biết được cái thể của vật có màu ấy.

Biết được thể, chỉ nhờ ở nơi « phi-lượng ». Cái thể vốn siêu quá nhận-thức. Lý không biết được nó. Chỉ tình là bảo rằng thể phải có mà thôi. Bởi lý không biết, mà tình rằng có, nên gọi là phi-lượng. Phi-lượng hàm ý nghĩa phi tri-thức.

Mấ 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 tỷ-lượng biết được. Ngoài giới-hạn thì phi-lượng đem tri-thức lại cho ta. Nhưng tri-thức không thể cho biết cái mà ta biết bằng phi-lượng, tức là cái qân-thể. Cho nên nơi ; phi-lượng hàm ý-nghĩa phi tri-thức.

3. Bản-chất của tri thức. — Vấn-dề 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 ấn-độ luận về vấn-

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

Thuyết duy-thức khác hẳn với thật-tại luận chất-phác đã nói trên đây. Thuyết duy-thức chủ-trương rằng: cái dẫn tri-thức đến cho ta chỉ là tri-thức của ta biến ra mà thôi. Như thế thời cái biết của ta nằm trong cảm-giác của ta, chứ không phải nằm trong thể-chất của sự-vật. Điều ấy nơi nói về a-lại-da thức đã tường-rõ.

« 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 thức « tự-thể », không phải cái « dụng » của thức, như nơi triết-học âu-tây. Thức tự-thể ấy biến ra tri-thức trong khi nó tác-dụng.

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

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

Tóm lại, không có chi lia thức mà có.

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

4. Nhân-minh luận. — Ở Ấu-độ, những

học-phái nào phát-triển cũng đều có nhân-minh luận. Nhưng sáng thiết ra nhân-minh luận là phái Nyāya (nghĩa là phái chánh-lý). Truyền rằng thi-tổ 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 quyền kinh *Nyāya* (mà cựu truyền cho rằng của Túc Mục viết) quyết đoán rằng: cứ thể-tài và lập-thuyết trong kinh ấy, thời không phải là kinh này do một tay hay một thời-đại tạo ra, và có lẽ nó xuất-hiện lối thế-kỷ thứ III trước tây-nguyên. Nó được hoán chỉnh là về lối thế-kỷ thứ IV hay thứ V sau tây-nguyên.

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

1. *Tông.* — Trên núi kia có lửa.
2. *Nhân.* — Bởi vì có khói.
3. *Dụ.* — Phạm chỗ có khói tất có lửa, như ở hếp kia.
4. *Hiệp.* — Trên núi kia có khói.
5. *Kết.* — Cho nên biết là có lửa.

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

III. — GIẢI-THOÁT LUẬN

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

Thoát ra khỏi cảnh-nhân-thế sàu-não để đến cảnh viên mãn 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 nổi không tự-tại lại tấn-hóa đến nơi tự-tại. Đó là một thủ-doạn tích-cực.

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

Nguyên-do của thuyết giải-thoát ở phật-giáo là ở nơi nhận rằng kiếp nhân-sinh nhiều khổ-não. Ấy là chủ-nghĩa yếm thế. Bởi yếm thế cho nên tìm đường xuất thế. Hiện-tại không yên-vui cho nên nghĩ đến sự thật-hiện nổi-yên-

vui ở ngoài nhân-sinh. Về chỗ này tiêu-thừa phật-giáo và đại-thừa phật-giáo cũng có chỗ đồng, chỉ khác nhau vì một bên tiêu-cực một bên tích-cực.

Chung cuộc của giải-thoát, theo phật-giáo, là làm sao nhất-tri được với thật-tại. Tiêu-thừa phật-giáo cho rằng hiện-tượng-giới là mê-vọng, là manh-động, cho nên lấy sự tịnh mà tả ra thật-tại. Ấy là lấy phương-pháp tiêu-cực để ngăn-ngừa manh-động, để cho được vào giới tịch của niết-bàn. Đại-thừa phật-giáo lập thuyết chân-như duyên - khởi là dùng phương-pháp tích-cực mà tả ra thật-tại, và gọi rằng thành phật, là chỉ sự cùng chân-như cùng nhất-tri.

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 tiêu-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-tướng.

Tha-lực giải-thoát, là lấy tự-kỷ mà dung-hiệp với thật-tại, tin rằng thật-tại có sức tuyệt-đối, thấu hút được tự-kỷ ở lại 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 lẽ đó là về phương-diện phiếm-thần quan, chớ 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 chuyển-biến, ấy là cái tướng của sự mê-vọng. Trong cảnh-giới mê-vọng ấy, không có được thật ngã. Như thế tất phải cần giải-thoát.

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

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

Đại-thừa phật-giáo, trái lại, không cho hiện-tượng là mê-vọng, mà cho hiện-tượng cùng thật-tại là 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-thừa phật-giáo chủ-trương vô ngã. Nhưng cái vô ngã ấy vẫn lẫn trong đại ngã (paramátman).

Tư-tưởng ấy dẫn phái đại-thừa 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 thể nhất-như. Do đó đại-thừa phật-giáo theo chủ-nghĩa tích-cực mà hoạt-dộng : tự-giác nhi giác tha.

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

Tiểu-thừa-giáo theo giới-luật cấm dục. Đại-thừa-giáo thời không ra ngoài sáu cái « ba-la-mật » (páramitá) : một là bố-thi (dána, Tàu dịch âm đàn-na) ; hai là tri-giới (çila) tức là ngăn điều ác để được điều thiện ; ba là nhẫn-nhục (ksánti) ; bốn là tinh-lấn (virya) ; năm là thiền-định (dhyána) ; sáu là tri-tuệ (prajna). Sáu ba-la-mật ấy tức là đối với tự-kỷ thời khắc-kỷ, đối kẻ khác thời bác-ái.

Tiểu-thừa-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, bác-ái.

PHẦN THỨ TƯ
CHƯƠNG TỔNG TRIẾT-HỌC

CÂU-XÁ TÔNG

Câu-xá tông lập ra là do *Câu Xá Luận*. Luận này do Thế Thân bđ-tát lấy ý-nghĩa trong *Mahāvibhāsa śāstra* 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 chuyển-biến. Vô-vi-pháp chỉ về cảnh-giới thường trụ, không sinh-diệt chuyển-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 *Mahāvibhāsa*), cho rằng pháp-thể là hằng hữu, và pháp-thể ấy thời tam thế (quá-khứ thế, hiện-tại thế, vị-lai thế) là thật hữu. Câu-xá tông thời chủ-trương rằng hiện-tại là hữu thể, còn quá-khứ và vị-lai đều vô thể.

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

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 đầu là mê, đầu là ngộ, không hiểu lý của nhân-quả. Như lý-hoặc, là không rõ đạo-lý của khò, tập, diệt, đạo; như sự-hoặc là không rõ sự tướng của vạn-hữu.

Nghiệp là sự động-tác của ta hằng ngày. Nghiệp có ba thứ: thân-nghiệp, khẩu-nghiệp, ý-nghiệp. Ý-nghiệp, là điều ta phân biệt cùng tư-lự ở trong tâm-tư, tức là cái động-cơ (le mobile). Hai cái thân-nghiệp và khẩu-nghiệp là nghiệp do động-cơ kia (do ý-nghiệp) mà phát-hiện ra ngoài.

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

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

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

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

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

Năng-tác nhân có phạm-vi rất rộng, sánh với năm cái nhân kia tổng-hiệp lại. Phạm cái chi không thuộc vào năm nhân kia, thời thuộc vào năng-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 trông-ngóng đợi-chờ nhau ở trong không-gian. Bao nhiêu những cái nhân như thế gọi bằng *câu-hữu nhân*.

Câu-hữu nhân lại chia ra hai thứ. Một thứ là « *hộ vi quả* » *câu-hữu nhân*. — Thuộc về loại 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 thế, mà hiện-tượng trước làm nhân cho hiện-tượng sau.

Tương-ứng nhân. — *Câu Xá Luận* bảo rằng trong bảy-mươi lăm pháp có vương tâm. Khi vương tâm tác dụng 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 phổ biến ở nơi *vạn-hữu*, còn *biến-hành nhân* thời chỉ gom lại ở trong cái *biến-hành phiền-nã* trong *tâm-sở*.

Dị-thực nhân. — *Dị-thực nhân* là cái nguyên-nhân làm cho con người phải chịu cái kết-quả nôi chìm lặn 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-duyen*,

hai là đẳng-vô gián-duyên, ba là sở-duyên-duyên, bốn là tăng-thượng duyên.

Nhân-duyên là chỉ cái nguyên-nhân thân-mật phát 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.

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

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

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

Quả.— Bởi lực-nhân tứ-duyên mà ra thời có năm loại kết-quả. Một là dị-thục quả, hai là đẳng-lưu quả, ba là ly-hệ quả, bốn là sĩ-dụng quả, năm là tăng-thượng quả.

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

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

Ly-hệ quả là cái kết-quả không do lực-nhân, tứ-duyên mà có, nhưng mà kết-quả ấy có ra là bởi cái vô-lậu chân-trí (trước đã có nói về vô-

lậu và hữu-lậu), thoát-ly hệ-phọc của vô-minh và của phiền-não, mà chứng được cảnh niết-bàn (ly : lìa khỏi; hệ : trói buộc).

Sĩ-dụng quả — Sĩ đây là lấy cái danh sĩ-phu mà nói. Dụng là tác-dụng. Sĩ-dụng quả là cái kết-quả do hai cái 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 năng-tác nhân và tăng-thượng duyên.

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

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 huyễn. Vạn-hữu mê-vọng như huyễn thời vô thường, vô ngã. Cứ mãi mãi nổi 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-đề này, tiêu-thừa phật-giáo lấy hai cái pháp ấn : chư hành vô thường, và chư pháp vô ngã.

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

Sát-na (tiếng phạn là ksana) là nháy mắt,

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

Phân-đoạn vô thường là cái kết-quả của sát-na vô thường. Mỗi sát-na đều có những hằng mảy trăm lần sinh-diệt chuyển-biến, nhưng sự chuyển-biến ấy không thấy được. Mà có lần lần đổi-thay. Đến chừng ta thấy được kết-quả của sự chuyển-biến, thời ta coi như có phân-đoạn. 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-nhãn, tứ-duyên giả hòa-hiệp mà vô thường mà chuyển-biến không ngừng trong một sát-na nào. Bởi vô thường như thế cho nên vô ngã.

Nếu phân-tích ra nhỏ mãi, thời kết-quả ở ngoài ngũ-uẩn, không có vật gì cả. Thế thời nói rằng có cái thật ngã chi phối ta, dễ chuyển truyền qua đời sau, thời thật là mê lý, thật là không tưởng. Cho nên không nên chấp có hữu vi vô thường, mà chỉ nên trông ở cõi niết-ban 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-thừa giáo là diệt cho được cái thân-thê bị sinh-diệt vô thường, đoạn tuyệt cái vọng-tri là cái căn-nguyên của sự phiền-não, mà vào cõi niết-bàn là cảnh vô vi thường tịch, tức là nhất-tri được với cái thật-tại trong lý-tượng.

Tiêu-thừa-giáo chủ-trương như thế, 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-đoạn tiêu-cực mà chế ra.

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

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

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

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

THÀNH-THẬT TÔNG

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

Thế-giới quan, — Thế-giới quan của Thành-thật tông phân ra hai môn : thế-gian môn, và đệ-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 để chủ-tể. Nhưng một phương-diện khác, cứ cái thân ta có đi đứng ngồi nằm, cứ cái tâm ta biết phân-biệt, biết liên-lạc những tư-lự trước và sau. Có như thế mà bảo là vô ngã thời thật là trái với thường thức lắm.

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

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

Nghĩa thứ hai của thế-gian môn như sau: lấy cái giả-ngã kia mà phân-tích nhỏ-nhất 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-tướng-thượng cũng không còn phân-tích chi được, tức là tới chỗ cuối cùng của vật-chất nghĩa là tới nguyên-tử (atome).

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

Đệ-nhất nghĩa môn, trước thế-gian môn, lấy thường-thức làm chuẩn-dịch, 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-tướng 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 tông rốt lại quay về không luận.

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

Lưu-chuyên môn luận về nhàu-sinh quan cho rằng hiện-tại là khổ, và ta đây là mê-vọng. Luận này giống với luận trong câu-xá tông.

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

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

Cùng với thật-tại nhất tri là chỉ về phương-diện tiêu-cực của cái lý-tướng thật-tại. Chỗ này cũng đồng với câu-xá tông.

Kết cuộc, thành-thật tông bởi theo chủ-nghĩa yếm thế mà sinh ra chủ-trương cấm dục, đề tiêu-cực giải-thoát, câu 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 thiên-dịnh. Nhờ thiên-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 chế giáo, cho nên không cần có luận về thế-giới quan, nhân-sinh quan và giải-thoát luận. Cơ-sở của nó dựa nơi câu-xá tông và thành-thật tông.

PHÁP-TƯỚNG TÔNG

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

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

Đứng về phương-diện chủ-quan mà phân-loại thời pháp-tướng tông lại phân vạn-hữu ra ba khoa : một là uẩn-khoa, hai là xứ-khoa, ba là giới-khoa. Rồi lại phân những khoa trên ấy ra làm bách pháp.

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

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

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

Tám thức, mỗi đều có duy-thức của nó, mà qui-kết 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 trí.

Sắc-pháp (tức là vật-tượng) là do tri-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 rốt 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 kể trên, vị thứ năm, là vô-vi pháp, thuộc về bản-thể, còn bốn vị trên thuộc về hiện-tượng.

Căn-nguyên thứ nhất của hiện-tượng giới là a-lại-da thức. Cái tinh-thần giới chủ-quan, cái vật-chất giới khách-quan, và nhất thiết hiện-tượng hiệp lại mà làm một, đều do chủng-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 lý-tánh của chân-như, cứu-cánh thời nó là thật-tại, vô vi, bất biến.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gọi rằng chúng-tử sinh hiện-hành, là hiện-hành nguyên-nhân. Gọi rằng hiện-hành sinh chúng-tử, là chúng-tử nguyên-nhân. Tức một đàng là tiên-thiên (chúng-tử sinh hiện-hành) một đàng là hậu-thiên (hiện-hành sinh chúng-tử).

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

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

Sở-duyên duyên là cái đối-tượng (objet) cho tri-giác. Đối-tượng trực-tiếp gọi là « thân-sở duyên ». Đối-tượng gián-tiếp gọi là « sở-sở duyên ». Tâm với tâm-sở (objet de la conscience) là năng-duyên. Phạm 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 thể-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-đối bất khả tri, khảo 'ư 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 viên mãn. Y-tha pháp có hiển hiện ra chẳng qua là ở nơi giả chân-như thật-tại, do bốn giống nhân-duyên kết thành:

Như thế thời bản-thể cùng hiện-tượng cách-ly 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 mấy 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 mấy may nào có hở-cách.

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

Tóm lại viên-thành-thật là 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-kê là cái vọng-hữu sinh ra bởi vọng-tình 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 thăng, thăng thị ma :

Dạ lý khán thăng, thăng thị xà.

Ma thượng sinh thăng do thị vọng,

Khởi kham thăng 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, nữa chi là dây (đã vọng) mà lại còn xem ra con rắn (vọng thêm vọng).

« Ma thượng sinh thăng » là dụ chỉ « Y - tha »
« Thăng thượng sinh xà » là dụ chỉ « biến-kê ».

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

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

Thức-thể chuyển-biến, đồng thời sinh ra năng-duyên và sở-duyên. Năng-duyên là kiến-phận, sở-duyên là tướng-phận. Thống-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-tri thấy được cái tự-thể-phận (hay là tự-chứng-phận) đó gọi là chứng-tự-chứng-phận.

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

Cái đối-tượng của nhận-thức của chúng ta coi thời như là ngoại-cảnh, kỳ thật nó không ngoài được ảnh-tượng ở tâm-nội, tức nó là cái lánh-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 chúng-tử của vạn-hữu. Do chúng-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 (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, mạng 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 rốt lại vạn-hữu không lìa được duy-thức.

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

Tóm lại : phạm 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 đối-tượng, mới phát khởi bao nhiêu những giống tác-dụng của tâm-tượng. Cho nên tướng-phận là khách-quan của tâm-nội, nên gọi là *tánh cảnh*.

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

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

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

Rốt 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 tám cái thức, mỗi đều tự có duy-thức,

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

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

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

Pháp-tướng tông có chỗ đặc sắc của nó là nó chủ-trương ngũ tánh. Một là bờ-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 ngưng 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 tính ; 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 (asamkhyéyas). A-tăng-kỳ nghĩa là con số vô cùng. Mỗi a-tăng-kỳ viết ra là một con số một với ở đằng sau bốn mươi bảy con Zéros.

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

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

TAM-LUẬN TÔNG

Tam-luận tông là cái tông lấy gốc nơi 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 đắc trung đạo.

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

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

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

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

Bất-bất phá tả như thế cũng là bài-xích cái vọng mà hiển-dương cái chân.

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

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 mê-vọng nên sinh ra giả-hữu.

Thế-tục vi vọng-kiến, nên chấp lấy cái giả-hữu đó. Chân-tri thời phủ-định 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 uyển-nhiên là không. Rằng hữu rằng không đều chẳng qua là tại ta chưa lia được vọng-tinh nên thiên chấp mà ra có thế.

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

Muốn đạt cái quan-niệm tuyệt-đối ấy phải biết rằng chư-pháp đều do nhân-duyên 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 uyển-nhiên là không.

Lý-thể của chân-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 chân-như là không, thật ra nó là phi không. Như thế, chân-như là

không mà không thật là không, cho nên cùng với hữu có khác gì? Vì thế, rốt lại, chân-như tuy là không tịch, mà nó 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 chỗ 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 tứ-nghị. Nhận-thức, chỉ ở được trong phạm-vi hiện-tượng. Thật-tại không phải nhận-thức mà được. Chỉ phải nhờ trực-quan mà đạt nó thôi.

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

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

THIÊN-THAI TÔNG

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

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

« Nhân-duyên sở sinh pháp.

« Ngã thuyết tức thị không.

« Diệt danh vi giả danh.

« Diệt thị trung-đạo nghĩa. »

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

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

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

Đáp rằng : không nói tâm 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-cửu 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-đạo.

Nếu cứ giả mà xem, thời có chi là không giả ? Nếu cứ không mà xem, thời chi không phải là không ? Trung, thời thông-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 chân-như với tâm và vật, ba cái ấy quan-hệ, thí-dụ như thấp-tánh (hy-grométrie), nước và sóng. Lý-thể của chân-như cũng như thấp-tánh. Tâm cũng như nước. Vật cũng như sóng.

Ngoài thấp-tánh không có nước. Ngoài nước

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

Chân-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 yếm thế, mà thật là lạc-thiên (optimisme).

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

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

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

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

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

sinh-diệt thời cử 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 nhân-sinh là phải thuận ứng với hiện-tại thế-gian mà hoạt-dộng.

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

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

HOA-NGHIÊM TÔNG

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

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

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

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

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 chò 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-đối, lục-tướng là do thập-huyền diệu-lý duyên-khởi.

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

Sự sự vô-ngại-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 bất đồng.
3. Chư pháp tương tức tự tại.
4. Nhân-đà-la (1) vòng cảnh giới.
5. Vi tế tương dung an lập.
6. Bí-mật ẩn hiển cấu 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-trướng. 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 - chịt, duyên-khởi tồn-tại. Cho nên cứ nơi một vật cũng có thể thấu hết vạn vật:

Vạn vật có thể thấu 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, đựng chứa.

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-tức » ở nơi thật-thể (tương-tức, nghĩa là cùng nhau, cái này tức là cái nọ, cái nọ tức là cái này).

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

Lục-tướng viên-dung, thập-huyền-môn tương tức, tương nhập, cho nên đa tức là nhất, nhất tức là đa. Cá-tâm, bởi đó cũng tức là phổ-biến-tâm ; cá-nhân tức là quốc-gia, tức là vũ-frũ. 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 thế thập phương, cùng giao-thiếp nhau. Một vật ấy làm chủ, vạn vật làm bạn. Một vật ấy lại làm bạn của vạn vật ở tam thế thập phương. Như thế chủ bạn cụ túc, quan liên nhau trùng trùng vô tận.

Tóm lại, thế-giới-quan của Hoa - nghiêm tông có hai phương-diện. Một luận về « 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 viên-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 thì phá-hoại nhất thiết vật khác, như thế có gì là còn. Như nếu lấy cá-nhân làm chủ, thì ngoài cá-nhân không có quốc-gia. Nếu lấy quốc-gia làm chủ, thì ngoài quốc-gia, cá-nhân sao có biệt-lập được. Hai cái phải cùng nhau chủ bực, 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-trị, pháp-luật, quân-quốc, đều vào trong luận-nghị, không xem tông-giáo với chánh-trị riêng biệt nhau.

Giải-thoát-quan. — Theo Hoa-nghiêm tông giải-thoát vẫn không phá-hoại thế-gian-tướng, mà vẫn lập-thành thế-gian-tướng. Xét được mà phân-biệt chân-vọng, khử trừ điên-dảo, khiến cho tâm thanh-tịnh đề 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 bí-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 thể-đại (lục-đại của thật-thể của vũ-trụ).

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

Thê đại, tương-dại, dụng-dại, ba loại ấy, lấy một là rõ cả ba. Ngoài thê-dại, tương, dụng không có được. Ngoài tương-dại thời thê, dụng không có chỗ nào nắm giữ được.

Vũ-trụ vạn-hữu không có gì là ra khỏi thê-dại, tương-dại, dụng-dại.

Gọi là chân-như, chẳng qua đó là lý-tánh nhân lục-dại mà trừu-tượng ra. Chân-như rời lục-dại không cần đầu mà được, chân-như ra ngoài tương-dụng không thê tồn-tại.

Lục-dại, rốt lại, chỉ là tám vật nhị-nguyên (địa, thủy, hỏa, phong là vật ; không, thức, là tâm.) Lục-dại 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-dại, xem như là đa nguyên, kỳ thật nó là vật tám nhị-nguyên-luận.

Vật tám nhị-nguyên ấy lại chỉ là tri-lự của ta phân-biệt ra như thế. Nếu theo phương-diện sai-biệt mà quan-sát nó, thời uyên-nhiên có phân-biệt như thế. Nếu theo phương-diện bình-đẳng mà quan-sát nó, thời nó là bình-đẳng, là nhất-như.

Gọi rằng vật, gọi rằng tâm, gọi rằng khách-quan, gọi rằng 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-dại 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. » Phạm, thành, phân ra là do nơi trình-độ chấp-trước, nghĩa là cố giữ quan-điểm của mình. Ấy gọi là « các các thủ tự tánh. »

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

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

Thánh-nhân biết cái quả ở vị-lai, nên chú ý đến cái nhân ở hiện-tại. Thế là quan-thế chủ-nghĩa, rất là lạc-thiên (optimiste).

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

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

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

Tam-mật tức là thân, khẩu, ý.

THIÊN-TÔNG

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

Thiền-tông xưng 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-độ 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, Thiên-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-dẳng. Hữu, ấy là sai-biệt. Sai-biệt sinh ra bởi vọng-lự. Vọng-lự hết, thời bình-dẳng tuyệt-đối.

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

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

TỊNH-THỔ TÔNG

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

A Di Đà, amitábhá (a = vô, mítá = lượng, bhá = 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 từ-bi mà thôi.

Truyền rằng Pháp Tạng ti-khuru 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. Hướng chi Tịnh-thổ tông lại chủ-trương rằng mỗi người đều có phật-tánh, đều có thể thành phật.

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

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

Tịnh-thồ 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 nháu-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-độ có những nền triết-học sâm-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 thi vô chung. Con-người cũng là một hình-thái của brahma. Sống đây là sống gởi. Chết sẽ trở về brahma, đời đời khoái-lạc.

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

Phật-giáo ra đời, không có chủ-trương gì khác. Duy noi theo thuyết phiếm-thần mà

kiến-thiết giáo-lý. Brahma sẽ là như-như, hay nhất-như, hay chân-như.

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

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

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

Nguồn khổ là vô minh.

Đường khổ là tập.

Có tập bởi tại nghiệp.

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

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

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

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

Ta cùng chân-như quan-hệ nhau như nước

cùng sóng. Tức chân-như là bản-thê, ta là hiện-tượng.

Giải-thoát là làm cho tâm ta không mê-vọng, đề-cùng với chân-như nhất tri.

Cứ xem qua triết-học của Phật-giáo, ta thấy nó không phải là mê-tin, không phải là yếm-thế, không phải là thần-bi. Hoặc trong các quyền kinh có những lời, những chuyện mê-tin dị-doan, đó chẳng qua là tin-dồ theo-dệt, chỗ cơ-sở của Phật-giáo không phải nằm trên những chỗ đất ấy. Ta có thể trích một đoạn văn ở kinh Lăng Già (Lankavatāra 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 huyễn,

Viễn ly u tâm-thức.

Tri bất đắc hữu, vô,

Nhi hưng đại-bi tâm.

Viễn ly đoạn, thường,

Thế-gian hằng như mộng.

Tri bất đắc hữu, vô,

Nhi hưng đại-bi tâm.

Tri : nhân, pháp, vô ngã,

Phiền-não, cấp nhĩ-diệm (1).

Thường thanh tịnh, vô tướng,

Nhi hưng đại-bi tâm.

Nhất thiết vô niết-bàn,

Vô hữu niết-bàn phát.

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

*Vô hữu phật niết-bàn,
Viễn ly giác, sở giác.
Nhược hữu, nhược vô hữu,
Thị nhị tất câu ly.
Mâu-ni tịch tịnh quan,
Thị tác viễn ly sinh.
Thị danh vi bất thủ,
Kim thể, hậu thể tịnh.*

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

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

PHỤ - LỤC

NÈO PHẬT-GIÁO
VÀO VIỆT - NAM

Người Việt-nam ta tiếm-nhiệm 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 tiêu-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'École 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 hàm-hồ lắm, 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

đường như không ngại, vì ông sẵn học, sẵn thầy, mà nhất là sẵn sách.

Trước khi sang Pháp, ông có cái duyên mà gặp ở Hải-phòng một pho sách rất hiếm, tên là *Thuyền Uyển Tập Anh Ngữ Lục*, trong đó có lịch-sử của những vị danh-tăng trong 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 biển rộng, thời nó làm cách nào mà truyền sang hồi lúc đường-sá không có giao-thông, xe-tàu chưa xuất-hiện ?

Đi đường bộ, trải qua Tây-tạng, Trung-hoa, rồi từ đây mới bợc 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, vịn 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 quyển 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 rồi, 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 Mậu Bác, muốn học Phật, phải đi xuống miền nam nước Tàu, nhất là đi Bắc Việt. Sự này chỉ rõ rằng Phật-giáo noi đường biển mà vào Việt-nam.

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

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

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

Bài khảo-cứu ngừng ngay chỗ đó...

M Ụ C L Ụ C

	<i>Trang</i>
TỰA.	V
LỄ NGÓN.	IX

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

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

PHẦN THỨ HAI TRIẾT-HỌC CỦA NGUYÊN THỈ PHẬT-GIÁO

Nguyên-thỉ phật-giáo triết-học	41
<i>Vấn-đề tâm và vật</i>	47

	<i>Trang</i>
<i>Ngũ-uần</i>	50
<i>Tứ-diệu đê</i>	51
<i>Thập-nhi 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

I. — Vũ-trụ luận	59
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-dại duyên-khởi.	68
Kết-luận về duyên-khởi luận.	70
B) Thật - tướng luận.	
1. Tiêu-cực thật-tại luận	71
2. Tích-cực thật-tại luận	72
3. Lý-tướng thật-tại luận	73
Kết-luận về thật-tướng luận	74
C) Quan-hệ giữa hiện-tượng và thật-tại.	
II. — Nhận - thức luận	77
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. Nhân-minh luận	83

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

PHẦN THỨ TƯ
CHỦ TÔNG TRIẾT-HỌC

Câu-xá tông	93
Thành-thật tông	100
Luật-tông	103
Pháp-tướng tông	104
Tam-luận tông	114
Thiên-thai tông	117
Hoa-nghiêm tông	121
Chán-ngôn tông	125
Thiền-tông	128
Tịnh-thổ tông	130
QUI-KẾT	133

PHỤ-LỤC

NỀN PHẬT-GIÁO VÀO VIỆT-NAM	141
<i>Mục-lục</i>	<i>144</i>

TÙ SÁCH
 « NHỮNG MANH GƯƠNG » TÂN VIỆT

DÃ CỐ BẢN

- | | |
|---|---------|
| 1. — Nguyễn Thái Học | giá 40đ |
| 2. — Phan Chu Trinh | giá 42đ |
| 3. — Phan Văn Trị | giá 20đ |
| 4. — Huỳnh Mãn 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 Khuyến | giá 20đ |
| 15. — Sương Nguyệt Anh | giá 18đ |
| 16. — Nguyễn Văn Vĩnh | giá 20đ |
| 17. — Ngô-vương Quyền | giá 35đ |
| 18. — Nôi lòng Đỗ Chiểu của
Phan văn Hùm | giá 28đ |
| 19. — Trương Vĩnh Ký | |
| 20. — Nguyễn Bá Học | |

Nhà xuất-bản TÂN VIỆT

235, Phan Thanh Giản — Saigon

PHẬT-GIÁO TRIẾT-HỌC CỦA
PHAN VĂN HÙNG 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 ĐIỀU
(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-
phần V. N.

PHẬT-GIÁO TRIẾT-HỌC

Giá { Nam Việt..... 38 \$ 00
{ Ngoài N. V..... 40 \$ 00