TIỂU THỪA PHẬT GIÁO
TƯ TƯỞNG LUẬN

Tác giả: KIMURA TAIKEN
Hán dịch: ÂU DƯƠNG HÃN TỒN
Việt dịch: THÍCH QUẢNG ĐỘ

Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản 1969

TIỂU THỪA PHẬT GIÁO (A-TỲ-ĐẠT-MA) TƯ TƯỞNG LUẬN

Tác giả: KIMURA TAIKEN
Hán dịch: ÂU DƯƠNG HÃN TỒN
Việt dịch: THÍCH QUẢNG ĐỘ

Lời Người Dịch
Tổng Tự.....11

Thiên Thứ Nhất: Phật Đà Luận
Chương I: Tổng Luận 54
Chương II: Tài Liệu Liên Quan Đến Phật Truyện.....57
Chương III: A-Tỳ-Đạt-Ma Dự Tưởng Phật Truyện.....63
Chương IV: Sự Khảo Sát Về Phật Và Bồ Tát Của A-Tỳ-Đạt-Ma 74
Chương V: Bồ-Tát-Luận.....77
Chương VI: Phật-Thân-Quan.....95

Thiên Thứ Hai: Yếu Tố Thành Lập Vũ Trụ
Chương I: Bản Chất Tồn Tại 124
Chương II: Các Yếu Tố Và Sự Phân Loại Các Pháp.....181
Chương III: Vật-Chất-Luận 200
Chương IV: Tâm-Lý-Luận.....226
Chương V: Khái Niệm Giữa Vật Và Tâm (Tâm-Bất-Tương-Ưng-Hành-Luận).....228
Chương VI: Nhân-Duyên-Luận 242
Chương VII: Chư Môn Phân Biệt.....277

Thiên Thứ Ba: Thế Giới Quan
Chương I: Tổng Luận.....283
Chương II: Thế Giới Quan Của Bà La Môn Giáo (Đặc Biệt Về Vật Khí Thế Gian).....293
Chương III: Thế Giới Quan Phật Giáo.....330

Thiên Thứ Tư: Tâm-Lý-Luận

Lời Tựa.....391
Chương I: Tâm-Thế-Luận.....401
Chương II: Các Vấn Đề Tướng Mạng Của Tâm.....431
Chương III: Tâm Lý Tác Dụng Luận (Nói Về Nhất Ban) 466

Thiên Thứ Năm: Luân Lý Luận

Chương I: Tổng Luận.....541
Chương II: Ba Tính Thiện, Ác, Vô-Ký.....550
Chương III: Những Tác Dụng Với Ba Tính.....562
Chương IV: Những Tướng Của Hành Vi Đạo Đức.....580
Chương V: Thiện, Ác Nghiệp Với Quả Báo.....643
Chương VI: Tướng Trạng Luân Hồi.....663
Chương VII: Hình Thức Luân Hồi Và Duyên Khởi Luận....674
Chương VIII: Mười Hai Nhân Duyên Luận Và Hình Thức Luân Hồi 699

Thiên Thứ Sáu: Tu Đạo Luận

Chương I: Động Cơ Tu Đạo Với Tu Đạo Pháp Nhất Ban....721
Chương II: Nguyên Tắc Tu Đạo Với Giới, Định, Tuệ.....731
Chương III: Thiền Định Luận.....740

TIỂU THỪA PHẬT GIÁO
TƯ TƯỞNG LUẬN

Tác giả: KIMURA TAIKEN
Hán dịch: ÂU DƯƠNG HÃN TỒN
Việt dịch: THÍCH QUẢNG ĐỘ

Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản 1969

Lời người dịch

Phật giáo được sáng lập trên cơ sự tự giác của đức Thích Ca, tuy có chỗ siêu việt các tư tưởng nhất ban, nhưng cũng có nhiều điểm thừa thụ nền tư tưởng cố hữu của Ấn Độ mà phát đạt: đó là một sự thực lịch sử mà, ngày nay, không một nhà nghiên cứu Phật pháp nào không thừa nhận. Về điểm này, nhà Phật học Nhật-Bản, Bác sĩ Mộc-Thôn-Thái-Hiền (Kimura Taiken), đã viết chung với Bác sĩ Cao-Nam một cuốn sách dưới tiêu đề Ấn Độ Triết Học Tôn Giáo Sử, trong đó, các ông đã giới thiệu một cách cực đơn giản, nhưng rất có hệ thống, tư tưởng Ấn Độ về hai phương diện triết học và tôn giáo trước thời đại Phật giáo, làm cho người đọc không những chỉ hiểu nguồn gốc triết học, tôn giáo Ấn Độ trong các thời đại quá khứ mà, đồng thời, còn thấy một cách rất rõ, rất sâu và rộng cái bối cảnh đã sản sinh ra tư tưởng Phật giáo. Nhưng, Kumara Taiken là một học giả Phật giáo, chí ông không phải chỉ ở sự trình bày về tư tưởng triết học, tôn giáo của Ấn Độ cổ đại, mà, đối với tư tưởng Phật giáo, muốn mở ra một con đường tham cứu, bởi thế, công tác của ông đối với toàn thể Phật pháp là đi theo con đường tiến triển của tư tưởng để tạo nên một bộ luận có tổ chức và nhất quán: ý hướng và tư tưởng có tính

cách nhất quán này ta có thể thấy rõ trong các tác phẩm của ông, như: Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận (sẽ in một ngày gần đây), Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận và Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận (đã xuất bản). Tại sao phải luận cứu như thế? Vì, nhận xét về phương diện phát triển tư tưởng của Phật giáo thì đúng là nó đã từ Nguyên Thủy tiến đến Tiểu Thừa và từ Tiểu Thừa mà đến Đại Thừa, cứ như thế tiến xa, tiến cao và, nghiên cứu Phật giáo, nếu không phát hiện được tiến trình tư tưởng đó thì rất khó mà hiểu một cách chính xác cái sai-dị-tính của Phật giáo qua các thời đại.

Đối với tư tưởng sử của Phật giáo Ấn Độ, Kimura Taiken đã chia thành ba bộ môn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận và Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận, rồi chỉnh lý và bàn luận thêm để chỉ người ta thấy cái nguồn gốc của tư tưởng Phật giáo Ấn Độ qua các thời kỳ, tức đâu là manh nha của tư tưởng Phật giáo Nguyên Thủy, đâu là tiền đạo của tư tưởng Phật giáo Tiểu Thừa và đâu là tiên phong của tư tưởng Phật giáo Đại Thừa: đọc ba bộ sách này ta sẽ tìm ra manh mối. Bởi thế, nếu muốn hiểu rõ tư tưởng sử của Phật giáo Ấn Độ, chúng ta không thể không đọc ba bộ sách quý giá này. Từ rất sớm, cuốn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận đã được Âu Dương Hãn Tồn phiên dịch vào năm Dân Quốc XXII và do Thượng Hải Thương Vụ Ấn Thư Quân xuất bản; cuốn Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận do chúng tôi, (Thích Diễn Bồi) phiên dịch năm Dân Quốc XXXXIII và do Hương Cảng Nội Minh Xuất Bản Xã ấn hành. Hai cuốn sách này tuy được xuất bản cách nhau

hơn hai mươi năm nhưng đều được các giới học giả coi trọng, đủ biết giá trị của chúng như thế nào rồi. Cái môi giới giữa Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận là Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận, bởi thế, nếu không phiên dịch cuốn sau này nữa thì khó mà nhận ra toàn diện tư tưởng Phật giáo. Vì cảm thấy sự cần thiết như thế nên chúng tôi đã cố gắng phiên dịch nó để cống hiến những vị hằng lưu tâm đến việc nghiên cứu Phật pháp.

Cứ theo Kimura Taiken đã nói thì Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận cũng còn gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma-Tư-Tưởng-Luận. Ngay khi ông bắt đầu viết Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận ông đã có ý nguyện nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma Phật Giáo rồi và cuốn Nghiên Cứu A-Tỳ-Đạt-Ma Luận chính là tiên khu vậy. Sau, nhờ đã sưu tập và chuẩn bị được những tài liệu tương đương về phương diện nghiên cứu này nên ông đã dần dần bắt tay vào việc nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma Phật Giáo Tư Tưởng Luận mà ông hằng mong ước. Phạm vi liên quan của cái gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma Phật Giáo Tư Tưởng, hay, nói khác đi Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng, không phải chỉ hạn cục trong tư tưởng của những bộ luận đặc định nào, nếu suy rộng ra thì có thể nói tư tưởng sử nhất ban của Phật giáo ít ra là quan liên từ sau khi Phật nhập diệt suốt đến thời kỳ tư tưởng Phật giáo Đại Thừa hưng thịnh, do đó, phạm vi nghiên cứu của nó lẽ tự nhiên cũng rất rộng. Song, khảo sát tư tưởng A-Tỳ-Đạt-Ma Phật Giáo không dễ dàng như khảo sát tư tưởng Phật giáo Đại Thừa, bởi lẽ Tiểu Thừa có rất nhiều phái khác nhau mà theo truyền thuyết thông thường thì có tới mười tám hay hai mươi bộ phái, và mỗi phái đều có A-Tỳ-Đạt-Ma Luận

Thư riêng, như vậy, tư tưởng đặc hữu do mỗi phái chủ trương đều phải được trình bày. Nhưng, phàm muốn trình bày và giới thiệu tư tưởng của một học phái nào tất phải dựa vào sách vở của học phái đó chứ không thể chỉ căn cứ vào ý tưởng riêng của mình rồi muốn nói thế nào thì nói mà được. Song, ai cũng biết rằng, những luận thư chủ yếu do cả nam và bắc lưu truyền đến ngày nay chỉ một số ít bộ phái có, còn A-Tỳ-Đạt-Ma Luận Thư của nhiều bộ phái hiện nay đã thất lạc. Như vậy, đối với những phái không có sách vở truyền lại thì tư tưởng của họ chỉ còn được biết đến một cách rời rạc và tản mạn từ các luận thư khác và lẽ dĩ nhiên là không được hoàn toàn. Cho nên, nếu đứng về phương diện toàn bộ A-Tỳ-Đạt-Ma Tư Tưởng Luận mà nói thì bộ sách này vẫn chưa đề cập đến tư tưởng tất cả các bộ phái: đều này tưởng không cần nói ai cũng biết. Điều ấy chính tác giả cũng đã phải thừa nhận khi ông nói: "Về tư tưởng này, sự chuẩn bị của tôi, đến một trình độ nào đó, vẫn chưa được chỉnh lý một cách đầy đủ". Nhưng, như thế không có nghĩa là tác giả đã không dụng công mà thật ra vì đã không có tài liệu làm căn cứ, đó là một sự bất đắc dĩ. Bất cứ ai, khi luận cứu đến vấn đề này cũng sẽ cảm thấy cực kỳ khó khăn mà không có cách nào giải quyết được cả.

Tuy nói thế, nhưng, đối với các A-Tỳ-Đạt-Ma Luận Thư hiện có, tác giả thật đã dầy công nhiên cứu, với cái học uyên bác và tài năng lỗi lạc, ông đã áp dụng phương pháp hoàn toàn mới trong việc nghiên cứu; điều này xem nội dung tác phẩm của ông cũng đủ rõ. Duy còn một điều chúng cần đặc biệt lưu ý là: trong các Thánh Điển của Phật giáo, bản thân A-Tỳ-Đạt-Ma hết sức phiền tỏa, vả cũng có

khi rất khô khan vô vị nữa, bởi thế ta thấy trong tác phẩm của ông, khi ông luận cứu về một vấn đề nào đó, thường đột nhập những vấn đề cực phiền tỏa hoặc cực vô vị khiến cho người đọc không khỏi cảm thấy tẻ nhạt. Nhưng không có cách nào khác hơn, vì lẽ thuyết minh tư tưởng của A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo mà không đề cập đến A-Tỳ-Đạt-Ma Luận Thư thì thật "vô pháp khả thi". Song, đối với những vấn đề như thế tác giả xử lý một cách rất có phương pháp và khéo léo, nghĩa là, tác giả chỉ nắm lấy những điểm chủ yếu rồi tóm tắt và phê phán cái ý chính của vấn đề khiến cho người đọc, nếu nhẫn nại một chút, ai cũng có thể có được một khái niệm đại cương về các vấn đề ấy, bởi thế tôi cho đây là một cuốn sách rất có giá trị, không những về phương diện tư tưởng, mà cả về phương diện tổ chức và phương pháp nghiên cứu mà những ai hằng lưu tâm tìm hiểu Phật pháp không thể không đọc qua.

Phần nội dung của cuốn sách được chia thành hai bộ phận lớn là TỔNG TỰ và BẢN LUẬN. Trong phần TỔNG TỰ gồm có năm TIẾT, cho chúng ta thấy sự dị, đồng giữa Nguyên Thủy Phật Giáo và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo như thế nào, sự phân phái và A-Tỳ-Đạt-Ma của các phái ra sao, A-Tỳ-Đạt-Ma Luận Thư bắt nguồn từ bao giờ, quá trình phát đạt của chúng ra sao và yếu nghĩa của A-Tỳ-Đạt-Ma là gì, v.v… Trong phần BẢN LUẬN gồm có sáu Thiên lớn: Thiên thứ nhất, Phật Đà Luận cho thấy cách nhận xét của các học giả A-Tỳ-Đạt-Ma về sự xuất hiện của đức Phật ở thế gian này, luận từ Bồ Tát suốt đến Phật Thân Quan. Thiên thứ hai, yếu tố thành lập vũ trụ, thuyết minh về vũ trụ vạn hữu được thành lập như thế nào, thuyết minh từ bản

chất tồn tại các loại yếu tố, cho đến Nhân Duyên Luận. Thiên thứ ba là Thế Giới Quan, trước hết, trong phần Tổng Luận, nói rõ về định nghĩa Thế Giới Quan, kế đó, thuyết minh Thế Giới Quan của Phật giáo nguyên thủy, Thế Giới Quan của A-Tỳ-Đạt-Ma, rồi tiến lên bước nữa, lại từ Thế Giới Quan của Bà La môn nói đến Thế Giới Quan của Phật giáo, Thiên thứ tư Tâm Lý Luận, từ cái gọi là tự thể của tâm, tướng nhất của tâm, tác dụng của tâm,v.v… để nói về những hoạt động tâm lý phức tạp của người ta, như tình tự, ý chí, cảm giác, mộng mị và phát cuồng, tất cả đều được thuyết minh một cách tường tận. Thiên thứ năm Luân Lý Luận trong đó chia ra tám CHƯƠNG, nói rõ về hành vi đạo đức và do hành vi mà có luân hồi, ba tính thiện, ác, vô ký, mối quan hệ giữa ba tính và các dụng của tâm ra sao, hành vi đạo đức là gì, tướng trạng của nó như thế nào, do nghiệp thiện ác, mà có quả báo sướng, khổ ra sao, tướng trạng luân hồi như thế nào, sự quan hệ giữa hình thức luân hồi và Duyên Khởi Luận, và Mười Hai Nhân Duyên Luận là hình thức luân hồi, v.v… Đứng trên lập trường tôn giáo học mà nhận xét thì đây là một Thiên rất trọng yếu, Thiên thứ sáu, Tu Đạo Luận cho ta thấy tại sao phải tu đạo, nguyên tắc tu đạo là gì, sau hết luận qua về Thiền Định. Rất tiếc Thiền này chưa hoàn tất, tất cả vấn đề như: tâm lý quan có liên quan với Thiền, lý tưởng luận, phương pháp luận, và mục đích luận v.v… đều chưa được bàn tới, đối với người đọc, đây là một điều rất đáng tiếc.

Viết tại Bảo Đảo, Phúc Nghiêm Tinh Xá

Ngày 6 tháng 6 năm Dân Quốc thứ XXXXVI.

TỔNG TỰ

Tiết thứ nhất:
ĐIỂM DỊ ĐỒNG GIỮA NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO VÀ A-TỲ-ĐẠT-MA PHẬT GIÁO

Vấn đề này, đúng ra, phải nói đến sau, nhưng, vì đối với những người chưa quen với cái danh từ A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, nên chúng tôi thấy cần phải có một ý niệm tổng quát trước đã.

Nguyên Thủy Phật giáo là Phật giáo thuộc thời kỳ nào? Dĩ nhiên, vấn đề này tùy theo sự nhận xét khác nhau của các nhà khảo cứu mà có sự bất đồng; nhưng, theo tôi, nếu nói một cách đại thể, thì Phật giáo Nguyên Thủy ở vào thời gian đức Phật còn tại thế cho đến thời kỳ sau đức Phật nhập diệt khoảng một trăm năm, điều này có thể tin là xác đáng. Vì vào thời kỳ ấy Phật giáo vẫn chưa chia thành bộ

phái, có thể nói giáo pháp của Phật cũng như nước biển chỉ có một vị, ít ra trên cách thức, bản ý của Phật được phô diễn như thế nào thì cũng được thực hành theo đúng như thế ấy. Dĩ nhiên, trên thực tế, vì thiếu sử liệu, nên muốn biết rõ ràng Phật giáo ở thời kỳ này như thế nào là một điều vô cùng khó khăn. Những kinh điển được coi là đã ghi chép tình hình Phật giáo ở thời này là bộ A-Hàm hoặc Luật-bộ - những kinh điển hiện còn lưu truyền - cũng chỉ được kết tập và thành lập vài trăm năm sau khi Phật nhập diệt. Nếu nói một cách chặt chẽ thì những kinh điển đó không thể được coi là sử liệu chắc chắn nhất được.

Song, đó là vấn đề thực tế, nếu nói theo cách thức thì, như vừa nói ở trên, vẫn có thể lấy thời kỳ Phật tại thế cho đến một trăm năm sau Phật nhập diệt làm thời kỳ Nguyên Thủy Phật giáo. Đó là điểm đoán định thỏa đáng hơn cả. Sau Phật nhập diệt một trăm năm, sự phân phái mở màn, những ý kiến bất đồng bắt đầu xuất hiện, rồi sản sinh ra những sách giáo khoa, tức A-Tỳ-Đạt-Ma Luận-Thư, làm phương châm chỉ đạo cho các học phái; tiếp sau đó là thời kỳ bắt đầu của A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo. Dĩ nhiên, nếu nói một cách nghiêm khắc, khuynh hướng A-Tỳ-Đạt-Ma đã ngấm ngầm tồn tại ngay trong thời đại đức Phật rồi, và những bộ luận A-Tỳ-Đạt-Ma vĩ đại cũng đã xuất hiện rất nhiều cả sau thời kỳ Đại Thừa hưng khởi. Tuy nhiên, trên phương diện cách thức, ta vẫn có thể lấy thời gian khoảng từ hai đến năm trăm năm sau Phật nhập diệt làm thời đại A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, và lấy thời kỳ đó để quyết định phương hướng nghiên cứu, theo tôi, có thể nói là tiện lợi hơn cả.

Nhưng giữa Nguyên-Thủy Phật giáo và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo có những tư tưởng gì khác biệt? Vấn đề này rất khó phân xử, vì những tài liệu để nghiên cứu Nguyên-Thủy Phật giáo như bộ thánh điển A-Hàm, đối với giáo hội Phật giáo, đã trở thành phong trào quan sát sự vật của A-Tỳ-Đạt-Ma mà được thành lập, trong đó đã có tác phong của A-Tỳ-Đạt-Ma; đồng thời, những tư tưởng của Nguyên-Thủy Phật giáo nằm trong những bộ luận A-Tỳ-Đạt-Ma dĩ nhiên cũng chỉ là khai triển cái phương pháp luận cứu đó thôi, cho nên khó mà phân chia lĩnh vực của nó một cách rõ ràng. Bây giờ muốn nắm được cái đặc trưng hiển trứ để mà phân biệt tư tưởng của Nguyên-Thủy Phật giáo và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo đại để có thể nói như sau:

1- Nói theo phương pháp luận cứu: thời đại Nguyên-Thủy Phật giáo, nhất là lúc chính đức Phật thuyết pháp, tất cả lời Phật nói đều minh bạch dễ hiểu, không có điều gì bí mật khúc mắc, vì mục đích của Phật khi nói pháp không phải nhằm vào việc trao truyền tri thức cho các đệ tử, cũng không phải bắt họ cố thủ giáo điều, nhưng mục tiêu chính của Ngài là "chuyển mê khai ngộ" cho đệ tử. Do đó, những lời Phật nói tất phải dản dị khiến cho trong thính chúng ai cũng hiểu được. Nhưng đến thời đại A-Tỳ-Đạt-Ma -nhất là thời kỳ A-Tỳ-Đạt-Ma tiến bộ -thì trước tiên là đem phân loại mọi vấn đề, cho mỗi vấn đề đó một định nghĩa, rồi đứng trên những lập trường khác nhau để thuyết minh mối quan hệ hỗ tương giữa các vấn đề ấy: đó là đặc sắc của A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo. Ý nghĩa này đã được biểu hiện trong câu nói của Phật-âm như sau: "Trong kinh, Ngũ-Uẩn được thuyết minh một cách tổng hợp, chứ không phân tích chi ly.

Nhưng trong A-Tỳ-Đàm thì dùng phương pháp phân biệt kinh, luận và vấn đáp để thuyết minh Ngũ-Uẩn một cách chi ly, Thập-Nhị-Xứ, Thập-Bát-Giới cho đến Tứ-Đế… cũng thế". Ý kiến của Phật-âm thật đã nói rõ sự khác biệt về phương pháp luận cứu giữa Nguyên-Thủy Phật giáo và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo. Như vậy, sự phân tích có thể nói là đặc trưng lớn nhất của A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, và nhiệm vụ chủ yếu của A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo là ở như cái gọi là "chư môn phân biệt", nghĩa đứng trên nhiều lập trường khác nhau để luận cứu tính chất của vạn pháp.

2- Bây giờ hãy đứng về phần nội dung tư tưởng (tức giáo lý tự phần) để nhận xét sự khác biệt giữa Nguyên-Thủy và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo. Dĩ nhiên, ở đây không thể đề cập đến tất cả mọi vấn đề mà chỉ nói đến cái đặc trưng lớn nhất mà thôi.

Nói một cách đại thể, Nguyên-Thủy Phật giáo đứng trên lập trường giá trị xử lý mọi vấn đề, nghĩa là, lấy lý tưởng tối cao của con người làm tiêu chuẩn, và căn cứ vào sự có thể hay không thực hiện được lý tưởng ấy mà phân đoán hết thảy: đó là thái độ của đức Phật đối với sự thật. Trong việc thực hiện lý tưởng, sự quan sát và nhận thức sự vật tuy là phương pháp tu dưỡng trọng yếu, nhưng nó phải lấy giá trị thực tế làm trung tâm, nghĩa là, sự quan sát đó phải trực tiếp đưa đến việc thực hiện lý tưởng, chứ không phải quan sát để tạo thành những vấn đề luận lý chi ly. Do đó, đối với những vấn đề như thế giới là hữu biên hay vô biên, thể xác và linh hồn là một hay khác, đức Phật đã giữ một thái độ yên lặng. Bởi vậy, nếu muốn hiểu chơn lý

Nguyên-Thủy Phật giáo, ngoài việc nghiên cứu phần giáo lý biểu diện liên quan đến sự thật, còn cần phải đi sâu vào sự quan sát những vấn đề lý tưởng và tu dưỡng nữa (xem Nguyên-Thủy Phật giáo Tư-Tưởng-Luận trang 75).

Song, đến A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo thì như thế nào? Dĩ nhiên, về điểm lý tưởng thì A-Tỳ-Đạt-Ma không có gì khác với Nguyên-Thủy Phật giáo, nhất là vào thời đầu, thay vì luận cứu những vấn đề sự thực thì A-Tỳ-Đạt-Ma lại lấy việc luận cứu những giáo lý tu chứng làm mục đích (xin xem A-Tỳ-Đạt-Ma Luận Nghiên Cứu, trang 53 - 62). Nhưng đến thời kỳ phát đạt sau này thì việc luận cứu sự thật đã dần dần trở thành để mục trọng yếu. Ở thời kỳ này, ngoài những đề mục mới được luận cứu ra, A-Tỳ-Đạt-Ma còn tham luận cả đến những việc mà chỉ vì muốn giúp cho sự tu dưỡng nhất thời mà Nguyên-Thủy Phật giáo đã đề cập đến, chẳng hạn đức Phật thường nói: "Không một hương thơm nào có thể bay ngược gió, duy chỉ có hương thơm của sự giữ thanh tịnh, dù thuận hay nghịch, không một nơi nào không bay tới" (Tạp-A-Hàm quyển 38, Đại-Tạng 2, trang 278, phần hạ).

Nhưng đến A-Tỳ-Đạt-Ma thì lấy hương làm vấn đề tự thân để luận chứng, cho rằng hương dù ngược gió cũng có sức xông tới (Câu-Xá-Luận, quyển II). Nhất là đến bộ Thi Thiết Luận mà ai cũng biết, trong Nhân Thi Thiết Môn thứ 10, đối với vạn hữu trong vũ trụ đều muốn hiểu rõ cái nguyên nhân tại sao? Chẳng hạn, tại sao núi lại cao, biển thì rộng? Tại sao động vật đi ngang mà người lại dọc? v.v… Rồi đến các bộ A-Tỳ-Đạt-Ma Luận Thư tiến bộ còn

đi sâu hơn nữa mà luận cứu cả những vấn đề mà đức Phật đã dùng thuyết vô ký để bài xích, cho nên, kết quả là sự thuyết minh đã cực kỳ phiền tỏa mà trong đó, nếu nói theo tiêu chuẩn ngày nay, có nhiều vấn đề và giải đáp hầu như vô nghĩa và rất tức cười. Nhưng, nếu đứng trên lập trường học vấn mà nhận xét thì, dĩ nhiên, trong đó cũng có nhiều đề mục mà ý nghĩa cực sâu xa và rất thú vị.

3- Sau cùng, Nguyên Thủy Phật giáo căn cứ nơi tâm, và cái phương pháp nắm bắt được tâm và lập trường quan sát duyên khởi, nghĩa là, "một tức hết thảy", "hết thảy tức một". Nhưng, đến A-Tỳ-Đạt-Ma thì thay vì căn cứ nơi tâm lại chú trọng thuyết minh sự thực.

Trên đây là ba đặc trưng lớn nhất của sự khác biệt giữa Nguyên Thủy Phật giáo và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo. Nếu nói một cách nghiêm khắc thì vốn không đúng như thế, nhưng, trên đại thể, theo tôi, ba điểm trên đây có thể được coi là gần với sự thực dị đồng giữa hai bên và, dĩ nhiên, phương pháp sử dụng tài liệu để nghiên cứu cũng xuất phát từ quan điểm này. Trong các bộ Thánh điển A-Hàm hay Luật bộ dù cho có quan điểm bất đồng với kinh, luật, nhưng đến A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo thì có điểm tựa hồ không coi trọng kinh, luật mà chuyên chú vào luận. như vậy, nếu tham khảo tư tưởng cả hai bên trong khoảng trung gian từ Nguyên Thủy Phật giáo đến A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo rồi kết lại, ta có thể thấy rõ sự dị đồng giữa Nguyên Thủy và A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo.

Tiết thứ hai:
CÁC BỘ PHÁI VỚI A-TỲ-ĐẠT-MA

A-Tỳ-Đạt-Ma là một trong ba tạng Kinh, Luật, có địa vị độc lập của nó, và có thể đại biểu cho Phật giáo quan của các bộ phái. Do đó, giữa sự nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo và cái gọi là Bộ-Chấp-Dị-Luận có một mối quan hệ bất khả phân. Vì vậy, nếu không biết gì về Bộ-Chấp thì quyết không thể hiểu được chân lý của các loại A-Tỳ-Đạt-Ma; điều đó không phải nói quá đáng. Để tiện cho việc nghiên cứu, trước hết tôi xin nói qua về nguồn gốc và danh nghĩa của các Bộ Phái đã.

1- Giáo đoàn Nguyên Thủy Phật giáo bắt đầu chia thành Bộ phái vào khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt: đó là điểm nhất trí Nam phương và Bắc phương. Hiện tượng chia rẽ trong giáo đoàn tuy đã có ngay trong thời đại đức Phật (chẳng hạn như vụ tranh chấp tại Kiều-Thưởng-Di - Kasàmbi -xẩy ra vào năm thứ sáu sau Phật thành đạo, và trường hợp Đề-Bà-Đạt-Đa phá Tăng vào năm ba mươi sáu), nhưng nhờ có nhân cách vĩ đại và đức cảm hóa của Phật nên sự thống nhất của giáo đoàn vẫn được duy trì. Sau khi Phật nhập diệt lại nhờ có sự lãnh đạo và đức độ của các bậc Trưởng lão tôn túc nên nền thống nhất ấy, ít ra là trên bề mặt, vẫn chưa bị nứt rạn. Nhưng, khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt, sức cảm hóa của các bậc tôn túc ngày một suy giảm, sự duy trì giáo đoàn chỉ còn nhờ Pháp và Luật, mà sự giải thích giáo pháp và quy luật không những

chứa đựng ý nghĩa trọng yếu, mà còn vì Phật giáo đã bành trướng tại nhiều địa phương, nên kết quả là đã có những ý kiến xung đột nhau để rồi cuối cùng đã đưa đến trình trạng phân phái. Thế nhưng, sự xung đột ý kiến ở đây là xung đột về vấn đề gì? Điểm này, giữa Nam phương và Bắc phương có chỗ bất đồng. Theo Nam phương, khu vực mà Phật giáo thịnh hành nhất thời bấy giờ là Phệ-xá-li, trung tâm điểm của dân Bạt-kỳ, một dân vốn có nhiều đặc tính độc lập. Những người xuất gia theo Phật thuộc chủng tộc này, đối với giới luật, họ giải thích một cách tự do và cứ theo đó mà thực hành. Sau khi bị trưởng lão Gia-xá phát hiện và lập thành mười điều phi pháp để công kích: đó là vấn đề "Thập Sự Phi Pháp" rất nổi tiếng trong lịch sử giáo hội. Để chấn chỉnh lại điều đó, Gia-xá bèn triệu tập một cuộc họp gồm phần lớn các vị trưởng lão tôn túc tham dự tại Phệ-xá-li, được mệnh danh là Hội Nghị Phệ-xá-li. Điểm này cả Nam phương và Bắc phương cũng đều nói như thế. Song cái đặc sắc của Nam phương là đã nhân cơ hội đó để mở cuộc kết tập lần thứ hai, và không những chỉ kết tập riêng bộ luật mà còn kết tập toàn thể ba tạng Thánh Điển. Theo Đảo Sử, trong kỳ kết tập này có bảy trăm vị trưởng lão tham dự; đồng thời, ngoài hội nghị của các vị trưởng lão, một số lớn khác cũng triệu tập một hội nghị tại một nơi để kết tập kinh điển: đó là cuộc kết tập của Đại chúng. Đây là nguyên nhân đầu tiên đã đưa đến sự phân chia của giáo đoàn thành hai phái là Trưởng Lão Phái, tức Thượng Tọa Bộ và Đại Chứng Phái, tức Đại chúng Bộ. Căn cứ theo Nam phương thì động cơ đưa đến sự phân chia công khai đó là sự bất đồng ý kiến về giới luật giữa phái truyền thống bảo thủ và

phái tự do cấp tiến; trái lại, theo Dị Bộ Tôn Luân luận và Phật giáo sử của Taranàtha thuộc Bắc phương thì khu vực đã phát sinh ra sự phân phái là Ma Ha Đà chứ không phải Phệ xá li; và cái nguyên nhân của sự phân phái là bất đồng ý kiến về tư cách hoặc tính chất La Hán chứ không phải bất đồng về giới luật, nghĩa là, một phái thì cho rằng La Hán là một bậc siêu tự nhiên, ngược lại, phái kia thì chủ trương La Hán vẫn còn có điểm như người thường, tức là vẫn còn nhân gian tính: do bất đồng quan điểm đó mà đã đi đến sự phân phái. Trung của vấn đề tư cách hoặc tính chất của La Hán này được mệnh danh là "Ngũ Sự":

1) Nhục thể còn tồn tại thì vẫn còn có hiện tượng di tính trong mộng mị.

2) Đối với giáo lý còn có chỗ nghi vấn.

3) có khi không tự biết là mình đã chứng ngộ.

4) Có lúc phải do thầy chỉ bảo cho biết là mình đã chứng quả La-Hán; và

5) Tuy là La-Hán nhưng phải dùng một phương tiện nào đó, chẳng hạn, nếu không nhờ tiếng "khổ" thì cõi lòng đôi khi không được phẳng lặng bình thản.

Đại-Chúng-Bộ thừa nhận La-Hán còn có năm điều trên đây, trái lại, Thượng-Tọa-Bộ không thừa nhận như thế, cho nên cuối cùng đã chia thành hai phái (Đại-Tỳ-Bà luận, quyển 99, Đại-Chính-Tạng, 27, 510 - 512, phần giữa, cho năm điều trên đây do Đại-Thiên đề ra là một sự lầm lẫn).

Sự bất đồng giữa Nam và Bắc phương là: Nam phương cho sự bất đồng về quy luật là nguyên nhân đưa

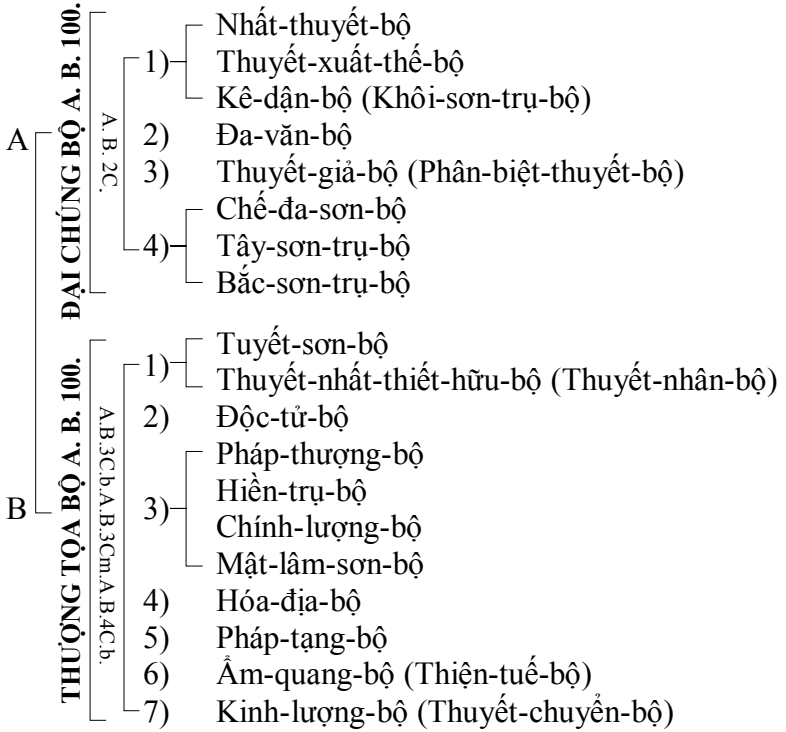
đến sự phân phái; còn Bắc phương thì lại cho nguyên nhân đó là sự bất đồng về giáo lý. Hai chủ trương trên đây tựa hồ đều có lý cả. Nhưng theo ý kiến riêng tôi, sự bất đồng về giới luật đã đưa đến tình trạng chia rẽ giáo đoàn có lẽ gần với sự thật hơn. Song đây chỉ là phỏng định chưa chắc đã đúng, bởi vì, vấn đề Ngũ-Sự -dù cho không phải là nguyên chính của sự phân phái - cũng đã được nói đến trong Luận-Sự của Nam phương khi bàn về tôn nghĩa của Đại-Chúng-Bộ; đồng thời, về vấn đề phân nhiều giới luật thì Bắc phương cũng thừa nhận, bởi thế, ta có thể nói tất cả những yếu tố đó hợp lại đã tạo ra sự phân phái chứ quyết không phải do một sự kiện đơn thuần có thể định đoạt (Vấn đề Ngũ-Sự trải qua mấy đời sau đã phát sinh ra La-Hán-Luận và có lẽ đó là công tác của Tặc-Trụ-Đại-Thiên?).

2 - Sự thành lập Thượng-Tọa-Bộ và Đại-Chúng-Bộ đã khiến cho giáo đoàn nguyên thủy mỗi ngày một phân hóa, để rồi từ hai bộ phái chính ấy lại phát xuất nhiều phái nhỏ nữa, và hợp cả hai phái gồm có tất cả mười tám bộ phái, đó là điểm nhất trí của cả Nam và Bắc phương. Dĩ nhiên, theo tôi, con số 18 không phải căn cứ sự thực lịch sử mà là phù hợp với con số truyền thuyết. Tóm lại, tất cả sự phân phái theo truyền thuyết đều lấy số 18 làm căn bản.

Nhưng cái lịch trình phân phái và danh nghĩa của các bộ phái như thế nào thì theo các truyền thuyết chưa hẳn đã nhất trí. Dĩ nhiên, truyền thuyết phân phái cũng lấy sự thực lịch sử làm bối cảnh để thành lập, thế nhưng điểm chủ yếu là nói rõ địa vị của phái mình, có khi còn tự đề cao nữa, do

đó, giữa các phái truyền thuyết đã phát sinh ít nhiều chỗ bất đồng. Hãy xin đưa ra đây một vài thí dụ:

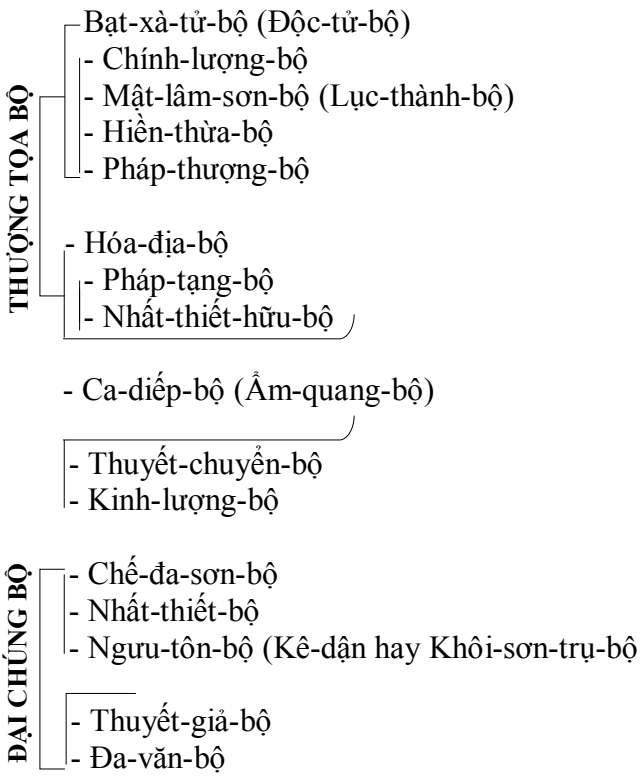
Thứ nhất, theo Dị-Bộ-Tôn-Luân luận (sử liệu trọng yếu nhất về niên đại phân phái và giáo lý của các phái), Phật nhập diệt sau một trăm năm, giáo đoàn nguyên thủy chia thành hai bộ Thượng-Tọa và Đại-Chúng; đến khoảng hai trăm năm sau Phật nhập diệt thì trong Đại-Chúng-Bộ lại chia ra tám phái; rồi đến khoảng từ ba trăm đến bốn trăm năm sau Phật nhập diệt, từ trong Thượng-Tọa-Bộ lại phát sinh ra mười phái, tổng cộng có 18 phái, và hợp cả hai bộ chính lại thì thành 20 bộ phái, thứ tự như sau:



Thứ hai, đối lại truyền thuyết phân phái trên đân mà được nhận là của Thuyết Nhất-thiết-Hữu-bộ truyền lại, là thuyết phân phái của Nam phương tại đảo Tích-Lan[1] cũng có một ý nghĩa trọng yếu như truyền thuyết trên. Thuyết này của Thượng-Tọa-Bộ được truyền vào Tích-Lan, tuy không nói rõ về niên đại, nhưng căn cứ vào Đảo-Sử, nó có thể được xếp thành thứ tự như sau:

[1] Xem mục chú thích trong bài tựa Luận-Sự của Phật-Âm và Đại Sử (trang 11 – 12), Đảo Sử (tr, 54), v.v… Những sách tham khảo về vấn đề phân phái gồm có: Dị Bộ Tôn Luân Luận của Thế Hữu, Huyền Trang dịch; Bộ Chấp Dị Luận, Thế Hữu, Chân Đế dịch; Thập Bát Bộ Luận, Tần dịch (Đại Tạng Luận bộ quyển 13). Kathàvatthu P.T.S. ; Volumes: Points of Controversy, by Aung and Mrs. Rhys Davids (London 1915); Kern 's Buddhismus Vol, II, p, 551: Dipayamsa P.T.S; Translation by II, Otdenberg; Mahavamsa P.T.S; English translation by Gelger p. 1; Taranaha 's Geschichte des Buddhismus in Indien (s. 227) iib: Von A, Sehiefnersf, Pertersburg 1869.

Rockill: Life of the Buddha, chapter VI.



Về phía nam phương, ngoài số 18 bộ kể trên còn có 6 phái: 1) Tuyết-sơn-bộ, trong đó có Án-đạt-la phái; 2) Vương-sơ-phái; 3) Nghĩa-thành-phái; 4) Đông-sơn-phái; 5) Tây-sơn-bộ gồm bốn phái; và 6)Tây-sơn-vương-phái (theo Mhus.p. 11-12 là: Apararàjàgiri hay Vàjirika cũng thế), tức là 6 phái đứng ngoài 18 bộ.

Hai truyền thuyết phân phái trên đây tuy thấy cả trong Nam phương và Bắc phương, nhưng về hệ thống phân phái nếu chỉ có truyền thuyết trên sợ vẫn chưa hết. Vì theo như

Taranàtha nói thì có thuyết do Đại-Chúng-Bộ truyền, có thuyết do Chính-Lượng-Bộ truyền, có thuyết do Nghĩa-Tịnh truyền, có thuyết do Ba-ô-á truyền, như vậy thì còn có nhiều cái "sở truyền". Nếu đem so sánh thì ta thấy trong đó tuy cũng có phần nào nhất trí, nhưng về danh nghĩa cũng như về thứ tự thì hiển nhiên là đã có chỗ bất đồng. Như vậy, thuyết nào có thể đại biểu cho sự thực lịch sử? điều này rất khó mà ấn định được một tiêu chuẩn.

3- Về chủ trương của tất cả các phái dĩ nhiên ở đây chưa cần đề cập đến vội. Trong các chương sau, khi bàn về tất cả mọi vấn đề, sẽ thảo luận đến lập trường của các phái. Ở đây tuy chưa cần thiết nhưng để tiện cho việc theo dõi, tôi tưởng cần nói một cách cực khái quát về những đặc trưng chủ yếu của Thượng-tọa-bộ-hệ và Đại-chúng-bộ-hệ.

Nói một cách tóm tắt thì các phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ có khuynh hướng cấp tiến. Đối với tất cả điều gì, Thượng-tọa-bộ đều cực lực tôn trọng truyền thống và lấy việc bảo tồn truyền thống đó làm phương châm luận cứu hết thảy; còn Đại-chúng-bộ thì lại lấy lý tưởng làm căn bản, phối hợp lý tưởng và truyền thống để làm phương châm luận cứu. Đương nhiên, nếu nói một cách chặt chẽ, thì Thượng-tọa-bộ tuy lấy truyền thống làm chủ yếu, nhưng trong đó cũng có phái vượt qua ngoài truyền thống; hơn nữa, cũng có phái chịu ảnh hưởng của Đại-chúng-bộ rõ rệ. Còn về phía Đại-chúng-bộ, tuy phần nhiều tôn sùng lý tưởng, nhưng cũng có phái bám chặt lấy truyền thống, thậm chí còn có phái muốn Thượng-tọa-bộ hóa, như Đa-văn-bộ chẳng hạn. Vì lý do đó nên ta không thể quyết định một

cách nhất khái về khuynh hướng của các bộ phái, tuy nhiên, trên đại thể, ta có thể nhận định như trên.

Nếu lại căn cứ vào tính chất của sự quan sát của mọi vấn đề chủ yếu mà nói thì tuy hai phái đều lấy Khổ, Tập, Diệt, Đạo làm giáo điều căn bản, điều đó tưởng không cần nói ai cũng biết; thế nhưng, trong Tứ-Đế, nên nhấn mạnh về phương diện nào thì giữa hai phái lại có điểm bất đồng. các phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ chú trọng thuyết minh phương diện Khổ, Tập, nghĩa là nó rõ cái nguyên do thành lập hiện thực giới và lấy đó làm việc chuẩn bị cho mục đích đạt giải thoát; về phía Đại-chúng-bộ-hệ thì lại đặt nặng vấn đề lý tưởng Diệt-Đạo, muốn xúc tiến phương diện Diệt-Đạo để cấu tạo thế giới quan thích hợp. Rồi đến lý luận giải thích vấn đề luân hồi cho thích hợp thì chủ yếu cũng do các phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ khai triển; còn cái lý luận xúc tiến việc tu hành giải thoát (như Tâm-tính-bản-tịnh-quan, thế giới quan "không") thì chủ yếu lại là lập trường của các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ. Sự so sánh đối chiếu cái thái độ hay khuynh hướng của các bộ phái trong việc xử lý và phát huy mọi vấn đề là một điều rất thích thú, cho nên chúng ta không thể không chú ý đặc biệt về điểm này.

4- Như vậy, sự quan hệ giữa các bộ phái và A-Tỳ-Đạt-Ma-luận-thư như thế nào? Nói theo nguyên tắc, mỗi phái đều có ba tạng kinh điển riêng của mình. Kinh và luật nguyên là chung cho các phái, nhưng vì sự bất đồng giữa các phái nên sự truyền trì cũng có khác. Một thí dụ dễ hiểu là luật được truyền đến ngày nay có nhiều loại. Lại như luận hay những câu kinh hoặc có trong kinh của phái này

mà không có trong kinh của phái khác. Cứ nhìn vào những điểm trên đây ta cũng đủ rõ. Nhất là đến luận, nếu phái này có một bộ đại biểu cho Phật giáo quan thì tất cả các phái khác cũng đều có A-Tỳ-Đạt-Ma riêng của mình. Đương nhiên, nói một cách thực tế, trong các phái, nếu phái nào không coi trọng luận thì được mệnh danh là Kinh-lượng-bộ. Lại nữa, cũng có phái vì những sự bất đồng cực kỳ chi ly nên bị coi là biệt phái, cho nên, về ba tạng kinh điển đặc hữu, trên thực tế, tuy cũng có phái không có luận bộ, nhưng trên nguyên tắc, tất cả các phái đều có luận bộ riêng của mình. Nhưng đây chỉ là vấn đề nguyên tắc thôi, trên thực tế ngày nay chỉ có Nam-Phương Thượng-tọa-bộ có đủ ba tạng Thánh điển, ngoài ra, không một phái nào có đủ, bởi thế, trừ một vài phái, còn A-Tỳ-Đạt-Ma của hầu hết các phái đã thất truyền từ lâu vì sự suy vi của các học phái. Đối với chúng ta, những học đồ, đây là một điều thật đáng tiếc! Ngày nay ta chỉ còn thấy những lời giới thiệu và phê bình rải rác trong Tôn luân luận của Bắc-Phương và Luận-Sự của Nam-Phương, nên ta cũng chỉ hiểu được một cách rời rạc và lờ mờ thôi.

Nhưng A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư còn lại được truyền lưu đến ngày nay thì như thế nào? Những bộ được coi là hoàn bị nhất là A-Tỳ-Đạt-Ma của Nam-Phương Thượng tọa bộ và A-Tỳ-Đạt-Ma của Bắc-Phương Thuyết nhất-thiết-hữu-bộ.

Về phía Nam-Phương, trong ba tạng kinh điển, theo một ý nghĩa nào đó, luận bộ được truyền là do chính Phật nói, và gồm có bảy bộ:

1) Pháp tập luận P.T.S (A Buddhist Manual of Psycholgical Ethics; tr. By Mrs. Rhys Davids; London 1900).

2) Phân biệt luận P.T.S.

3) Giới luận P.T.S.

4) Nhân-thi-thiết-luận P.T.S. (Das Buch der Charaktere Ubersetzt von Nỳanatiloka, Breslau 1910).

5) Phẩm loại luận P.T.S.

6) Song luận P.T.S.

7) Luận-Sự, 2 volum P.T.S. (Points of Controversy; tranlation by Mrs. Rhys Davids).

Theo Phật Âm, sau khi thành đạo, ngồi tư duy dưới gốc cây Bồ-Đề, và về sau, trong các buổi thuyết pháp trên cung trời Đao-Lợi, chính đức Phật đã nói sáu luận trước trong số bảy luận kể trên (Atthasàlini p.4-6); còn bộ Luận-Sự thứ bảy là do Mục-kiền-tử-đế-tu làm ra vào khoảng hơn hai trăm năm sau Phật nhập diệt, nhưng cũng do lời Phật chú ký mà làm, nên về quan hệ, vẫn có thể được xem như do chính Phật nói. Đương nhiên, quan điểm này, nếu nhận xét theo sự thực lịch sử thì không thể tin được. Vì coi luận do chính Phật nói nên sự tôn trọng của Nam-Phương đối với luận bộ như thế nào, ta cứ xem truyền thuyết trên đây cũng đủ rõ.

Ngoài bảy luận trên đây ra, còn có mấy luận hữu danh khác cũng có thể được liệt vào luận bộ và là sách cương yếu của Nam-Phương: đó là bộ Thanh-Tịnh--Đạo-luận của Phật Âm được trứ tác vào thế kỷ thứ 5 sau công nguyên

(Vols. 2, P.T.S.), và bộ A-Tỳ-Đạt-Ma Pháp yếu luận của A-nâu-lâu-đà trứ tác vào khoảng thế kỷ thứ 8 đến thế kỷ 12.

Sau nữa, trong cái gọi là "Tiểu-Thừa luận-bộ" do Bắc-Phương lưu truyền phần lớn tuy đã được phiên dịch, nhưng đa số thuộc Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ, còn thuộc các bộ phái khác thì chỉ có hai, đó là: 1) Tam-di-đề-luận, 3 quyển (không rõ tên người dịch, Đại-Tạng ra 32), được coi là Chính-lương-bộ; Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm-luận, 30 quyển, do Đàm-ma-gia-xá và Đàm-ma-ha-hốt-đa đời Diêu-Tần cùng dịch (Đạng-Tạng 28), được coi là của Độc-tử-bộ hay của Chính-lượng-bộ, ngoài ra không rõ thuộc bộ phái nào, nếu không thì tất cả đều thuộc Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ. Trong các bộ phái, Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ là một phái rất trọng luận-bộ; trong Đại-Tỳ-bà-sa-luận, các vị luận-sư của Hữu-bộ được gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma luận-sư, bởi thế đã có rất nhiều luận-thư xuất hiện từ phái này. Tựa Trung, Phát-trí-luận và Đại-Tỳ-bà-sa luận có nghĩa ý rất lớn và đầy đủ, rồi lấy đó làm trung tâm mà phát sinh Lục-túc-luận - luận-điển chủ thể của Hữu-bộ.

Tập-dị-môn-túc-luận 20 quyển (Xá-lợi-tử nói, cũng có thuyết cho là Ma-ha-câu-hy-la trứ tác -Đường Huyền-Trang dịch).

Thi-thiết-túc-luận (Đại-ca-đa-diên-na trứ tác, cũng có thuyết cho là Mục-kiền-liên. một bộ Thi-Thiết-luận 7 quyển, do Pháp-Hộ và Duy-Tịnh đời Tống cùng dịch, nhưng không phải toàn thể. Tại Tây Tạng có ba bộ môn. về chi tiết, xin xem cùng một tác giả; "Nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma luận, thiên thứ ba).

Thức-thân-túc-luận 16 quyển (Đề-bà-thiết-ma trứ tác, Huyền-Trang dịch).

Giới-thân-túc-luận 3 quyển (Thế-Hữu, hoặc có thuyết cho là Phú-lan-na trứ tác; Huyền-Trang dịch).

Phẩm-loại-túc-luận 18 quyển (Thế-Hữu, Huyền-Trang dịch). Xưa dịch là A-Tỳ-Đàm-Bát-Kiền-Độ luận, 30 quyển, do Tăng-già-đề-bà và Trúc-Phật-Niệm đời Phù-Tần cùng dịch.

Bảy luận trên đây là luận căn bản của Hữu-Bộ-Tôn. Tựu trung, Phát-trí-luận là tác phẩm kết tinh tâm lực một đời của Ka-đa-ni-tử, và nhờ bộ luận này mà Hữu-Bộ-Tôn phát triển một cách nhanh chống, cho nên, đối với Hữu-Bộ-Tôn, luận này có tầm quan trọng rất lớn. Sau lấy luận Phát-trí làm trung tâm, rồi căn cứ vào Lục-túc, nhất là vào hai luận Phẩm loại và Thi-Thiết giải thích thêm Phát-trí để lập thành giáo lý tùng thư của Hữu-Bộ là Đại-tỳ-bà-sa-luận, được biên tập tại Ca-thấp-di-la, gồm 200 quyển (Huyền-Trang dịch. Bản dịch xưa là: A-Tỳ-đàm-tỳ-bà-sa-luận, 60 quyển, do Phù-đà-bạt-ma và Đại-Thái cùng dịch tại Bắc-Kinh). Về quá trình thành lập của bộ luận này, xin xem cùng một tác giả; "Nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma-luận-thư", thiên thứ 4, sẽ rõ.

Nền giáo lý của Hữu-Bộ do Đại-tỳ-bà-sa luận mà được thành lập, nhưng cực kỳ phiền tạp, đối với nững người mới học không thể nào hiểu nổi, do đó, để giản dị hóa những điểm cương yếu của Hữu-Bộ, người ta thấy xuất hiện A-tỳ-đàm-tâm-pháp-thắng-luận, A-tỳ-đàm-tâm-luận-kinh của Ưu-ba-phiến-đa giải thích Pháp-thắng luận, và

Pháp-cứu-tạp-a-tỳ-đàm-tâm-luận. Sau đó, vào thế kỷ thứ năm sau tây lịch, Thế-Thân trứ tác A-Tỳ-Đạt-Ma Câu-Xá-luận, 30 quyển (Huyền-Trang dịch) để chỉnh lý và khoáng đại luận Pháp cửu, một mặt đồng tình với Kinh-lượng-bộ, mặt khác làm sách cương yếu cho luận Đại-tỳ-bà-sa. (Luận này xưa dịch là A-Tỳ-Đạt-Ma -Câu-Xá-Thích-luận, 22 quyển, do Chân-đế đời Trần dịch). Nhờ đó mà Hữu-Bộ-Tôn có được bộ giáo khoa thư rất tốt, và về phương diện đồng tình với Kinh-lượng-bộ là một điểm cực kỳ thú vị. Rồi một mặt căn cứ vào Câu-Xá-luận, mặt khác lại muốn đính chính những điểm sai lầm của luận đó, các học giả đồng tông với Thế-thân lại tạo những luận: A-Tỳ-Đạt-Ma-Thuận-Chính-Lý-luận, 80 quyển (cũng do Huyền-Trang dịch).

Ngoài ra, về luận thư của Hữu-Bộ-Tôn tuy nói là còn có nhiều nữa (như Nhập-A-Tỳ-Đạt-Ma -luận, hai quyển, chẳng hạn), nhưng sợ quá phiền phức, nên ở đây tôi chỉ nói qua như thế thôi.

Sau hết, xin đề cập thêm một vài bộ nữa trong Tiểu-Thừa luận bộ đã được phiên dịch:

Phật-thuyết-lập-thế-a-Tỳ-Đàm-luận, 10 quyển (Chân-Đế dịch). Luận này nói về sự thành lập và hình trạng của thế giới; tôi cho có lẽ luận này đã thoát thai từ bản Hán-dịch Thế khởi kinh trong bộ Trường-a-hàm. Không rõ bộ luận này thuộc phái nào, nhưng có điểm phảng phất khí phách của Hữu-Bộ. Điều đáng tiếc là không có một bộ nào trong luận điển của Đại chúng bộ được truyền lại; đây thật là một tổn thất lớn cho giáo giới. song trong tạng Hán dịch

có một được nói là của Đại-chúng-bộ: đó là Thành Thật luận, 16 quyển, của Ha-lê-bạt-ma (Cưu-ma-la-thập đời Diêu-Tần dịch). Bộ luận này được trứ tác một trăm năm trước Thế Thân (thông thường cho rằng Ha-lê-bạt-ma ra đời tám trăm năm sau nhập diệt). Theo truyền thuyết thì vì Ha-lê-bạt-ma bất mãn cách thuyết minh quá phiền toái của Hữu-Bộ, hơn nữa, không đồng ý với thuyết Thực tại luận nên mới làm ra Thành thật luận mà chuyên chú về thuyết "không".

Cuối cùng, liên quan đến bộ luận của Nam-Phương, vẫn còn một bộ luận nữa đáng chú ý: đó là bộ Giải thoát đạo luận, 12 quyển, do Ưu-ba-đề-sa trứ tác (Tăng-già-bà-la đời Lương dịch). Luận này có nhiều điểm tương đồng với Thanh tịnh đạo luận, mặc dầu trên lý luận chưa phát huy được nhiều về mặt thực tiễn.

Tiết thứ ba:
NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA LUẬN-THƯ

Như đã được trình bày ở trên, sự hình thành A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư đi song song với sự phân phái, nhưng nói đến nguồn gốc của nó thì vị tất đã có quan hệ gì với bộ phái. Vì lẽ, A-Tỳ-Đạt-Ma, tức là mục đích "đối pháp", có nhiệm vụ tập hợp các pháp nghĩa lại rồi đem phân loại, định nghĩa, giải thích và phân biệt. Như vậy, cái phương pháp nghiên cứu đó dù cho không có sự hưng khởi của bộ phái nó cũng có khả năng tính phát sinh. Không những thế, chính trong khi áp dụng cái phương pháp nghiên cứu đó tự nhiên đã đưa đến sự bất đồng ý kiến làm nguyên nhân cho sự phân phái. Bởi vậy, ở đây, tôi tưởng ta hãy tạm gác ra ngoài vấn đề bộ phái để chỉ đứng trên lập trường luận thư tự thân để nói qua về quá trình phát triển của nó (về chi tiết, xem cùng một tác giả: "Nghiên Cứu A-Tỳ-Đạt-Ma" thiên thứ nhất).

1- NGUỒN GỐC CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA.

Nếu nói theo khuynh hướng thì phương pháp luận cứu của A-Tỳ-Đạt-Ma đã bao hàm ngay trong sự thuyết pháp của chính đức Phật. Phật thuyết pháp một cách ung dung tự tại, lời Phật nói không có gì bí mật và rất minh bạch; Phật đã phân biệt và phân loại các pháp một cách rõ ràng: nghĩa là, ngay tại bản thân đức Phật đã có sẵn thái độ căn bản về

phương pháp luận cứu phân loại và phân biệt của A-Tỳ-Đạt-Ma rồi. Theo ý nghĩa ấy, ta có thể nói nguồn gốc của A-Tỳ-Đạt-Ma phát xuất ngay từ bản thân đức Phật. Tuy nhiên, ngoài các buổi thuyết pháp phổ thông ra, chính đức Phật không luận cứu về các vấn đề liên quan đến A-Tỳ-Đạt-Ma mà chỉ có các đệ tử của Ngài đã trực tiếp đề cập đến. A-Tỳ-Đạt-Ma được gọi là "đối pháp", nhưng về sau tựa hồ đã biến thành phương pháp giải thuyết về ý nghĩa "Lý pháp" (về tự nghĩa của danh từ A-Tỳ-Đạt-Ma, xin xem tiết sau). Lúc đầu, pháp nghĩa liên quan đến sự nghiên cứu về lời thuyết pháp của Phật, vì thế sự nghiên cứu đó đã lấy lời thuyết pháp của Phật làm tài liệu. Do đó, vào thời kỳ đầu, dĩ nhiên, A-Tỳ-Đạt-Ma đã không có địa vị độc lập mà phụ thuộc vào kinh, cùng ngang hàng với kinh, luật. Nếu so sánh với Thánh-kinh của Cơ-Đốc-Giáo, thì kinh, luật là sách Phúc-Âm, còn A-Tỳ-Đạt-Ma chính là tương đương với nền Thần học. Mà cái khuynh hướng Thần học tuy đã từ Tông-Ân, nhất là đến Bá-Lỗ cũng có thể cho là một loại Thần học, nhưng phải đợi đến các bậc giáo phụ đời sau, nền Thần học mới thật sự được thành lập: A-Tỳ-Đạt-Ma của Phật giáo chính cũng tương tự như thế. Đó chính là truyền thuyết kết tập lần thứ nhất (ngay năm Phật nhập diệt), tuy có nói đến các vị thuật lại kinh và luật, nhưng về A-Tỳ-Đạt-Ma thì tuyệt nhiên không thấy nói đến tình hình kết tập của nó.

2- QUÁ TRÌNH PHÁT TRIỂN CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA LUẬN THƯ.

A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư đã qua những giai đoạn triển khai như thế nào để đạt đến ngày nay? Về quan điểm này, chúng ta hãy chia bốn thời kỳ để quan sát có lẽ tiện lợi hơn cả.

a) Thời kỳ thứ nhất: Luận thư còn giữ hình thái khế kinh:

Tức là thời kỳ chưa phân chia ra kinh, luận, mặc dầu phương pháp luận cứu là phân biệt, phân loại và giải thích, nhưng chung qui thì luận thư vẫn giữ hình thái khế kinh. Nhất là xét theo bộ kinh A-Hàm được truyền lưu ngày nay, thì, như trên đã nói, bộ kinh này là do học phong của giáo hội mà được chỉnh lý và A-Tỳ-Đạt-Ma hóa, cho nên, kinh này đã mang nhiều sắc thái cũng như phương pháp biên tập của A-Tỳ-Đạt-Ma. Chẳng hạn như phương pháp biên tập của Tăng-Nhất-A-Hàm, của Tạp-A-Hàm cho đến bản Hán-dịch Thế Kỷ Kinh trong kinh Trường-A-Hàm, rồi cả Phân biệt phẩm trong Trung-Bộ của Nam-Phương (M.N.No. 135-142) đều là loại này. Nếu lại nhận xét phần nội dung trong các kinh hiện còn lưu truyền, có rất nhiều điểm được coi là nội dung của A-Tỳ-Đạt-Ma ở thời kỳ đầu mà ở đây không thể kể ra hết được, chẳng hạn "Chúng-Tập-Kinh" trong Trường-bộ, Ma-Ha-Phệ-Đà-La-Tư-Tha và Câu-Lạp-Việt-Đà-La-Tư-Tha trong Trung-Bộ đều là trứ tác A-Tỳ-Đạt-Ma. Luận-Cứu A-Tỳ-Đạt-Ma của đệ tử Phật được thành lập ở thời đại Phật đến một trăm sau Phật nhập diệt, một phần cũng dùng phương pháp vấn đáp mà để truyền

thụ giáo nghĩa cho cá nhân, nhưng cũng phương pháp ấy mà đức Phật đã áp dụng để trực tiếp thuyết pháp cho đệ tử thì lại biến thành Khế-Kinh. Trong cuộc kết tập lần thứ hai (một trăm năm sau Phật nhập diệt), theo Nam-Phương đã có sáu A-Tỳ-Đàm (luận), nhưng đây là truyền thuyết sai lầm vì, theo tôi tưởng, nếu có cuộc kết tập lần thứ hai thì kinh điển thuộc bộ loại này là Kinh-Thụ-Ký nằm trong Cửu-Bộ-Giáo. Điểm này, Phật-Âm đã chỉ rõ: thay vì tin vào sự phân loại Tam Tạng, người ta lại tin ở sự phân loại của Cửu-Bộ-Giáo vào thời kỳ đầu, đó là một sự thật.

b) Thời kỳ thứ hai: Luận thư giải thích nghĩa kinh:

Từ thời kỳ đầu, A-Tỳ-Đạt-Ma đã dần dần tiến triển đến giai đoạn không còn giữ được hình thái khế kinh nữa; đó là thời kỳ thứ hai. Đặc sắc của luận thư ở thời kỳ này là trước sau vẫn lấy kinh làm bối cảnh, có thể nói luận thư lãnh trách nhiệm định nghĩa, phân loại, phân biệt và giải thích những điều đã được nói trong khế kinh, chứ chưa phát huy một cách thuần túy cái phương pháp luận cứu đặc hữu của A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư, và cũng chưa tỏ rõ ra có một luận cứu pháp hoặc nào thêm vào cho những điều đã nói trong khế kinh: có thể nói đây là thể tài "gạch nối" để tiến từ khế kinh đến luận thư độc lập. Chẳng hạn, nói theo Thánh điển Nam-Phương thì Vô-Ngại-Đạo-Luận, Ma-Ha-Ni-Luật-Sa, Cưu-Lạp-Ni-Luật-Sa, v.v…nằm trong Tiểu-bộ, thuộc loại này. Tuy vẫn chưa được gọi là luận nhưng mấy bộ này đã bao hàm cái tính chất luận, và mặc dầu bị thu vào Kinh-Tạng, nó vẫn có thể đại biểu cho địa vị luận thư. Nếu lại nói theo Hán-dịch, thì như Pháp-Uẩn-Túc-Luận, Tập-

Dị-Môn-Túc-Luận, v.v…cũng thuộc loại này. Tất cả luận thư kể trên đều được coi là luận thư của Hữu-bộ, tuy có vẻ như độc lập, nhưng nếu nhận xét tính chất của nó, thì vẫn chưa có chủ trương đặc biệt nào: tất cả chỉ là thuật tác của khế kinh. Nhưng có điều cần chú ý là, sự thuật tác đó, về tính chất, rất khó giữ lại nguyên vẹn, bởi vì A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư, khi đạt đến địa vị độc lập thì thuật tác đó biến thành nguyên hình chỉnh lý của luận thư. Cho đến nay, rất ít bộ còn giữ nguyên vẹn tính chất thuật tác được lưu truyền: Vô-Ngại-Đạo-Luận, Ni-Luật-Sa cho đến Pháp-Uẩn-Túc-Luận, Tập-Dị-Môn-Túc-Luận v.v…chẳng qua cũng chỉ được coi là gần với tính chất thuật tác mà thôi, đó là điểm chúng ta cần lưu ý. Thời kỳ này, nếu đứng về phương diện niên đại mà nói, tuy không được rõ lắm, nhưng đại khái có thể nói là khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt đến thời kỳ tư tưởng bộ phái đại thịnh, và dựa vào hình thái đó để tiến triển.

c) Thời kỳ thứ ba: Luận thư tiến tới địa vị độc lập:

Thời kỳ thứ ba này, luận thư đã rời bỏ khế kinh mà chiếm địa vị độc lập. Nói về thể tài, thời kỳ này luận thư không còn bàn riêng về những câu kinh nữa mà lấy tất cả đề mục của các kinh làm chủ, rồi đem phân loại một cách tường tận và theo mọi tiêu chuẩn để phân biệt tính chất của đề mục ấy: đó là đặc trưng của phương pháp luận cứu trong luận thư. Còn về nội dung thì thời kỳ này, luận thư đã dần dần bao hàm các vấn đề sự thực và đã có một chủ trương đặc hữu: đó chính là A-Tỳ-Đạt-Ma phát sinh theo trào lưu bộ phái, và đã chiếm địa vị độc lập hẳn với kinh luật chính

ở thời kỳ này. Về niên đại có lẽ bắt đầu vào khoảng một trăm năm mươi năm sau Phật nhập diệt; luận thư ở thời kỳ trước dần dần được khai triển và chỉnh lý đến bộ phái tư tưởng hóa mới có hình thái hoàn toàn. Cái hình thái rất hoàn toàn tuy có thấy ở thời kỳ kết tập lần thứ ba (hơn hai trăm năm sau Phật nhập diệt), nhưng ý nghĩa của nó thật sự được phát huy thì lại là việc sau này: theo tôi, đại khái vào đầu hoặc cuối kỷ nguyên Tây lịch. Bảy luận của Nam-Phương, những luận của Hữu-Bộ, A-Tỳ-Đàm-Luận của Xá-lợi-Phất v,v…đều thuộc bộ này.

d) Thời kỳ thứ tư: Thời kỳ cương yếu luận:

Khi các bộ phái đã được thành lập thì những A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư chủ yếu chỉ đạo tinh thần và đại biểu, cho mỗi phái cũng được hoàn thành; nhưng, vì muốn cho học tập được dễ dàng nên lại làm ra các sách cương yếu nữa. Chẳng hạn như Thanh-tịnh-đạo-luận, A-Tỳ-Đạt-Ma pháp yếu luận, Nhập-A-Tỳ-Đạt-Ma luận (Ngộ-Nhập), tỳ-Đàm của Pháp-thắng-hệ (Pháp-Thắng - Ưu-Ba-Phiến-Đa - Pháp-Cứu), Câu-Xá-Luận (Thế-Thân),v.v…đều là vì đáp ứng đòi hỏi đó mà phát sinh. thời kỳ này đại khái vào thế kỷ thứ hai, thứ ba sau Tây lịch, tức là thời kỳ các bộ phái Tiểu-Thừa được thành lập.

3- PHƯƠNG PHÁP XỬ LÝ VẤN ĐỀ A-TỲ-ĐẠT-MA LUẬN THƯ.

Sau hết, lại nói một cách cực đơn giản về A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư đối với tình hình biến thiên trong vấn đề xử lý. Khi nghiên cứu các loại A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư một cách

thống nhất, ta cần phải căn cứ theo nhiều đặc trưng để tìm hiểu quá trình phát triển của chúng.

Trước hết hãy đứng về phương diện xử lý kinh mà nói, thì, như đã trình bày ở trên, A-Tỳ-Đạt-Ma lúc đầu đã hoàn toàn phụ thuộc vào kinh, cho nên chỉ có kinh là quyền chứng tuyệt đối của A-Tỳ-Đạt-Ma. Song, có điều ta cần chú ý là: nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma không phải chỉ hạn cục trong việc giải thích từng mỗi câu kinh, mà tiến lên bước nữa, nó thuyết minh toàn thể tư tưởng được gói ghém trong các câu kinh. Do đó, phương pháp luận cứu của A-Tỳ-Đạt-Ma đã không ngừng tiến bộ, và trong sự tiến bộ đó đã nãy sinh thái độ phê phán toàn thể tư tưởng trong kinh cho đến không bị kinh chi phối nữa, đó cũng là lẽ tự nhiên. đấy chính là điều trong Đại-Tỳ-Bà-Sa luận, quyển 51, nói là nếu cứ khư khư chấp nhặt từng câu kinh mà không đạt quan chân lý của nó thì người ấy bị gọi là trứ văn Sa-Môn. Theo quan niệm đó, cái khuynh hướng muốn dùng A-Tỳ-Đạt-Ma chỉ phối kinh tuy chưa biểu hiện rõ ràng nhưng nó đã ngấm ngầm tồn tại, cho nên, trong các bộ phái đã nảy sinh ra phái lấy A-Tỳ-Đạt-Ma làm trung tâm. Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ là một trong các phái đó - cũng có phái lấy kinh thuyết làm tiêu chuẩn thì mệnh danh là kinh Kinh-lượng-bộ -nhất là căn cứ theo Bộ-chấp-dị-luận-sớ của Chân-đế nói thì Kê-dận-bộ (Khôi-sơn-trụ-bộ) cho rằng kinh luật chỉ ra là phương tiện, còn Đệ nhất nghĩa đế chính thật nằm trong A-Tỳ-Đạt-Ma. Theo ý nghĩa này, cái thái độ tiến bộ của A-Tỳ-Đạt-Ma chủ trương rằng chỉ có thể tìm thấy chân ý của Phật bên trong những điều được nói trong kinh. Điều này hơi có vẽ giống như Đại-Thừa. Bởi thế, ngoài

kinh ra cần phải nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma. Và, trên thực tế, trong A-Tỳ-Đạt-Ma có những giáo lý chưa được khai triển trong kinh; đó chính là kết quả do thái độ trên mang lại.

Thứ đến, hãy xét về phương diện biến thiên trong đề mục và tính chất của A-Tỳ-Đạt-Ma. Như đã nói ở trên, cái đặc sắc của A-Tỳ-Đạt-Ma đối với Khế Kinh là ở chỗ: Khế Kinh lấy giá trị mà nói, nhưng A-Tỳ-Đạt-Ma lại chuyển sang vấn đề sự thực. Song, đây nói về luận thư tiến bộ, chứ còn ở thời kỳ đầu, đề mục chủ yếu của A-Tỳ-Đạt-Ma vẫn là đứng về phương diện phân loại mà xử lý các vấn đề tu dưỡng. Về điểm này ta cứ xem các đề mục trong Vô-ngại-đạo-luận hay Pháp-uẩn-túc-luận thì đủ rõ, đại khái các đề mục ấy đều liên quan đến đức mục tu dưỡng. A-Tỳ-Đạt-Ma đầu tiên (Ngữ-Pháp-Luận) do An-Thế-Cao truyền vào Trung Quốc cũng thế. Nhưng, đến A-Tỳ-Đạt-Ma tiến bộ thì quan điểm đã dần dần trở nên bất đồng: thay vì xử lý các vấn đề tu dưỡng thì trước tiên lại thuyết minh một cách tinh tế về sự thực liên quan đến nhân sinh, vũ trụ rồi mới tiến đến vấn đề tu dưỡng, kết quả, luận cứu về chính xác vấn đề sự thực đã trở thành mục đích chủ yếu của A-Tỳ-Đạt-Ma. Điều này, nếu nhìn vào sự tổ chức của A-Tỳ-Đạt-Ma thì bất cứ ai cũng có một trình độ tiến bộ cũng đều thấy rất rõ. Các bậc luận sư của A-Tỳ-Đạt-Ma tuy không coi thường vấn đề tu dưỡng, nhưng muốn xác nhập lý tưởng của người ta, trước hết cần phải xác định sự thực: phương pháp quan sát của đức Phật chung cùng cũng tiến đến điểm đó. Theo một ý nghĩa nào đó, A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư là bộ môn xử lý các vấn đề khoa học và triết học của Phật giáo đã có quan điểm như thế chính là đã bắt nguồn từ đây.

Sau hết, hãy nhìn vào phạm vi phân chia các vấn đề nhận xét sự bất đồng giữa mới và cũ. Lúc đầu, A-Tỳ-Đạt-Ma chỉ luận cứu những đề mục đặc thù như thiền định, trí tuệ v.v… nhưng trong quá trình tiến bộ liên tục, dần dần A-Tỳ-Đạt-Ma đã lấy việc thuyết minh các đề mục đó có một cách có hệ thống làm nhiệm vụ của mình; và đến luận thư thời kỳ thứ hai -lấy vấn đề tu dưỡng làm chủ yếu - thì cách thuyết minh ấy đã hoàn thành. Song, lại tiến thêm một bước nữa, dần dần tìm đến những vấn đề sự thực, nhưng mới đầu, nếu chỉ nhận xét một cách toàn thể thì khó khăn, cho nên mới chia các vấn đề đó ra từng bộ phận để luận cứu. Do đó, trong cùng một học phái mới có nhiều luận thư vì lẽ một bộ luận không thể đề cập đến hết thảy mọi vấn đề được. Song mà như thế thì rất bất tiện cho vấn đề tu học, nhất là đối với những người sơ học, cho nên, kết quả, lại sản sinh ra những sách cương yếu dản dị hơn, trong đó bao gồm hết thảy mọi vấn đề. Tóm lại, mới đầu, chia thành bộ phận để luận cứu, tiếp đó là luận cứu toàn thể, rồi lại tranh cải các vấn đề mà chia thành bộ phận để luận cứu: đó chính là sư biến thiên từng giai đoạn của A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư trong việc phân chia các vấn đề để luận cứu. Tuy đây không phải tất cả đều tiến triển theo lịch trình ấy, nhưng trên đại thể, ta có thể nhận rằng luận thư tiến đến thời đại cương yếu, đại khái đã theo quá trình tiến triển trên đây.

Tiết thứ tư:
DANH NGHĨA CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA

Trở lên, tôi mới chỉ nói về A-Tỳ-Đạt-Ma một cách tóm tắt; đến đây vẫn còn một vài điểm cần phải nói rõ hơn: đó là tự nghĩa của danh từ A-Tỳ-Đạt-Ma. Chữ "đạt ma" (dhamma) có nghĩa là "pháp"; chữ này không phải thuật ngữ riêng của Phật giáo, nhưng A-Tỳ-Đạt-Ma (abhidhamma) mới thật là thuật ngữ đặc hữu của Phật giáo và từ xưa đã có nhiều cách giải thích khác nhau về tự nghĩa của nó. Theo chỗ tôi biết thì những thuyết giới thiệu về tự nghĩa của A-Tỳ-Đạt-Ma gồm có: Nam-Phương có Phật Âm vào thế kỷ thứ 5, và Bắc-Phương thì, như ai cũng biết, có luận Đại-tỳ-bà-sa. Và sau, đây là sự giải thích chủ yếu của thuyết trên:

Trước hết hãy đề cập của Phật Âm: Trong A-tha-sa-lị-ni (sách chú thích Pháp-tập-luận), Phật Âm định nghĩa A-Tỳ-Đạt-Ma là "thắng pháp", "đặc-thù-pháp". Nhất là trong Na-tư-mãn-già-la-y-lạp-hy-ni (sách chú thích Digha Nikaya), giải thích về abhidhamma có dẫn chứng bài tụng được truyền như sau:

"Hữu-pháp, tăng thịnh, đặc-thù, tôn trọng, tường thuyết, tối thượng: thế gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma". Nghĩa là, trong abhi gồm có những ý nghĩa tăng thịnh, đặc thù, tôn trọng, tường thuyết và tối thượng: pháp nào có tất cả những đặc sắc đó thì được gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma. Như vậy, cái nghĩa rốt ráo của A-Tỳ-Đạt-Ma gồm hai đặc điểm sau đây:

về nội dung thì ý nghĩa thù thắng và về phương pháp luận cứu thì tường tận, khúc triết. Song, sự giải thích nà đã được đúc kết từ những thuyết đã được lưu truyền từ trước chứ không phải do chính Phật-Âm sáng tạo. Những giải thích khác về A-Tỳ-Đạt-Ma của các học giả thuộc luận hệ Nam-Phương đại khái có thể nói đều căn cứ theo giải thích trên đây cả.

Còn về phía Bắc-Phương thì Bà-sa-luận cũng đưa ra nhiều giải thích; nếu nói về phương diện nghĩa lý thì A-Tỳ-Đạt-Ma có nghĩa chủ yếu là: "Đối với các pháp tướng có thể lực chọn rất khéo, rất đúng đắn thế gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma" (Đại-tỳ-ba-sa luận, quyển I, Đại-Tạng, 27, 274). Nhưng, nếu nói theo tự nghĩa thì như Pháp-mật-độ giải thích là: "Pháp này tăng thượng cho nên gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma". Còn Hóa-địa-bộ giải thích là: "Pháp có thể quán chiếu nên gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma" (ở đây, abhi có nghĩa quán chiếu). Lại có thuyết dùng cách thí dụ để giải thích (Kinh-bộ) như: "Trong tất cả các pháp, Niết-bàn là cao tột, pháp này (A-Tỳ-Đạt-Ma) đứng thứ nhì cho nên gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma". Ngoài ra, Phật-hộ nói: "A-Tỳ là tiếng trợ ngữ làm hiển hiện nghĩa trước, pháp này có thể đưa tất cả thiện pháp, nghĩa là tất cả các giác phận đều hiện ra trước, cho nên gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma". Còn Giác-thiện thì nói: "A-tỳ là tiếng trợ ngữ làm hiển hiện nghĩa tăng thượng… Pháp này tăng thượng cho nên gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma". Đến Tả-thụ thì nói: "Pháp này tôn trọng, đáng được cung kính nên gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma" (Đại-tỳ-bà-sa luận, quyển I, Đại-tạng 27, trang 4). Bắc-Phương giải thích A-Tỳ-Đạt-Ma là thù thắng cùng với sự giải thích của các luận sư Nam-Phương do

Phật-Âm giới thiệu có nhiều chỗ nhất trí: đó là điểm chúng ta cần chú ý. Theo ý nghĩa này, các nhà cựu dịch Trung-Quốc dịch A-Tỳ-Đạt-Ma là "vô-tỉ-pháp", điều này không có nghĩa là chữ "A" được dịch là vô, còn tỉ là dịch âm chữ "bhi" như nhiều đã hiểu một cách máy móc, mà vô-tỷ ở đây có nghĩa là cao tột, thù thắng. Căn cứ theo các nhà Văn-pháp-học của luận Đại-bà-sa, A-Tỳ-Đạt-Ma được giải thích là: A có nghĩa trừ bỏ, bhi có nghĩa lựa chọn: pháp có thể trừ bỏ và lựa chọn gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma. giải thích này tuy có vẻ vô lý nhưng dù sao nó đã tồn tại (Bà-sa quyển I, Đại-chính-tạng, 27, trang 4, phần giữa). Nhưng, nếu nói theo tính chất ngay từ nguồn gốc, cái thái độ và nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma là đối giáo pháp của Phật đã nói giải thích thêm cho tường tận, rõ ràng, phân biệt và lựa chọn, cho nên, về phần nội dung, nếu dịch là vô-tỉ-pháp, tăng-thượng-pháp, thù-thắng-pháp, v.v… sợ rằng không được chính xác cho lắm. Cái nhiệm vụ chủ yếu đó của A-Tỳ-Đạt-Ma vẫn có thể hiểu được trong chữ abhi, vì thế, các nhà phiên dịch như Chân Đế và Huyền Trang đã trực tiếp dịch A-Tỳ-Đạt-Ma là "đối pháp" không phải chú trọng về văn tự mà trọng về nghĩa lý.

Trở lên mới chỉ nói về tự nghĩa và đề cập qua đến nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma; tiến thêm bước nữa, ta chính thức khảo sát về nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma để hiểu rõ tính chất hay bản chất của nó.

Như đã nói qua ở trên, nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma là giải thích những giáo pháp của Phật đã nói, do đó, bất luận đứng về mặt trí thức hay thư tịch mà nhận xét, tất cả giải

thích đó đều là A-Tỳ-Đạt-Ma. Lại tiến thêm bước nữa mà khảo sát thì giáo pháp của Phật nguyên lai không phải chính đức Phật sáng tác ra mà là pháp tự tính riêng, đức Phật chẳng qua chỉ là người đã nhận thức được pháp tính tự nhiên ấy rồi đem phổ biến hóa cho mọi người mà thôi. Do đó, nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma không những chỉ là "đối pháp" nghĩa là giải thích giáo pháp của Phật, mà còn là "đối lý pháp", nghĩa là, đối với việc nghiên cứu lý pháp tự thân cũng là nhiệm vụ của A-Tỳ-Đạt-Ma. Dĩ nhiên, sự nghiên cứu về lý pháp, không thể tách rời sự nghiên cứu lý pháp của giáo pháp Phật, vì, nếu như thế thì ngày nay những sự nghiên cứu về lý pháp của vật lý hay của hóa học cũng có thể gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma. Tuy nhiên, lý pháp ở đây cũng quan hệ đến giáo pháp chuyển mê khai ngộ của Phật, cho nên ta vẫn có thể nói theo nghĩa rộng mà cho nó là đề mục của A-Tỳ-Đạt-Ma, vì trước thời kỳ A-Tỳ-Đạt-Ma hưng khởi đề mục đó vẫn chưa được nói đến. A-Tỳ-Đạt-Ma tuy căn cứ theo kinh, nhưng qua các giai đoạn tiến triển thì ngược lại đã dần dần dùng luận chi phối kinh, nghĩa là, khi giải thích nghĩa kinh lấy lý pháp làm tiêu chuẩn ưu tiên, còn văn tự chỉ là thứ yếu, nếu kinh nào không đúng với lý pháp thì cho đó là kinh "bất liễu nghĩa", không dùng. Đó chính là lý do tại sao lý pháp được coi là một đề mục của A-Tỳ-Đạt-Ma. Và chính cũng ở điểm này mà A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, nếu so sánh, tương đương với thần học trong Thánh kinh của Cơ-đốc-giáo: Thần học tuy từ Thánh kinh mà ra, nhưng đến giai đoạn tiến bộ thì thần học trở lại chi phối ý nghĩa văn tự trong Thánh kinh.

Như vậy, từ phương diện "đối đáp", A-Tỳ-Đạt-Ma đã chuyển sang phương diện lấy việc nghiên cứu lý pháp làm chủ. Nếu lại tiến thêm bước nữa mà nhận xét thì cái mục đích tối hậu của sự nghiên cứu đó ở chỗ nào? Dĩ nhiên là ở chỗ khai phát chân trí, nghĩa là, nhằm mục đích đả phá mê vọng từ vô thỉ để đạt đến giải thoát Niết bàn. Như đức Phật đã nói, chúng sanh từ vô thỉ phải luân hồi trong ba cõi là vì vô minh che lấp làm cho không thấy rõ cái chân tướng của pháp, bởi thế, nhờ vào sự nghiên cứu lý pháp mà thấy được cái chân tướng ấy: đó là nguyên nhân chính đưa đến giải thoát. Theo ý nghĩa đó mà nói thì bản chất của A-Tỳ-Đạt-Ma là chân trí, tức vô lậu trí và sự nghiên cứu về lý pháp rốt ráo chỉ là cái phương tiện để đạt đến trí ấy: có thể nói đó là A-Tỳ-Đạt-Ma ở giai đoạn thứ nhì. Để thuyết minh ở điểm này, luận Đại-tỳ-bà-sa nói: tự tính của A-Tỳ-Đạt-Ma là tuệ căn căn vô lậu, dựa vào đó mà phát khởi trí tuệ văn, tư, tu là A-Tỳ-Đạt-Ma ở giai đoạn nhì, các luận làm khai phát trí tuệ đó là A-Tỳ-Đạt-Ma ở giai đoạn ba (Bà-sa-luận, quyển I, Đại-chính 27, trang 2, phần cuối trang 4, phần trên, vì nguyên văn quá dài không tiện trích ra đây). Nhưng Luận-Câu-Xá đã tóm tắt một cách đơn giản ý nghĩa trên đây của đoạn văn trong luận Bà-sa bằng hai câu kệ như sau:

Tịnh tuệ tùy hành danh đối đãi,

Cập năng đắc thử chư tuệ luận.

Cứ như thế ý nghĩa A-Tỳ-Đạt-Ma đã dần dần tiến sâu xa hơn và chính vì lý do đó mà trong các bộ phái Phật giáo đã nẩy ra bộ lấy A-Tỳ-Đạt-Ma làm chủ nghĩa trung tâm. Song, cái chủ nghĩa trung tâm thần học của Phật giáo này

thật có thể đại biểu cho tinh thần của đức Phật không? Đây là một vấn đề cần phải được khảo cứu một cách sâu rộng. Tuy nhiên, dù thế nào đi nữa, cái công lao làm cho Phật giáo trở thành một nền học vấn cực đại và cực thịnh, theo tôi, bất cứ ai đều cũng phải thừa nhận đó là công lao của A-Tỳ-Đạt-Ma.

GHI CHÚ I: Để hiểu thêm nhiệm vụ và tính chất của A-Tỳ-Đạt-Ma, xin đọc bài kệ mở đầu quyển thứ nhất trong Thức-thân-túc-luận (Đại-tạng 26, trang 531, phần đầu), vì nguyên văn bài kệ hơi dài nên không tiện trích ở đây.

GHI CHÚ 2: Vấn đề A-Tỳ-Đạt-Ma đã dần dần trở thành chủ nghĩa trung tâm về lý pháp, đoạn văn sau đây sẽ cho ta thấy rõ điều đó: "trong Tam-tạng có nhiều dị luận, nhưng những điều mà nhiều người thích tranh luận hơn cả là: hai đời có hay không có? Hết thảy là có hay hết thảy là không? Có trung ấm hay không có trung ấm? Tứ đế được giác ngộ theo thứ tự hay đồng thời giác ngộ? (La-hán) có thoái chuyển hay không thoái chuyển? Tâm tính vốn trong sạch hay vốn là bất tịnh? Báo nghiệp đã phải trả là có hay không có? Phật do số tăng chúng hay không do số tăng chúng? Có người hay không có người? (Thành-thật-luận quyển 2, Thập-luận-sơ-hữu-tướng phẩm thứ 19; Đại-chính tạng 32, trang 253, phần cuối).

Tiết thứ năm:
Ý NGHĨA VÀ HIỆN TRẠNG NGHIÊN CỨU A-TỲ-ĐẠT-MA PHẬT GIÁO.

A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo không những khó khăn về mặt nghiên cứu, mà về tư tưởng đề cập đến hiệu quả của nó cũng là một khó khăn. Cái đặc trưng của A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, như đã nói ở trên, chủ yếu là ở phương pháp luận cứu, mà cái phương pháp luận cứu đó lại hết sức phiền tạp, và theo tiêu chuẩn ngày nay mà nhận xét, thì A-Tỳ-Đạt-Ma đã chú tâm vào nhiều điểm hầu như vô dụng. Trong các luận bộ được coi là đại biểu, cái tệ đó lại càng nhiều hơn nữa. từ sáu bộ của A-Tỳ-Đạt-Ma của Nam-Phương đến Phát-trí-luận của Bắc-Phương, theo một ý nghĩa nào đó, về mặt tư tưởng rất khô khan vô vị. đó chính là lý do tại sao sự nghiên cứu Nguyên Thủy Phật giáo căn cứ theo khế kinh lại phát đạt hơn sự nghiên cứu về A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo.

Song, nếu đứng trên lập trường giáo học của Phật giáo mà nói thì, ở nhiều điểm, A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo có một nhiệm vụ rất trọng yếu. Nếu không học qua A-Tỳ-Đạt-Ma thì không hiểu Phật giáo là gì: đây không phải lời nói quá đáng. A-Tỳ-Đạt-Ma đối với khế kinh dĩ nhiên là đứng vào hàng thứ nhì, nhưng đối với cái gọi là "thần học" của khế kinh cũng như tất cả các vấn đề trong khế kinh, thì phải đợi đến A-Tỳ-Đạt-Ma mới được luận cứu một cách cùng tận, do đó, nếu không có một tri thức tổng quát về A-Tỳ-Đạt-Ma thì quyết không thể nào hiểu rõ được ý nghĩa trong khế

kinh. Không những thế, như trên đã nói, đến A-Tỳ-Đạt-Ma tư tưởng Phật giáo đã khai triển những vấn đề hoặc kiến giải vượt ra ngoài khế kinh, và kết quả đã ảnh hưởng đến tư tưởng sau này nhất là ảnh hưởng đến Đại thừa Phật giáo không ít, do đó, nếu muốn hiểu rõ Đại thừa tất cũng phải nghiên cứu qua A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo. Hơn thế nữa, đến A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo thì thế giới quan, nhân sinh quan, lý tưởng quan và thực tế quan v.v… mới được triển khai và có một ý nghĩa độc lập, đồng thời, đã trở thành những tiền đề căn bản cho nên triết học Phật giáo sau này. Về điểm này, nếu xử lý tư tưởng Phật giáo về mặt học vấn mà không có một tri thức nào về A-Tỳ-Đạt-Ma thì bất luận bộ môn nào đều không thể đạt đến kết quả hoàn toàn. Do đó, mặc dầu A-Tỳ-Đạt-Ma cực kỳ phiền tạp, song từ xưa đến nay các học giả Phật giáo bất luận theo lập trường nào, cũng đều phải lấy nó làm cơ sở nghiên cứu và ít ra cũng phải một lần đọc qua. Như vậy, sự nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma không nhất định chỉ dành riêng cho những giáo đồ lấy nó làm tôn nghĩa để tuận theo mà ngay đến các học giả Đại thừa cũng nghiên cứu: đó là điều chúng ta cần ghi nhận (nhìn lại lịch sử phiên dịch tại Trung Quốc, ta thấy như An-thế-cao, một Thiền sư, đời Hậu Hán có dịch A-tỳ-đàm-ngũ-hành kinh, 1 quyển; Cầu-bạt-đà-la đời Lưu Tống có chúng-sự-phân-a-tỳ-luận, 12 quyển, rồi lại Trần-chân-đế thì có Câu-xá-thích-luận, 22 quyển v.v…)

Giờ xin nói qua về hiện trạng nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma. Trước hết là luận bộ Nam-Phương: ở Tích Lan dĩ nhiên luận bộ được xếp ngang hàng với kinh luật và được nghiên cứu song song với kinh luật, nhưng ở Miến Điện thì

sự nghiên cứu về bộ môn này rất thịnh. Phật tử Miến Điện ưa đứng về mặt lý luận để nghiên cứu Phật giáo, do đó, họ có rất nhiều tài liệu nghiên cứu về A-Tỳ-Đạt-Ma mà trong đó dùng cả Anh văn để phát biểu, chẳng hạn như những bản dịch Anh văn A-Tỳ-Đạt-Ma-pháp-yếu-luận và Luận sự do bà Lị-tư-thai-y-tư (Mrs. Rhys Davids) và Ông-thị (?) cùng dịch và xuất bản; và bản dịch A-tha-sa-lị-ni do Mang-thiên-thị (?) dịch v.v…trong số những người Âu tận lực nghiên cứu bộ môn này, ta phải kể đến bà Lị-tư-thai-y-tư trước hết, vì đã xuất bản rất nhiều không những các bản dịch mà cả nguyên điển nữa; bà còn dịch cả Pháp-tập-luận, chú thích A-tha-sa-lị-ni, rồi lại cùng với Mang-thiên-thị dich và xuất bản Thanh-tịnh-đạo-luận đưới nhan đề: "The Path of Purity". Ta có thể nói mà không sợ quá đáng là bên Âu châu sự nghiên cứu về luận bộ của Nam-Phương hoàn toàn do một tay nữ sĩ. Ngoài ra, bản dịch Nhân-thi-thiết-luận và Di-lan-đà-vấn kinh của Ni-da-na-địa-lộ-ca-thị (?) cũng được chú ý.

Thứ đến luận bộ Bắc-Phương. Về phía Bắc-Phương, nơi bộ môn này được nghiên cứu rộng rãi nhất ta phải kể đến Nhật bản. Từ xưa, tại Nhật bản, sự nghiên cứu Câu-xá-luận đã rất thịnh hành, cho nên cái phong khí đó vẫn còn truyền đến ngày nay. Duy có điều đáng tiếc là sự nghiên cứu về A-Tỳ-Đạt-Ma tại Nhật bản quá thiên về Câu-xá-luận nên đã thiếu sự quan sát toàn thể. Hơn nữa, cái phương pháp nghiên cứu lại có tính cách quá truyền thừa nên thiếu hẳn sự phê phán về lịch sử. Do đó, khoa Câu-xá-luận tuy được nghiên cứu một cách rộng rãi, nhưng nếu đứng về phương diện thành quả của sự học vấn đối với A-

Tỳ-Đạt-Ma mà nói, thì không có điểm nào đáng kể: đây không phải lời nói quá đáng. Gần đây, một số học giả, vì bất mản với khuyết điểm đó nên đã dần dần chú ý đến toàn thể A-Tỳ-Đạt-Ma. Chẳng hạn như cuốn Tiểu thừa Phật giáo sử luận của Chu-kiều-thủy-tai-thị; bài tham khảo về Hữu-bộ-luận của bác sĩ Cao Nam đăng trong tạp chí Ba-li-thánh-điển-hiệp-hội (J.P,T.S. 1905); loạt bài nghiên cứu về Lục-túc-luận của bác sĩ Thôi Vĩ đăng trong tạp chí Tôn-giáo giới (Đại chính, 3, I-10); "Về giải-thoát-đạo-luận" của bác sĩ Trường Tỉnh đăng Triết học tạp chí (Đại chính, 8, 7); và "Nam-truyền-giới-luận và Bắc truyền Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm-luận" của bác sĩ Độ-biên-kỳ-hùng-thị v.v…đều là những sự nghiên cứu tuy đã thấy ít nhiều thành tích nhưng vẫn chưa thể được coi là đã thỏa mãn.

Trong trạng thái này, học giới Nhật bản tuy chưa thể sánh với học giới Tây phương về sự nghiên cứu Nam-Phương luận bộ nhưng đối với Bắc-Phương luận bộ thì sự nghiên cứu của học giới Nhật có thể nói là cực thịnh: đó là điểm chúng ta cần chú ý. Tựu trung, sự nghiên cứu của Hy-nhĩ-uyên-liệt-duy-thị; sự xuất bản nguyên điển Câu-xá-luận, nhất là phẩm Thế gian của Đà-la-duy-liệt-tang-thị, đặc biệt là ông này hiện đang dịch toàn thể bộ Câu-xá-luận bằng Hán văn ra Pháp văn và dự định xuất bản ngày gần đây: đó là những công trình nghiên cứu rất nên chú ý.

Tại nước Nga thì có giáo sư Khâu-nhĩ-ba-lý-thị (?) của Đại học đường Phi-địa-nhĩ-tư-bổ-nhĩ-khố (?) cũng nhiệt tâm nghiên cứu về bộ môn này, rồi người học trò của ông là La-tiên-phi-nhĩ-khố-thị (?) hiện đang lưu học tại

Nhật bản cũng là một nhà nghiên cứu Câu-xá-luận nhiệt tâm. Sau không may La-tiên-phi-nhĩ-khố qua đời tại Phần-lan: đối với các nhà nghiên cứu môn học này tại Âu châu đây là một điều rất đau đớn! Nhưng thầy ông là giáo sư Khâu-nhĩ-ba-lý-thị hiện nay vẫn đang tận lực nghiên cứu môn học này. Đối với các học giả Âu, Mỹ, các bản Hán dịch có thể là những trở ngại không nhỏ cho việc nghiên cứu của họ: đó là điều rất đáng tiếc! Tuy nhiên, thành tích nghiên cứu cũng đã dần dần được phát triển, đó là một hiện tượng học vấn không thể bỏ qua.

Sự nghiên cứu về A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo cho dù chưa được thịnh hành nhiều, nhưng nếu đứng về phương diện nghiên cứu tổng quát thì, theo một ý nghĩ nào đó, sự nghiên cứu Phật giáo ngày nay có thể nói đã chuyển hướng từ kinh tạng sang A-Tỳ-Đạt-Ma. Nhưng nhìn cả Nam lẫn Bắc-Phương, đối với việc nghiên cứu toàn bộ A-Tỳ-Đạt-Ma, có thể nói vẫn chưa được khích lệ: đó là điều học giới cần phải lưu ý. Để hoàn thành công tác nghiên cứu về bộ môn này, có thể học giới Nhật bản có một trách nhiệm rất trọng đại.

Thiên thứ nhất
PHẬT ĐÀ LUẬN

Chương thứ nhất:
TỔNG LUẬN

Tưởng không cần nói ai cũng biết rằng Phật giáo lấy đức Phật làm trung tâm để phát khởi và cũng lấy Phật làm trung tâm để triển khai. Do đó, đối với nền giáo lý của Phật giáo, bất luận khảo sát về bộ môn nào, nếu không căn cứ vào nhân cách và sự tự giác của đức Phật thì quyết không thể nào hiểu được chân ý nghĩa của nó: đó là một quy tắc nhất định. Nếu nói theo sự tự giác của đức Phật thì Phật giáo là kết quả cái trí "vô-sư-tự-ngộ" của đức Phật, nghĩa là, Phật giáo được thành lập bởi cái kết quả của lời nói và việc làm của đức Phật, cho nên, nghiên cứu Phật giáo mà lìa xa đức Phật thì mất hẳn cái bảo chứng đệ nhất về thỏa đáng tính thể nghiệm. Đó là lý do tại sao trong nền giáo học của Phật giáo, Phật-đà-luận đã trở thành một phân khoa trọng yếu nhất, đặc biệt đến thời đại Phật giáo Đại-thừa sau này duy chỉ nhìn vào sự tự giác của đức Phật -trong đó biểu trưng hóa một cách thái quá cũng có -nếu lìa bỏ Phật-đà-quan thì phương diện tôn giáo không thể nào được thành lập, chính vì thế mà Phật đà quan đã trở thành rất trọng yếu.

Nhưng ở đây, Phật đà luận của A-Tỳ-Đạt-Ma như thế nào? Nếu nói một cách tóm tắt thì: A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo,

tức Tiểu thừa Phật giáo, như tự nghĩa của nó ám chỉ là "đối pháp", nghĩa là chỉ đặc biệt chú trọng vào việc nghiên cứu và tổ chức hóa giáo pháp của Phật chứ không trực tiếp đi vào sự tự nội chứng của Phật, cho nên đối với Phật đà quan, khác với Đại-thừa sau này, A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo đã không chú ý nhiều. Đối với giáo pháp của Phật, sau khi Phật diệt độ, cứ thế mà thi hành, căn cứ vào giáo pháp mà quy định hành vi của mình; còn quả vị Phật thì cho là quả vị đó quá cao, một đệ tử Phật chỉ có thể tu hành quả La Hán hay Thanh Văn, do quan niệm ấy A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo tự nhiên đã không coi Phật đà quan là một vấn đề trọng đại. Do đó, ta đã thấy nhiều bộ A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư hoàn toàn không đá động gì đến vấn đề Phật thân quan cả.

Song, trên đây chỉ là nói theo khuynh hướng đại để thôi. vấn đề Phật-thân-quan và Phật giáo có một quan hệ bất khả phân, vì thế các nhà nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma cũng thừa nhận rằng cho dù các bộ phái truyền thừa cũng quyết không thể bỏ qua vấn đề này. Nghĩa là, trong các vấn đề được các bộ phái luận cứu có vấn đề Phật-thân-quan và cả đến tiền thân của đức Phật là Bồ tát cũng được đề cập đến. Không những thế, đôi khi còn vì sự bất đồng chủ yếu về Phật-thân-quan à đến chỗ phân phái cũng có. Chẳng hạn như Thuyết-xuất-thế-bộ -theo truyền thuyết Ba-bổ-gia - thì vì cái đặc sắc của bộ này chủ trương cho rằng Phật thân là vô lậu cho nên mới được danh hiệu Thuyết-xuất-thế. Lại nữa, trong Dị-bộ-tôn-luân-luận của Thế Hữu, hoặc trong Luận sự của Mục-kiền-liên-tư-đế-tu, ta thấy vấn đề Phật-thân-quan cũng được thảo luận đến dưới nhiều hình thức, nhất là trong Dị-bộ-tôn-luân-luận, khi nói đến sự bất đồng

về tôn nghĩa giữa Thượng-tọa-bộ và Đại-chúng-bộ, đã bắt đầu bằng vấn đề Phật-thân-quan, cho nên, Phật-thân-quan cũng là một trong các vấn đề trọng yếu giữa các bộ phái: đó là một sự thật hiển nhiên, A-Tỳ-Đạt-Ma vốn lấy việc nghiên cứu pháp nghĩa làm điểm xuất phát chủ yếu, nếu đem so sánh, thì A-Tỳ-Đạt-Ma tuy ít có luận về Phật-thân-quan, nhưng về phương diện nghiên cứu pháp nghĩa, chẳng hạn như phiền-não-luận, tu-hành-luận, thánh-vị-luận, hay thánh-trí-luận, v.v… nếu không đề cập đến Phật-đà-luận thì không thể thuyết minh rõ các vấn đề trên; vả lại, A-Tỳ-Đạt-Ma đã dần dần chú tâm luận cứu vấn đề này về phương diện thần học. Ngay trong các bộ phái Tiểu thừa, nhất là Đại-chúng-bộ-hệ, đã dần dần lấy bản thân đức Phật làm đối tượng lý tưởng, đồng thời, khi triển khai đến cái gọi là "tư tưởng pháp thân" thì đã khiến cho vấn đề Phật-thân-quan tăng thêm trình độ trọng yếu.

Về Phật-thân-quan, giữa các bộ phái quan sát thế nào về bản tính của đức Phật? giải thích như thế nào về địa vị Bồ tát trong các kiếp tiền sinh? Đối với các vấn đề này có những ý kiến bất đồng như thế nào? Trong thiên thứ nhất này, tôi tưởng hãy căn cứ theo những tài liệu tản mát trong các luận rồi kết hợp lại để khảo sát tất cả vấn đề được nêu ra trên đây.

Chương thứ hai:
TÀI LIỆU LIÊN QUAN ĐẾN PHẬT TRUYỆN

Phật-đà-luận của các phái Tiểu thừa không phải nghiên cứu về Phật truyện tự thân mà là căn cứ vào Phật truyện đã được tổ chức thành một hình thái nhất định để nói rõ ý nghĩa thần học của nó. Do đó, để hiểu cái dụng ý của họ về Phật-thân-quan, trước chúng ta cần phải biết rõ về Phật truyện đã được tổ chức thành một hình thái nhất định ấy. Song, Phật truyện này dù cho được tổ chức hoàn hảo đến đâu đi nữa thì cũng chưa chắc đã đúng với sự thực lịch sử, vì nó đã trải qua nhiều giai đoạn mới được thành lập, cho nên đối với những quá trình và tư liệu đã tạo thành Phật truyện ấy, chúng ta không thể không biết tới.

Như đã nói ở trên, Phật giáo lấy sự tự giác và nhân cách của đức Phật làm nền tảng để thành lập, và trong thời đại Phật giáo Nguyên Thủy này, Phật và pháp vốn là nhất như. Song, có điều người ta lấy làm lạ là trong các ký lục cổ xưa, Phật truyện không thấy được lưu truyền. chỉ thấy trong Đại phẩm luật văn Ba-li (Ngũ-phần-luật quyển 15; Đại chính, 21, tr. 101), bắt đầu từ phổ hệ dòng Thích Ca, đại khái tuy nhất trí, nhưng so với văn Ba-li không được rõ

ràng mấy), tương đối ghi chép tường tận từ khi Phật thành đạo, độ cho vị đại đệ tử là Ca-Diếp, Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên cho đến khi thành lập Tăng già. Phật-ban-nê-hoàn trong Trường-A-Hàm (Đại-Chính, I, tr. 160, phần giữa) thì chỉ ghi chép những sự tích trong ba, bốn tháng trước khi Phật nhập diệt mà thôi. Ngoài ra, tất cả những sự tích khác chỉ được lưu truyền một cách rời rạc, không có đầu cuối mạch lạc: đó là một điều rất đáng buồn! Nhất là về những lý lịch trước ngày đức Phật thành đạo hiện nay vẫn còn rất nhiều chỗ ta chưa được rõ; chẳng hạn như động cơ xuất gia và quá trình tu hành, tất đều do chính đức Phật lúc về già hồi tưởng lại và nói cho các đệ tử nghe, ngày nay chúng ta chỉ được biết một cách rải rác[2] mà thôi.

Nhận xét như trên ta thấy có vẻ như trái ngược với lập trường "Phật-pháp-nhất-như", nhưng suy nghĩ kỹ một chút, ta thấy điều đó không có gì lạ cả. Vì sau khi Phật vừa nhập diệt các vị đệ tử đối với Phật vẫn còn nhớ tiếc, hơn nữa, theo đúng lời di chúc của Phật là lấy pháp làm nơi nương tựa nên việc khẩn yếu trước là phải biên tập những giáo pháp của Phật, còn chính Phật truyện thì lại không phải việc cấp bách, do đó mà trong các bản ký lục cổ xưa đã

---

[2] M. IV. Bhaya bheravasutta (Tăng-nhất-a-hàm quyển 93, Tăng thượng phẩm sơ, Đại chính, 2, tr. 665 phần giữa)

-M.XIX Dvcdhàvitakkasutta (Trung-a-hàm quyển 2, Niệm Kinh, Đại Chính, 1, tr. 589 phần đầu).

-M XXVI, Ariyapariyesanasutta (Trung-a-hàm quyển 56, La-ma kinh, Đại Chính, 1, tr. 775, phần cuối).

-M. XXXVI Mahàsaccakasutta -Qldenberg: Buddha, 4 suf, S, 101.

thiếu hẳn tính cách tổng hợp trong sự thuyết minh về Phật truyện. Về điểm này, có thể nói giữa Phật giáo và Cơ Đốc giáo rất tương đồng: vào thời kỳ đầu, khi biên tập những lời giáo huấn của Gia Tô, giáo đồ Cơ Đốc đều giáo lý làm trung tâm, còn như nhân cách hoạt động của Gia Tô thì chỉ được dự tưởng đằng sau giáo lý đó mà thôi.

Song mà cách Phật mỗi ngày một xa, thậm chí các vị đệ tử thân cận với Phật cũng lần lượt qua đời, do đó niềm luyến tiếc đáng giáo phụ lại càng thêm khẩn thiết và muốn hình dung lại cuộc đời của Phật đến một trình độ nào đó để biên tập thành Phật truyện là tất nhiên phải có. Chính vì thế mới có Phật truyện bằng văn học được truyền đến ngày nay. Song, xét về nội dung của Phật truyện đó, như sự tích trước khi xuất gia, ta thấy biến đổi rất rõ ràng. Điều này không những chỉ hạn cuộc trong sự tích sau khi giáng sinh tại thành Ca-tỳ-la-vệ mà còn truy đến lý lịch (?) mấy trăm nghìn kiếp sinh tử luân hồi trước kia cũng rất rõ ràng. Đại biểu cho điều đó chính là Bản-sinh-đàm rất nổi tiếng[3]. Rồi lại muốn đem phối hợp với sự tu hành và thêm ít nhiều tính cách thần học, chính là Lợi-đa-tỳ-đa-ca (Sở-hành-tán, 35 quyển) cũng được kể là một tiểu bộ trong năm bộ Ni-ka-da bằng văn Ba-li. Như vậy, nhân cách của đức Phật được nhận là quá vĩ đại, không những do sự tu dưỡng trong kiếp

[3] Fausboll; jàtaka, vols. VII, London 1877. (Nguyên điển). Kern; Jàtakamàlà vol. 1, Harvard University Press 1914 (Nguyên điển), Dutoit; Jàtakam, Munchen (dịch)

Cowell; The Jàtaka, Cambridge 1895 (dịch)

Speyer; The Jàtakamàlà (S.B.B) London 1895 (dịch).

này mà có được mà còn do công tu hành từ bao nhiêu kiếp trước nữa; thêm vào đó, khi thuyết pháp, đức Phật lại thường dùng những cố sự có tính cách đồng thoại được lưu hành ở thời bấy giờ để nói rõ mối nhân duyên quan hệ của Ngài ở quá khứ để tỏ cho thính chúng biết tất cả không phải là ngẫu nhiên, cho nên, cuối cùng, những cố sự đó đã được coi như một yếu tố của Phật truyện, dần dần con số tăng thêm lên, rồi lại được chỉnh lý để rồi kết quả trở thành Bản-sinh-đàm hay Sở-hành-tán. Về Bản-sinh-đàm, nếu phán đoán theo các điêu-khắc-phẩm được biểu hiện tại Sơn địa, Ba-lô-phúc-độc và A-ma-lạp-ngõa-cơ, v.v…, vào thời đại A-dục-vương hoặc sau đó không lâu, thì ta có thể nói rõ đã được thành lập rất sớm. Nếu đứng về mặt biểu hiện mà nhận xét, thì Bản-sinh-đàm chẳng qua chỉ là những cố sự được giáo-huấn-hóa, nhưng, nếu đứng về trang nghiêm Phật truyện mà nhận xét, đồng thời, về phương diện lấy Phật và Bồ tát làm trung tâm để triển khai tư tưởng Phật giáo, về điểm này, Bản-sinh-đàm quả thực đã là nguyên-động-lực được phát huy một mức độ ngoài sức tưởng tượng. A-Tỳ-Đạt-Ma lấy Bồ tát luận làm vấn đề pháp tướng thật sự đã là đề mục liên quan đến Bản-sinh-đàm hoặc Sở-hành-tán. về sau, Đại thừa Phật giáo lấy Bồ tát làm trung tâm để phát triển, nếu truy nguyên ra, ta thấy tư tưởng đó thật cũng xuất phát từ Bản-sinh-đàm. Tóm lại, do sự thành lập của Bản-sinh-đàm, từ mấy trăm nghìn muôn kiếp quá khứ đến khi thành Phật, ít ra là về mặt tài liệu có thể nói Phật truyện đã đạt đến giai đoạn hoàn bị.

Như vậy là Phật truyện đã được thành lập với sự kết hợp của những tài liệu tưởng tượng và những tài liệu sử

thực và được truyền lưu đến ngày nay dưới nhiều hình thái. Hình thái chủ yếu và hoàn bị hơn cả dĩ nhiên phải kể đến bản chú thích về Bản-sinh-đàm[4] của Nam-Phương, đầu tiên được viết là Nhân-duyên-đàm, khởi thủy từ các kiếp quá khứ cho đến sự thiết lập Kỳ-viên-tinh-xá. Tác phẩm này viết tại Tích Lan, nếu đứng về phương diện thời gian mà nhận xét thì tuy nó có vẻ rất mới, nhưng nếu xét về phương diện xuất xứ thì nó lại rất xa xưa, cho nên rất có giá trị về mặt sử liệu nghiên cứu Phật truyện.

Nhưng tài liệu về Phật truyện được truyền nhiều nhất là các bản Hán dịch. Như: Tu-hành-bản-khởi-kinh (2 quyển, Hậu-Hán, Trúc-đại-lực và Khang-mạnh-tường cùng dịch; Đại-chính, 3… từ thời đại Phật-Định-Quang đến ngày hàng ma thành đạo), Phật-thuyết-thái-tử-thụy-ứng-bản-kản-khởi-kinh (2 quyển, Ngô, Chi-Khiêm dịch, Đại-Chính 3… kể nhân duyên từ thời đại Phật-Định-Quang đến ngày ba anh em Ca Diếp quy Phật), Quá-khứ-hiện-tại-nhân-quả-kinh (4 quyển, Tống, Cầu-na-bạt-đà-la dịch, Đại-Chính, 3… từ Phổ-quang Như-lai đến Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên quy Phật), v.v… đều là những tài liệu chủ yếu. Nhất là Phật-bản-hành-tập kinh (60 quyển, Tùy, Xà-na-quật-đa dịch, Đại-Chính 3) dùng mọi hình thái để sưu tập Nhân-duyên-đàm; vì bộ kinh này bao hàm những yếu tố rất cổ cho nên tùy theo phương pháp xử dụng mà đối với việc nghiên cứu Phật truyện sẽ là tài liệu rất sáng tỏ. Căn cứ vào những tài liệu trên đây, đem sửa chữa lại rồi dùng văn vần

[4] Fausboll ‘s edition, Jataka vol. 194 Rhys Davids; Buddhist Birth Story vol. 1, P. 1 – 43.

để viết thành truyện Phật đó là tác phẩm hữu danh của Mã Minh; Phật-sở-hành-tán (5 quyển, Bắc-kinh, Đàm-vô-sấm dịch, Đại-Chính, 4; bản dịch khác: Phật-bản-hành-kinh, 7 quyển, Tống, Thích-pháp-vân dịch, Đại-Chính, 4). Căn cứ vào tất cả tài liệu trên đây, có thể nói, Phật truyện đến ngày nay đã đến tuyệt đỉnh (Thích-Ca-phổ, 5 quyển của Tăng-Hựu "Đại-Chính, 50" sưu tập tất cả những tài liệu này, kể chỗ xuất xứ, về điểm này, tuy có tiện lợi, nhưng vì đối với tài liệu không có sự phê phán nên không thể nhận là sách nghiên cứu được).

Như vậy, hình thái Phật truyện tuy đã từng được sửa chữa qua, nhưng điểm nào mới chính là sự thực lịch sử? Và điểm nào do đời sau thêm thắt vào? Về vấn đề này, dĩ nhiên, ngoài những điểm tương đối rõ ràng có thể nhận thấy, còn thì rất khó mà có thể thuyết minh được. Sử dụng và phê phán những tài liệu trên đây, rồi tham chiếu những sự kiện khác để tạo nên một cuốn Phật truyện chân chính: đó là một đề mục lớn mà Phật giáo Nguyên Thủy cần nghiên cứu. Song, căn cứ vào những tài liệu Phật truyện ấy để cấu tạo thành nghị luận thần học: đó là mục lớn mà A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo muốn nghiên cứu. Bởi thế, sau đây, chúng tôi nói sơ qua về Phật truyện.

Chương thứ ba:
A-TỲ-ĐẠT-MA DỰ TƯỞNG PHẬT TRUYỆN

Như đã được trình bày ở trên, về Phật truyện, có rất nhiều ký lục. Về những điểm tường tận thì trong các ký lục đó tuy có rất nhiều chỗ không có nhất trí, nhưng về đại cương thì tài liệu được truyền lưu giữa Nam và Bắc Phương cũng có nhiều điểm nhất trí. Vả lại, những tài liệu ấy đã được các bộ phái Tiểu thừa công hận là cột trụ của Phật truyện, vì thế, ở đây ta cần phải nói qua về Phật truyện của A-Tỳ-Đạt-Ma. Mà tài liệu căn cứ chủ yếu là Nhân duyên đàm bản sinh kinh và tham chiếu thêm những tài liệu khác để tường thuật nhưng vẫn phải lấy đề mục của A-Tỳ-Đạt-Ma làm trung tâm.

Trong Nhân-duyên-đàm, Phật truyện được chia thành ba thời kỳ: 1-Viễn kỳ, 2-Trung kỳ, 3-Cận kỳ. Viễn kỳ nói rõ sự kinh lịch của Phật từ bốn a-tăng-kỳ trăm nghìn kiếp về trước cho đến khi thành vị nhất-sinh-bổ-xứ ở trên cung trời Đâu Suất; Trung kỳ kể lại việc từ cung trời Đâu Suất giáng sinh làm thái tử. Tất-đạt-đa, rồi xuất gia và thành đạo; Cận kỳ thuật từ khi thành đạo bắt đầu thuyết pháp cho đến khi nhận Kỳ-viên-tinh-xá; còn sự tích từ đây đến khi

nhập Niết-bàn thì trong nhân-duyên-đàm không nói đến. Như vậy, bộ phận còn lại này phải là nhiệm vụ của Cận kỳ. Sau đây, tôi tưởng nên thay đổi thông lệ trên một chút mà chỉ chia ra hai thời kỳ để khảo sát bộ phận chủ yếu của Phật truyện.

1- SỰ KINH LỊCH CỦA BỒ TÁT Ở QUÁ KHỨ.

Cách đây bốn A-tăng-kỳ và trăm nghìn kiếp về trước (Bắc-Phương lấy ba a-tăng-kỳ trăm nghìn kiếp trước làm thông lệ), tại A-ma-la-ngõa có người Bà-la-môn tên là Thiện Tuệ, vì nhận thấy đời là vô thường nên xuất gia tu đạo. Thiện Tuệ đến Đản-ma-ca trong Tuyết Sơn tu thiền định để nhập Niết bàn. Song, lúc đó Phật Nhiên Đăng (Dipankara, cũng gọi là Đĩnh-Quang, Phổ-Quang, Định-Quang) xuất hiện để thuyết pháp độ sinh, Thiện Tuệ bèn bỏ ý định nhập Niết bàn mà một mặt muốn cứu độ hết thảy chúng sinh, mặt khác quyết tu hành thành Phật. Thiện Tuệ trọn đời thờ Phật Nhiên Đăng và cuối cùng được Phật thụ ký trải qua bốn A-tăng-kỳ trăm nghìn kiếp sau sẽ được thành Phật hiệu là Thích Ca. Đó là khởi đầu các kiếp làm Bồ tát của đức Phật ở quá khứ, Bồ tát có nghĩa là tìm cầu Bồ đề (trí tuệ) mà cái điều kiện chủ yếu của Bồ tát hạnh là phải quên, vì người, nghĩa là, lấy việc "trên cầu Bồ đề, dưới độ chúng sanh" làm tư cách. Nói cách khác, đó là danh hiệu của tu hành cầu thành Phật. Sau khi được thụ ký, Bồ tát đã trải qua nhiều đời kiếp sinh vào các loài hữu tình để hoàn thành những hạnh nguyện của mình: đó tức là những truyện về Bồ tát trong Bản-sinh-đàm. Có khi Bồ tát sinh làm Chuẩn-luân-thánh-vương, khi thì làm ngư phụ, cũng có khi

làm vượn, loài thỏ, v.v… tất cả sự kinh lịch biến hình đó rốt cục cũng chỉ là để hoàn thành hạnh nguyện "trên cầu Bồ đề, dưới cứu độ chúng sinh" mà thôi. Tuy nhiên, trong quá trình đó,cũng có khi mang thân phàm phu phiền não và, điều này, đến A-Tỳ-Đạt-Ma đã trở thành một vấn đề nghị luận. Song, về mặt pháp tướng, có điều cần chú ý là: trong các cảnh giới và thân hình, Bồ tát tuy nỗ lực tu hành vạn thiện, nhưng công hạnh đặc biệt của ngài thì được thâu tóm vào cái gọi là "Mười ba-la-mật". Lại nghĩa, trong khoảng thời gian bốn a-tăng-kỳ trăm nhìn kiếp ấy, Bồ tát đã được gặp và cúng dàng vô số Phật, nhưng mối quan hệ thâm thiết thì chỉ có hai mươi bốn đức Phật mà thôi. Về mười ba-la-mật thì trong Bản-sinh-đàm có nói đến ở nhiều chỗ, nhưng, về hai mươi bốn Phật thì chỉ được ghi chép trong Phật Sử P.T.S. của Phật-đà-vương-sa.

Mười ba-la-mật là: 1-Bố-thí-ba-la-mật; 2-Giới-ba-la-mật; 3-Xuất-ly-ba-la-mật; 4-Trí-tuệ-ba-la-mật; 5-Tinh-tiến-ba-la-mật; 6-Nhẫn-nhục-ba-la-mật; 7-Chân-thực-ba-la-mật; 8-Quyết-định-ba-la-mật; 9-từ-bi-ba-la-mật; 10-Xả-ba-la-mật (trong Bồ-đề-tư-lương-luận của Long Thụ cũng có kể đến mười ba-la-mật, nhưng hơi khác với danh số trên đây).

Bố-thí-ba-la-mật nghĩa là hỷ xả hết thảy gia tài trân bảo cho đến cả vợ con và bản thân mình cũng thí xả vì một đích là cầu Bồ đề. Giới-ba-la-mật là bảo toàn giới hạnh. Xuất-ly-ba-la-mật là xa lìa thế gian. Trí-tuệ-ba-la-mật là bồi dưỡng trí phán đoán chính xác. Tinh-tiến-ba-la-mật là nổ lực làm việc thiện. Nhẫn-nhục-ba-la-mật là nhẫn nại chịu đựng. Chân-thực-ba-la-mật là trong bất kỳ trường hợp

nào đều nói thật, không bao giờ dối trá. Quyết-định-ba-la-mật là quyết đoán một cách bình tĩnh. Từ-bi-ba-la-mật là thương yêu hết thảy chúng sinh. Xả-ba-la-mật là luôn luôn giữ tâm bình đẳng. Làm trọn vẹn tất cả những đức mục trên đây gọi là ba-la-mật, vì chữ parami hay paramita có nghĩa là hoàn toàn. Lấy sự phát tâm từ thời đại Thiện Tuệ làm khởi điểm đến thời gian cuối cùng an trụ nơi cung trời Đâu Suất, trong khoảng bốn a-tăng-kỳ trăm nghìn kiếp sinh tử thật ra chỉ là những giai đoạn hoàn thành mười ba-la-mật này: ít ra đây cũng là quan niệm về Bồ tát của nhà ký thuật Phật truyện. Còn hai mươi bốn vị Phật mà trong thời gian đó Bồ tát được gặp và thân cận cúng dàng, theo Phật-đà-vương-sa là những vị sau đây:

1- Nhiên Đăng Phật, 2) Kiều-Trần-Như, 3) Cát Tường, 4) Thiện-ý-Tu-Ma-Da, 5) Ly-Bà-Đa, 6) Du-Tỳ-Đa, 7) Anomadassi, 8) Hồng-Liên-Hoa, 9) Na-La-Đà, 10) Thượng-Liên-Hoa, 11) Thiện Tuệ, 12) Thiện Sinh, 13) Piyadassi, 14-Atthadassi, 15) Dhammadassi, 16) Tất-Đạt-Da, 17) Để Sa, 18) Bổ Sa, 19) Tỳ-Bà-Thi, 20) Thi Khí, 21) Tỳ-Xá-Bà, 22) Câu-Lưu-Tôn, 23) Câu-Na-Hàm, 24) Ca Diếp.

Nên chú ý, trên đây là thứ tự do Nam-Phương truyền lưu, có điểm không nhất trí với sự lưu truyền của Bắc-Phương. Nghĩa là bên Bắc-Phương cũng có những truyền thuyết về chư Phật, nhưng ngoài điểm tương đồng lấy Phật Nhiên Đăng là tối sơ và năm vị Phật từ Tỳ-bà-thi trở xuống ra, còn các vị khác chưa chắc đều giống như thuyết trên đây của Phật-dà-vương-sa (xen bài tựa trong cuốn P.T.S.

Buddhavamsa, p. V,VII, của Richard Morris). Thuyết này nguyên là một hệ phổ thần thoại nên sự lưu truyền có nhiều chỗ bất đồng, điều đó tưởng cũng không có gì là lạ. Tóm lại, Nam, Bắc-Phương đều nhất trí ở điểm là thừa nhận có nhiều Phật khác trước Phật Thích Ca. Trong Kỳ-na-giáo (Jainism), trước vị Khai tổ Đại Hùng cũng lập nên hai mươi bốn vị tổ khác có lẽ cùng thuộc thuyết này.

Như vậy, sự thực chứng thể nghiệm giáo pháp bao hàm cái phổ biến tính Phật đại khái phải cầu ở quá khứ hay sao? Vấn đề này sau đến A-Tỳ-Đạt-Ma đã trở thành đề mục luận cứu về những sứ mệnh và tính chất dị đồng của Phật, và chính đã trở thành vấn đề thần học, đó là điểm trước hết chúng ta cần phải ghi nhận. Do đó, ở đây, ta lại cần phải luận cứu qua xem vấn đề truyện ký của chư Phật như thế nào, vì đây là vấn đề cần phải so sánh trong Phật sử của Phật-đà-vương-sa, tiểu sử của tất cả hai mươi bốn vị Phật đều được ghi chép sơ lược. Đều đáng chú ý là trong Đại-bản-kinh, Trường-a-hàm (Đại-Chính, I, tr. 1, phần giữa), truyện Phật Tỳ-bà-thi rất rõ ràng. Vì trong Trường-a-hàm cũng có đủ hai mươi bốn vị Phật, nhưng đặc biệt là truyện Phật Tỳ-bà-thi không những được ghi một cách rất tường tận mà nó còn có quan hệ rất mật thiết với truyện Phật Thích-Ca hiện tại.

Phật Tỳ-bà-thi ra đời cách nay đã chín mươi mốt kiếp, lúc đó người thọ tám vạn bốn nghìn tuổi. người thuộc dòng Sát-đế-lỵ, phụ vương tên là Bàn-đầu, mẫu hậu là Bàn-đầu-bà-đề, và thủ đô cũng tên là Bàn-đầu-bà-đề. Sau khi tu hành, Tỳ-bà-thi ở cung trời Đâu-Suất, thấy thời gian đã

đến, liền từ thiên cung thác thai theo hông bên hữu của Vương phi Bàn-đầu-bà-đề. Thân thể mẫu hậu rất an tường, trong thai hoàn toàn thanh tịnh, tất cả các căn đều đầy đủ. Sau khi đủ ngày tháng, Bồ tát Tỳ-bà-sa, từ bên hông hữu mẹ xuất sinh và ngay lúc đó đã đi bảy bước mà nói rằng: "Trên trời, dưới trời chỉ có ta là tôn quý; ta sẽ độ cho chúng sinh thoát khỏi sinh, lão, bệnh, tử".

Bồ tát sinh ra đã đủ ba mươi hai tướng (chi tiết, xin xem D.H. tr. 17-19 và Đại-bản-kinh chữ Hán). Một vị tiên xem tướng rồi nói: "Nếu nối ngôi vua sẽ là Chuyển-luân-vương, còn nếu xuất gia tu hành thì sẽ thành một vị Phật". Khi lớn lên, ra chơi bốn cửa thành, thấy bốn cảnh già, bệnh, chết và tu hành liền có ý tưởng xuất ly, và năm hai vạn chín ngàn tuổi, sau khi có một người con, bèn bỏ nhà đi tu đạo. Sau khi xuất gia, đến một nơi yên tĩnh ngồi để quan sát mười hai nhân duyên (trong văn Ba-li chỉ nói đến mười hai nhân duyên thôi) và cuối cùng đã thành chính giác. Sau đó, nhận lời thỉnh cầu của Phạm thiên, bắt đầu thuyết pháp tại vườn Lộc-Dã trong thành Đầu-bàn-bà-đề. Ở đây độ cho nhiều đệ tử và phái đi các nơi để truyền đạo, và sáu năm sau lại trở về Bàn-đầu-bà-đề để thống nhất.

Trên đây là nhân duyên của Phật Tỳ-bà-thi trong Đại-bản-kinh hầu như toàn bộ đều nhất trí với truyện Phật Thích Ca. Truyện Phật Tỳ-bà-thi tuy được coi là phỏng theo truyện ký của đức Phật, nhưng, trái lại, theo Âu-độc-phú-lan-cấp-thị, truyện ký của Phật Thích Ca sau này lại được ứng dụng theo thần thoại của Phật Tỳ-bà-thi. Ở đây, chúng ta không nên quyết đoán đâu là sự thật, thế nhưng có

điều ta không thể phủ nhận được là giữa truyện Phật Tỳ-bà-thi và truyện Phật Thích Ca có một mối quan hệ rất mật thiết.

Tóm lại, trong những kiếp làm Bồ tát như đã nói ở trên, Phật Thích Ca đã gặp được nhiều Phật, mà mỗi lần gặp một vị Phật đều hy sinh tự kỷ để cúng dàng đức Phật đó, nhận chịu sự giáo hóa của ngài và con số đó không thể kể hết. Cứ như thế Bồ tát Thiện Tuệ đã trải qua bốn a-tăng-kỳ trăm nghìn kiếp, dần dần tiến đến chính-đẳng giác và thành một vị nhất-sinh-bổ sứ trên cung trời Đâu Suất là tối hậu thân của ngài.

2- TỪ ĐẢN SINH ĐẾN NIẾT BÀN.

Bồ tát ở cung trời Đâu Suất được mấy nghìn tuổi thì thời gian thành Phật đã đến. Lúc đó, trên thiên cung, các thiên sứ tuyên ngôn về sự xuất hiện của Phật, nói: "Từ nay đến một ngàn năm sau, ở cõi này có một vị Phật ra đời". Nghe xong, chư thiên tụ họp lại để thỉnh cầu Bồ tát sớm thành Phật. Lúc đó, Bồ tát liền dự liệu về thời gian giáng sinh, Châu, quốc độ, chủng tộc và thân mẫu, và sau đã quyết định thác thai vào hoàn hậu Ma Da, vương phi của vua Tịnh Phạn, dòng Sát-đế-lị thuộc cõi Diêm-phù-đề. Để thích ứng với điều đó, hoàng hậu Ma Da đã thấy một giấc mộng đẹp. Vào một buổi cuối mùa hạ, sau khi hoàng hậu đã cử hành bá thí cho mọi người, lui về yên nghỉ, thì thấy bốn vị thần đến khiêng giường hoàng hậu đi về phía Tuyết sơn, đặt dưới gốc cây Sa la rồi mời hoàng hậu vào tắm trong ao A-nậu-đạt. Lúc đó, một con voi trắng, vòi quấn

vào một bông sen trắng đến lạy hoàng hậu rồi theo đường hông bên hữu mà vào thac thai. Hai hôm sau, nhà vua cho triệu thầy tướng vào cung để hỏi về giấc mộng kỳ lạ đó. Thầy tướng cho đây là điềm mang thai và người con sau này sẽ là một vị Chuyển-luân-vương, nếu không, thì sẽ thành một vị Phật.

Từ đây trở đi, những điểm phảng phất giống như truyện Phật Tỳ-bà-thi cũng được thừa nhận là sự hiển hiện của sự thực lịch sử: đó là truyện Thái tử mà cả Nam và Bắc-Phương đều lưu truyền. Nghĩa là, sau khi thụ thai, hoàng hậu cảm thấy thân tâm rất nhẹ nhàng, thấy Bồ tát trong thai các căn đều đầy đủ, trong thai cũng không có gì ô uế. Khi đủ mười tháng, hoàng hậu phải về cha mẹ tại thành Thiên Chỉ để sinh; nhưng mới đi được nửa đường đến khu vườn Lâm-tì-ni thì sinh Thái tử. Lúc ấy các thiên sứ hiện xuống dùng tay đỡ lấy Thái tử, Long vương thì phun nước cam lộ tắm cho Thái tử. Thái tử liền nói lên mấy câu mà ngày nay chúng ta đều biết là: "Sinh tử đến đây đã hết. Ta là đệ nhất; ta là tối thượng". Song truyền thuyết cho rằng Thái tử sinh từ hông bên phải của hoàng hậu thì không được nhất trí. Trong Nhân-duyên-đàm tuy không nói rõ, nhưng trong các bản dịch Hán văn được lưu truyền, các bản cổ thì không có mà các bản mới thì lại có. Tiên A-di-ta xem tướng rồi nói rằng sau sẽ là Chuyển-luân-vương nếu nối ngôi vua, và sẽ thành một vị Phật nếu xuất gia tu đạo: điểm này rất giống với truyện Tỳ-bà-thi. Tính tình Thái tử rất trầm tịch, ngay từ thủa nhỏ đã tỏ ra nhiều suy tư. Vua cha thấy thế rất lo âu bèn sai thiết lập cho Thái tử ba tòa cung điện cho thích hợp ba mùa rồi tuyển cho vài trăm cung nữ

ngày đêm hầu hạ mong Thái tử quyến luyến mà ở lại cung điện. Song, sau khi ra chơi bốn cửa thành thì ý tưởng xuất gia đã lớn vởn trong đầu óc Thái tử, và sau khi La-hầu-la ra đời thì Thái tử quyết định rời bỏ hoàng thành. Lúc đầu theo hai ông tiên A-la-la-dà-ma-la và Uất-đà-la-la-ma lúc đó đang tu ở gần nước Ma-kiệt-đà, nhưng ít lâu sau vì không được thỏa mãn nên lại bỏ hai ông này mà đi theo ông Ưu-lâu-tần-loa để tu khổ hạnh. Trong thời gian này, Thái tử có năm người bạn cùng theo tu với ngài. Sau sáu năm tu khổ hạnh không thấy có kết quả, Thái tử liền bỏ khổ hạnh rồi nhận sự cúng dàng của Thiện-sinh-nữ để khôi phục lại sức khỏe, từ đó chỉ chuyên tinh tiến tu luyện tinh thần. Năm người bạn cùng tu thấy thế cho là Thái tử đã thoái chí liền bỏ Thái tử mà đi. Từ đây đến ngày thành đạo, Thái tử đã dùng mọi hình thức chiến đấu ma vương và cuối cùng đã đạt đến thắng lợi tuyệt đối. Vào một đêm, lúc canh một chứng được "túc-mệnh-thông", thấy suốt các kiếp quá khứ; canh hai được "thiên-nhãn-thông", thấy rõ ba cõi, và cuối cùng, lúc canh ba thì chứng được trí "duyên khởi", quán thông thời gian và không gian, biết rõ pháp tắc sinh khởi của vạn pháp, đến đây đã thành bậc đại giác tức là thành Phật, thành Như lai. Từ đây, Phật còn lưu lại gốc cây Bồ đề và đổi chỗ ngồi bốn lần để hưởng "pháp hỷ thiền duyệt" (các học giả của A-Tỳ-Đạt-Ma Ba-li bảo rằng trong thời gian này Phật ngồi để suy nghĩ về A-Tỳ-Đạt-Ma). Đức Phật tự nghĩ cái pháp mà ngài liễu ngộ quá sâu xa, người thường khó có thể hiểu được, nên tốt hơn cứ nhập Niết-bàn ngay tại đó. Nhưng lúc ấy, Phạm-thiên hiện ra và thỉnh cầu Phật truyền đạo độ sinh và Phật đã nhận lời. Phật liền nghĩ đến

năm người bạn thân ngày trước hiện đang tu tại vườn Lộc-dã và đặc biệt đến đấy để độ cho họ trước. Khi đến Lộc-Dã, Phật bắt đầu nói pháp "Tứ đế" và buổi thuyết này được gọi là "Sơ chuyển-pháp-luân". Nghe xong, Kiều-trần-như liễu ngộ trước, rồi lần lượt đến bốn người khác là Bà-phả, Bà-đề, Ma-ha-nam và A-thuyết-thị cũng đều liễu ngộ. Đến đây thì Phật, Pháp, Tăng tam bảo đã được hoàn thành và chính đó là nguồn gốc Phật giáo vậy. Sau đó, độ cho một trưởng giả là Gia-Xá và dần dần các đệ tử khác và kể cả Phật cộng tất cả là mười một vị A la hán. Phật liền sai các đệ tử ấy đi các nơi để truyền đạo. Còn chính Phật thì đến khu rừng Ưu-lâu-tần-loa độ cho ba anh em Ca Diếp, rồi vào thành Vương Xá hội kiến vua Tần-tỳ-sa-la và tiếp nhận Trúc Lâm tinh xá. Trong thời gian này độ cho hai vị đại đệ tử là Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, từ đó giáo đoàn càng ngày càng hưng thịnh. Ít lâu sau, Phật trở về cố hương là Ca-tỳ-la-vệ gặp phụ vương và Da-du-đà-la, lại tiếp nhận La-hầu-la và các vương tử trong dòng họ Thích vào giáo đoàn. Sau lại trở về Ma-kiệt-đà, đến thành Xá vệ thuộc Câu-tát-la nhận sự cúng dâng của trưởng giả Cấp-cô-độc và nhận luôn Kỳ-hoàn-tinh-xá làm căn cứ an trụ. Khi giáo đoàn phát đạt mạnh thì Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) âm mưu phá hoại giáo đoàn, nhưng nhờ nhân cách cảm hóa vĩ đại của Phật, Phật giáo trong thời đại của Ngài đã là một thế lực rất mạnh, không một ai phá nổi. Nhưng, như đã nói ở trên, trừ một vài năm sau thành đạo, còn từ đó về sau, thứ tự niên đại của sự tích Phật rất lờ mờ, bất cứ trong cuốn Phật truyện nào cũng vậy, đều không thấy ghi rõ niên đại của sự tiến triển của giáo đoàn: đó là điều rất đáng tiếc! Đức Phật nhập diệt

năm tám mươi (hoặc bảy mươi chín) tuổi, ba tháng trước khi nhập diệt tuy đã lâm trọng bệnh, nhưng do tinh thần lực Ngài đã tự trị liệu, trong kinh gọi đó là "lưu thọ hạnh" (danh từ "lưu thọ" được dùng trong kinh Du hành, Đại chính, I, tr.17). Sau mùa an cư tại Tỳ-xá-li, cùng A-nan đi thị giả, Phật đi về phía thành Câu-thi-na-già-na của chủng tộc Ma-la, nhận sự cúng dàng của Thuần-đà, rồi lại lâm bệnh và cuối cùng đã nhập diệt tại Câu-thi-na-già-la dưới gốc cây Sa-la. Sự tích trong thời gian này được ghi chép một cách khá rõ ràng trong kinh Du hành của Trường-a-hàm từ quyển hai đến quyển tư (Đại Chính, I, tr.11-30). Trong kinh Du hành nói về quá trình nhập diệt như sau: trước hết vào Sơ thiền, đến Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền, lại qua Tứ-vô-sắc định cho đến diệt thụ tưởng định. A nan cho thế là Phật đã nhập diệt, nhưng, sau đó, Phật từ diệt định trở xuống định phi tưởng, phi phi tưởng, rồi lần lượt theo thứ tự xuống Sơ thiền, lại tiến lên Nhị thiền, Tam thiền, sau cùng vào Tứ thiền và đến đây mới thật nhập đại bát niết bàn (kinh Du-hành, quyển thừ 4. Đại chính, I, tr. 26, giữa; D. vol. II, p. 156).

Chương thứ tư:
SỰ KHẢO SÁT VỀ PHẬT VÀ BỒ TÁT CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA

Trở lên, chúng tôi đã thuật qua về bối cảnh sự thực, sau đây, ta hãy nhìn qua sự khảo sát của A-Tỳ-Đạt-Ma luận.

Dùng Phật truyện được lược thuật ở chương trên làm cơ sở, dựa theo ý nghĩa, lý do và hành tích của nó để khảo sát về phương diện thần học: đó là mục đích của A-Tỳ-Đạt-Ma. Mà sự khảo sát này, giữa các bộ phái Tiểu thừa vì không nhất trí, nên sau này, Phật-đà-luận, Bồ-tát-luận đã trở thành điểm tranh luận chủ yếu giữa các bộ phái đó. Điểm này, như đã nói ở trên, trong Tôn-luân-luận, Luận-sự, Ba-hu-da (tham chiếu Locottaravàdin ‘s Mahavastu; Winternitz: Geschichte der Indischen Litterratur, II, s,187-193. Milindapanha, book IV; Phật-đà--luận phẩm S.B.E. part II, p,I-202), v.v… đã được luận cứu dưới nhiều hình thái. Dĩ nhiên, vấn đề này lấy Phật Thích Ca làm trung tâm, nhưng, như đã được trình bày trong tiết trước, trước Phật Thích Ca, còn thừa nhận có bảy đức Phật, hai mươi bốn Phật cho đến vô số Phật, ở quá khứ, do đó, lại cần phải khảo sát những sự tích của thời đại Bồ tát, và kết quả vấn

đề này, cũng giống như vấn đề La hán, đã trở thành vấn đề pháp tướng, vì thế mà lại cần phải nghiên cứu A-Tỳ-Đạt-Ma luận.

Song, đối với vấn đề này, thái độ của các bộ phái như thế nào? Dĩ nhiên, nếu cứ nhất nhất nói về mỗi phái thì tuy có nhiều ý kiến, nhưng nếu nhận xét mộ cách đại thể, thì: các phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ vốn là hệ thống trọng sự thực nên cũng muốn giải thích nó theo sự thực; còn các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ vốn là hệ thống lý tưởng nên muốn lấy Phật và Bồ tát làm lý tưởng để quan sát. Nói cách khác, Thượng-tọa-bộ-hệ phần nhiều nhận Phật và các kiếp Bồ tát tiền thân của ngài là yếu tố nhân gian; còn Đại-chúng-bộ-hệ thì lại muốn đặt nặng về phương diện siêu nhân gian để giải thích. Và vấn đề này đã được phát huy trong nhiều trường hợp, cho nên ta cần hiểu nó trước.

Vấn đề trên đây được chia thành hai: 1-Liên quan về Phật và các kiếp Bồ tát tiền thân của ngài. 2-Liên quan đến bản tính của chính đức Phật khi thành chính giác. Như đã nói ở trên, kiếp này thành Phật không phải chỉ kết quả của sự tu dưỡng trong kiếp này mà là kết quả của sự tu dưỡng trải qua vô số kiếp. Trong khoảng thời gian dài đặc ấy, thành tích, tư cách và trình của Bồ tát như thế nào? Đó là điều cần phải luận cứu trước khi đề cập đến Phật-thân-quan. Như vậy, bản tính của Phật sau khi thành chính giác như thế? Tác dụng ra sao? Và mối quan hệ hỗ tương dị đồng giữa chư Phật như thế nào? Đó là những vấn đề thuộc về Phật-đà-luận thuần túy. Phật-đà-luận của A-Tỳ-Đạt-Ma,

như sẽ được trình bày sau, chia thành bốn giai đoạn tu hành của Bồ tát luận và bản tính Phật.

Chương thứ năm:
BỒ-TÁT-LUẬN

1- BỒ TÁT.

Như trên đã nói, Bồ tát là danh hiệu của người chờ thời gian thành Phật, là người do chí nguyện tìm cầu Bồ đề (bodhi - trí tuệ) mà được danh hiệu ấy, Bồ đề rốt ráo có nghĩa là hết thảy trí (tát-bà-nhã), La hán phổ thông trí tuệ còn giới hạn. Người vì tâm cầu trí tuệ của Phật, đặc biệt mong cầu thành Phật nên gọi là Bồ tát. Dĩ nhiên, nếu chỉ giải thích Bồ tát là người cầu trí huệ không thôi thì đó là điều rất sai lầm; Bồ tát sở dĩ được xưng la Bồ tát, như đã nói ở trên, là ở chỗ xả kỷ để làm tất cả thiện sự, nói cách khác, là tận lực "hạ hóa chúng sinh", mà việc làm đó cũng là một bộ phận của nhất thiết trí, hoặc là chuẩn bị để đạt đến nhất thiết trí, theo lập trường này, người chí nguyện tu như thế thì gọi là Bồ tát. Song, Bồ tát ở đây trước sau vẫn chỉ là tiền thân của Phật Thích Ca, tức là trong ba a-tăng-kỳ trăm kiếp về trước ngài đã từng ra vào đường sinh với nhiều hình thức, nhiều thân phận, chứ chưa có ý niệm về những Bồ tát đồng thời tồn tại như Văn Thù, Phổ Hiền của Đại thừa Phật giáo, Đó là điểm chúng ta cần ghi nhận. Do đó, Bồ tát ở đây không nhất định phải đội mũ bảo quan, đeo hoa anh lạc để tỏ thân tướng trang nghiêm thù diệu.

Tiền thân của đức Phật đã được miêu tả trong bản-sinh-đàm, có kiếp là ngựa, là thỏ, là chim, là quốc vương, là thương gia, v.v… tất cả đều là thân hình phàm phu. Nhưng Bồ tát này, bắt đầu từ Thiện Tuệ phát tâm cầu đạo trước Phật Nhiên Đăng đến ngày Phật Thích Ca thành chính giác chia ra bao nhiêu giai đoạn? Các bậc luận sư của A-Tỳ-Đạt-Ma chia ra bốn giai đoạn để quan sát: giai đoạn thứ nhất là thời đại tu hành trong ba a-tăng-kỳ (Nam-Phương nói bốn a-tăng-kỳ, Bắc-Phương nói ba a-tăng-kỳ); giai đoạn thứ hai thời đại tu hành trăm kiếp (Nam-Phương nói một nghìn kiếp); giai đoạn thứ ba giáng sinh xuống Ca-tỳ-la-vệ và vượt thành xuất gia; và giai đoạn thứ tư diệt trừ hết ba mươi bốn tâm để thành đạo (hàng phục ma vương để thành đạo). Như thế là khảo sát về quá khứ hai phần và về hiện tại hai phần. Thời đại tu hành ba a-tăng-kỳ ở giai đoạn đầu là thời đại dự liệu, nói theo thuật ngữ là "tập tư lương"; thời đại tu hành trăm kiếp ở giai đoạn hai là bản khoa; còn thời đại hiện tại ở giai đoạn ba và bốn có thể nói là thời đại thí nghiệm tốt nghiệp. Do đó, cứ theo thuận tự trên mà luận về tư cách của Bồ tát là xác đáng, nhưng, cho tiện lợi hơn, chúng tôi tưởng chia thành hai thời kỳ để khảo sát: thứ nhất, Bồ tát ở thời đại luân hồi từ khi phát tâm đến thời gian trụ nơi cung trời Đâu Suất, trong khoảng thời gian đó Bồ tát lăn lộn trong vòng sinh tử để tu hành, cho nên có thể tạm gọi là thời đại luân hồi. Bồ tát ở thời đại tối hậu thân là sẽ thành Phật, không còn cảnh luân hồi nữa, khoảng thời gian này là từ cung trời Đâu Suất giáng sinh đến hàng ma thành đạo. Về phương diện pháp tướng, giữa hai thời kỳ

này có chỗ bất đồng rất lớn, cho nên chia ra như thế, về nhiều điểm, rất tiện lợi.

2- BỒ TÁT Ở THỜI ĐẠI LUÂN HỒI.

Ở thời Phật Nhiên Đăng, từ phát tâm đến Bồ tát, trong khoảng ba a-tăng-kỳ trăm kiếp (nhưng Phật Thích Ca chỉ có a-tăng-kỳ chín mươi mốt kiếp) kế tục tu hành, không gián đoạn. Mà trong khoảng thời gian ấy Bồ tát đã sinh vào vô số loài hữu tình, đó là điều đã được nói rõ trong Bản-sinh-đàm hay Sở-hành-tán. Do đó, vấn đề đầu tiên ở đây được đặt ra là: Bồ tát ở địa vị này cứu kính là thánh nhân hay phàm phu? Đoạn diệt phiền não hay không đoạn diệt phiền não? Về điểm này, các phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ, bất luận là Hữu-bộ hay Tuyết-sơn-bộ (nhưng theo Ba-ô-da thì Tuyết-sơn-bộ cho Bồ tát không phải dị sinh) đều coi Bồ tát ở địa vị này là phàm phu. Theo phái này, Bồ tát trong thời kỳ tu hành, tuy luôn luôn nhắm đến cảnh giới hướng thượng, nhưng khi chưa thành chính giác thì vẫn có phiền não, do đó, về điểm này, dĩ nhiên là phàm phu, nếu không thế thì ý nghĩa hàng ma thành đạo thì trở nên vô nghĩa (Tôn-luân-luận, mục Hữu-bộ, tr. 46; và mục Tuyết-sơn-bộ, tr. 50, Quốc dịch). Cứ theo nhận xét này thì trong khoảng ba a-tăng-kỳ (trăm kiếp trở về sau gọi là "trụ-định-vị" có hơi bất đồng), tuy là Bồ tát nhưng vẫn có thể phải sinh vào các ngả ác, như địa ngục, ngạ quỷ và nhất là súc sinh, v.v… Mà đây không phải tự mình muốn thế mà là do phiền não và nghiệp lực dẫn khởi. Duy có điều khác với các loài hữu tình phổ thông ngã ác là: Bồ tát tuy sinh vào các cảnh giới ấy nhưng không bao giờ bỏ sự nghiệp tu dưỡng, đồng thời,

ngả ác của Bồ tát cũng không giống như vô gián địa ngục là nơi cực ác. Do đó, trong khoảng thời gian này tuy là Bồ tát nhưng vẫn có vọng tưởng, huệ tưởng và hại tưởng, và có khi khởi dục vọng và tâm sân hận. Nhưng, Bồ tát sở dĩ được gọi là Bồ tát là biết chế ngự tất cả tâm lý đó, không để chúng phóng túng, sai sử. Dứng về phương diện tự giác mà nhận xét - ít ra theo Hữu Bộ -hết a-tăng-kỳ-đầu, tuy Bồ tát đã thành tựu khổ hạnh, nhưng vẫn chưa tự biết mình sau này có thể thành Phật; đến hết a-tăng-kỳ thứ hai, tuy đã tự biết mình sẽ thành Phật nhưng vẫn chưa đạt đến quyết định vô úy; sau, hết a-tăng-kỳ thứ ba thì đã tích tập công đức của ba mươi hai tướng, trí tuệ quyết định vô úy, lúc đó tự biết mình là Bồ tát và đã đầy đủ tư cách của một vị Bồ tát đích thực (Bà-sa, quyển I76, Đại chính, 27, tr. 886, hạ). Nói một cách đơn giản thì, Thượng-tọa-bộ-hệ tuy coi Bồ tát là một người phát tâm tu hành đặc biệt nhưng trước sau vẫn là một người phàm phu, vẫn chưa đạt đến địa vị siêu nhân. Bồ tát có thể thọ sinh vào ác thú khi đến bách kiếp vị (nhẫn vị), nói theo Phật ngữ là nhập trụ-định-vị. Còn trước đó thì không khỏi có khi sinh vào cảnh giới ấy (khi tu nghiệp diệu tướng, bỏ năm điều xấu, được năm điều tốt: 1-Bỏ ác thú, sinh thiện thú… xin xem Bà-sa 176, Đại chính 27, tr. 887, thượng). Còn về phía Đại-chúng-bộ-hệ thì vốn cũng coi Bồ tát là phàm phu, về điểm này tuy cùng nhất trí với Thượng-tọa-bộ-hệ, nhưng địa vị phàm phu ấy chỉ ở a-tăng-kỳ đầu mà thôi, từ a-tăng-kỳ thứ hai trở đi thì Bồ tát đã trở vào thánh vị, nghĩa là trong a-tăng-kỳ thứ hai, Bồ tát đã hoàn thành sự nghiệp tự tu. Theo Luận-sự thì Án-đạt-la phải giải thích là: “Bodhisatto Kassapassa bhagavato pàvacane

okkanta-niỳamo carita-brahmacariyo". Dưới thời Phật Ca Diếp ở quá khứ, Bồ tát đã đến chính tính ly sinh, cho nên lúc đó được coi là đã thoát địa vị phàm phu. Nếu thế thì từ a-tăng-kỳ thứ hai trở về sau Bồ tát tu hạnh gì? Các học giả của Đại-chúng-bộ-hệ cho rằng lúc đó Bồ tát duy chỉ tu hạnh vị tha, nghĩa là, nỗ lực ở sự nghiệp " hạ hóa chúng sinh". Dĩ nhiên, nếu lấy Phật làm tiêu chuẩn thì việc độ tha là điều kiện tiên quyết để thành Phật, nếu nói theo nghĩa rộng thì đây vẫn là tự lợi, nhưng ít ra nó không hoàn toàn là lợi ích tự kỷ, cho nên, nếu nói theo nghĩa hẹp thì vẫn có thể cho đó là vị tha. Do đó, Bồ tát hiện thân vào các ngả ác, điều đó không phải kết quả của nghiệp lực mà là vì nguyện độ sinh không vào ác thú không được. Vì thế mới có câu "Bồ tát vì muốn làm lợi ích cho chúng sinh nên nguyện sinh vào ác thú và tùy ý được toại nguyện". (Quốc dịch, Dị-bộ-Tôn-luân-luận, mục Đại-chúng-bộ, tr. 21).

Theo Luận-Sự 23 thì Án-đạt-la phái chủ trương như sau:

1- Bồ tát theo ý chí tự do mà sinh vào ác thú (tu hạnh khổ nạn).

2- Bồ tát theo ý chí tự do mà đầu thai.

3- Bồ tát theo ý chí tự do mà hành khổ hạnh.

4- Bồ tát theo ý chí tự do mà tu hành, và theo học thầy khác.

Như vậy, bất luận Bồ tát đầu thai, tu khổ hạnh hay sinh vào ngả ác, đều là do ý chí tự do chứ không phải do kết quả của nghiệp báo. Sau đến Đại thừa, tư tưởng về Bồ tát Địa Tạng hóa độ lục đạo, và tính ngưỡng về Quan Thế

Âm Bồ tát hiện ra ba mươi hai thân tướng để cứu khổ cứu nạn cho chúng sinh, thật đã phát xuất tự hệ thống tư tưởng trên.

Về tư cách của Bồ tát trong giai đoạn luân hồi này tuy có nhiều ý kiến bất đồng, nhưng tất cả các phái đại khái đều thừa nhận rằng Bồ tát ở thời gian này tu các hạnh là để tự lợi và lợi tha. Còn điểm chủ yếu tu dưỡng thì, như đã nói ở trên, Bồ tát được gặp nhiều Phật, và đối với Phật nào cũng tán thán, cúng dường và thực hành các hạnh ba-la-mật (tối thượng hạnh tụ). Tựu trung, về điểm gặp Phật, Nam-Phương chỉ kể có hai mươi bốn Phật, nhưng đến Đại-tỳ-bà-sa luận thì lại kể những hai mươi vạn Phật ở kiếp a-tăng-xí-da đầu gặp bảy vạn năm nghìn Phật (đầu tiên là Thích Ca, cuối cùng là Bảo Kế); ở kiếp a-tăng-xí-da thứ hai gặp bảy vạn sáu ngàn Phật (đầu tiên là Bảo Kế, cuối cùng là Nhiên Đăng); ở kiếp a-tăng-xí-da thứ ba gặp bảy vạn bảy nghìn Phật (đầu tiên là Nhiên Đăng, cuối cùng là Thắng Quán); còn trong trăm kiếp cuối cùng thì gặp sáu Phật, nghĩa là từ Thắng Quán trở xuống đến Phật Ca Diếp thứ sáu (Bà-sa, quyển 178, Đại chính, 27, tr. 892, hạ). (Trong Nghiệp phẩm thứ sáu của luận Câu-xá nói: lúc mới phát tâm gặp Phật Thích Ca, sau một kiếp thì gặp Phật Bảo Kế; hết kiếp thứ hai gặp Phật Nhiên Đăng, và cuối kiếp thứ ba thì gặp Phật Thắng Quán. Tóm tắt bằng bài kệ như sau: "Tam vô số kiếp mãn, nghịch thứ phùng Thắng Quán, Nhiên Đăng, Bảo Kế Phật, Sơ Thích Ca mâu ni" Câu-xá luận, quyển 18).

Về các pháp ba-la-mật mà Bồ tát tu trong thời gian này, theo Nam-Phương thì có mười pháp, nhưng đến Đại-

tỳ-bà-sa luận thì lại chỉ có bốn pháp là thí, giới, tinh tiến, và trí tuệ. Thí là do lòng thương, dù cho có phải thí xả cả thân thể cũng vui lòng: đó là thí ba-la-mật viên mãn; dù cho có bị cắt hết chân tay hoặc thân thể cũng không phát khởi ý niệm sân hận: đó lả giới ba-la-mật viên mãn; trong bảy ngày đêm chỉ đứng có một chân để tán thán Phật mà không biết mỏi: thế là tinh tiến ba-la-mật viên mãn; sau cùng, vào kim cương định mà thành chính giác: đó là bát nhã ba-la-mật viên mãn. Thêm vào bốn pháp trên đây là nhẫn và tĩnh lự, hay nhẫn và văn, để làm thành sáu ba-la-mật, và chủ trương của một phái khác (Bà-sa, quyển 178, Đại chính, 27, tr. 892).

Tích tập tất cả kết quả tu hành trên đây, dần dần tiến đến ngôi vị trăm kiếp mà đặc trưng của ngôi vị này là Bồ tát tự biết mình sau này có thể thành Phật. Chính do ý nghĩ đó mà ngôi vị này được mệnh danh là "định-trụ-vị". Để thích với ý nghĩ đó, Bồ tát khi đã vào địa vị này không còn sinh vào ác thú nữa -bất luận là nghiệp quả hay ý chí tự do. Luận Đại-tỳ-bà-sa cho là đã bỏ năm điều xấu được năm điều tốt: 1-Bỏ các nơi ác, sinh các chốn thiện; 2-Bỏ các nhà hạ tiên, sinh các nhà quý tộc; 3-Bỏ thân nữ, được thân nam; 4-Được đủ các căn, không khuyết căn; 5-Bỏ các niệm hay quên mà sinh niệm tự tính (Bà-sa, quyển 176, Đại chính, 27, tr. 887, thượng). Điều đặc biệt nên chú ý là Bồ tát trong thời kỳ này tu dưỡng được ba mươi hai diệu tướng. Ba mươi hai tướng là tướng đại nhân. Theo tín ngưỡng của người Ấn Độ thì những người có uy quyền lớn phải là những người đầy đủ nhân tướng. Tín ngưỡng này nguyên xuất phát từ thần thoại Tỳ-nữu-noa, nhưng ở nhân gian, chủ

yếu là Chuyển-luân-vương phải có đủ nhân tướng, đó là tín ngưỡng Phật giáo thời bấy giờ.

Về sự phân biệt ba mươi hai tướng giữa Luân vương và Bồ tát, luận Bà-sa, quyển 177, nói: "Ba mươi hai tướng của Bồ tát so với ba mươi hai tướng của Luân vương có bốn điều hơn: 1-Xí thịnh; 2-Thanh minh; 3-Viên mãn; 4-Đắc xứ. Hoặc lại nói có năm điều hơn: 1-Đắc xứ; 2-Cực đoan nghiêm; 3-Văn tượng thanh; 4-Tùy thuận thắng trí; 5-Tùy thuận ly nhiễm. (Đại chính, 27, tr. 889, trung). Còn tên của ba mươi hai tướng thì cũng trong luận Đại-tỳ-bà-sa, quyển 177 (Đại chính, 27, tr. 888, thượng) đã được nói rất rõ. Cũng có thể xem cuốn Phạm Hán đối chiếu Phật giáo từ điển của Địch-nguyên-thị. Chuyển luân có nghĩa là người thống trị địa phương núi Thiết vi; sớm hơn một chút so với thời đại Phật, người Ấn Độ đã hoài bảo một nhân vật thống nhất lý tưởng, và kết quả đã trở thành danh hiệu của một vì vua lý tưởng thống nhất toàn thế giới, bánh xe tượng trưng thần Tỳ-nữu-noa cũng là một trong những tư cách của vì vua này: nhờ uy lực của Luân vương mà thế giới được hòa bình thống nhất. Cứ theo đó thì e rằng nhân tướng có lẽ cũng chịu ảnh hưởng của Ba tư, cho nên mới nói phải đủ ba mươi hai tướng. Nếu kết hợp cả Phật lẫn Luân vương mà nói thì Phật, khi còn là Thái tử, cũng đã được bồi dưỡng lý tưởng đó, cho nên, sau khi thành đạo đã tự giác được cái pháp giới Luân vương, hơn nữa, hào khí của ngài dùng chính pháp thống trị thế giới cũng giống với cái chí lớn của Luân vương. Vì thế, khi Phật thuyết pháp được gọi là "chuyển pháp luân", rồi đối với thất bảo của Luân vương thì lập ra Thất-giác-chi, v.v… cũng lại phù hợp với nghi

dung của vị Luân vương thần thoại này) về sự so giữa Luân vương và Như lai, có thể xem bản Hán dịch Thi-thiết-luận, quyển 1, 2, Đại chính, 27, tr. 514-521). Ở đây, nói đến ba mươi hai tướng cũng là từ Luân vương chuyển sang Phật đà, mà đức Phật, trên phương diện sự thật lịch sử, tuy thân tướng vốn trang nghiêm, nhưng sự phán minh về ba mươi hai tướng tốt và tám mươi vẻ đẹp thì lại thuộc thời kỳ Bồ tát tu hành mà có, do đó, ta có thể nói nó đã hoàn toàn thoát hóa từ thần thoại Luân vương. Song, một khi tướng-hảo-quan này được thâu nhập Phật giáo dần dần nó đã biến thành đặc tướng của Phật và Bồ tát (tối hậu thân), cho nên, trong luận Đại-tỳ-bà-sa quyển 177, đã đặc biệt nêu rõ sự ưu, liệt giữa ba mươi hai tướng của Luân vương và ba mươi hai tướng của Phật. Theo Luận-Sự thì Bắc-đạo-phái cho rằng những tướng đó là do Bồ tát thành tựu, và duy chỉ là đăc tướng của Bồ tát thôi. Nếu đứng về phương diện nghệ thuật mà nghiên cứu thì những tướng đó cũng có giá trị tương đương của chúng, bởi thế, tôi tưởng ở đây nên lần lượt kể hết ba mươi hai tướng nói trên.

Ba mươi hai tướng của bậc đại trượng phu.

1) Đỉnh đầu có nhục kế. 2) Tóc trên đầu xoắn về bên phải. 3) Trán rộng và bằng phẳng. 4) Giữa khoảng lông mày có những sợi lông trắng. 5) Mắt xanh biếc và mi dài như mi ngưu vương. 6) Có đủ bốn mươi cái răng. 7) Răng nhỏ và đều, khít. 8) Chân răng rất sâu. 9) Răng trắng như ngọc. 10) Nước miếng trong cổ có vị ngọt. 11) Hàm dưới như sư tử. 12) Lưỡi kéo ra dài chấm chân tóc trên tráng. 13) Tiếng như tiếng Phạm vương. 14) Đầu cánh tay tướng

tròn. 15) Bảy chỗ bằng phẳng và đầy đặng. 16) Hai nách đầy đặng. 17) Da mịn màng và trơn. 18) Đứng thẳng thì hai tay chấm quá đầu gối. 19) Nửa mình trên như mình sư tử. 20) Thân hình thon, cao. 21) Lông trên mình xanh và mềm mại. 22) Lông đều lướt lên trên. 23) Âm tàng như mã vương. 24) Gót chân tròn, đẹp. 25) Mắt cá không lộ ra. 26) Chân tay mềm mại. 27) Ngón tay ngón chân giao như loài ngỗng. 28) Ngón tay thon dài như búp măng. 29) Chân tay đủ một nghìn xoáy óc. 30) Bàn chân đầy và bằng phẳng. 31) Mu bàn chân cao, đầy. 32) Bắp vế như lộc vương.

Ba mươi hai tướng như trên là do kết quả của cái gọi là "bách phúc trang nghiêm", nghĩa là do kết quả của mười thiện nghiệp thực hành trong bách tư (nghĩa sâu xa trịnh trọng). (Xem Bà-sa, quyển 177, Đại chính, 27, tr. 889, hạ). Trong Bà-sa còn có thuyết nói: trong ba mươi hai tướng, tướng được đầu tiên là tướng mắt xanh, vì trước hết dùng từ nhãn để nhìn thế gian (trang 888, như trên). Tức là muốn dùng sự tu dưỡng của tâm để chuyên giải thích ý nghĩa hình tướng là đoan nghiêm vi diệu.

Vị bách kiếp này là một giai đoạn của Bồ tát, trên nguyên tắc, tuy là một thời kỳ cần trải qua, nhưng bách kiếp đó không nhất định phải là toàn bộ của sự tu hành, mà nhờ vào sự nỗ lực tinh tiến phi thường, Bồ tát cũng có thể giảm đi ít nhiều số kiếp. Phật Thích Ca Mâu Ni là một thí dụ siêu kiếp. Theo truyền thuyết, dưới thời Phật Đề-sa hoặc Bổ-sa, Bồ tát cùng tu với Di Lặc, nếu nói về căn cơ thì Di Lặc lẽ ra phải được thành Phật trước Bồ tát Thích Ca, nhưng vì sự tu hành của Bồ tát Thích Ca cực mãnh liệt và

thành khẩn, nhất là một hôm ở trên núi được thấy thân tướng sáng chói của Phật Để-sa khi ngài vào "hỏa giới định", Bồ tát đã đứng một chân luôn bảy ngày đêm để chiêm ngưỡng cái tướng hảo của Phật mà không hề chợp mắt một chút nào. Lúc đó Bồ tát còn đọc bài kệ tán thán rằng:

"Trên trời dưới đất khắp chốn thấy
Mười phương chói sáng ánh hào quang
Trượng phu ngưu vương đại sa môn
Tìm khắp cõi đất không ai sánh"

Do sức tinh tiến thành khẩn ấy, Bồ tát đã rút ngắn được chín kiếp mà thành Phật vào kiếp thứ chín mươi mốt[5]. Đó chính là lý do giải thích sự xuất hiện của Phật Thích Ca ở hiện tại và sự ra đời của Di Lặc trong tương lai vậy. Dĩ nhiên, đây chỉ là câu truyện thần thoại, nhưng đề cao hiệu quả của cố gắng tinh tiến, đối với việc tu dưỡng, hiển nhiên nó mang một ý nghĩa quan trọng, đó là điều ta không thể bỏ qua.

Như vậy, trải qua một trăm kiếp tu hành, khi đến kiếp sau chót trước khi thành Phật, thì kiếp đó gọi là "tối hậu thân Bồ tát". Tuy là tối hậu, nhưng, về nhiều điểm, Bồ tát ở

[5] Bà sa luận, quyển 177 (Đại chính, 97, trang 800, trung); và quyển 7, (Đại chính, 27, trang 23, thượng), nói: Bồ tát khởi thuận-quyết-trạch-phận; hay không khởi thuận-quyết-trạch-phận? Nếu bảo là khởi thì tại sao lại nói "thiện căn đều do một chỗ mà thành được"? Còn nếu là bất khởi thì tại sao lại nói "chín mươi mốt kiếp không đọa ác thú"? Những vấn đề như thế cũng đã được luận cứu cả đến những thừa khác khi chuyển hướng tới thuận-quyết-trạch-phận.

địa vị này cùng với Bồ tát trong thời kỳ luân hồi có chỗ khác nhau, cho nên ta lại cần phải đặc biệt luận cứu Bồ tát ở giai đoạn tối hậu này.

3- TỐI HẬU THÂN BỒ TÁT.

Điểm thứ nhất cần được nói đến về tối-hậu-thân Bồ tát là khi từ cung trời Đâu Suất đi xuống dùng hình voi trắng mà vào thai mẹ. Căn cứ theo Tôn-luân-luận thì Đại-chúng-bộ, Nhất-thuyết-bộ, Thuyết-xuất-thế-bộ và Kệ-dận-bộ (theo Sa-vô-gia thì chủ yếu là Nhất-thuyết-bộ) cho rằng, voi trắng là hình thức tất nhiên của tối-hậu-thân Bồ tát dùng để thác thai, và chủ trương "tất cả Bồ tát khi vào thai mẹ đều là hình voi trắng". Đương nhiên, Đại-chúng-bộ vì không thừa nhận sự tồn tại của "trung hữu" nên không cho voi trắng là trung hữu của Bồ tát, nhưng dù sao thì Đại-chúng-bộ vẫn chủ trương hình voi trắng. Về voi trắng, có hai loại truyền thuyết; trong kinh Thái-tử-thụy-ứng (Đại chính, 3, trang 624, thượng) nói là "cưỡi" voi trắng mà đến, nhưng kinh Phổ-Diệu (Đại chính, 3, trang 419, thượng) tức là Lalitavistra thì lại bảo là "làm" voi trắng mà đến. Trong hai thuyết này, Đại-chúng-bộ đại khái căn cứ theo truyền thuyết thứ hai. Song, truy tầm đến căn nguyên của truyền thuyết thì đây chỉ là giấc mộng của Ma-gia nên không cần cố chấp một cách miễn cưỡng về thuyết voi trắng. Căn cứ vào ý nghĩa này, Hữu Bộ đã bác bỏ thuyết voi trắng là hình thức thai. Thuyết voi trắng chỉ là một thí dụ nói lên cái điểm tốt lành của một giấc mộng mà thôi (Bà-sa, quyển 70, Đại chính, 17, tr. 361, hạ). Bài kệ của Đại đức Pháp Thiện Hiện nói:

"Voi trắng tướng đoan nghiêm
Đủ sáu ngà bốn chân
Chính lúc vào thai mẹ
Như tiên ẩn trong rừng"

Và luận Bà-sa phê phán như sau: "Điều này không thông, không phải Tam Tạng" (như trên). Đối với phái lãng mạn thuộc Đại-chúng-bộ thì chủ trương của Hữu Bộ trước sau vẫn hợp lý.

Điểm thứ hai cần phải khảo sát là ý niệm khi đầu thai. Căn cứ theo pháp tướng của A-Tỳ-Đạt-Ma thì tất cả mọi người khi đầu thai, đối với cha mẹ, đều mang lòng yêu hay ghét. Khi đối với cha mang lòng ghét và đối với mẹ mang lòng yêu, thì đứa hài nhi ấy sẽ là con trai, ngược lại, sẽ là con gái. Do đó, vấn đề được nêu ra là: ý niệm của tối hậu thân Bồ tát khi đầu thai như thế nào? Tất cả người thường, bất luận khi nhập thai hay khi xuất thai đều không có ý thức, nhưng Bồ tát thì tự ý thức được điều này, đó là điểm được các bộ phái thừa nhận (tham chiếu Thi-thi-thiết-luận, bản Hán dịch, quyển thứ hai, mục nói về Bồ tát biết mình khi nhập thai, trụ thai và xuất thai; (Đại chính, 27, trang 308, hạ). Nhưng, vấn đề là: sự ý thức ở đây có yêu, ghét hay không? Theo Đại-chúng-bộ và Tuyết-sơn-bộ thì Bồ tát nguyên là bậc thánh, chẳng qua vì nguyện độ sinh mà đầu thai, cho nên sự đầu thai đó không có niệm tham ái (Dị-bộ-tôn-luân-luận). Về Hữu Bộ thì, dĩ nhiên, như ai cũng biết, tuy không thừa nhận là Bồ tát có tham ái, nhưng lại thừa nhận đối với cha mẹ Bồ tát vẫn có tình thân ái, và Hữu Bộ cho rằng chính Bồ tát dùng cái tình thân ái đó làm động lực

đầu thai (Bà-sa, quyển 171, Đại chính, 27, trang 836). Về điểm này, các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ trước sau vẫn chủ trương Bồ tát là siêu nhân; còn về phía Thượng-tọa-bộ thì lại muốn Bồ tát là nhân gian.

Sau khi nhập thai, theo thứ tự phát sinh thông thường thì trải qua năm giai đoạn trong thai; bảy ngày đầu (yết-lạt-giám) hai giọt tinh huyết kết hợp lại; bảy ngày thứ hai (ngạch-bộ-đàm) thành mụt nhỏ; bảy ngày thứ ba (bế thi) thành máu thịt; bảy ngày thứ tư (kiện nam) thành thịt cứng; bảy ngày thứ năm (bát-la-xa-khư) thành chi tiết, từ đó trưởng thành dần dần đến ngày xuất thai. Song, với Bồ tát tu hành trăm kiếp, đã được ba mươi hai tướng tốt đẹp, có phải qua năm giai đoạn này không? Vấn đề này, dĩ nhiên, cũng đã phát sinh nhiều nghị luận giữa các bộ phái. Và, vẫn theo lập trường cố hữu, Đại-chúng-bộ (theo Ba-vô-da thì Nhất-thuyết-bộ) chủ trương: Bồ tát khi nhập thai do một vật chất đặc thù có thể tạo đủ các căn nhanh chóng, không phải trải qua năm giai đoạn (Dị-bộ-tôn-luân-luận, mục nói về Đại-chúng-bộ). Nhưng về phía Thượng-tọa-bộ thì không thừa nhận điều đó. Theo Thi-thiết-luận, quyển thứ hai, thì: "Bồ tát trong thai mẹ không nhiễm các dơ bẩn trong thai, không nhiễm sự cấu uế của máu thịt cho đến tất cả sự bất tịnh khác" (Đại chính, 26, tr. 517, trung). Như vậy không chủ trương Bồ tát không qua năm giai đoạn. Nhất là Đại-tỳ-bà-sa luận, quyển 20 (Đại chính, 27, tr. 101, trung), nói: "Sinh thân của Bồ tát cũng có những thứ tiện lợi bất tịnh". Trong giai đoạn phát dục, có thể nói Bồ tát cũng như người thường.

Điểm sau cùng cần bàn là đản sinh. Khi Bồ tát sinh, được chư thiên tiếp thụ, thiên long phun nước cam lộ để tắm, đi bảy bước rồi nói to rằng: "Trên trời, dưới trời chỉ có ta là tôn quý hơn hết": tất cả những điều này đều được các bộ phái thừa nhận. Duy có vấn đề được đặc ra là: có phải Bồ tát từ hông bên phải của thân mẫu mà sinh ra không? Thuyết của Bồ tát từ hông bên hữu mà ra thì trong kinh Du Hành của Trường-a-hàm, mục truyện Tỳ-bà-thi cũng có nói, rồi trong các bản truyện Phật khác cũng có, rồi luôn cả đến các điêu khắc phẩm nghệ thuật tại Quản-la-lạp-thức cũng được biểu hiện: như vậy, truyền thuyết này đã được tin tưởng một cách rất rộng. Căn cứ vào đó, Đại-chúng-bộ, khi bàn về cái tướng đản sinh tất nhiên của hết thảy Bồ tát (tối hậu thân), chủ trương: "Tất cả Bồ tát, khi sinh, đều từ bên hông phải của mẹ mà ra". (Tôn-luân-luận, mục Đại-chúng-bộ). Đây là kết quả của những bậc thanh tịnh như Bồ tát chán sự xuất thai theo sản đạo phổ thông của mọi người thường. Tôi cho thuyết này là sự kết hợp ngẫu nhiên với thần thoại cổ: trong Lê-câu-vệ-đà nói, Nhân-đà-la trổ cạnh sườn của mẹ mà ra (Ấn Độ triết học tôn giáo sử, trang 102). Giữa Nhân-đà-la và Chuyển luân vương có sự quan hệ như thế nào thì không rõ. Song, trong các kinh điển cổ, về trường hợp Cù Đàm Tất Đạt, không những không ghi chép điều này, mà cả trong Ni-đại-na-già-tha cũng nói không có sự nhơ bẩn về sinh sản, tuy nhiên cũng không nói từ hông bên phải mà ra. Do đó, Thượng-tọa-bộ ở Tích Lan không thừa nhận đó là sự thật. Còn trong Thi-thiết-luận, được nhận là do Hữu bộ truyền lại, về điểm Bồ tát xuất sinh, tuy có rất nhiều thuyết minh, nhưng không một thuyết minh

nào nói đến việc Bồ tát từ hông bên phải mà ra, cho nên, nhận xét về phương diện này, có thể nói Hữu Bộ cũng không thừa nhận điều đó. Tôn-luân-luận đặc biệt cho đó là chủ trương của Đại-chúng-bộ, còn như Thượng-tọa-bộ-hệ vì là hệ phái trọng sự thực nên đối với thuyết đó chỉ coi như là một thí dụ mà thôi.

Tóm lại, Bồ tát sinh ra là người, tiên A-tư-đà xem tướng rồi đoán rằng, nếu ở nhà thì sẽ là Luân vương, nếu xuất gia thì sẽ thành Phật: đó là sự nhất trí của tất cả truyền thuyết. Bồ tát ở nhà đến hai mươi chín tuổi. Bồ tát sẽ không là Luân vương mà sẽ là Phật vì đó là sự ước thúc thiên tiên của ngài. Như vậy, khi vượt thành xuất gia chỉ là sự hoàn thành ước thúc hay cái giai đoạn chung cục của tam-kỳ-bách-kiếp đó mà thôi. Thế thì, Phật sinh ra là người cũng chỉ là quyền nghi thị hiện như người để dễ bề giáo hóa chúng sinh đó thôi. Các bậc luận sư của A-Tỳ-Đạt-Ma coi trọng điểm này chính là vì lý do đó, vì vậy mà vấn đề được đặt ra là: phải quan niệm như thế nào về sự tu hành và hàng ma thành đạo sau khi xuất gia? Theo Đại-chúng-bộ, khi hoàn thành a-tăng-kỳ kiếp thứ nhất, Bồ tát đã vào địa vị thánh nhân (arya) tức là địa vị thấy đạo, sự tu hành của ngài sau đó chẳng qua chỉ là để đoạn hoặc lợi tha mà thôi, vì thế, sự tu hành của tối hậu thân cũng chỉ là một nghi thức, cũng như ông vua trước khi chấp chính phải cử hành nghi thức đăng quang vậy. Tuy như thế cũng phải mất sáu năm khổ hạnh mới an tọa dưới gốc Bồ đề, hàng phục ma vương mà thành đẳng chính giác, cho nên không thể chỉ coi đó như một nghi thức được. Trong thời gian đó, nếu đứng về phương diện tiêu cực mà nói thì phải đoạn phiền não như

thế nào, còn đứng về phương diện tích cực mà nói thì phải có pháp tính để chứng ngộ, nghĩa là, giữa khoảng Bồ tát và bậc chính đẳng giác không có sư khu biệt về nội dung. Điều này sau đến Đại thừa đã nảy ra các thuyết trần sa vô minh v.v… Song, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, về điểm này, vì chưa tìm được thuyết minh tường tận của Đại-chúng-bộ phái nên chưa nắm được chân ý của bộ hệ này: đó là điều rất đáng tiếc. Trái lại, về phía Thượng-tọa-bộ-hệ thì cho rằng, Bồ tát đến bách kiếp vị mới chỉ đạt đến hạ-nhẫn-vị thôi, vì thế, sự tu hành của tối-hậu-thân Bồ tát tương đương từ trung-nhẫn-vị đến thế-đệ-nhất-vị, do đó, bất luận là tu hành, hàng ma hay chính giác, tất cả đều được coi là thực chất. Đây là kết quả tự nhiên được rút ra từ chủ trương của Hữu Bộ cho rằng: "Phải nói Bồ tát cũng như các loài khác, chư đoạn hết các kết sử". Dĩ nhiên, trong các kiếp tiền sinh Bồ tát đã đoạn diệt được phần lớn phiền não và hoặc nghiệp (Hạ-bát-địa), nghĩa là đã đoạn chín phần phiền não của tình ý. Công tích này có thể được coi là sự luyện tập để cứu độ chúng sinh, nhưng để thành Phật đích thật cần phải có đại-bồ-đề (đại giáo), cũng như vẽ rồng cần phải điểm mắt vậy. Mà sự tu hành của tối-hậu-thân Bồ tát chính là cái thủ tục điểm mắt đó, được gọi là "Tam-thập-tứ-tâm-nhất-tọa-đắc-đoạn-kết-thành đạo". câu này có nghĩa là: không rời gốc Bồ đề gọi là nhất tọa; tam-thập-tứ-tâm là: mười sáu tâm thấy đạo (khổ pháp trí nhẫn, khổ pháp trí, cho đến đạo pháp trí nhãn, đạo pháp trí; khổ loại trí nhẫn, khổ loại trí), và chính vô giáng đạo, chính giải thoát đạo hợp thành ba mươi tư niệm. Nói cho rõ ràng là: hoàn toàn đạt quang đạo lý tứ đế, đồng thời, đã phá tất cả những tình

ý mê chấp còn sót lại, gạn lọc cho hết mọi tồn lưu để hoàn thành sự tổng kiểm định của tam-kỳ-bách-kiếp. Ở thời kỳ này, phương pháp định tâm của Bồ tát là cái được mệnh danh là đệ-tứ-thiền-định, ly-giác-quan, việt-khổ-lạc, xả niện thanh tịnh, ở vào trạng thái bất động, an trụ và thống nhất, vì thế, về pháp tướng, nó được gọi là "trụ đệ-tứ-thiền".

(Bắc-đạo-phái và Án-đạt-la-phái thì nói: "Phật y vào nhất thánh đạo để thực hiện tứ sa môn quả". Nghĩa là Phật không phải qua những giai đoạn Dự lưu, Nhất lai và Bất hoàn mà chỉ lo đạo La hán mà thành đệ tứ quả. Thượng-tọa-bộ không thừa nhận quan điểm này: có thể nói trái ngược hẳn với ba mươi bốn tâm).

Chương thứ sáu:
PHẬT-THÂN-QUAN

1- PHẬT.

Cuối cùng, Bồ tát đã thành đẳng-chính-giác và trở nên một vị Phật. Cái tôn hiệu sau khi thành đạo được xưng là Như-Lai, Thiện-Thệ, Thế-gian-giải v.v… và Phật-đà-quan về sự thực lịch sử thật đã xuất phát từ sự giải thích về nhân cách sau khi thành chính-giác này. Nghĩa là, từ một thái-tử Tất-Đạt đến thành một vị Phật, cái tư cách đó như thế nào? Vấn đề này là xuất-phát-điểm của Phật-đà-luận. Và, nếu nói một cách thực tế, thì Bồ-tát-luận như đã trình bày ở trên, cũng chỉ là sự quan sát miên tục của vấn đề này mà thôi.

Song, các vị đệ tử trực triếp của Phật đã quan sát bậc thầy của mình như thế nào? Về điểm này, tùy theo quan niệm của người nên cũng có chỗ bất đồng; nhưng, nếu nói một cách tổng quát thì họ đều coi Phật là bậc thầy của trời, người, đấng Từ Phụ của ba cõi: theo các kinh điển cổ, quan niệm Phật như một bậc siêu-nhân này là một sự hiển nhiên. Nhưng, đồng thời với quan niệm siêu nhân ấy, họ lại cũng nói về những sự kinh lịch có tính cách nhân gian của Phật nữa, đó là điều chúng ta cần phải ghi nhận. Tức là, sự lịch

duyệt của Phật trong những thời kỳ còn thơ ấu, tu hành khổ hạnh, sinh hoạt hàng ngày trong giáo đoàn, rồi nhuốm bệnh và cuối cùng rồi nhập diệt: tất cả kinh ngiệm đó đều biểu hiện về mặt nhân-gian. Như vậy, các đệ tử của Phật đã nhìn Phật ở cả hai phương diện siêu-tự-nhiên và nhân gian. Rồi, với thời gian trôi qua, cái nhân cách vĩ đại của Phật càng được hoài niệm dần dần đã đi đến chỗ lý-tưởng-hóa, đồng thời, ở một phương diện khác, những vấn đề thần học cũng được nêu ra, cho nên, nếu chỉ quan sát Phật theo hai yếu tố siêu-nhân và nhân-gian không thôi thì đáo cùng, người ta chưa thấy được thỏa mãn. Đức Phật, về phương diện nhân gian, là thật tướng hay đó chỉ là vì nguyện độ sinh mà giả hiện hiện thôi? Giữa sự tu hành của Phật và các vị La-hán có gì sai khác không? Sự dị đồng của chư Phật ở quá khứ và Phật Thích ca hiện tại như thế nào? Đó là những vấn đề pháp tướng đã lần lượt được đặt ra. Bồ tát luận đã nói trên kia thật ra chỉ là một bộ phận của yêu cầu muốn thuyết minh quá trình tu hành của Phật mà chúng tôi đã trình bày qua, ở đây, vì thế, ta lại cần phải tiếp tục khảo sát những vấn đề sau khi thành Phật.

2- SỰ BẤT ĐỒNG GIỮA PHẬT, THANH VĂN VÀ DUYÊN GIÁC.

Để tiện cho sự quan sát, trước hết chúng hãy đề cập đến sự bất đồng giữa Phật và các vị La hán thông thường cùng Độc-giác như thế nào đã. Vấn đề này sỡ dĩ được đặt ra là vì, theo Nguyên Thủy Phật giáo, chính đức Phật cũng là một vị La hán, điều này được ghi rõ ràng trong Đại-phẩm-luật: sau khi độ cho năm vị tỳ khưu và kể cả Phật thì

thế gian đã có sáu vị La hán. Song, trên thực tế, sự vĩ đại của Phật, không nói ai khác, đến ngay Ca Diếp, Mục Kiền Liên hay Xá Lợi Phất cũng không bì kịp, do đó, về mặt pháp tướng, tất nhiên phải xác định sự khu biệt mới được. Kế đến, theo truyền thuyết, sau khi Phật thành chính-giác, đối với việc truyền đạo lúc đầu đã rất do dự, cuối cùng, giả sử Phật đã quyết định không truyền đạo mà nhập diệt ngay thì bất quá Phật cũng chỉ là một bậc tự giác mà thôi. Mà những bậc tự giác này ở thế gian vẫn cũng đã có, do đó, mới phát sinh tư tưởng độc-giác và cần phải so sánh với Phật là bậc tự giác, giác tha: chính vấn đề này đã trở thành vấn đề A-Tỳ-Đạt-Ma. Về điểm này, nhìn qua ý kiến của các bộ phái, ta thấy họ đều giống nhau ở chỗ thừa nhận rằng, trên cương vị giải thoát, thì dù là Phật hay La hán đều đồng nhất, không sai khác, nghĩa là, họ đồng ý rằng Phật và La hán đều đã giải thoát hẳn sinh tử luân hồi. duy có điểm bất đồng là đạo hạnh đạt đến giải thoát và lực dụng sau khi giải thoát. Đương nhiên, theo Tôn-luân-luận thì Hóa-địa-bộ cho rằng, Phật và Nhị thừa (Thanh văn, Độc giác) cùng một đạo, cùng một giải thoát, đạo thành Phật hay nội dung giải thoát cũng đều như nhau; tuy cũng có những học phái bất đồng về lượng, nhưng, nếu nói một cách tổng quát, thì bắt đầu từ Hữu Bộ và Pháp-tạng-bộ (theo Dị-bộ-tôn-luân-luận), đại để các bộ phái đều thừa nhận rằng Phật và Nhị-thừa cùng một giải thoát, nhưng về thánh đạo thì Tam-thừa có chỗ sai khác. Về điểm này luận Đại-tỳ-bà-sa quyển 143 đã nói rất tường tận về vấn đề "cụ tri căn" để giải thích rõ sự khu biệt giữa Tam-thừa, cho nên, ở đây, chúng ta hãy thử bàn qua một vài điểm chủ yếu về vấn đề này.

Trước hết, hãy nói về phương diện có thể đoạn diệt phiền não. Cứ theo Hữu Bộ thì sự vô tri của người ta có hai loại khác nhau là: "nhiễm ô-vô-tri và bất nhiễm ô-vô-tri; nhiễm-ô-vô-tri chủ yếu là phiền não về phương diện tình ý, nó là nguyên nhân khiến cho người ta luân hồi. Bất-nhiễm-ô-tri, theo quang ký, thì lấy liệt tuệ (kém trí tuệ) làm thể, tuy không phải là nguyên nhân sinh tử, nhưng là nguyên nhân làm cho người ta không hiểu rõ chân lý của sự thật (có chỗ chia thành hai loại nghi hoặc là tùy miên và sự, đại khái cũng đồng với sự nhiễm ô và bất nhiễm ô). Sự sai khác giữa Phật và Nhị thừa, theo quan điểm này, là Phật đã đoạn trừ cả hai loại vô tri, còn Nhị thừa chỉ mới trừ được nhiễm ô vô tri. Đoạn được nhiễm ô vô tri là hết sinh tử, về điểm giải thoát, tuy là đồng nhất, nhưng Phật lại còn đoạn diệt luôn cả bất nhiễm ô vô tri, được nhất-thiết-trí và nhất-thiết-chủng-trí, đối với giá trị thế giới và nhân sinh có năng lực phán đoán, đồng thời, đối với sự cá biệt cũng có thể nhận thức chính xác về phán đoán giá trị mà thôi. Lấy vô tri làm cơ sở: đó là khu biệt giữa Phật và Nhị thừa. Do đó, đứng về phương diện trí, tức giác trí, mà nói thì Phật đối với thảy cảnh giới (jneya) đều tự giác (không nhờ người khác), và không có giác tri bảo lưu (biến giác) mà là giác tri chính xác (không nhầm lẫn), còn Độc giác tuy có tự giác nhưng không có biến giác và chính giác, Thanh văn thì không có cả ba thứ giác đó: đây chính là điểm bất đồng giữa Tam thừa (cũng có thuyết cho rằng, Phật có tự-nhiên-giác, nhất-thiết-chủng-giác, Duyên giác chỉ có tự-nhiên-giác; còn Thanh văn thì không có cả hai). Còn về phương diện dụng lực thì Phật có thập-lực, tứ-vô-sở-úy, đại-bi và

tam-bất-cộng-niệm-trụ hợp thành cái gọi là thập-bát-cộng-pháp; Nhị thừa thì không có tất cả pháp trên đây (trở lên là theo Bà-sa quyển 143, Đại chính, 27,tr. 735, trung).

THẬP-LỰC TRONG THẬP BÁT BẤT CỘNG PHÁP LÀ:

1- Xứ phi xứ trí lực (trí hiểu biết chân lý của sự vật).

2- Nghiệp-dị-thục-trí-lực (trí biết nhân quả nghiệp báo của hết thảy chúng sinh trong ba đời).

3- Chủng-chủng-thắng-giải-trí-lực (trí biết tất cả sự hiểu biết của hết thảy chúng sinh).

4- Chủng-chủng-giới-trí-lực (trí biết khắp tất cả mọi cảnh giới bất đồng của chúng sinh tong thế gian).

5- Căn-thượng-hạ-trí-lực (trí biết tất cả căn cơ của chúng sinh và những phương pháp tu hành để đạt đến giải thoát niết-bàn).

6- Biến-thú-hành-trí-lực (trí biết rõ sự sinh tử và nghiệp duyên thiện ác của chúng sinh).

7- Nhất-thiết-tịnh-lự-giải-thoát-tam-địa-tam-bát-để-xuất-ly-tạp-nhiễm-thanh-tịnh-trí-lực (trí biết tất cả Thiền định và bát giải thoát).

8- Túc-trụ-tùy-niệm-trí-lực (trí biết tất cả kiếp trước của chúng sinh và Niết bàn vô lậu).

9- Tử-sinh-trí-lực (trí biết rõ sự sống chết).

10- Lậu-tận-trí-lực (trí biết một cách đích thực tất cả mọi vọng hoặc tập khí vĩnh viễn không thể phát sinh).

TỨ-VÔ-SỞ-ÚY LÀ:

1- Nhất-thiết-trí-vô-sở-úy, tức chính đẳng giác vô úy (trí biết hết thảy sự vật một cách chân chính không còn tâm sợ hãi).

2- Nhất-thiết-lậu-tận-trí-vô-sở-úy, tức lậu vĩnh tận vô uý (Phật đã đoạn trừ hết phiền não, không còn tâm sợ hãi).

3- Thuyết-chướng-đạo-vô-sở-úy, tức thuyết chướng pháp vô úy (trí biết không còn sợ những sự chướng đạo cho Phật đạo).

4- Thuyết-tận-khổ-đạo-vô-sở-úy, tức thuyết xuất đạo vô úy (nói hết thảy sự khổ, không còn sợ hãi).

TAM NIỆM TRỤ LÀ:

1- Tín-kính-giả, phát bình đẳng (chúng sinh tin kính Phật, Phật không vì thế mà vui, thường an trụ nơi chính niệm).

2- Bất-tín-kính-giả, phát bình đẳng (đối với chúng sinh không tin kính Phật, Phật không vì thế mà buồn phiền, vẫn an trụ nơi chính niệm, chính trí).

3- Tín kính bất tín kính giả diệc phát bình đẳng (dù tin kính hay không tin kính, Phật không vì thế mà vui hoặc phiền não, vẫn an trụ nơi chính niệm).

Sau hết là đại bi. Về điểm bất đồng giữa đại bi của Phật và bi của Thanh văn, thì luận Bà-sa quyển 31, và luận Câu-xá quyển 27, tuy nói có tám điều, nhưng tóm lại thì phạm vi của đại bi rộng lớn hơn, và về phương diện tuyệt đối (vô nhiễm) thì Nhị thừa không sánh kịp, cho nên nói là bất cộng.

(Về mười tám pháp bất cộng có thể tham chiếu luận Câu-xá, quyển 27, Trí phẩm thứ 21, luận Bà-sa 31, Đại chính, 27, tr. 157 hạ, trong đó nói về đại bi có dẫn dụng Bản-sinh-đàm và thêm cả thuyết minh của Đại thừa).

Mười tám pháp trên đây duy Phật mới có, Nhị thừa thì không: đó là điểm khu biệt giữa Phật và Nhị thừa vậy. Theo Luận-Sự thì Án-đạt-la phái chủ trương rằng thập lực thông cả Thanh văn, nhưng các bộ phái khác thì cho đó chỉ là đặc hữu của Phật và là tiêu chuẩn lớn về sư khu biệt giữa Phật và Thanh văn.

Trên đây là nói theo lập trường của Hữu Bộ thuyết minh về sự sai khác giữa Phật và Nhị thừa, và Đại-chúng-bộ đại khái cũng thừa nhận như thế, vì, theo chỗ tôi nghiên cứu, đối với vấn đề này Đại-chúng-bộ tuy không có ý kiến, nhưng ai cũng biết vấn đề ngũ sự, do cách nhận xét, đã biện minh về sự sai khác giữa Phật và La hán, căn cứ vào đó thì ta đủ hiểu. Ngũ sự như đã nói ở trên, là: 1-Mặc dù là La hán nhưng nếu nhục thể còn tồn tại thì vẫn còn có hiện tượng di tinh trong mộng mị; 2-Đối với đạo lý còn có chỗ nghi vấn; 3-Cũng có khi không tự biết là mình đã chứng ngộ; 4-Hoặc có khi phải do thầy chỉ bảo cho mới biết mình đã chứng quả La hán; 5-Tuy là La hán nhưng phải dùng một phương tiện nào đó, chẳng hạn, nếu không nhờ tiếng "khổ" thì cõi lòng đôi khi không được phẳng lặng bình thản.

Đối chiếu năm điều này với năm điều sau của luận bộ Nam-Phương:

1- La hán cũng có bất tịnh lậu xuất.

2- La hán cũng có vô tri.

3- La hán cũng còn do dự.

4- La hán cũng còn nhờ người khác mới được nhập đạo.

5- Phải nhờ tiếng "khổ" mới được thấy đạo.

Theo Tôn-luân-luận, năm điều trên đây là nguyên nhân đã đưa đến sự phân phái thành Thượng tọa và Đại chúng, và thừa nhận rằng năm điều đó là đặc sắc của Đại-chúng-bộ.

Bàn luận và quyết định về năm điều này là Án-đạt-la phái ở miền phụ cận của Chế-đa-sơn-bộ, và chủ yếu phái này muốn nói rằng La hán vẫn là nhân gian chứ chưa phải siêu nhân. Thứ nhất, nhận xét về phương diện nhục thể, La hán vẫn là hữu lậu; thứ hai, thứ ba, La hán tuy đã đoạn diệt hết phiền não về phương diện tình ý, nhưng đối với chân lý của sự vật hay học vấn pháp nghĩa vẫn còn có chỗ không thông suốt, nói theo thuật ngữ là vẫn chưa đạt được nhất-thiết-chủng-trí; thứ tư, La hán không phải tự giác mà là nhờ người khác dạy bảo mới có được giác tri; thứ năm, tuy là La hán nhưng chưa phải thường xuyên ở trong định, và vì muốn định tâm nên cần phải nỗ lực. Những ý nghĩa trên đây không phải luận về La hán nhưng hàm ý muốn so sánh Phật và La hán, tức là, Phật, về mặt nhục thể cố nhiên là vô lậu, về tâm lực thì có đủ nhất thiết trí, nhất thiết chủng trí, Phật không còn vô tri hay nghi hoặc, giác tri của Phật trước sau vẫn là tự giác và thường trụ nơi định tâm. Đó là Phật-đà-quan dự tưởng của tất cả các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ, trong đó hàm ý muốn nêu lên sự thấp kém của La hán,

bất luận nói về phương diện nào đi nữa, đây cũng là một sự thật hiển nhiên. Vì thế, sự bất đồng giữa Phật và Thanh văn cũng chỗ đó, ngoài điểm này ra, đại khái có thể nói cũng phù hợp với ý kiến của Hữu Bộ.

Tóm lại, về phương diện giải thoát sinh tử thì dù Phật hay Nhị thừa đều đồng nhất, có bất đồng chăng là về phương diện dụng lực. Phật là bậc đã viên mãn nhân cách tự lợi, lợi tha, và gần như siêu-tự-nhiên; Nhị thừa, về phương diện tự lợi, là người đã được đạo giải thoát, nhưng về phương diện lợi tha, tuy không phải hoàn toàn không có, song không thể sánh kịp với Phật về điểm này; đó là ý kiến của các vị luận sư của A-Tỳ-Đạt-Ma. Về ý nghĩa này, luận Đại-tỳ-bà-sa còn dùng thí dụ "ba con thú qua sông" trong kinh để rõ thêm về Tam thừa. Tức là, con chó qua sông thì nổi trên mặt nước, con ngựa qua sông có khi chân cũng tới đất nhưng không triệt để, duy chỉ có con voi là luôn luôn chân đạp sát đáy sông. Đó là thí dụ Thanh văn, Duyên giác và Phật. Sau, Thiên-Đài cũng thường dùng thí dụ này để thuyết minh về sự bất đồng giữa Tam thừa (Bà-sa, quyển, Đại chính, 27, tr. 735, trung).

Luận A-tỳ-đàm của Xá-lợi-phất, quyển 8, (Đại chính, 28, trang 585, thượng) đã căn cứ vào những điểm trên đây để định nghĩa và thuyết minh về Tam thừa một cách cực kỳ đơn giản như sau:

MỘT: Thế nào gọi là Thanh văn? Những người nghe theo người khác, thụ giáo người khác, thỉnh người khác nói pháp, không phải tự mình suy tư, không phải tự giác, không phải tự mình quan sát mà chứng được quả Tu-đà-hoàn, quả

Tư-đà-hàm, quả A-na-hàm và quả A-la-hán thì gọi là Thanh văn.

HAI: Thế nào gọi là Duyên giác? Những người không thành tựu ba mươi hai tướng, cũng không nghe theo người khác, không thụ giáo người khác, không thỉnh người khác thuyết pháp, không nghe pháp người khác, tự mình suy tư, tự mình giác ngộ, tự mình quán sát và chứng ngộ quả Tu-đà-hoàn, quả Tư-đà-hàm, và quả A-la-hán thì gọi là Duyên giác.

BA: Thế nào là người Chính giác? người đã thành tựu ba mươi hai tướng, không nghe theo ai, không học hỏi ai, tự suy tư, tự giác ngộ, tự quán sát biết hết thảy các pháp thông suốt, có sức tự tại, tôn quý tự tại, tri kiến vô thượng, tối thắng chính giác, thành tựu Như lai thập lực, tứ vô sở úy, thành tựu đại bi, thành tựu tự tại, quay bánh xe pháp: thế gọi là người chính giác.

Ngoài ra, theo Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma-tập-luận của Vô Trước, quyển thứ 7, (Đại chính, 31, trang 690, hạ) thì giữa Thanh văn hiện quán và Bồ tát hiện quán có mười một loại khác nhau; sự sai biệt về quả cũng có mười loại. Về sự giả thích đó, có thể xem Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma-tập-luận của An Tuệ, quyển 13 (Đại chính, 31, trang 757, thượng).

3- THÂN THỂ CỦA PHẬT.

Như trên đã nói, đức Phật cuối cùng đã thành một bậc thánh tôn quý hơn hết trong tất cả chúng sinh, do đó, tiến thêm một bước nữa, thì vấn đề được đặc ra là: bản tính của Phật như thế nào? Khi nghiên cứu vấn đề này, trước hết

phải bắt đầu từ phương diện của Phật đã. Vì, tinh thần giới của Phật dĩ nhiên là thuộc về lậu siêu-tự-nhiên, cho nên, vấn đề còn là và được nêu ra là về phương diện thân thể.

Thân thể, nói theo một khía cạnh, thì thân thể của Phật nhưng nhiên thuộc về sinh thân về bản chất cũng có những điểm cộng thông với thân thể của người thường; đồng thời, ở một khía cạnh khác, nhờ đã nhiều kiếp tu hành, trong thời đại Bồ tát đã đầy đủ ba mươi hai tướng, cho nên, đến khi thành thì thân thể đó đã hoàn toàn biến thành một linh thể siêu tự nhiên. Tựu trung, chủ trương theo quan điểm sau này là Đại-chúng-bộ, đặc biệt đại biểu cho chủ trương đó là Nhất-thiết-bộ và Thuyết-xuất-thế-bộ. Trước họ, đức Phật không những chỉ thanh tịnh ở lĩnh vực tinh thần, mà ngay cả về phương diện nhục thể cũng hoàn toàn vô lậu. Nói theo thuật ngữ là: mười tám giới đều là vô lậu (Tôn-luân-luận, mục Đại-chúng-bộ, Bhavya; Ehavyavahàriha; Rockvill ‘s The Life of the Buddha p. 187; Bà-sa quyển 44, Đại chính, 27, tr. 299. thượng, và quyển 76, trang 391, hạ). Mười tám giới là tổng hợp của sáu căn, sáu cảnh và thức, nói một cách đơn giản thì đó toàn thể tổ chức của thân và tâm. Cho thân sinh của Phật không phải do nghiệp lực chiêu cảm mà là vì nguyện độ sanh nên thị hiện đầu thai: đó là cách thuyết minh thích ứng với Bồ tát quan của Đại-chúng-bộ (Bà-sa quyển 76, nói: “Đại-chúng-bộ lấy những câu này làm kinh chứng: Như lai sinh ra trong thế gian, trưởng thành trong thế gian, nhưng ở ngoài thế gian, không bị các pháp thế gian làm ô nhiễm…”). Lúc đầu, chủ trương này chỉ chuyên đứng trên lập trường nhục thể của Phật mà nói, nhưng một khi nó

thành hình, thì không thể không tiến đến một kết luận tất nhiên: Đức Phật, về mặt nhục thể đã là siêu tự nhiên. Theo Luận-Sự thì Án-đạt-la phái và Bắc-đạo-phái cho rằng vật bài tiết của Phật còn thơm hơn bất cứ thứ diệu hương nào: lý luận này thật có vẻ quá ngây ngô. Lại theo Tôn-luân-luận thì từ Đại-chúng-bộ-hệ còn phát sinh một thuyết cho rằng "sắc thân của Như lai không có giới hạn", "Uy lực của Như lai cũng không có biên tế", và "thọ lượng của Như lai cũng vô hạn". Đã cho nhục thể của Phật là vô lậu, là xuất thế gian[6] thì kết luận tất nhiên phải có là Phật đã vượt ra ngoài giới hạn của thời gian và không gian vậy. Hơn nữa, thệ của Phật là hóa độ chúng sinh, do đó, "Phật hóa chúng sinh khiến cho sinh lòng tịnh tín, không chán nản" (Tôn-luân-luận, Đại-chúng-bộ). Vì theo lập trường trên nên cuối cùng đã đi kết luận như thế. Và dĩ nhiên chủ trương này, dù trong Đại-chúng-bộ cũng là một chủ trương rất tiến bộ. Cho nên, từ lập trường "Chư Phật thế tôn đều xuất thế; hết thảy các đức Như lai đều không có lậu pháp" đã đạt đến kết luận như trên. Trong những giai đoạn tiến triển của luận lý, tuy cũng có nhiều điểm bất đồng, nhưng dù thế nào mặc lòng, nếu cái kết luận tối hậu chưa đạt đến điểm đó thì vẫn chưa ngừng lại. Phật-đà-quan của Đại thừa Phật giáo sau này đã xuất phát từ đấy. Cho nên, chỉ cái Phật-thân-quan này của

---

[6]Tăng-nhất-a-hàm quyển 2 (Đại chính, 2, tr. 554, thượng): Thể của Như Lai do kim cương tạo thành

Tăng-nhất-a-hàm quyển 3 (Đại chính, 2, tr. 754, thượng): Thân Như Lai là số kim cương

Tạp-a-hàm quyển 23 (Đại chính, 2, tr. 46, trung): tính của thể thân và pháp thân của Như Lai là thanh tịnh.

Đại-chúng-bộ cũng đã đến thuyết về pháp thân, ứng thân và báo thân rồi.

Đối chọi lại với chủ trương siêu nhân gian trên đây của Đại-chúng-bộ, Thượng-tọa-bộ trước sau vẫn đứng trên lập trường nhân gian để khảo sát bản tính của Phật. Phật sở dĩ là Phật là chỉ về phương diện tinh thần mà thôi, còn về lĩnh vực nhục thể, dù Phật có đủ ba mươi hai tướng, có sức mạnh vĩ đại (sức mạnh của trăm nghìn người, Hữu Bộ cũng thừa nhận điểm này. Bà-sa quyển 30, Câu-xá quyển 27), nhưng nhục thể vẫn là nhục thể. Bản thân Phật tuy đã xa lìa mọi phiền não, nhưng đối với những người khác, có khi Phật là đối tượng dẫn khởi phiền não của họ: về điểm này, không thể nói là Phật không có pháp hữu lậu. Bà-sa thuyết minh về điểm này cho rằng nhục thân của Phật cũng là do kết quả vô minh khát ái, đặc biệt về nguyên nhân gây nên phiền não, đã nói như thế này:

Nếu thân thể của Phật là vô lậu thì lẽ ra người con gái Vô-Tỷ kia đã không khởi ái dục khi thấy thân Phật, Chỉ-nan lẽ ra đã không phát sân khi thấy Phật, những kẻ kiêu mạn lẽ ra không sinh kiêu, và bọn Ô-lư-tần-loa-ca-diếp-ba đã không sinh si" (Bà-sa quyển 76, Đại chính 27, trang 392, thượng).

Trong khi nói Phật không bị các pháp thế gian làm ô nhiễm có nghĩa là Phật không bị những thứ đắc thất, lợi hại, khổ lạc của thế gian làm động tâm, nói cách khác, Phật đã thoát ly hẳn lợi, danh, xưng, lạc, và suy, hủy, cơ khổ ở thế gian (Bà-sa như trên). Do đó, vật bài tiết của Phật là bất tịnh, về thọ mệnh cũng chỉ tự do lưu thọ được ba tháng và

xả thọ hai mươi năm chứ quyết không phải vô hạn định (Hữu Bộ cho rằng nhờ Tứ-thần-túc có thể kéo dài được một kiếp), và, như vậy, dĩ nhiên là dung tích cũng không thể là vô hạn. Nếu nói theo thuật ngữ thì chỉ có giới là vô lậu, còn mười lăm giới kia là hữu lậu. Đó là tiêu ngữ Phật-thân-quan của Hữu Bộ. Do đó, bản thể của Phật là độ sinh, nhưng cái phương tiện, tức là nói về sinh thân bất tất phải hóa độ hết thảy, mà nhân duyên hóa độ hết thảy là sự kiến lập pháp thân, cũng là Tăng già và pháp nghĩa, là cái phương pháp rất hợp lý. Chính vì thế trong luận Bà-sa, quyển 116 (Đại chính, 27, trang 602, thượng) đã so sánh tội nghiệp khinh trọng giữa sự làm thân Phật chảy máu và phá hòa hợp tăng, cho rằng làm cho thân Phật chảy máu duy chỉ phá hoại cái sinh thân của Phật mà thôi (tội nhẹ hơn), chứ phá hòa hợp tăng tức là hủy diệt pháp thân của Phật (tội nặng hơn); lại nói: "Hết thảy Như lai ứng chính đẳng giác đều kính trọng pháp thân chứ không trọng sinh thân". Do đó, Phật nhập diệt là diệt thật chứ không phải giả diệt, khác hẳn chủ trương Đại-chúng-bộ cho rằng thọ mệnh của Phật có thể kéo dài đến vô lượng kiếp!

Tóm lại, sự nhận xét bất đồng là: Thượng-tọa-bộ trước sau vẫn coi Phật như một người thường mà thành; còn Đại-chúng-bộ, trái lại, muốn chủ trương cái gọi là pháp thân quyền hóa mà dẫn khởi thành Phật. Về phía Thượng-tọa-bộ thì cho rằng chỉ cần có tăng già và pháp nghĩa là tinh thần của Phật vẫn có thể hoạt động chứ không quan hệ gì đến sự hiện diện hay không hiện diện của sinh thân Phật. Trái lại, Đại-chúng-bộ thì trước sau vẫn lấy Phật làm trung tâm, nếu không thừa nhận thường trụ của Phật làm căn

nguyên cho tăng già và pháp nghĩa thì khó mà hoàn thành được cứu độ quan. Về điểm này, như giáo hội Cơ Đốc lấy sự quan hệ giữa Cơ Đốc và giáo hội để khảo sát mọi vấn đề tương quan, tôi cho rằng đó là điểm rất lý thú.

4- TINH-THẦN-LỰC CỦA PHẬT.

Về thân thể của Phật, giữa Đại-chúng-bộ-hệ và Thượng-tọa-bộ-hệ tuy có những ý kiến bất đồng, nhưng về tinh thần lực tuyệt điểm của Phật thì, trên đại thế, cả hai đều hất rí. Nghĩa là, hai bộ hệ đều thừa nhận rằng tinh thần của Phật là hoàn toàn vô lậu, xuất thế gian (siêu-tự-nhiên) và ý lực của ngài là vô biên. Bà-sa quyển 30 (Đại chính, 27, trang 155, hạ), Đại-Đức nói, Bồ tát ý lực vô biên, thân lực vô biên. Câu-xá quyển 27, Đại-Đức-Pháp-Cứu nói, Phật ý lực vô biên, thân lực vô biên. Tuy nhiên, không phải hoàn toàn nhất trí mà ở một vài điểm vẫn có chỗ bất đồng. Đại-chúng-bộ-hệ muốn đề cao cái tinh thần vô biên đó đến cực độ; còn Thượng-tọa-bộ-hệ thì vẫn muốn thừa nhận trong tinh thần của Phật cái tác dụng tâm lý thông thường.

Thí dụ, Đại-chúng-bộ-hệ cho rằng tâm lực của Phật chỉ trong một sát na (một tích tắc) có thể biết hết thảy các pháp, nói cách khác, một sát na tâm biết hết ngoại cảnh, kể cả tác dụng của tâm và tự thể của tâm cũng có thể biết. Do đó, bất luận một sự vật gì trong thế gian được nêu ra, Phật đều giải đáp được ngay mà không cần phải suy nghĩ. Phật trong một sát na tâm có thể phát khởi một lời, trong một sát na ngữ có thể nói một chữ; Thanh văn, Độc giác trong sát na tâm có thể phát khởi một lời, trong một sát na ngữ

không thể nói một chữ (Bà-sa quyển 15, Đại chính, 27, trang 72, trung). Lại nữa, một sát na tâm biết hết thảy pháp, một sát na tâm tương ưng (tâm sở) bát nhã, biết hết thảy pháp (Tôn-luân-luận). Lại như trí giải thoát thì tâm trí và vô sinh trí là hai thể đồng thời và thường hằng hoạt động trong Như lai, vì thế, tâm trí và vô sinh trí của chư Phật Thế Tôn là thường hằng bất tuyệt cho đến khi nhập niết bàn (Tôn-luân-luận). Do đó, tâm của Phật không có vô ký mà tràn đầy trí giải thoát thường trụ bất diệt.

Trái lại,Thượng-tọa-bộ-hệ thì chủ trương tinh thần lực của Như lai tuy là vô biên, nhưng trong một sát na không thể nào biết hết thảy các pháp. Muốn biết rõ hết thảy các pháp vẫn cần có sự chú ý (tác ý) đặc biệt. Nếu không đặc biệt chú ý thì chỉ trong giới hạn ba nghìn thế giới thôi. Trung-A-Hàm quyển 19, kinh Phạm-Thiên-Thỉnh-Phật, nói: "Thế Tôn bảo: Phạm Thiên như mặt trời, tự tại chiếu các phương là nghìn thế giới, trong nghìn thế giới, ta được tự tại" (Đại chính, 1, trang 548, thượng). Chính đức Phật cũng nói là ngài chỉ được tự tại trong phạm vi của nghìn đại thiên thế giới mà thôi: đó là chứng minh cụ thể về giới hạn (xem Câu-xá quyển 12). Nếu muốn biết khắp mười phương thế giới thì vẫn cần có sự chú ý, và cho đó, cần cũng phải có thứ tự thời gian. Nếu lại nói theo tính chất đối tượng thì: về ngoại cảnh có thể trong một sát na biết được, nhưng về nội cảnh, tức là tâm, tâm sở và câu-hữu-pháp thì không thể nào cùng một lúc trong sát na mà biết được. Cái đương thể của tâm và tâm sở, dù là Phật đi nữa, nhưng nếu không ý niệm kế tiếp thì vẫn không thể nhận thức được (Pháp-tạng-bộ và Hóa-địa-bộ cho rằng tâm sở và câu-hữu-pháp tuy có

thể biết, nhưng tâm vương thì không thể. Hữu Bộ thì cho rằng ngoại cảnh và cộng tưởng (như chư pháp vô ngã) tuy có thể biết, nhưng tự tính, tương ưng, câu-hữu-pháp của tâm lúc đó thì không thể biết (Quốc dịch Tôn-luân-luận tr. 19-20, cước chú)). Theo Hữu Bộ thì sự hoạt động tâm lý của người ta là một tâm kế tục (tiêu điểm của chú ý) chứ không thể có hai tâm phát khởi cùng một lúc, vì thế, dù là Phật cũng không ngoài công lệ đó. Cho nên, sự phát khởi của tâm trí vô sinh trí cũng là kế tục, không những không thể cùng hoạt động trong một lúc, mà dù là Phật đi nữa cũng vẫn có tâm vô ký, vì thế không thể bảo là tận trí và vô sinh trí thường hằng tùy chuyển được. Phật đôi khi cũng có trạng thái vô ký phổ thông, do đó, tuy là Phật, nhưng khi giải đáp mọi vấn đề không nhiều thì ít, cũng cần phải suy nghĩ. Như vậy, tuy cùng thừa nhận rằng tinh thần lực của Phật là vô hạn, nhưng cách giải thích của hai phái Đại chúng và Thượng tọa lại khác. Chính kết quả này đã đưa đến cuộc tranh luận lớn về việc Phật thuyết pháp, tức vấn đề "chuyển pháp luân" mà ở nhiều điểm, ta cần đặc biệt lưu ý.

5- CHUYỂN-PHÁP-LUÂN.

Phật sở dĩ là Phật là nhờ ở đặc trưng thuyết pháp độ sinh. Nếu Phật không thuyết pháp thì cũng chỉ là Duyên giác chứ không phải chính đẳng giác. Thuyết pháp là cái bản chất của tư cách Phật. Song, vấn đề được đặt ra ở đây là: thuyết pháp là gì? Có phải tất cả những điều Phật nói ra đều đại biểu cho bản ý của Phật không? Tiến thêm bước nữa: mối quan hệ căn bản giữa đức Phật và sự thuyết pháp

đó ra sao? Đó là những vấn đề tự nhiên được nêu ra tùy theo quan điểm của Phật-đà-quan ở trên.

Đối với những vấn đề trên đây, phía Đại-chúng-bộ vẫn theo lập trường cố hữu là lý tưởng hóa và đề cao cực điểm. Trước hết, đạt đến điểm tối cao là Pháp-thân-quan. Nếu nói theo lập trường Phật-đà-quan thì đức Phật chẳng qua vì nguyện độ sinh mà giả hiện, cho nên, sự thuyết pháp của Ngài chung quy cũng là giả hiện. Đại biểu cho quan điểm này, theo Luận-Sự là Án-đạt-la phái và Bắc-đạo phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ. Căn cứ theo Phương-đẳng-phái, nếu bảo Phật trụ ở thế gian là sai lầm; thật ra, Phật không ở thế gian mà thường ở trên cung trời Đâu suất, hiện ở thế gian này chỉ là hóa thân Phật mà thôi. Do đó, nếu bảo tự thân Phật thuyết pháp cũng là sai lầm nốt, tự thân Phật thường an trụ nơi Đâu Suất thiên, còn thuyết cũng chỉ do uy lực đặc thù của hóa thân mà thôi. Tôn-luân-luận, mục Đại-chúng-bộ, nói: "Phật thường ở trong định, không lúc nào nói năng, nhưng chúng sinh thì cho là Phật thuyết pháp và vui mừng hớn hở". Ở đây không nói Phật thường trụ nơi Đâu Suất thiên, về điểm này tuy có khác với Phương-đẳng-phái, nhưng về điểm Phật không trực tiếp thuyết pháp thì đại khái cũng cùng một ý kiến như Phương-đẳng-phái. Tóm lại, những ý kiến trên đây cho rằng Phật tuy lấy việc cứu độ chúng sinh làm nhiệm vụ, nhưng không bao giờ xa lìa địa vị báo thân, Phật cứu độ nhậm vận tự nhiên, chứ không phải do kết quả của nỗ lực ý chí. Sau này, trong Duy-thức-phái đã phát sinh sự tranh luận về "Thuyết-pháp-gia", hay "Bất-thuyết-pháp-gia", xét ra, nguồn gốc nó đã tồn tại trong các phái Tiểu thừa rồi.

Những ý kiến trên đây là những ý kiến rất tiến bộ, nhưng không phải chỉ hoàn toàn chủ trương như thế, Phật vì chúng sinh thuyết pháp: điều này, dĩ nhiên, không những chỉ Thượng-tọa-bộ thừa nhận mà đại đa số thuộc Đại-chúng-bộ-hệ cũng nhận định như vậy. Duy vấn đề được nêu lên là: đức Phật trước hết đã dùng tiếng gì để thuyết pháp? Nếu vấn đề này được đặt thành vấn đề lịch sử mà khảo sát thì nó là một vấn đề vô cùng trọng đại, và nếu không đề cập đến tính chất của tiếng Ba-li (Pàli) thì không thể được. Song, vì đây là vấn đề pháp tướng của A-Tỳ-Đạt-Ma nên nó vẫn chưa tiến bộ đến điểm đó. Tóm lại, Phật đã dùng một ngôn ngữ nhất định để thuyết pháp hay đã dùng nhiều ngôn ngữ? Vì thời bấy giờ có nhiều ngôn ngữ (quốc ngữ), thêm vào đó là trong đám thính chúng của Phật cũng có nhiều giống người khác nhau, nên vấn đề này tự nhiên đã phải được đặt ra.

Về điểm này, cũng vẫn theo lập trường cố hữu của mình, Đại-chúng-bộ lại đề cao, chủ trương rằng ngôn ngữ mà Phật đã dùng duy chỉ một tiếng, tức Phạm âm, đại chúng trong pháp hội, nhờ sức uy thần của Phật, mỗi người đều nhận ra đó là tiếng mẹ đẻ của mình và đều được lợi ích. Sự quy kết này, đến Tôn-luân-luận đã thành "Phật dùng một tiếng, nói hết thảy pháp". Phật dùng một tiếng, về nội dung, tuy có thể giải thích nhiều cách, nhều thức, nhưng, nếu nhận xét về vấn đề quốc ngữ, thì một tiếng, ít ra, có thể giải thích là một quốc ngữ. Để chứng minh, luận Bà-sa (quyển 79, Đại chính, 27, tr. 410, thượng) đã trích dẫn một bài kệ xưa:

"Phật dùng một tiếng mà nói pháp
Chúng sinh theo loại đều được hiểu
Đều là Thế Tôn dùng tiếng mình
Chỉ vì mình mà nói các nghĩa"

Trái lại, Thượng-tọa-bộ, nhất là đến Hữu Bộ, thì cho rằng đức Phật cũng tùy theo nơi chỗ bất đồng mà dùng các quốc ngữ khác nhau. Nghĩa là, có khi Phật dùng Phạm âm, có khi dùng tiếng Miệt-lê-xa, và khi dùng quốc ngữ Lịch Ca. Nếu khi nào trong chúng hội có nhiều giống người thì Phật nhanh chóng biến quốc ngữ để khiến cho ai ai cũng hiểu, như đang cùng nghe một thứ tiếng (đối với bài kệ trên, theo một lập trường nào đó, Hữu Bộ cho không phải câu nói trong Tam tạng, vì thế không thể thông qua (Bà-sa quyển 79, Đại chính, 27, trang 410, trung). Chủ trương này của Thượng-tọa-bộ-hệ dĩ nhiên gần với sự thật hơn, nhưng đến luận Bà-sa thì vì đem xử lý phạm vi quốc ngữ một cách rộng rãi quá nên đã không thể soi sáng về mặt lịch sử được; đó là điều rất đáng tiếc!

Nhưng, bất luận dùng một thứ ngôn ngữ nào đi nữa thì Phật thuyết pháp vẫn là một sự thật, cho nên, vấn đề lại được đặt ra là: thuyết pháp, cứu cánh là chỉ cái gì? Nói cách khác, thuyết pháp duy chỉ liên quan đến việc chuyển mê khai ngộ thôi, hay tất cả những lời nói của Phật đều là lời thuyết pháp? Nếu khảo sát vấn đề này về mặt lịch sử thì, sau khi Phật thành đạo tuy đã nói chuyện với hai người lái buôn là Đế-lợi-phú-sa và Bạt-lê-ca cùng một người là tà mệnh ngoại đạo là Ưu-ba-ca, nhưng cuộc đàm thoại đó không thể gọi là thuyết pháp, tức chuyển pháp luân được.

Nhưng khi đến vườn Lộc dã nói Tứ đế độ cho năm vị Tỳ Khưu thì đó mới đầu chuyển pháp luân; bởi thế, cứ theo quy tắc trên, từ vườn Lộc dã trở về sau, trong các cuộc đàm thoại của Phật cũng có khi không phải là thuyết pháp. Về điểm này, như ai cũng biết chủ trương của Đại-chúng-bộ là: "Những lời nói của các đức Như lai đều là chuyển pháp luân". Cứ theo bộ này thì chủ thể của sự thuyết pháp là ngôn ngữ (Bà-sa, quyển 182, Đại chính, 27, trang 912, trung), mà lời nói của Như lai tuy là những lời nói thường nhật nhưng cũng là lời xuất thế gian. Do đó, tất cả những cuộc đàm thoại của Như lai, dù có trực tiếp liên quan đến pháp nghĩa hay không, đều là thuyết pháp cả. Chẳng hạn Phật chỉ hỏi A Nan: "Mưa phải không?" thế mà cũng khiến cho A Nan vui mừng tinh tiến tu đạo, thì, về điểm này, không thể không bảo là thuyết pháp. Trái lại, theo Hữu Bộ, chủ thể của pháp luân không phải là ngôn ngữ mà là Thánh đạo, bởi thế, nếu khi Phật không nói Thánh đạo mà chỉ nói những lời thường nhật lúc tâm vô ký như những lời "mưa phải không" trên đây thì không không thể nói thuyết pháp được (tham chiếu Bà-sa, quyển 126, Đại chính, 27, trang 659, trung, và quyển 182, trang 912, trung và hạ). Khoảng giữa hai lập trường này là lập trường của Đa-văn-bộ. Theo bộ này, chủ thể của sự thuyết pháp tuy là âm thanh, nhưng tất cả âm thanh không phải là thuyết pháp, mà chỉ có năm tiếng vô thường, khổ không, vô ngã và niết bàn tịch tĩnh mới là thuyết pháp, ngoài ra đều không phải (Tôn-luân-luận mục Đa-văn-bộ). Đây không những chỉ là sự tranh luận giữa hai bộ phái chính là Thượng tọa và Đại chúng, mà có còn sự tranh luận có tính cách hỗ tương giữa các phái thuộc

hai bộ trên. Chẳng hạn, ngoài những phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ như thuyết giả, Chế đa, Tây sơn, Bắc sơn, còn có những phái như Pháp tạng, Âm quang thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ cũng tán đồng ý kiến của Đại-chúng-bộ; ngược lại, cũng thế, tán đồng ý kiến của Hữu Bộ thì ngoài những phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ ra còn có phái thuộc Đại-chúng-bộ như Đa văn, v.v…

Đến đây, một vấn đề nữa lại được nêu ra là: tất cả lời thuyết pháp của Phật có hoàn toàn không? Nói theo thuật ngữ thì: tất cả đều là "liễu nghĩa" hay cũng có chỗ nghĩa lý không được triệt để mà trở thành "bất liễu nghĩa"? Khảo sát về phương diện lịch sử thì tuy đức Phật đã nói "Những điều ta đã nói từ khi thành chính giác đến nhập niết bàn, hết thảy đều là chân thực, không hư dối" (Trung A-Hàm quyển 34, Thế-gian-kinh, Đại chính, I, trang 645, trung), song, nếu nhận xét ở phương diện khác, thì giữa khoảng tự-nội-chứng và thuyết pháp của Phật cũng còn có điểm cần phải nghiên cứu (xem Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận trang 18-29). Vấn đề này, về sau, khi chỉnh lý giáo pháp của Phật đã phát sinh một nghi vấn trọng đại. Đại-chúng-bộ-hệ, dĩ nhiên, vẫn theo lập trường cố hữu cho rằng tất cả lời thuyết pháp của Phật đều là "liễu nghĩa", đây là kết luận tự nhiên của chủ trương "Phật dùng một tiếng hết thảy pháp" ở trên kia. Trên thực tế, các học giả thuộc Đại-chúng-bộ lấy lý tưởng làm căn bản để giải thích hết thảy, cho nên, đối với giáo pháp của Phật cũng lý tưởng hóa mà cho rằng không cần phải luận đến điểm "liễu nghĩa" hay "bất liễu nghĩa". Trái lại, vốn tôn trọng sự thật, Thượng-tọa-bộ-hệ nhất là Hữu Bộ, chủ trương rằng dù trong những lời thuyết pháp

của Phật cũng vẫn có chỗ không rõ ràng (bất liễu) và ngay trong các kinh cũng có chỗ nghĩa lý không hoàn toàn. Ngoài vấn đề sự thật ra, nếu không bàn đến điểm này thì không thể thống nhất được thuyết chỉnh lý kinh pháp của A-Tỳ-Đạt-Ma. Theo ý nghĩa ấy, một điều rất lý thú là từ Thượng-tọa-bộ có khuynh hướng bảo thủ sau này đã manh nha cái gọi là "phán thích tư tưởng" (tinh thần phê phán). Nhất là đến luận Bà-sa chủ trương rằng chân ý của Phật không phải chỉ biểu diện trong kinh, mà có khi cần phải tìm ý nghĩa ẩn tàng trong kinh. "Có vị trứ văn Sa Môn, hể xa lìa kinh văn một chữ thì không dám nói gì nữa" (Bà-sa, quyển 50, Đại chính, 27, trang 259, trung; hữu Sa Môn chấp trước văn tự, ly kinh sở thuyết, chung bất cảm ngôn). Tư tưởng bài xích những người bài xích cố chấp những câu kinh một cách thái quá là một tư tưởng tiến bộ và rất có hứng vị. Kinh điển Đại thừa sau này được sản xuất bởi các bộ phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ, về điểm này, nếu so sánh thì dĩ nhiên, Đại-chúng-bộ vẫn là tiền đạo của Đại thừa, nhưng Đại-chúng-bộ đã không có được tư tưởng phóng khoáng trên đây của Thượng-tọa-bộ để gây một khí vị cho Đại thừa sau này, thật đã là điều vô cùng hữu thú.

6- SỰ DỊ ĐỒNG GIỮA CHƯ PHẬT.

Trở lên, dĩ nhiên chỉ lấy Phật Thích Ca làm trung tâm cho Phật-đà-luận mà thôi, nhưng nhận xét về phương diện pháp tướng của A-Tỳ-Đạt-Ma thì Phật Thích Ca không thể bổ sung cho hết thảy chư Phật. Song, giữa chư Phật, cố nhiên lại có những điểm đồng và những điểm dị. Do đó, về mặt pháp tướng, vấn đề này đã được đặt ra. Nhưng trước

khi đi sâu vào vấn đề, ta cần phải nhận định ý nghĩa về chư Phật đã.

Ở quá khứ, có bảy đức Phật, hai mươi bốn Phật cho đến vạn Phật: đó là sự thừa nhận nhất trí của tất cả các bộ phái. Nhưng vấn đề được nêu lên ở đây là: ngoài thế giới này, có Phật đồng thời tồn tại không? Chiếu theo kinh điển thì Như lai và Luân vương là đồng đẳng, nếu không có hai Luân vương ra đời cùng một lúc thì không có hia Phật cùng xuất hiện cùng một lúc (Trường-A-Hàm, quyển 12, Tự-hoan-hỷ-kinh, Đại chính, I, trang 72); Hán dịch Thi-thiết-luận, quyển 3 (Đại chính, 26, tr. 521, thượng) v.v… Tuy nhiên, theo kinh A-Hàm bản Hán dịch thì những câu kinh ám chỉ nhiều Phật đồng thời tồn tại không phải là có. Như Tạp-A-Hàm quyển 18, kinh thứ 498 (Đại chính, 2, trang 131, thượng) chép: "Phật nói: như chư Phật ở quá khứ và vị lai tu "bốn niệm xứ", "bảy giác chi" mà thành vô thượng chính đẳng giác, chư Phật Thế tôn ở hiện tại cũng vậy". Chú ý câu "Chư Phật Thế tôn ở hiện tại". Lại như A-Hàm có nói sự tích của Phật ở cõi khác hiệu là Kỳ Quang Như lai chính là biểu thị ý tứ này (Tăng Nhất, quyển 29, kinh thứ 2, Đại chính, 2, trang 710, thượng). Đối với vấn đề này, để luận cứu về thần học, bắt đầu từ Hữu Bộ, nhất khái phủ nhận thuyết hai Phật cùng xuất hiện cùng một lúc, toàn vũ trụ này chỉ có một Phật, nhưng Đại-chúng-bộ và những phái chịu ảnh hưởng Đại-chúng-bộ như Kinh-Lượng-phái thì nhất địnhchủ trương nhiều Phật đồng thời tồn tại. Về vấn đề này, luận Câu-xá, quyển 12, tuy có đề cập đến, nhưng theo Câu-xá thì Nhất-Phật-phái chủ trương "Uy lực của Như lai tràn khắp mười phương ba nghìn thế giới, cho

nên không cần phải nhiều Phật ra đời một lúc". Còn Đa-Phật-phái thì chủ trương "Nếu ở hiện tại có nhiều Bồ tát tu hành Phật đạo, thì trong ba nghìn đại thiên thế giới cũng có chư Phật xuất hiện, đó là lý do không thể phủ định được: trong kinh nói không có hai cùng xuất hiện là chỉ nói trong phạm vi thế giới này thôi (ba nghìn đại thiên thế giới), vì thế không thể phủ nhận thuyết Đa Phật được". Phái Đa Phật này dĩ nhiên về sau đã trờ thành tiên khu cho Phật-đà-quan của Đại thừa, song, có điều ta cần phải ghi nhận là, mặc dầu vậy, nó vẫn chưa đạt đến điểm thừa nhận rằng giữa chư Phật ở phương khác và chúng sinh ở cõi này có quan hệ tế độ như Đại thừa về sau đã thừa nhận.

Tiện đây, tôi tưởng nên đề cập một cách cực đơn giản đến vị Phật trong tương lai, tức Di Lặc Bồ tát. Về phương diện lịch sử, Di Lặc là một biểu hiện an úy đối với những người, sau khi Phật nhập diệt, cảm thấy lòng bất an vì đã mất bậc từ phụ và mệnh danh biểu hiện đó là Di Lặc, danh hiệu này tuy không được rõ ràng lắm, song có lẽ nó đã thoát thai từ thần thoại Di-dà-la. Tuy nhiên, nếu nhận xét nó trong phạm vi của vấn đề đệ nhất pháp tướng thì, nếu đã thừa nhận có Phật ở quá khứ, tất cũng phải thừa nhận Phật vị lai, vì nếu không có Phật vị lai thì ý nghĩa Phật quá khứ cũng không tồn tại được (về Di Lặc luận còn cần phải được nghiên cứu. Về xuất xứ, xin xem Tăng-Nhất-A-Hàm quyể 45, Bất-thiện phẩm 48, Đại chính, 2, trang 791, trung).

Bây giờ ta hãy vào đề chính. Như ta đã biết, các vị luận sư của A-Tỳ-Đạt-Ma đều thừa nhận chư Phật, còn sự dị đồng giữa chư Phật như thế nào thì, nếu nói một cách

khái quát, lập trường của các vị là coi chư Phật đều bình đẳng. Tuy nhiên, nếu nói một cách nghiêm khắc thì trong đó cũng có nhiều ý kiến khác nhau. Chẳng hạn, Đại-chúng-bộ thì thừa nhận chư Phật ở mười phương; Án-đạt-la phái thì chủ trương giữa chư Phật có sự ưu liệt khác nhau. Rồi, theo Ba-vô-da thì Nhất-thuyết-bộ chủ trương chư Phật thuyết pháp cũng có chỗ không nhất trí. Song, nếu nói một cách đại thể, chư Phật đều nhất trí ở những điểm trọng yếu, duy chỉ ở phương diện ngẫu nhiên thì có chỗ bất đồng: đó là cách quan sát của Đại-chúng-bộ-hệ. Tựu trung, Hữu-bộ-tôn lấy thuyết "chư Phật ư tam sự bình đẳng" của Thi-thiết-túc luận làm quyền chứng để chủ trương bình đẳng và áp dụng thuyết này một cách nhất trí (Bà-sa quyể 17, Phân-biệt-trí phẩm thứ 2). Tam sự là: tu hành, ích lợi và pháp thân. Giống nhau ở điểm tu hành có nghĩa là tất cả chư Phật đều phải tu hành ba a-tăng-kỳ trăm kiếp. Giống nhau ở điểm lợi ích có nghĩa là về phương diện làm lợi ích cho chúng sinh, chư Phật đều đồng nhất. Giống nhau ở điểm pháp thân có nghĩa là sự thành tựu năm phần pháp thân về giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến thì chư Phật đều bằng nhau. Còn những điểm bất đồng là thọ mệnh, chủng tính và gia hệ. Tức là tùy theo thứ đệ tuổi thọ của người mà có Phật trường thọ, có Phật đoản thọ, có Phật sinh vào dòng Bà-la-môn, cũng có Phật sinh vào dòng Sát-đế-lợi; có Phật mang họ Ca diếp, có Phật mang họ Kiều-đáp-ma, v.v… cho đến thân thể lớn hay nhỏ, và giáo pháp tồn tại lâu hay chóng đều có chỗ bất đồng. Nhưng, những sự bất đồng đólà tùy theo căn cơ và hoàn cảnh của chúng sinh mà chuyển hiện chứ không phải bất đồng trên bản

chất, do đó, về điểm này, tuyệt nhiên không trái với sự bình đẳng giữa chư Phật. sau này, Đại thừa Phật giáo thừa nhận có nhiều Phật và giữa chư Phật có sự bất đồng về bản nguyên: đó là quan điểm trái ngược với Đại-chúng-bộ-hệ; song, ở một phương diện khác, triết học Đại thừa lại nhận rằng bản tính của Phật là đồng nhất: có thể nói quan điểm này rất có quan hệ với Thượng-tọa-bộ-hệ.

Thiên thứ hai
YẾU TỐ THÀNH LẬP VŨ TRỤ

Chương thứ nhất:
BẢN CHẤT TỒN TẠI

Tiết thứ nhất:
VŨ-TRỤ-QUAN CỦA NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO VÀ A-TỲ-ĐẠT-MA

Đặc sắc của vũ trụ quan nguyên thủy Phật giáo là ở chỗ phủ nhận tất cả những quan niệm cố định, như: thần, tự ngã, hoặc để nhất nguyên lý mà cho rằng vũ trụ được thành lập do nhân duyên tức những mối quan hệ giữa các hiện tượng. Mà cái pháp tắc quan hệ, tức pháp tính tự thân, thì hằng thường, do đó mà quy định cái gọi là "hết thảy pháp" đều vô thường: đó là quan niệm căn bản của đức Phật về vũ trụ quan hiện thực (xem Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận, thiên thứ hai, chương I và chương 6). Đương nhiên, mục đích chính yếu của Phật là, đối với nhân sinh quan, cần nói rõ phương pháp tu hành thực tế để đạt đến giải thoát niết bàn, chứ không phải chỉ đứng trên lập trường lý luận mà luận cứu vũ-trụ-quan tự thân, song, nếu ta biến đổi nhân-sinh-quan, và tu-dưỡng-quan thành vấn đề vũ trụ thì ta có thể nhận định như trên. Theo ý nghĩa này, vũ-trụ-luận của đức Phật thật đã được thành lập theo một loại tương đối chủ nghĩa.

Song, vì đức Phật vốn không đứng trên lập trường lý luận để luận cứu vũ trụ,nên, tiến lên bước nữa, một vấn đề lại được đặt ra là, cái bản chất của những hiện tượng được quy định các mối quan hệ (nhân duyên) kia như thế nào? Về vấn đề này, tùy theo sự nhận xét như thế nào mà có những giải thích khác nhau: có ý kiến cho là thực-tại-luận, tức là do hai yếu tố và vật cấu tạo; có ý kiến cho là duy-tâm-luận, tức là thế giới do tâm quy định; tiến xa hơn nữa cũng có ý kiến cho rằng hết thảy đều là giả hiện mà hướng tới cái gọi là "vô-vũ-trụ-luận"[7] (xem Phật Giáo Tư Tưởng Luận, thiên 2, chương 6). Nhưng đến A-Tỳ-Đạt-Ma, người thừa kế và chỉnh lý Nguyên thủy Phật giáo, luận về vấn đề này như thế nào? Dĩ nhiên, vào thời kỳ đầu A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư chuyên lấy việc chỉnh lý các vấn đề tu dưỡng làm mục tiêu, còn về thế giới quan thì vẫn chưa phát huy được đặc sắc hiển trứ nào cả. Song, khi các bộ phái đua nhau phát khởi thì sự khảo sát về vấn đề này, về mặt lý luận, hầu như đã dần trở thành mục đích của các phái cho đến khi phát triển rõ rệt. Và kết quả là các phái đã khai thác tất cả những cái bao hàm trong Nguyên thủy Phật giáo để rồi cuối cùng đã được đến điểm mong muốn mà trở thành thế-giới-quan của các phái có căn cứ lý luận hẳn hoi. Nếu nói một cách khác cực sơ lược về thành tích thì: các phái thuộc

[7] Tăng-ích-luận chủ trương thật có Bồ-đặc-già-la (budgala -người) và các pháp khác: phân-biệt-luận thì cho rằng duy chỉ có hiện tại, quá khứ, vị lai và nghiệp quả; Sát-na-luận lại chủ trương duy chỉ có thể của thập nhị xứ trong một hiện tại sát na; Giả-hữu-luận thì lại cho rằng tất cả các pháp trong hiện tại đều chỉ là có giả; còn Đô-vô-luận lại chủ trương hết thảy mọi pháp không có tự tính, giống như hoa đốm giữa hư không (Đại chính, 29, trang 620, hạ).

Thượng-tọa-bộ-hệ, trên đại thể, chủ trương khuynh hướng thực-tại-luận; các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ thì có khuynh hướng quan-niệm-luận hoặc vũ-trụ-luận. Về phía Thượng-tọa-bộ, bất luận xét đoán đều gì đều trọng sự thật, có xu thế muốn giải thích tất cả theo thường thức; còn về phía Đại-chúng-bộ, nhờ vào tư tưởng tự do, giải thích hết thảy theo quan niệm rất phóng khoáng. Kết quả, do đó, đã phát sinh sự bất đồng giữa hai phái. Dĩ nhiên, nếu nói một cách chặt chẽ thì trong Thượng-tọa-bộ-hệ cũng có phái chủ trương quan-niệm-luận, như Kinh bộ chẳng hạn; cũng thế, trong Đại-chúng-bộ-hệ cũng có rất nhiều khuynh hướng thực-tại-luận.

Tóm lại, nói một cách đại thể thì những khuynh hướng trên là một sự thật hiển nhiên. Sau đây, tôi tưởng nên đứng trên lập trường chủ yếu đó để khảo sát về tiến trình triển khai của những khuynh hướng ấy.

Tiết thứ hai:
KHUYNH HƯỚNG THỰC TẠI LUẬN
(Đặc biệt lấy Hữu Bộ làm trung tâm)

1- TIẾN TRÌNH KHAI TRIỂN CỦA THỰC TẠI LUẬN VỚI THUYẾT TAM-THẾ-THỰC-HỮU.

Giá trị thế-giới-quan của Nguyên thủy Phật giáo là đem tất quy về một tâm, nhưng, nếu đứng trên lập trường giá trị cấu thành vật chất mà nhận xét, quan sát trên bề mặt thôi, thì thế-giới-quan ấy có khuynh hướng thực-tại-luận. Theo lập trường đó, yếu tố tâm và vật không có khởi nguyên mà là vô thủy vô chung. Không những thế, đức Phật, đứng trên lập trường luân hồi, nói rõ mối quan hệ nghiệp quả trong ba thời kỳ, về mặt tu dưỡng, không những hiện tại là mê vọng, như vậy, ít ra là về mặt thực tế, đã thừa nhận có ba thời. Đức Phật nói: "Tất cả đều do nhân duyên (quan hệ) mà thành, tuy vạn pháp biến dịch vô thường, nhưng cái pháp tắc biến dịch ấy lại là thường hằng bất biến", như vậy, đức Phật đã thừa nhận sự tồn tại của những quan hệ pháp tắc và ý nghĩa ba thời. Kế thừa tư tưởng này để muốn thành lập thế-giới-quan là Thượng-tọa-bộ-hệ. Trước hết là Thượng-tọa-bộ tại Tích Lan. Bộ này, dĩ nhiên, vẫn chưa biểu hiện đặc trưng nào rõ rệt, nhưng, nói một cách đại thể, đã bao hàm khuynh hướng thực-tại-luận, đó là một sự thật không thể phủ nhận. Nhìn vào Luận Bộ Nam-Phương trong đó ta thấy không những không có một chút khuynh hướng quan-niệm-luận mà còn tích cực giải phẩu

tất cả những hiện tượng và thừa nhận sự tồn tại của chúng và của những pháp tắc quan hệ. Song, dù nói cách nào đi nữa, về mặt lý luận, Thượng-tọa-bộ Tích Lan vẫn chưa được thấu triệt, và thực-tại-luận đó vẫn chỉ mới là giai đoạn phôi thai. Từ đấy, trải qua một giai đoạn phát triển nữa mà chủ trương thực-tại-luận một cách triệt để là Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ. Phái này rất có thế lực trong mười tám bộ phái, và chủ trương của nó, về nhiều điểm, đối với toàn thể tư tưởng Phật giáo, cũng có ảnh hưởng rất lớn, vì thế, ở đây, ta cần phải tìm hiểu qua tiến trình phát triển trong lập trường của phái này.

Theo Dị-bộ-tôn-luân luận thì Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ cùng với Tuyết-sơn-bộ là hai bộ phái tối cổ và thuần chính trong Thượng-tọa-bộ-hệ, nhưng, dĩ nhiên, đó không thể được nhận là truyền thống. Theo Nam-truyền: từ Thượng-tọa-bộ nảy sinh Hóa-địa-bộ và Bạt-xà-tử-bộ (Bắc truyền là Độc-tử-bộ), lại từ Hóa-địa-bộ phát xuất hữu bộ. Như vậy, tuy tôn nghĩa của Hữu Bộ cũng có nhiều đặc sắc nhưng dù sao thì cũng không được coi là thừa kế chủ trương phần chính của Thượng-tọa-bộ được. Nếu so sánh hai nhận định trên đây, ta thấy nhận định của Nam truyền gần với sự thật hơn là của Bắc truyền. Tóm lại, dù nói thế nào đi nữa thì sự thật vẫn là Hữu Bộ thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ và là sản vật được khai sinh sau, quyết không thể chiếm địa vị tối cổ. Còn về niên đại thành lập bộ này thì, theo Tôn-luân-luận, vào năm đầu thứ hai trăm sau Phật nhập diệt, niên đại này có thể được chấp nhận. Không những thế, theo Luận Sự của Nam-Phương, vào thời đại A-dục-vương (khoảng 250 năm sau Phật nhập diệt) đã có Hữu-bộ-tôn,

chủ trương thuyết Tam-thế-thực-hữu (K. VI, 6). Theo tôi, có lẽ bộ này còn được thành lập sớm hơn thời gian này năm hay sáu mươi năm. Song, nếu nói một cách chặt chẽ, ta không thể đoán định một cách hấp tấp, nhưng, dù sao đi nữa thì, trên đại thể, thời kỳ thành lập của bộ này cũng được coi là vào khoảng hai trăm năm sau Phật nhập diệt. Về nơi chỗ thành lập thì nhiều bằng chứng cho thấy là tại Bắc Ấn Độ, đại khái lấy Kiện-đà-la hoặc Ca-thấp-di-la làm trung tâm phát khởi. Theo truyền thuyết, giáo đồ của Thượng-tọa-bộ (tức Hữu Bộ) lúc đầu tựu tập Ca-thấp-di-la, hơn nữa, tất cả giáo pháp và tác phẩm trứ danh của Hữu Bộ đại để đều đã sản sinh tại Bắc Ấn Độ. Nhưng, ở đây ta cần chú ý là giáo lý của Hữu Bộ thường phát đạt và biến thiên, quyết không thể nói là đã hoàn bị ngay từ lúc đầu để mà thành lập bộ phái. Do đó, khoảng hai trăm năm sau Phật nhập diệt là thời kỳ mà đến đây giáo lý Hữu Bộ mới có đặc sắc thành lập, chứ trước đó thì chỉ mới manh nha mà thôi. Song, bất luận nói cách nào đi nữa, nền giáo lý của Hữu Bộ, khi hoàn thành, như sẽ trình bày sau, là một nền giáo lý cực phức tạp; tuy nhiên, nếu nói một cách đại cương thì, theo thuật ngữ, nó chủ trương "Tam-thế thực-hữu", "Pháp-thể hằng hữu". Nghĩa là, chủ trương cho rằng tất cả những yếu tố tạo thành hiện tượng giới đều thường hằng tồn tại trong ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai; căn cứ trên quan hệ, về phương diện biểu hiện, những yếu tố đó tuy có biến hóa vô cùng, nhưng về pháp thể, tức là yếu tố tự thân, thì quyết không tiêu diệt, vì thế mà có thuyết được mệnh danh là "Vật-chất bất diệt, thế lực hằng tồn", và thuyết này chủ trương cho cả tinh-thần-giới. Nếu giải thích một cách tường

tế hơn thì Hữu Bộ chủ trương Đa-nguyên-luận, đem tất cả những yếu tố thành lập vạn hữu chia ra làm mấy chục loại. Trong Câu-xá, tuy chỉnh lý lại và chia thành bảy mươi lăm pháp, nhưng trong phát trí, Phẩm-loại-túc và Bà-sa v.v…con số đó có lẽ đến gần một trăm. Thế Hữu, trong Phẩm-loại-túc-luận, lại chia những yếu-tố ấy thành năm loại lớn là sắc, tâm, tâm sở, tâm-bất-tương-ưng-hành và vô vi. Đó là cách phân loại mà Thế Hữu, một nhân vật trọng yếu của Hữu Bộ, đã đề xướng trước hết trong Phẩm-loại-túc luận của ông. Sắc có nghĩa là vật-chất; tâm tức là tâm vương, có thể nói là chỉ cái chủ thể của tâm; tâm sở chỉ tất cả tác dụng của tâm; tâm-bất-tương-ưng-hành không phải tâm mà cũng không phải vật, nó chỉ là cái quan hệ, trạng thái và tính chất của cả tâm lẫn vật; còn vô vi là pháp không biến hóa sinh diệt. Trong năm loại này, Hữu Bộ đã thu nhiếp tất cả các pháp để chỉnh lý thành những yếu tố vạn hữu và mọi yếu tố đều tồn tại. Mà thành phần phát huy cái đặc sắc thực-tại-luận của Hữu bộ đến cao độ là những pháp bất-ưng-tương-hành; chẳng hạn, cái gọi là đắc, sinh, trụ, dị, diệt, danh, cú, văn, chúng-đồng-phận[8] v.v…vì quan hệ và trạng thái của chúng, có thể là yếu tố vật chất hay yếu

[8] Phẩm-loại-túc-luận 1, đưa ra 16 Bất-tương-ưng-hành: đắc, vô-tưởng-định, diệt-tận-định, vô-tưởng-sự, mệnh căn, chúng-đồng-phận, y-đắc, sự đắc, xứ đắc, sinh, lão, trụ, vô-thường-tính, danh, cú, văn (Đại chính, 26, tr. 692, hạ). Pháp-uẩn-túc luận 10, thi cử: đắc, vô-tưởng-định, diệt định, vô-tưởng-sự, mệnh căn, chúng-đồng-phận, trụ đắc, sự đắc, xứ đắc, sinh. Lão, trụ, vô thường, danh thân, cú thân, văn thân, (Đại chính, 26, tr. 500, hạ). Câu-Xá thi cử: đắc, phi đắc, mệnh căn, chúng-đồng-phận, vô-tưởng-quả, vô-tưởng-định, diệt-tận-định, sinh, trụ, dị, diệt, danh, cú, văn, tất cả có 14 (Câu xá luận quyển 4).

tố tinh thần đều được cả. Vì, dù có giải phẫu vạn hữu thành bao nhiêu yếu tố, bất luận là vật hay tâm, đi nữa thì chung cục cũng không thể thâu nhiếp hết được, cho nên, nếu không xem những quan niệm trừu tượng về quan hệ, trạng thái và tính chất là những vật cụ thể tồn tại thì không thể được. Về điểm này, rõ ràng là thuyết của Hữu Bộ có chỗ tương tự như tư tưởng của Thắng Luận. Theo tôi, có lẽ cả hai chịu ảnh hưởng tư tưởng thực-tại-hóa danh từ trừu tượng của Văn-điển-phái. Tóm lại, vì bộ này thừa nhận tất cả những yếu tố đó và thừa nhận luôn thực-tại-tính của chúng nên mới được mệnh danh là Thuyết-nhất-thiết-hữu bộ. Mà điểm đặc trưng của Hữu Bộ là những yếu tố đó không những chỉ đồng thời tồn tại về phương diện "hoành" mà, nói về thế gian, còn tồn tại dị thời về phương diện "tung". Theo Hữu Bộ, trừ ba pháp Vô vi, còn tất cả bảy mươi hai pháp kia (tạm căn cứ theo pháp số của Câu-xá) điều sinh diệt biến hóa, nhưng sự biến hóa ấy chỉ phát sinh do sự phát khởi liên tiếp của các hiện tượng, chứ cái thể tính của nó thì vẫn y nhiên tồn tại. Nói cách khác, Hữu Bộ cho rằng vị lai tồn tại một cách tạp loạn, tuy nhiên pháp thể của các yếu tố thuộc năm loại trên cũng vẫn y nhiên tồn tại. Nếu không thừa nhận của các pháp vị lai, thì không hiện tượng hiện tại sẽ không có căn cứ phát sinh. Song, sở dĩ những pháp thể vị lai tạp loạn đó có được trật tự ở hiện tại là vì pháp thể vị lai không phải chỉ hiện ra trước mắt trong nhất thời mà trong đó còn có tác dụng nhân duyên để tạo nên thuận tự hiển hiện. Như vậy, dĩ nhiên, những hiện tượng trước mắt là có thật, nhưng, theo Hữu Bộ, hiện tại là một sát na, những cái đồng thời hiển hiện đó, ở một sát na

sau, đã rơi vào quá khứ. Nhưng, khi rơi vào quá khứ, nó sẽ biến thành hư vô? Hữu Bộ cho là không phải thế. Dù cho là đã rơi vào quá khứ, nhưng pháp thể vẫn y nhiên vì sự tồn tại của quá khứ mà tiếp tục tồn tại. Mà dù giả định quá khứ hư vô đi nữa cũng không đủ để ảnh hưởng đến hiện tại. Hữu Bộ cho rằng pháp thể y theo tác dụng hoặc vị trí mà phân biết có quá khứ, hiện tại và vị lai, song pháp thể tự thân thì vẫn kế tục tồn tại. Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì hiện tượng quan của Hữu Bộ cũng giống như sự hoạt động của một cuốn phim ảnh. Nghĩa là, những hình ảnh được chiếu trên màn bạc tuy chỉ là giây lát, nhưng vì một mặt thật chất bất đồng, mặt khác, tính chất tương tự, "xen" này "xen" khác cứ tiếp tục biểu hiện trên màn ảnh mà tạo thành một hiện tượng thống nhất trên màn bạc, và cái bộ phận đã biểu hiểu hiện y nhiên là sự tồn tại của cuốn phim. Quan niệm về "Tam thế thực hữu" của Hữu Bộ thật cũng đúng như thí dụ trên. Duy có điểm bất đồng là: trong phim ảnh, vị lai quyết định trước, trái lại, theo Hữu Bộ, vị lai không quyết định mà là bất động, mà bị chi phối bởi phương biểu hiện do quá khứ và hiện tại mang lại, Tam-thế-thực-hữu-luận của Hữu Bộ thật đã được thành lập thời gian chuyển qua không gian. Tuy nhiên, về nhiều điểm, nó có ý nghĩa rất sâu xa, đó là điều ta cần ghi nhận.

2- TAM-THẾ-THỰC-HỮU-LUẬN VỚI GIÁO CHỨNG VÀ LÝ CHỨNG.

Lập trường trên đây của Hữu Bộ được nhận là phù hợp với lời Phật nói, và nó cũng hợp lý, nhưng lấy gì để chứng minh cho điều đó?

Trước hết, về điểm phù hợp với lời Phật nói thì có cái gọi là "giáo chứng" để chứng minh. Trong khi có những câu văn ngụ ý về Tam-thế-thực-hữu-quan mà bắt đầu Luận-Sự, rồi đến Bà-sa và Câu-xá rất thích dẫn dụng. lại như Trung bộ Ni-kha-gia, khi thuyết minh về Ngũ uẩn, có những câu như:

"Này các Tỳ Khưu! Sắc là gì? Hết thảy sắc, tức quá khứ, hoặc vị lai hay hiện tại, hoặc trong hay ngoài, ưu hay liệt, hoặc xa, hoặc gần, tất cả đều gọi là sắc. Thụ là gì? Hết thảy thụ, hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại…".

Trên đây có nói đến quá khứ, vị lai, hiện tại, vậy nếu Phật không thừa nhận thuyết Tam-thế-thực-hữu thì đã không biểu hiện như trên. Rồi Thức-thân-túc-luận cũng trích dẫn những câu của Phật như "dĩ quán, kim quán, đương quán" để chứng minh cho thuyết Tam-thế-thực-hữu. Chẳng hạn, Thức-thân-túc-luận quyển thứ nhất (Đại chính, 26, trang 531, thượng) nói: "Ba căn bất thiện - tham bất thiện, sân bất thiện, si bất thiện - đối với tham, hoặc đã quán, đang quán, sẽ quán đều là bất thiện"… Ngoài ra còn dẫn dụng cả những câu "phiền não đã đoạn, đang đoạn, sẽ đoạn" (Đại chính, 26, trang 533, thượng, trung). Lại như Câu-xá-luận (quyển 20, Phẩm-tùy-miên thứ 2) còn trích dẫn những câu sau đây trong Khế Kinh và cho đó là một trong những giáo chứng về thuyết Tam-thế-thực-hữu:

"Này các Tỳ Khưu! Nếu không có quá khứ sắc thì các đệ tử ta đa văn của ta đã chẳng cần bất cố quá khứ sắc: vì có quá khứ sắc nên các đệ tử đa văn của ta mới không nhìn

lại (bất cố) quá khứ sắc". (Tạp-A-Hàm quyển 3, kinh 719, Đại Tạng, 2, trang 20, thượng trụ).

"Bí sô nên biết: nếu quá khứ sắc không có thì các đa văn Thánh đệ tử đã không đối với quá khứ sắc cần tu yếm xả; vì quá khứ sắc có nên các đa văn Thánh đệ tử mới đối với quá khứ sắc cần tu chán bỏ". (K. VI, 6, 63, dẫn dụng S.N. II, p. 101).

Nghĩa là những phiền não đó nếu không phải là phiền não có trong ba thời thì những từ ngữ "đã quán, đang quán, sẽ quán", và " quá khứ sắc yếm xả" v.v… đều là vô nghĩa. Chân ý của Phật, ít ra là trong hai giáo chứng trên, không phải muốn chủ trương sự tồn tại trong ba thời, mà trái lại, chỉ dùng như một thủ tục mà nói quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc dĩ đoạn, kim đoạn, đương đoạn v.v…, nhưng Hữu Bộ đã chiếu theo văn tự dẫn ra để chứng minh cho lý thuyết của mình.

Song, muốn tìm căn cứ về thuyết Tam-thế-thực-hữu của Hữu Bộ, không phải tìm ở giáo chứng mà phải tìm ở lý chứng, vì, về đạo lý, nếu không thế, không được. Lý chứng đó có hai loại:

Thứ nhất, theo Nghiệp luận để chứng minh; thứ hai, theo Nhận-thức-luận để chứng minh. Về nghiệp luận, tức là căn cứ theo nghiệp mà nói, những nghiệp tạo tác trong quá khứ mang lại quả báo ở hiện tại, những nghiệp tạo ác ở quá khứ và hiện tại sẽ kết quả ở vị lai, giả sử không có quá khứ và vị lai thì thuyết Tam thế nhân quả này không thể thành lập; quá khứ hoạt động ở hiện tại, vị lai do sức của hiện tại dẫn khởi, nếu không nói đồng tồn tại trong tam thế thì

thuyết đó không có căn cứ. Quá khứ bị thu nhiếp vào hiện tại trong một sát na, hiện tại dưỡng thành vị lai, sự thật này, như mọi người đều biết, là quan niệm chuyển sang không-gian-luận: Thuyết nghiệp này có vẻ là căn cứ rất Nguyên thủy của Thực-hữu-luận.

Theo Luận-Sự[9] thì: Ẩm-quang-bộ chủ trương tồn tại không phải là toàn thể và vị lai mà chỉ là một bộ phận; để làm căn cứ cho chủ trương của mình, bộ này vẫn dựa vài sự quan hệ nghiệp quả. Xem thế đủ biết sự quan hệ giữa Nghiệp luận và Tam-thế-luận không phải chỉ là nghị luận riêng của Hữu Bộ.

Thứ đến, căn cứ theo nhận-thức-luận thì theo chủ trương của Hữu Bộ mà cho là "vô-sở-duyên-tâm". Nghĩa là, nhận thức không nhất định cứ phải nhờ vào đối tượng mới phát khởi, mà là và đối tượng cộng đồng phát khởi (Câu-xá quyển 20, Tùy miên phẩm thứ 2). Chủ trương này, trong Thức-thân-túc-luận, các luận giả chủ trương "hiện-tại-nhất-sát-na" cũng đã nói đến cái gọi là "vô-sở-duyên-tâm" rồi, Hữu Bộ chẳng qua chỉ cực lực thuyết minh rộng

[9] K.VI, 8 và Bà sa quyển 54 (Đại chính, 23, trang 263, hạ) nói: Ẩm-quang-bộ cho rằng các nhân quả dị thục, khi ở vào thục vị thì thể chúng vẫn có, nếu quả chín rồi thì thể sẽ không còn. Như gieo hạt giống, khi hạt chưa nảy mầm thì thể vẫn còn, khi nảy mầm thì thể cũng mất". Lại như Thành-thật-luận quyển 3 (Đại chính, 32, trang 258 hạ) nói: "Ca-diếp-bộ đạo nhân cho rằng khi chưa thụ báo nghiệp thì quá khư thế có, ngoài ra, không có quá khứ". Nhưng Câu-xá-luận quyển 20 lại nói: "Phải cho đó là chủ trương của phân biệt thuyết bộ, chứ không phải bộ này".

thêm mà thôi. (Thức-thân-túc-luận quyển 1, Đại chính, 26, trang 535, thượng).

Như vậy, theo Hữu Bộ, người ta đã có nhận thức tất nhiên phải có đối tượng nhận thức; do đó, người ta có biểu tượng quá khứ, vị lai: đó là sự chứng minh tồn tại của quá khứ và vị lai. Kết luận này của Hữu Bộ, về phương diện nhận-thức-luận, vẫn chưa thoát hẳn kết quả của thực-tại-luận tố phác. Chính vì lý do ấy mà luận bộ Nam-Phương, hãy đơn cử Thi Thiết chẳng hạn, đã cho "bất-tương-ưng-hành-pháp" là vật thật tại (trở lên, xem Câu-xá-luận quyển 20, về Tam-thế-thực-hữu luận).

3- SỰ KHU BIỆT VỀ TAM THẾ.

Như trên ta đã thấy, Hữu Bộ chủ trương ba thời (quá khứ, hiện tại, vị lai) có thật, song, nếu tiến lên trước nữa là khải sát, thì: ba thời đã là có thật, vậy sự khu biệt giữa ba thời như thế nào? Khi vấn đề này được đặt ra thì các vị luận sư của Hữu Bộ tựa hồ cũng có nhiều ý kiến khác nhau. Bà-sa quyển 77 (Đại chính, 27, trang 396, thượng) (Câu-xá quyển 20, phẩm Tùy miên thứ 2) nói: "Đối với vấn đề này, có bốn vị đại luận sư đã đề xướng ý kiến riêng của mình: đó là các vị Pháp Cửu, Diệu Âm, Thế Hữu và Giác Thiên". Bốn vị này, tuy từ xưa đến nay vẫn được coi là những biên tập gia của luận Bà-sa, nhưng theo chỗ tôi nghiên cứu, đã không có dấu tích gì cho thấy họ đã tham dự vào việc biên tập luận Bà-sa ("Nghiên Cứu A-Tỳ-Đạt-Ma luận" thiên 4, trang 218).

Song, bốn vị đại luận sư này đã đưa ra ý kiến như thế nào? Trước hết là pháp cứu. Pháp Cứu cho rằng, cái gọi là Tam Thế tất kính chỉ là trạng thái phân biệt (Huyền Trang dịch là "loại"; Tạp-a-tỳ-đàm-tâm-luận quyển II (Đại chính, 27, trang 962, thượng) dịch là "phận"; Bệ-bà-sa luận quyển 7 (Đại chính, 28, trang 466, trung) dịch là "sự". Như hủy bỏ một vật bằng vàng này để chế tạo một vật bằng vàng khác thì chỉ khác nhau về hành trạng (trạng thái -loại) chứ thể của nó vẫn là một; hoặc như sữa biến thành ván sữa, bản chất của nó vẫn là đồng nhất. Cũng thế, cái gọi là Tam thế chẳng qua là khu biệt trạng thái mà thôi, chứ pháp thể tự thân vẫn là một. Bà-sa bình luận về điểm này như sau: "Xa lìa tự tính của pháp thì không có được loại (trạng thái) nào khác, cho nên, nếu căn cứ vào loại mà phân biệt pháp thể của trên thế là sai lầm" (Bà-sa quyển 77, như trên) Câu-xá thì phê bình như sau: "Quan điểm này giống như "chuyển-biến-vô-thường-quan" của phái Số Luận, không phù hợp với thuyết minh của Phật giáo". Nhưng, sự giải thích trong Thuận-chính-lý-luận, quyển 52 (Đại chính, 29, tr. 902, thượng), v.v… thì cho rằng, cái gọi là "bhàva" với thuyết "tác dụng" (vị) của Thế Hữu chỉ là đại đồng tiểu dị. Hay, có thể nói như thế này: vị lai là thế lực tiềm tàng, hiện tại là thế lực hoạt động, khi đã phát tán ra quá khứ tức đã được coi là thế lực rồi.

Thứ đến Diệu Âm. Theo Diệu Âm thì sự khu biệt về Tam thế chỉ do phương pháp biểu hiện cái tướng Tam-thế-tương-tức như thế nào mà có sự sai khác. Đối với Diệu Âm, pháp thể đều có ba tướng quá khứ, hiện tại, vị lai, trong đó, tùy theo sự biểu hiện như thế nào mà thành quá

khứ, vị lai hoặc hiện tại. Diệu Âm thí dụ: Giáp thương vợ Ất, tình thương của Giáp do vợ Ất mà có được đặc trưng, song, vì khả-năng-tính, Giáp có thể thương những đàn bà khác nữa. Tướng của Tam thế cũng vậy. Nhưng, nếu vậy thì như Quang Ký quyển 20 (Đại chính, 41, 310, hạ) giải thích rằng ngoài Tam thế tướng còn có một tướng thứ tư hay sao? Hay đó là ý nghĩa về tướng trạng như Độn Lân đã giải thích trong phần chú thích Tụng sớ? Về điểm này, vẫn còn có chỗ chưa rõ ràng lắm, vì thế, khi nói đến nghĩa đích thực của nó, người ta cảm thấy rất khó khăn. Giả sử nó là ý nghĩa về tướng trạng thì đã chẳng có gì khác với thuyết "loại" của Pháp Cứu và thuyết "vị" của Thế Hữu. Nhưng Bà-sa và Câu-xá, khi phê bình ý kiến này, cho rằng, trong Tam thế lại có tam thế, như vậy, tướng của Tam thế rất hỗn tạp. Giả định thuyết của Diệu Âm có lập riêng tướng của Tam thế ngoài tứ tướng đi nữa, thì tứ tướng và tam tướng ấy cũng chỉ là một đứa trẻ hỗn huyết (sang mêlé) mà thôi.

Ý kiến thứ ba về vấn đề này là ý kiến của Thế Hữu. Theo Thế Hữu, sự khác biệt giữa Tam thế chẳng qua là sự bất đồng về vị trí mà thôi. Nghĩa là, Tam thế cũng như vị số trên một chiếc bàn toán: nếu đặt con số ở vị trí một thì nó thành số một, mà đặt nó vị trí 10, nó sẽ thành số 10. Pháp thể cũng vậy, khi ở vị trí quá khứ thì gọi là quá khứ, khi ở hiện tại và vị lai thì thành hiện tại, vị lai. Thuyết này, mới nhìn qua, tuy cùng với hai thuyết trên hầu như không khác lắm, nhưng, Bà-sa và Câu-xá lại đặc biệt giải thích nó theo tác dụng. Chưa có tác dụng thì gọi là vị lai, khi tác dụng phát khởi thì gọi là hiện tại, và khi tác dụng qua rồi thì gọi là quá khứ, và cho đó là chân lý Tam thế.

Sau hết là ý kiến của Giác Thiên. Theo Giác Thiên, sự khác biệt giữa Tam thế là do lập trường quan sát, nghĩa là, khi các pháp phát khởi thì theo lập trường quan sát trước hay sau mà có quá, hiện, vị, chứ thật ra trong đó không có sự khu biệt tuyệt đối. Cũng như cùng một người đàn bà, do cách nhận xét khác nhau mà gọi là đàn bà, hoặc gọi là mẹ. Thuyết này muốn quy thời gian vào tác dụng chủ quan, tuy cũng có hứng vị đấy, nhưng lại cho quá khứ, hiện tại, vị lai, hết thảy đều có Tam thế, như vậy, không tránh khỏi cái lỗi hỗn tạp về thế tướng mà Bà-sa và Câu-xá đã phê bình.

Tóm lại, về sự khu biệt Tam thế, tuy đã có bốn thuyết như đã trình bày ở trên, nhưng, nói đúng ra, tất cả thuyết ấy đều chỉ lý luận trừu trượng, không được rõ ràng chính xác, đồng thời, tất cả đều chưa được triệt để. Nói theo tác dụng thì thuyết của Thế Hữu, như Bà-sa và Câu-xá đã phê bình, có vẻ thỏa đáng hơn cả, song, nếu suy nghĩ kỹ một chút, ta vẫn thấy không khỏi có chỗ sai lầm. Nghĩa là, thuyết đó vẫn chưa cho biết làm thế nào để giải thích quá khứ, hiện tại, vị lai có động lực trong những vấn đề sự thực. Vấn đề này, như sẽ trình bày sau, chính là lý do đã khiến Kinh bộ bài bác thuyết tác dụng để triệt hạ Tam-thế-thực-hữu luận.

Tóm lại, thuyết "Tam-thế-thực-hữu, pháp-thể-hằng-hữu" của Hữu Bộ là cái khuynh hướng của Nguyên thủy Phật giáo thực-tại-luận đã đạt đến kết luận tất nhiên phải có. Đứng về phương diện học thuật mà quan sát, trong đó người ta có thể thừa nhận thuyết "vật-chất-bất-diệt, thế-lực-hằng-tồn", về điểm này, ta thấy có ý nghĩa rất lý thú. Không những thế, nếu so sánh triết học sử Tây phương, ta

thấy thuyết đó bất đồng với thực-tại-luận. Về điểm này - so sánh tư tưởng Đông - Tây - cũng rất có hứng vị. Song, nếu đứng về phương diện nhận-thức-luận mà phê phán thì thực-tại-luận đó vẫn chưa thoát hết được tính tố phác: chẳng hạn Tam-thế-thực-hữu luận hoàn toàn từ thời gian chuyển sang không gian, đó là điểm có thể thấy một cách dễ dàng. Về sau, Hữu Bộ lại tiến xa hơn Kinh Bộ và được thu nhập Duy thức Phật giáo, đồng thời, chủ nghĩa thực tại, qua nhiều giai đoạn phê phán, đã mau chóng đưa đến sự thành lập Quan-niệm-luận.

4- TƯ TƯỞNG HỮU BỘ VỚI SỰ QUAN HỆ CỦA CÁC GIÁO PHÁI KHÁC.

Đến đây vấn đề được đặt ra là: có phải tư tưởng Hữu Bộ đã hoàn toàn khai triển từ luận lý của Nguyên thủy Phật giáo hay trong đó có chịu ảnh hưởng tư tưởng của các giáo phái khác nữa? Nếu nói một cách đại thể thì ta có thể coi tư tưởng Hữu Bộ đã khai triển từ luận lý của Phật giáo Nguyên thủy, nhưng ta cũng không thể hoàn toàn phủ nhận được sự thật là, không trực tiếp thì gián tiếp, tư tưởng Hữu Bộ cũng có chịu ảnh hưởng tư tưởng của các giáo khác. Nói một cách đơn giản, trong Phật giáo, có Hữu-bộ-tôn chủ trương tư tưởng Cực vi. Nhưng, theo chỗ tôi nghiên cứu, từ Bà-sa trở về sau, tư tưởng Cực vi mới được công khai biểu hiện; như vậy, có lẽ Hữu Bộ đã chịu ảnh hưởng của một phái khác, đó là một ví dụ. Nhưng mà chịu ảnh hưởng của phái nào nhiều nhất? Vào khoảng trước hay sau thời đại Phật giáo, đặc biệt vào thời đại mà tư tưởng của Hữu Bộ phái đại (B. C. 400-A. D. Ioo), khuynh hướng thực-tại-luận

trong tư-tưởng-giới Ấn Độ đã rất hiển trứ: đó là sự thật không thể che dấu. Tựu trung, giáo phái có nhiều điểm cộng thông với tư tưởng Hữu Bộ và Văn-pháp phái; phái này có khuynh hướng muốn thực-tại-hóa khái niệm. Song, không may người ta vẫn chưa hiểu rõ cái thứ tự của sự khai triển tư tưởng triết học của phái này. Ta chỉ biết một cách đại thể là tư tưởng của phái này bắt đầu vào thế kỷ thứ tư trước Tây lịch. Trước tiên, họ nghiên cứu và phân loại các tiếng như danh từ, động từ, hình-dung-từ, rồi dần dần tiến đến quan niệm về thực thể, tác dụng, tính chất, sau đó tìm thực tại thích ứng khái niệm, và cuối cùng, phổ-biến-hóa thực tại để trong mỗi tiếng đều có một đối tượng, khi đạt đến điểm này thì sự thực trở nên rõ ràng. Như vậy, ta thấy giữa cái phương pháp tìm thực thể trong tiếng nói này của Văn-pháp-phái và phương pháp thực-tại-hóa quan niệm trừu tượng của Hữu Bộ có quan hệ rất mật thiết: nhất là trong những pháp "bất-tương-ưng-hành" lập ra phương diện thực thể của Danh, Cú và Văn: tôi cho rằng chính ở điểm này Hữu bộ đã chịu ảnh hưởng của tư tưởng Văn-pháp-phái.

Song, tư tưởng của Hữu Bộ không những chỉ chịu ảnh hưởng của Văn-pháp-phái mà thôi. Theo sự suy định của tôi, ngoài Văn-pháp-phái, Hữu Bộ còn có rất nhiều điểm cộng thông với Thắng-Luận-Phái, nhất là về phương diện khai triển thế-giới-quan, đây cũng là một sự thật hiển nhiên, không thể phủ nhận. Đặc biệt như Đa-nguyên-luận, Thực-tại-luận cực đoan, về vật-chất-quan thừa nhận Cực vi. Không phải chúng tôi muốn chủ trương Hữu Bộ trực tiếp chịu ảnh hưởng của Thắng Luận (tuy nhiên, theo truyền

thuyết ở Tây Tạng thì các học giả Thắng luận có tham dự vào công việc biên tập luận Đại-tỳ-bà-sa), nhưng ít ra cũng gián tiếp tiếp xúc với tư tưởng Thắng Luận rồi tự chú ý mà bày trận thế. Trong "bất-tương-ưng-hành-pháp" ta thấy nhiều câu mà ý nghĩa tương tự như của Thắng Luận, nhất là đến Đại-thừa-a-tỳ-đạt-ma-tập-luận của Vô Trước thì điều đó càng rõ ràng. Bởi thế mà ai cũng biết ngoài mười bốn pháp "bất-tương-ưng-hành" ra, còn thêm dị-sinh-tính, lưu chuyển, định dị, tương ưng, thế tốc, thứ đệ, thời, phương, số, và hòa hợp (Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma tập luận quyển I - Đại chính, 31, trang 665, trung), phần giải thích về những pháp này, xin xem Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma tập luận của An Tuệ, quyển thứ 2 (Đại chính, 31, trang 700, thượng). Cái gọi là định dị, tương ưng, hòa hợp, thời, phương, số, thế tốc, tất cả đều có thể tìm thấy căn cứ trong triết học Thắng Luận. Dĩ nhiên, Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma tập luận không phải là sách giáo khoa của Hữu Bộ mà là xây dựng trên nền tảng A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư của chủ nghĩa Đại thừa duy thức, cho nên đến đây đã chịu ảnh hưởng của Thắng Luận, hay có thể đã do Hữu Bộ chỉnh lý lại cũng nên, điều đó chưa được biết chắc. Nhưng, tư tưởng "bất tương ưng" này vốn khai triển từ trong Hữu Bộ, hơn nữa, tác giả của là Vô Trước, lúc đầu xuất gia theo Hữu Bộ, nhất là A-Tỳ-Đạt-Ma tập luận của Vô trước đem chia vạn hữu thành năm loại đã rất có cái khí vị của Hữu Bộ, hiện đã thừa nhận là "bất-tương-ưng-hành-pháp" chịu ảnh hưởng Thắng Luận, thì trở về trước, mười sáu hoặc mười bốn pháp "bất-tương-ưng" của Hữu Bộ, trên nguyên lý, không nhiều thì ít, cũng có

điểm khí mạch tương thông với tư tưởng Thắng Luận: đó là một sự thật không thể chối cãi.

Tóm lại, tư tưởng của Hữu Bộ, trên bước đường thành lập, có thể nói, ngoài Phật giáo ra, không nhiều thì ít, cũng đã gián tiếp chịu ảnh hưởng của tư tưởng giới đương thời, đó là điều chúng ta cần phải ghi nhận.

Tiết thứ ba:
KHUNH HƯỚNG DUY-TƯỢNG-LUẬN

1- CÁC BỘ PHÁI CÓ KHUYNH HƯỚNG DUY-TƯỢNG-LUẬN VÀ ĐẶC SẮC HỌC THUYẾT CỦA HỌ.

Như thế là chủ trương Tam-thế-thực-hữu, Pháp-thể-hằng-hữu-luận của Hữu Bộ, về hình thể cũng như về số lý, đã trở nên rất có thế lực trong các bộ phái Phật giáo. Song, thế-giới-quan của chính đức Phật không phải chỉ giới hạn trong khuynh hướng thực-tại-luận,còn có khuynh hướng từ quan-niệm-luận tiến đến khuynh hướng vô-vũ-trụ-luận, điểm này tôi đã nói qua trong Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận (trang 270-277). Mà khuynh hướng quan-niệm-luận hay vô-vũ-trụ-luận này so với khuynh hướng thực-tại-luận thì thuộc về phương diện thâm sâu hơn trong thế-giới-quan của đức Phật. Ở đây chúng ta tạm gọi những khuynh hướng này một cách tổng quát là khuynh hướng Duy-tượng-luận. Thật ra giữa quan-niệm-luận và vô-vũ-trụ-luận có hơi khác nhau, nhưng chính vì những hiện thực sự tượng tất kính không phải tồn tại mà duy chỉ là hiện tượng, nên, về điểm này, chúng là đồng nhất, khó có thể phân biệt một cách nghiêm mật giữa hai khuynh hướng.

Song, bộ phái nào đã kế thừa thế giới quan Duy-tượng-luận mà chủ trương quan niệm đó? Rất không may là tài liệu về vấn đề này trong luận điển của Hữu Bộ không lưu lại được bao nhiêu, nhưng nếu chỉ phán định theo các

tài liệu rải rác còn truyền lại thì dĩ nhiên chủ trương quan niệm đó là Đại-chúng-bộ phái. Đại-chúng-bộ phái, vốn là những người lý tưởng chủ nghĩa, hầu như muốn căn cứ trên lập trường thực hiện lý tưởng Niết bàn để quan sát hết thẩy, nên kết quả, tất nhiên phải lấy Diệt và Đạo để làm tiêu chuẩn để cấu thành thế-giới-quan của mình, và cũng tất nhiên phải lấy tưởng Diệt đế làm sự-thực-quan. Theo truyền thuyết, những phái đã phát huy đặc trưng của thế-giới-quan này là Nhất-thiết-bộ, Thuyết-xuất-thế-bộ và Kê-dận-bộ thuộc Đại-chúng-bộ-hệ vào lần phân phái đầu tiên. Luận-Sự đã nói rõ rằng tôn nghĩa chủ yếu của Kê-dận-bộ cho "hết thẩy các pháp hữu vi chẳng qua chỉ là tro tàn". Cái gọi là Kukkutika thật ra đã từ tro mà có, và khi hóa thành Sainskrt thì cuối cùng được dịch thành chữ Kê (tham chiếu phần phụ lục Quốc dịch Tôn-luân-luận, Kết Tập Phân Phái Sử Khảo, trang 37). Tóm lại, cho hết thảy hiện tượng đều không có giá trị tồn tại, thế-giới-quan của phái này thật đã có khuynh hướng Duy-thức-tượng-luận rất mạnh.

Đến thế-giới-quan đặc thù của Nhất-thuyết-bộ và Thuyết-xuất-thế-bộ thì, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, tuy ở Ấn Độ đã không có kỹ lục nào làm quyền chứng, nhưng, theo Bộ-chấp-dị-luận-sở của Chân Đế thì Nhất-thuyết-bộ chủ trương "tất cả pháp thế gian và xuất thế gian đều chỉ là giả danh, không có thật thể", và đây chính là tông nghĩa của bộ này (Tam-luận-huyền-nghĩa-kiểm-u-tập quyển 5, Phật-giáo-đại-hệ trang 379 và 386 dẫn trích ý trên).

Thuyết-xuất-thế-bộ thì chủ trương "Thế-gian-pháp, tức thực thế giới, vì do tâm điên đảo mà sinh nên chỉ là giả

danh, không thật; nhưng xuất-thế-pháp, tức Niết bàn, thì thật tại" (cũng trích dẫn như trên).

Như vậy, ta thấy giữa ba phái này tuy có chỗ bất đồng, nhưng đến điểm cho thế giới này là giả dối, không có thực-tại-tính thì đồng nhất. Duy có điều không may là sự thuyết minh về chủ trương trên không còn truyền lại, cho nên người ta đã không biết rõ các bộ phái ấy đã căn cứ như thế nào mà chủ trương như vậy. Tuy nhiên, chúng ta có thể hiểu được rằng tất cả đều do tình thế mà sản sinh. Rồi tổng hợp tất cả quan niệm trên mà chủ trương thuyết "không" là Án-đạt-la phái. Trong phần chú thích Luận-Sự, Phật Âm có nói: "Trong các bộ phái, có một phái mệnh danh là Phương-đẳng-phái, cũng gọi là Đại-chúng-phái", tôi cho có lẽ đây là Án-đạt-la phái. Mà chủ trương "không" này về sau tiến triển đến Đại thừa chính là Bát nhã.

Như vậy, điểm xuất phát của Phật giáo thuộc Đại-chúng-bộ-hệ, tuy lấy chủ trương Duy-tượng-luận làm đặc trưng, nhưng chưa hẳn chỉ là đối lập với chủ nghĩa thực tại của Hữu Bộ mà có thể còn là do kết quả của sự bất mãn đối với thực-tại-luận thường thức của Thượng-tọa-bộ. Tuy nhiên, những tư tưởng trên đây không phải đã chi phối toàn bộ Đại-chúng-bộ-phái mà trong đó cũng có nhiều phái muốn điều hòa lập trường thực-tại-luận-hệ. Chẳng hạn, lần phân phái thư ba đã xuất hiện một phái một phái là Thuyết-giả-bộ. Theo thuật ký của Từ Ân thì phái này chủ trương: "Thế pháp có giả, có thật; xuất thế pháp cũng có giả, có thật" (do chủ trương như vậy nên Chân Đế dịch là Phân-biệt-thuyết-bộ). Nhất là đến Ẩm-quang-bộ thì giữa Tam-

thế-luận và Thực-hữu-luận đã có ít nhiều thỏa hiệp; còn nói đến sự tồn tại của nghiệp quả, vô quả ở quá khứ, và định tụ nghiệp tồn tại trong vị lai (K. VI, 8 Bà-sa quyển 51, Đại chính, 27, tr. 265, hạ).

Tuy vậy, nếu nói một cách đại thể thì tư tưởng Đại-chúng-bộ là Duy-tượng-luận, do đó, để đối lại Tam-thế-thực-hữu luận của Hữu Bộ, Đại-chúng-bộ chủ trương quá khứ và vị lai vô thể, chỉ có hiện tại là tồn tại trong một sát na[10]. Họ nói: *"Hết thảy pháp hữu vi đều diệt trong sát na; quá khứ đã qua rồi, vị lai vẫn chưa đến, như vậy thì sự tồn tại chân chính há không phải chỉ là một sát na?"*. Đó là đại thể chủ trương cốt tử của Đại-chúng-bộ và nó đã được cổ xúy một cách rộng rãi để đối lại với chủ trương của Hữu Bộ. nghĩa là, để đối lại với Tam-thế-thực-hữu luận của Hữu Bộ, giáo đồ của Đại-chúng-bộ cực lực chủ trương Quá-vị-vô-thể, Hiện-tại-nhất-sát-na-luận: đó là điều mà tất cả những tài liệu còn lại đều cho ta thấy rõ. Và, dĩ nhiên, về phía Hữu Bộ cũng thường phải biện bác Quá-vị-vô-thể-luận để khiến cho luận pháp của mình tiến bộ. Mà điểm này được nhấn mạnh ngay từ rất sớm trong Thức-thân-túc-luận của Đề-bà-thiết-ma, tức trong Mục-kiền-liên-uẩn (quyển I, 2, Đại chính, 26, trang 531-537) nói hoàn toàn vì mục đích này mà đặt riêng một tên gọi là "Sa-môn-mục-kiền-liên" (có lẽ giáo đồ của Đại-chúng-bộ, nhưng không phải đệ tử trực tiếp của Ma-ha-mục-kiền-liên như có thuyết nói). Sa

[10] chủ trương Tam-thế-thực-hữu là Hữu Bộ và những chi phái của Hóa-địa-bộ; còn chủ trương Quá-vị-vô-thể-luận là Đại-chúng-bộ, Kinh bộ và bản phái Hóa-địa-bộ.

môn này chủ trương "Quá khứ, vị lai, hiện tại, vô vi, hữu" (quá khứ, vị lai không có, hiện tại và vô vi thì có - Hóa-địa-bộ, Quốc dịch Tôn-luân-luận trang 55), và Mục-kiền-liên-ẩn đã đứng về mọi phương diện để bác kích chủ trương này. Vả lại, đến Đại-tỳ-bà-sa luận và Thuận-chính-lý-luận, khi phê bình, vấn đề này thường được luận cứu đến luôn, do đó, chung cục nó đã trở thành mầm mống cho một cuộc đại tranh luận trong nội bộ giáo hội. Điều này cứ xem ngay trong Thành-Thật-luận, phẩm nhị-thế-hữu và phẩm nhị-thế-vô, trong đó, luận sư Ha-lê-bạt-ma đã đưa ra một nghị đề "Tam-thế-thực-hữu? Phi hữu?" làm một thí dụ của dị-chấp, cũng đủ rõ (Thành-thật-luận, quyển 2, Đại chính, 32, trang 255, trung).

2- LUẬN CỨ VÀ PHƯƠNG PHÁP QUAN SÁT CỦA QUÁ-VỊ-VÔ-THỂ-LUẬN.

Đến đây vấn đề được đặt ra là: luận cứ và phương pháp quan sát của Quá-vị-vô-thể-luận như thế nào? Vấn đề này, như đã nói ở trên, vì Đại-chúng-bộ đã không lưu truyền lại một luận bộ thống nhất, nên, trên quan hệ, tài liệu về phương pháp vận dụng nghị luận này của chính Đại-chúng-bộ, người ta không được biết rõ. Nhưng một điều rất lý thú là tài liệu ấy người ta lại được thấy trong Kinh-bộ. Kinh-bộ vốn là một phái thuộc Thượng-tọa-bộ, phân xuất từ Hữu Bộ, song chịu ảnh hưởng của Đại-chúng-bộ mà trở lại phản đối nghị luận của Hữu Bộ. Tài liệu này được ghi trong Câu-xá luận, quyển 20, cho nên, ở đây ta có thể trích dẫn và lấy đó làm đại biểu cho Quá-vị-vô-thể-luận.

BỊ KHẢO: Về nguồn gốc và sự phát triển của Kinh-lương-bộ tuy có nhiều thuyết khác nhau, nhưng điều người ta có thể tin chắc được là bộ này đã xuất phát từ Hữu Bộ và dần về sau đã chiếm địa vị đặc hữu của mình. Còn về niên đại thì tôi cho rằng có lẽ bộ này ra đời sau khi Hữu Bộ được thành lập và trước khi luận Đại-tỳ-bà-sa xuất hiện. Theo ý nghĩa này, ta có thể căn cứ theo truyền thuyết từ xưa lấy Tha-lợi-la-đa (bốn trăm năm sau Phật nhập diệt) làm người sáng lập Kinh-lượng-bộ (mạt kế). Duy-thức-thuật-ký bản 2 (Đại chính, 43, trang 274, thượng) tuy cho rằng sau một trăm năm Phật nhập diệt có Cưu-ma-la-đa khởi xướng tư tưởng Kinh-bộ và cho đó là truyền thuyết (bản kế) của Kinh-bộ, nhưng điều này đáo cùng không thể tin được. Thuyết của Cưu-ma-la-đa được truyền lưu, bất luận về loại nào, đều là dự tưởng tư tưởng rất viên thục của Hữu Bộ. Như thuyết cho vô-biểu-sắc là tử-chủng-tử, phủ định sự thực có của "Bất-tương-ưng-hành, sắc, tâm tương huân, v.v… chính là điều đó. Tư tưởng này có lẽ đã xuất hiện khoảng ba trăm năm sau Phật nhập diệt (Câu-xá quyển 2, quốc dịch, trang 82, phần chú thích).

Lại nữa, trong Duy-thức-thuật-ký, bản 4 (Đại chính, 43, trang 358, thượng) có ghi như sau: Thí-dụ-sư là Kinh-bộ-dị-sư. Tức là ngày mà các vị đó xuất hiện gọi là Kinh bộ. Có ba loại: 1) Căn bản, tức Cưu-ma-la-đa; 2) Thất-lợi-la-đa, tạo Kinh bộ Tỳ-bà-sa; chính lý bảo là Thượng tọa; 3) Chỉ gọi là Kinh bộ. Dùng thí dụ để giải thích rộng rãi luận Kết Man của Căn Bản Sư thì gọi là Thí Dụ Sư. Đây chỉ theo lý thuyết mà có những danh xưng khác nhau, kỳ thực chỉ là một Kinh bộ mà thôi.

Sau luận Đại-tỳ-bà-sa lại thêm một sự tiến triển nữa: đó là Tế-ý-thức-luận. Mà cái đặc trưng tích cực của tư tưởng Kinh bộ là ở sự thừa nhận tồn-tại-tính của Tế-ý-thức. Điểm này so với Hữu Bộ, tựa hồ Kinh bộ vẫn còn muốn tiến đến chủ nghĩa thực hữu, có thể nói, gần với triết học duy thức sau này, do đó mà thế giới quan kia đã rõ ràng biến thành Duy-tượng-luận, điều này âu cũng là lẽ tự nhiên.

Bây giờ ta thử xem Kinh bộ đã dùng chứng cứ Duy-tượng-luận của Đại-chúng-bộ-hệ để phản bác Thực-hữu-luận của Hữu Bộ như thế nào.

Thứ nhất, nếu pháp thể là có thật và hết thảy mọi pháp đều trải qua ba thời thì chúng phải khởi tác dụng. Song, quá khứ và vị lai đã không có thì tác dụng của chúng như thế nào? Nếu chỉ có hiện tại có tác dụng thì quá khứ, vị lai bị ngăn cách sao?

Thứ hai, nếu bảo vì hiện tại có nhiều nhân duyên hòa hợp nên không có tác dụng, còn quá khứ, vị lai vì thiếu nhân duyên hòa hợp nên không có tác dụng thì lý luận đó không đứng vững. Tại sao vậy? Vì, theo Hữu Bộ, những nhân duyên kia cũng là thường hằng thì không có lẽ nào chúng lại hòa hợp lúc này mà không hòa hợp lúc khác.

Thứ ba, nếu một tác dụng phát khởi tất phải nhờ một tác dụng khác, và do sự thiếu hay đủ của tác dụng khác đó mà có sự khu biệt về quá khứ, hiện tại và vị lai. Rồi các tác dụng khác kia lại phải nhờ ở một tác dụng khác nữa, và, như vậy, kết quả sẽ là vô cùng. Trái lại, nếu tự thể tác dụng không trải qua quá khứ, hiện tại và vị lai mà là sự tồn tại bất biến hóa, thì cái bất biến hóa ấy phải là vô tri. Do vậy,

nếu cái tác đã diệt rồi cho là quá khứ, cái chưa sinh cho là vị lai sẽ là vô ý nghĩa.

Thứ tư, nếu bảo rằng pháp thể và tác dụng là nhất thể thì tại sao trước kia lại nói pháp thể hằng hữu chứ không phải tác dụng hằng hữu? Cái gọi là vị lai, hiện tại, quá khứ chẳng qua là chỉ các pháp hữu vi chưa sinh, đã sinh, chưa diệt, đã diệt mà thôi.

Trên đây là đại thể luận lý của Kinh Bộ đả phá Hữu Bộ.

Song, còn phần giáo chứng và lý chứng của Hữu Bộ viện ra để là căn cứ cho luận thuyết của mình sao? Về điểm này, theo Kinh bộ, khi đức Phật nói đến ngũ uẩn, hoặc nói quá khứ, hiện tại hay vị lai, v.v… có thể nói chưa chắc đức Phật đã hàm ngụ ý nghĩa thực tại trong đó. Hơn nữa, cũng có chỗ đức Phật phủ định thuyết Tam-thế-thực-hữu, cho nên không thể căn cứ vào ý ngĩa biểu diện của một vài câu kinh mà nhất khái cho rằng Phật chủ trương thuyết Tam-thế-thực-hữu. Chẳng hạn, Phật nói:

"Nhãn căn khi sinh, không từ đâu mà đến; nhãn căn khi diệt, không có chỗ nào tạo tập. Trước không, nay có; có rồi lại không". (Văn Câu-xá, quyển 2, trích dẫn thắng nghĩa "không" trong Khế-Kinh. Tạp-A-Hàm quyển 13 (Đại chính, 2, trang 92, hạ), nói: vậy nhãn chẳng phải sinh thực, sinh rồi diệt hết". Đây rõ ràng là chứng minh cho thuyết "Hiện-tại-nhất-sát-na" vậy.

Còn về phận lý chứng thì Hữu Bộ đã dùng nghiệp-luận và nhận-thức-luận để chứng minh. Nhưng vì trình bày tác dụng của nhân quả trong ba thời nên nó đã chẳng phải

là thực-tại của quá khứ, vị lai nữa. Nghiệp ở quá khứ tích tụ đến hiện tại một sát na rồi trình hiện hiệu quả của nó, đồng thời, nghiệp của quá khứ và hiện tại lại nuôi dưỡng vận mệnh của vị lai. Nghĩa là, sự tồn tại của nghiệp chỉ trong một sát na hiện tại, còn quá khứ và vị lai chẳng qua chỉ là cái quan niệm trước và sau được kéo dài ra mà thôi: đó là chủ trương của Đại-chúng-bộ và Kinh-bộ.

Còn về nhận-thức-luận thì sở dĩ có được nhận thức là do đối tượng và thức, nhưng cái đối tượng đó không cứ phải nhất định là vật tồn tại thực hữu: những sản vật do tưởng tượng cũng có thể là đối tượng của nhận thức (Bà-sa quyển 55 (Đại chính, 27, trang 283, thượng), thí dụ là có duyên không thực tính), ký ức hay sản vật quy định cũng như thế. Nếu quá khứ và vị lai trở thành đối tượng thì tất kính cũng chỉ là kết quả của sự tuy ức và tưởng tượng mà thôi. Nếu nói một cách chặt chẽ thì không phải có hiện vật quá khứ, vị lai mà chỉ là cái ảnh tượng của quá khứ, vị lai. Dĩ nhiên, đây cũng chỉ là chủ trương của Đại-chúng-bộ. Theo thức-thân-túc-luận (quyển I, Đại chính, 26, trang 535, thượng) thì ai cũng biết rằng Sa môn Mục-kiền-liên chủ trương có tâm "vô-sở-duyên"; tôi cho rằng ý kiến của Kinh bộ chính là hệ thống đã phát khởi từ phương diện đó.

Tóm lại, theo Hữu Bộ, pháp thể, bất luận về không gian hay thời gian, đều là tịnh lập; còn cái gọi là Tam thế thì tịnh lập một cách vô cùng phức phạp cũng như những quân cờ trên một bàn cờ tướng, đảo lộn, ngược xuôi, mà trong quá trình đó, đã xích đi rồi gọi là quá khứ, đang xê xích đi gọi là hiện tại, và con cờ có thể đi trong nước tới thì

gọi là tương lai. Song, Kinh bộ (và một phái thuộc Đại-chúng-bộ) thì cho pháp thể cũng giống như một lớp sóng liên tục phát khởi và hướng tới một phương hướng nhất định, chính lúc đang phát khởi là hiện tại, khi phát khởi rồi, hay cái đương thể từ đó sẽ phát khởi là quá khứ, vị lai. Sau đến phái Duy Thức của Đại thừa chủ trương "Thức A-lại-gia liên tục sinh diệt từng sát na cũng như một dòng nước chảy xiết không ngừng" và lý luận này thật đã đạt đến kết quả tất nhiên mà tư tưởng của Kinh bộ muốn đạt đến (Câu-xá quyển 20).

Như vậy, Kinh bộ, về phương diện "tung", đã phản bác Tam-thế-thực-hữu-luận, đồng thời, về phương diện "hoành", đả phá luôn cả thuyết thực thể do nhiều yếu tố lập nên của Hữu Bộ. Những vấn này tuy sẽ được bàn đến sau, nhưng nếu nói một cách đơn giản cái đặc trưng của Hữu Bộ thì đó chính là thuyết "Bất-tương-ưng-hành". Những yếu tố này kiến lập những quan hệ giữa vật và tâm trên bình diện trừu tượng, cho nên, ngoài khái niệm ra, không có một phán định nào khác (Bà-sa quyển 38, Đại chính, 27, trang 198, thượng; và Câu-xá quyển 5). Lại nữa, Hữu Bộ lập ra ba vô vi (trạch diệt, phi trạch diệt, hư không) chẳng qua là tên gọi khác của sự "không tồn tại" hoặc "không tác dụng" một cách tiêu cực, nghĩa là, cái tự thể đó không phải là phán định tồn tại (Bà-sa quyển 31, Đại chính, 27, trang 161, thượng; Câu-xá quyển 6). Rồi lại đến tồn tại của vô-biểu-sắc, tức cái thể của nghiệp tập mà Hữu Bộ thừa nhận thì đó chẳng qua cũng chỉ là tư-chủng-tử mà thôi (Câu-xá quyển 13; Bà-sa quyển 122, Đại chính, 27, trang 634, trung). Ngoài ra, còn mấy thuyết nữa phản đối chủ trương

của Hữu Bộ, nhưng tôi tưởng ta sẽ đề cập đến sau những trường hợp thích đáng hơn.

Tóm lại, vì Kinh bộ lấy Hữu Bộ làm căn cứ lập tông, nên về những giáo lý trọng đại, Kinh bộ đã giữ thái độ phản đối (trừ Cực-vi-luận). So với Duy-thức-luận, tuy thuyết của Kinh bộ chưa được hoàn toàn lắm, nhưng vì Kinh bộ muốn đạt đến quan-niệm-luận là một lý luận rất tiến bộ, nên trong số mười tám bộ phái, nó cũng đã trở thành một phái rất có đặc sắc. Mà nền tảng lại bắt nguồn từ Đại-chúng-bộ, nên không bao lâu bộ này đã được coi là đại biểu của Đại-chúng-bộ.

3- ĐẶC BIỆT VỀ CHỦ-TRƯƠNG CỦA THÀNH-THẬT-LUẬN.

Sau hết, đến đây cần phải nói qua tư tưởng của một phái mà, cũng như Kinh bộ, có khuynh hướng đại biểu cho Duy-tượng-luận, và ở nhiều điểm, rất giống với Kinh bộ, đồng thời, ở nhiều điểm khác, cũng lại có chỗ bất đồng: đó chính là Thành-thật-luận của Ha-lê-bạt-ma.

Theo truyền thuyết, cũng như Kinh bộ, Ha-lê-bạt-ma vốn từ Hữu Bộ phân xuất, một mặt giữ thái độ phản đối Hữu Bộ, nhưng mặt khác ở nhiều điểm, lại muốn thâu thập tư tưởng của Hữu Bộ. Bởi thế, cũng như Kinh bộ, ở đây cần phải nghiên cứu qua tư tưởng của Thành-thật-luận để tìm hiểu chủ trương của Ha-lê-bạt-ma như thế nào.

Nếu y cứ theo tứ-luận-huyền-nghĩa thứ 10, thành-hoại-nghĩa thì nguyên tên là Thành-thật-luận là Xà-na-ca-ba-lâu-vũ-ưu-ba-đề-xá. Xà-na-ca còn gọi là Tỳ lưu, được

dịch là Thành, Ba-lâu-vũ, cũng nói là Dạ-tha-bạt, được dịch là Thật; Ưu-ba-đề-xá được dịch là Luận (Tam-luận-huyền-nghĩa-kiêm-u-tập thứ 3; Phật-giáo-đại-hệ-bản, trang 181).

Niên đại xuất sinh và trưởng thành của Ha-lê-bạt-ma tuy không được rõ, nhưng theo Huyền-sướng trong bài tựa Ha-lê-bạt-ma-truyện (thấy trong Tam-tạng-ký, tập II, Đại chính, 55, trang 78, hạ) thì Ha-lê-bạt-ma ra đời vào chín trăm năm sau Phật nhập diệt; lại nữa, theo Tăng-Duệ trong bài tựa Thành-thật-luận (Tam-luận-huyền-nghĩa dẫn dụng, Đại chính, 45, trang 3, hạ) thì Ha-lê-bạt-ma sinh vào tám trăm năm sau Phật nhập diệt. Song những thuyết này định đặt kỷ nguyên Phật vào năm nào mà nói như vậy? Vì điều này rất mơ hồ cho nên chỉ có thể nói là không được rõ. Như chúng ta đều biết, Thành-thật-luận đã được La-Thập dịch ra chữ Hán vào thời đại Diêu Tần, nhận xét theo điểm này, ta có thể nói Ha-lê-bạt-ma là người cùng thời đại với La-Thập (A.D. 344-413). Như vậy, luận Bà-sa (dự tưởng 250 sau Tây lịch) rất gần với niên đại của Ha-lê-bạt-ma.

Trong truyện của Ha-lê-bạt-ma có điểm rất đáng chú ý là: lúc đầu Ngài học theo Hữu Bộ, nghiên cứu luận Phát trí, cảm thấy bất mãn vì danh tướng quá phiền phức, do đó mới trước thuật dị luận mà bị trục xuất. sau khi bị trục xuất, Ha-lê-bạt-ma đến ngụ tại thành Hoa Thị ở Ma-ha-đà là nơi có nhiều giáo đồ của Đại-chúng-bộ. Ở đây, Ha-lê-bạt-ma gặp các học giả Đại thừa và khi đàm luận đã được khí đầu ý hợp, và từ đó đã chịu sự cảm hóa rất lớn của Đại-chúng-bộ-lưu. Sau, để thực hiện chí nguyện là nói rõ chân ý của Phật, Ha-lê-bạt-ma mới trước tác Thành-thật-luận gồm 16

quyển, chia thành 5 chương, 202 phẩm (Sơ phát chương phẩm, Khổ đế chương 59 phẩm, Tập đế chương phẩm, Diệt đế chương 14 phẩm và Đạo đế chương 48 phẩm).

Căn cứ theo truyền thuyết trên đây, ta không thể không nghĩ rằng Thành-thật-luận là sản vật do kết của sự chuyển hướng từ Hữu Bộ sang Đại-chúng-bộ. Tuy nhiên, về nguồn gốc của Thành-thật-luận vẫn còn có nhiều truyền thuyết khác nữa. Chẳng hạn, có thuyết cho rằng Thành-thật-luận đã dùng nghĩa với Kinh bộ (Tam-luận-huyền-nghĩa dẫn dụng chú sớ của Chân đế, Đại chính, 43, trang 3, trung); hoặc có thuyết cho rằng nó đã thoát hóa từ Đa-văn-bộ (Bộ-chấp-dị-luận-sớ của Chân đế; Tam-luận-huyền-nghĩa-quan-chú dẫn dụ, trang 53, hữu; Tam-luận-huyền-nghĩa dẫn theo); lại có thuyết cho rằng nó đã phát xuất từ Đàm-vô-đức, tức là Pháp-thượng-bộ (đại-thừa-chuyển-luận quyển 5, Đại chính, 45, trang 65, trung); hoặc cũng có thuyết cho rằng Ha-lê-bạt-ma vốn là người thuộc phái Số luận chuyển sang Phật giáo (đại-phương-quảng-Phật-hoa-nghiêm-kinh-tùy sớ-diễn-nghĩa-sao quyển 14, Đại chính, 36, trang 7, thượng). Như vậy, Ha-lê-bạt-ma là một nhà bác học phi thường, Ngài đã đọc tất cả các loại sách để thâu thập những điều sở trường và kết quả là, ở nhiều điểm, Ha-lê-bạt-ma đã có nhiều chỗ cộng thông với nhiều học phái. Nhưng, trên đại thể, Ha-lê-bạt-ma vẫn lấy Đại-chúng-bộ làm căn bản để rồi đọc thêm những kinh luận khác, và không ngừng nhìn qua Trung-Quán Phật giáo. Tuy vậy, Ha-lê-bạt-ma vẫn giữ sở trường của tư tưởng Hữu Bộ, nghĩa là, nói theo thuật ngữ, lấy cái gọi là "Lý-trường-vi-

tông" làm lập trường của mình.[11] Do đó, nếu muốn quyết định liệt cái địa vị của Ha-lê-bạt-ma vào một phái nào trong mười tám bộ phái là một điều rất khó khăn.

Ha-lê-bạt-ma muốn tham cứu tất cả các loại kinh luận và giáo lý để xác lập học thuyết của mình, và trong khi tham cứu, Ha-lê-bạt-ma đã áp dụng phương pháp phê bình những kinh luận và giáo lý ấy: đó là điều chúng ta cần lưu ý.

Thứ nhất, phê phán chân ngụy, đúng hay không đúng, lấy sự phù hợp với pháp hay không phù hợp với pháp làm tiêu chuẩn, bất luận người nói điều đó là ai.

Thứ hai, trong khi phê phán, nếu thấy có dị nghĩa thì căn cứ theo kinh "liễu nghĩa" chứ không theo "bất liễu nghĩa", tức là trong các kinh điển, phải y theo những chỗ nào được xác định là đúng với chân ý của Phật, còn không thì phải theo pháp tương phản để tìm chân lý.

Thứ ba, nếu như thế rồi mà vẫn còn thấy có dị luận thì phải lấy nghĩa lý bao hàm trong nội dung của các kinh làm chủ chứ không chấp nê vào những câu kinh văn biểu diện.

Thứ tư, cái tiêu chuẩn trí thức được dùng để phê phán tối hậu những điểm trên đây là cái trí trực quán hình-nhi-thượng chứ không phải thức, tức tri thức thông thường. Nói một cách dễ hiểu hơn là phải dùng trí trực quan vô lậu để phê phán kinh điển mới phù hợp với chân ý của Phật.

---

[11] Về học thuyết của Ha-lê-bạt-ma như đã được trình bày trong thiên thứ 5, mục Tâm-lý-luận, trong đó có ít nhiều quan điểm bất đồng. Nhưng sự bất đồng ấy có thể là vì ý kiến thay đổi trong thời gian nghiên cứu dài đặc và đó cũng là điều chứng tỏ sự nghiên cứu của tác giả đã tiến bộ và phát triển.

Trên đây là phương pháp luận của Ha-lê-bạt-ma, và chính vì muốn biểu hiện ý nghĩa chính xác do phương pháp này mà có nên Ha-lê-bạt-ma đã mệnh danh cho tác phẩm của mình là Thành-thật-luận (Thành-thật-luận quyển 2, Tứ-pháp-phẩm, Đại chính, 32, 352).

(Kinh Duy Ma, Pháp-cúng-dàng, phẩm 13, nói, "Y theo nghĩa, không y theo lời; y theo trí, không y theo thức; y kinh liễu nghĩa, không y theo kinh bất liễu nghĩa; y theo pháp, không y theo người". (Đại chính, 14, trang 556, hạ). Lại trong kinh Đại thừa Niết bàn quyển 6, Tứ y phẩm (Đại chính, 12, trang 642, thượng) cũng có những câu tương đồng như trên). Điểm này, trong Bà-sa, Câu-xá, Tịnh Tuệ, Tùy Hành gọi là A-Tỳ-Đạt-Ma là một pháp thức để noi theo, nhưng ở đây lại tiến thêm nữa mà đạt đến phương pháp phê bình.

Nhưng, thế-giới-quan của Ha-lê-bạt-ma như thế? Nếu nói một cách cực sơ lược thì đặc trưng thế-giới-quan trong Thành-thật-luận, theo một ý nghĩa nào đó, có thể nói là muốn thống hợp khuynh hướng thực-tại luận của Thượng-tọa-bộ-lưu và khuynh hướng duy-tượng-luận của Đại-chúng-bộ-lưu. Nghĩa là, nếu đứng trên lập trường thường thức hay khoa học mà nói thì vạn hữu thì có thật, là tồn tại, nhưng, nếu đứng trên lập trường hình-nhi-thượng-học mà nói thì bản tính là không. Nói theo thuật ngữ: "Thế-đế cho nên có, Đệ-nhất-nghĩa-đế cho nên không" (Thành-thật-luận quyển 2, Vô-tướng-phẩm 2 (Đại chính, 32, trang 255, thượng), cũng Thành-thật-luận quyển 12, Diệt-pháp-tâm-phẩm 153 (Đại chính, 32, trang 333).

Một điểm lý thú là, trong Tứ-đế-luận, khi thuyết minh về hai Khổ và Tập, Ha-lê-bạt-ma đã chuyên đứng trên lập trường thế-đế mà luận về phương diện "có", nhưng nói đến hai đế Diệt và Đạo thì lại đứng trên lập trường đệ-nhất-nghĩa mà chủ trương "không". Như đã nói ở trên, nếu coi Tứ-Đế là toàn thể vấn đề của Phật giáo thì Thượng-tọa-bộ đã theo lập trường Khổ, Tập (thế giới sự thật) để cấu thành thế-giới-quan của mình, còn Đại-chúng-bộ thì lại xây dựng thế-giới-quan ấy trên cơ sở Diệt và Đạo đế. Đó là ý kiến của tôi, và, ở đây, có thể nói là Ha-lê-bạt-ma đã nói rõ sự thật ấy.

Song, đứng trên lập trường thế đế, Ha-lê-bạt-ma có thừa nhận hết thảy đều thật có như Hữu Bộ không? Vấn đề này chưa hẳn đã là thế. Khi luận cứu về những hiện tượng và yếu tố, theo Ngưng-Nhiên, Ha-lê-bạt-ma đã đưa ra pháp số đại ước là năm vị, tám mươi tư pháp (theo Duy-ma-kinh-sớ-yêm-la-ký quyển 18 (Phật-giáo-toàn-thư-bản, trang 257-258) thì: Sắc pháp 14, Tâm pháp I, Tâm sở 49, Bất-tương-ưng-hành 17, Vô vi 3). Sự phân loại này có đúng không? Vấn đề tuy không được rõ, nhưng bất luận thế nào đi nữa, sự luận cứu về sắc, tâm, tâm sở, bất-tương-ưng-hành và vô vi của Ha-lê-bạt-ma là một sự thật. Song, đứng về phương diện thế đế, có phải Ha-lê-bạt-ma đã thừa nhận tất cả đều tồn tại không? Điều này, nếu đứng trên lập trường thế đế mà nhận xét thì nhưng nhiên giả cũng có mà thật cũng có; có cũng có mà không cũng có. Nghĩa là nói theo Tam-thế-hữu-vô-luận, hiện tại tuy có, nhưng quá khứ, vị lai thì không (Thành-thật-luận quyển 2, Vô-tướng-phẩm 20 -Nhị-thế-vô-phẩm 22). Nếu nói theo Trung-hữu-luận thì

có thể bảo rằng cái trạng thái đặc thù của trung hữu là không có (T.T.L. quyển 3, Vô-trung-phẩm 25). Nếu lại nói về sắc pháp thì sắc, hương, vị, xúc là tứ trần tuy thật có, nhưng địa, thủy, hỏa, phong tứ đại thì lại chỉ là giả có. Nếu lại nói theo tâm, tâm sở, thì những tâm sở kia thật ra chỉ là tác dụng bất đồng của một tâm, ngoài tâm ra, không có sự tồn tại độc lập của tâm sở. Theo những ý nghĩa trên đây, Ha-lê-bạt-ma tuy đứng về phương diện thế đế mà nói là có, nhưng, trên đại thể, có thể nói Ha-lê-bạt-ma đã nghiêng hẳn về Đại-chúng-bộ mà phản đối thuyết thực tại cực đoan của Hữu Bộ.

Khi thuyết minh về ý nghĩa tồn tại của thế giới, Ha-lê-bạt-ma đã đưa ra hai loại nhị đế và ba loại tâm. Hai loại nhị đế là sự phân biệt giữa đệ-nhất-nghĩa-đế và thế-đế, rồi lại đem thế đế chia thành hai lớp là giả có và thật có. Thích ứng với nhận thức này là ba loại tâm. Thứ nhất là giả-danh-tâm; vật chất tồn tại tuy lấy tứ trần (sắc, hương, vị, xúc) làm thể, nhưng cái bình là nhân duyên hòa hợp của tứ trần mà thành, nó không có tự thể, cho nên cái bình chỉ là giả thể. Những yếu ngũ ấm tuy là thực thể nhưng hữu tình là giả thể, do đó, đối với nhận thức này cũng là giả danh tâm, không có thỏa-đáng-tính chân thật. Thứ hai là pháp tâm, là nhận thức đối với tứ trần hoặc ngũ ấm. Nếu so với giả danh tâm thì pháp tâm tuy có thực-tại-tính, nhưng, đứng trên lập trường đệ-nhất-nghĩa-đế mà nói thì pháp tâm rốt ráo cũng khỏi vô thường lưu biến, cho nên, về điểm này, nếu nói là thật có cũng không được. Thứ ba là không tâm. Đây mới chính là nhận thức phù hợp với đệ-nhất-nghĩa-đế; tuy nhiên, cái không chân thực, bất luận về chủ quan hay khách

quan, đều không có, cho nên nhận thức không cũng không có nốt. Duy chỉ diệt luôn cái "bất khả đắc" mới phù hợp với đệ-nhất-nghĩa-đế; đó là yếu điểm của Diệt-đế-quan (về Tam tâm, tham chiếu Thành-thật-luận quyển II, giả danh phẩm 141).

Như vậy, Thành-thật-luận đã phát xuất từ thế-giới-quan hữu rồi kiểm thảo cái ý nghĩa và giá trị tồn tại của nó, và rồi dần dần lại từ Duy-tượng-luận mà tiến đến Vô-vũ-trụ-luận mới cho là hợp với chân ý của Phật. Mà từ hữu tiến đến không là ý nghĩa đặc thù của Thành-thật-luận vậy.

Theo Thành-thật-luận, nếu ngay từ đầu mà chủ trương hết thảy đều là không thì sẽ không tránh khỏi sa vào cái nguy "đoạn kiến"; đồng thời, nếu lại giả định tất cả là có thì rất có thể bị rơi vào vòng "thường kiến". Cho nên, ở đây phải đứng trên lập trường thế đế và đệ-nhất-nghĩa-đế mà thừa nhận cả hai phương diện hữu và không mới khế hợp với trung đạo.

Tóm lại, thế-giới-quan của Thành-thật-luận, về nhiều điểm cũng giống với thế-giới-quan của Kinh bộ. Chẳng hạn như chủ trương "Quá-vị-vô-thể-luận", cho tâm sở là tác dụng, coi vô biểu tiếp với hành chứ không tiếp với sắc, v.v… ngoài ra, còn rất nhiều điểm giống hệt như nhau. Song, cái tư tưởng quan-niệm-luận đó đã tiến bộ so hơn với Kinh bộ, và có thể nói, đã sánh với pháo Đại thừa Trung quán. Kinh bộ, nhờ thuyết "Tế-ý-thức" và thuyết "chủng tử" tuy là chuẩn bị để tiến tới Duy-thức-luận, nhưng vẫn chưa thật sự trở thành quan-niệm-luận, do đó, không thể tiến đến "không" được. Như vậy, sự bất đồng giữa Kinh bộ

và Thành-thật-luận tất kính là ở như thời đại thành lập; Ha-lê-bạt-ma trước sau vẫn cho lời Phật nói chỉ hạn cuộc trong bộ A Hàm thánh điển, vả lại, ngài cũng ra đời sau khi phái Trung quán được thành lập, cho nên, thông qua sự giải thích của Đại-chúng-bộ, ý kiến của Ha-lê-bạt-ma bị cảm hóa mà mặc nhiên hấp thụ khí vị của phái Trung quán. Về sau, khi được truyền vào Trung Hoa, nhiều tranh luận đã xẩy ra về việc nên đặt Thành-thật-luận vào Tiểu thừa hay Đại thừa chính là do lẽ đó. Nếu chỉ hạn cục trong vấn đề này thì ta có thể nói Thành-thật-luận là tư tưởng của Tiểu thừa đã đạt đến điểm mà Tiểu thừa mong muốn. Song, nếu nói theo tính chất giáo lý thì tư tưởng của Kinh bộ không những khai triển thuyết Duy thức của Đại thừa mà còn bắt tay với Đại thừa nữa. Nếu quyết định Thành-thật-luận thuộc phái nào là đúng thì, ngoài điểm cùng bắt tay với phái Trung quán ra, nếu lấy Đại thừa làm tiêu chuẩn để nhận xét, thì luận này và Kinh bộ là hai hệ thống lớn của Tiểu thừa, rồi từ đó, không bao lâu, lại tiến thêm một bước nữa mà chuyển hướng tới Đại thừa.

Tiết thứ tư:
KHUYNH HƯỚNG THỰC-TẠI-LUẬN-HÌNH-NHI-THƯỢNG
(đặc biệt về tư tưởng Vô vi và Chân như)

1- SÁT-NA-DIỆT-LUẬN CỦA HIỆN-TƯỢNG-GIỚI, TỨC HỮU VI PHÁP.

Trở lên, chúng ta đã bàn đến hai tư trào đến đại biểu cho thế-giới-quan của bộ phái Phật giáo: đó là khuynh hướng Thực-tại-luận. Ngoài ra, còn một tư trào nữa, tuy vẫn quan hệ mật thiết với hai tư trào trên, nhưng, không nhiều thì ít, lại có chỗ cá biệt: đó là khuynh hướng thực-tại-luận-hình-nhi-thượng, và có thể nói khuynh hướng tư tưởng này chỉ dương cả hai khuynh hướng trên. Đương nhiên, nếu nói một cách thực tế, lúc đầu tư trào này không rời khỏi hai tư trào trên, do đó, nó không có một địa vị độc lập, nhưng, về sau, Đại thừa Phật giáo đã khai triển thành một giáo lý đặc thù. Chính vì thế mà ở đây ta cần phải đặc biệt dành riêng một tiết để khảo sát về tư trào này.

Theo Phật giáo Nguyên thủy, hiện-tượng-giới, nhận xét về mặt thực-tại-luận cũng như duy-tượng-luận, dù cho có chính đáng đi nữa thì cũng không tránh khỏi vô thường biến thiên. Bởi vì hiện-tượng-giới không phải do thần tạo cũng không phải là tự ngã: hết thảy đều nhân duyên quan hệ mà thành trong đó không có một vật gì là thường hằng bất biến. Do đó, đặc trưng của thế-giới-quan Phật giáo là cho hết thảy sự vật đều vô thường (chư hành vô thường), và

hết thảy sự vật được gọi là hữu-vi-pháp. Theo Phật giáo, là vì hữu-vi-pháp cho nên hết thảy mọi hiện tượng đều là vô thường.

Nếu thế thì đến bộ phái Phật giáo, tư tưởng đó đã được khai triển như thế nào? Dĩ nhiên, bộ phái Phật giáo trước sau vẫn truy cầu cái tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy, cho nên thế-giới-quan vô thường ấy, về nhiều điểm, cũng đã phát triển một cách rộng rãi. Nếu đứng về phương diện tiêu cực mà nói thì Phật giáo Nguyên thủy, đối với việc phủ định thường-trụ-luận, tuy có đưa ra nhiều ý kiến để phê bình, nhưng vấn đề trung tâm chỉ là thường-trụ-ngã-quan, thêm vào đó, có đề cập đến Phạm-thiên-thần-quan mà thôi. Nhưng đến bộ phái Phật giáo, nhất là những học phái tiến bộ, lại muốn đề cập tất cả các loại thường trụ luận đang được lưu hành ở thời bấy giờ để chứng minh chúng không là chân lý (trong bảy bộ luận pàli hoặc bảy luận của Hữu Bộ tuy vẫn chưa biểu hiện một cách rõ ràng về phương diện này, nhưng Bà-sa, Câu-xá và Thành thật thì không những đã đề cập đến tất cả những vấn đề đó, mà còn luận cả đến Phật-sở-hành-tán của Mã Minh nữa (quyển thứ 4, Đại chính, 4, trang 34). Sự bài xích thường ngã (có thể coi Pháp-ngã-phẩm trong Câu-xá là đại biểu) dĩ nhiên là cho tư tưởng là Phạm thiên và tư tưởng Tự-tại-thiên là bất hợp lý. Tiếp đến là bác thuyết tự tính, thần ngã của Số luận và Ngã luận và Cú-nghĩa-luận của Thắng luận. Ngoài ra, tất cả các thuyết ngoại đạo khác, nếu thừa nhận nguyên lý tồn tại thường hằng dưới bất cứ hình thái nào đều bị bác kích cả. Dương nhiên, trong A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư, đối với những vấn đề trên, cũng có thái độ phê bình tiến bộ, tuy

không phải tất cả các bộ luận đều đả phá, song đối với cái nguyên lý tồn tại thường hằng bất biến thì đại khái các phái đều cùng một tinh thần phản đối. (Trong luận Bà-sa quyển 9 (Đại chính, 27, tr. 41) có đề cập đến những thuyết vô-nhân-luận, tự-tại-luận, tự tính, sĩ phu (thần ngã), thời, phương và không, v.v… là đệ nhất nguyên lý và phê bình những thuyết đó là "phi nhân kế nhân". Lại trong Thành-thật-luận, quyển 11, Phá-nhân-quả-phẩm thứ 151 có nói đến những thuyết ngoại đạo như tự tại, thế tính, vi trần, v.v…; rồi luận Câu-xá, quyển 7, và 626 cũng đả phá những thuyết đó).

Theo bộ phái Phật giáo, hết thảy mọi hiện tượng đều do cái pháp tắc quan hệ, tức nhân duyên hòa hợp mà thành. Như sẽ được trình bày sau, khi nhân-duyên-luận phát đạt mạnh thì đồng thời cũng khiến cho vô-thường-quan tiến triển mà phát sinh ra một thuyết rất nổi tiếng: đó là Sát-na-diệt-luận. Sát-na-diệt có nghĩa là hết thảy hiện tượng -bất luận là hiện tượng tâm hay vật -đều sinh biến chuyển trong từng sát na, chúng không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. Đó là một đặc trưng của thế-giới-quan Phật giáo và, cùng với vô-ngã-luận nó đã là đề mục được các học phái khác nêu ra khi phê bình Phật giáo. Có điều đáng tiếc là trong giáo hội Phật giáo, sát-na-diệt-luận này đã được nghĩ đến và thành luận thuyết vào thời gian nào, và quá trình tiến triển của nó ra sao thì chúng tôi vẫn chưa nghiên cứu đến. Trong bộ thánh điển A Hàm tuy có thuyết "Tạp na" nhưng vẫn chưa có thấy thuyết "Tạp-na-ba-ca"; không những thế, ngay trong các bộ luận ở vào thời kỳ đầu cũng vẫn không thấy bàn đến thuyết này một cách rõ rệt. Do đó,

về nguồn gốc của thuyết này, chúng tôi vẫn chưa tìm ra được. Tuy nhiên, dù sao thì giáo lý này, theo Bắc truyền, cũng đã được Hữu Bộ, Hoá-địa-bộ và Ẩm-quang-bộ thuộc Thượng-tọa-bộ hệ chủ trương (về Hóa-địa-bộ và Ẩm-quang-bộ, xin xem Quốc dịch Tôn-luân-luận trang 60-65). Còn nếu theo Nam truyền thì giáo lý thì được chủ trương bởi Đông-sơn-bộ và Tây-sơn-bộ thuộc Đại-chúng-bộ-hệ. Luận-Sự 22, 8, thể hiện giáo lý đó trong mệnh đề "Hết thảy các pháp tồn tại trong một sát-na-tâm". Đặc biệt theo nhà chú giải Luận-Sự là Phật Âm thì như Bắc-đạo-phái theo kết luận của sát-na-luận mà cho là "vô-tương-tục-duyên" (K. V. XXII, 7) rồi chủ trương hết thảy đều là lưu chuyển, không có sự tái phát khởi của cùng một sự thật. Xem thế đủ biết bất luận Thượng-tọa-bộ-hệ hay Đại-chúng-bộ-hệ có thể nói đều chủ trương sát-na-diệt-luận để đạt đến kết luận về thế-giới-quan "chư hành vô thường" vậy. Đương nhiên, nếu nói một cách chặt chẽ, thì Sát-na-diệt-luận chưa hẳn đã là tư tưởng cộng thông của tất cả các phái. Theo Luận-Sự thì Thượng-tọa-bộ phái Nam Phương phản đối Sát-na-diệt-luận của Tây-sơn-bộ, còn Tôn-luân-luận thì Độc-tử-bộ cho rằng tâm và tâm sở tuy diệt trong sát na nhưng đại địa và mệnh căn thì cho là tạm trụ (Quốc dịch Tôn-luân-luận trang 51). Nhất là đến Hóa-địa-bộ mạt kỳ thì lại cho đại địa là kiếp trụ, tức là trụ trong khoảng ba kiếp thành, trụ, hoại chứ không phải diệt trong sát na (Quốc dịch Tôn-luân-luận trang 61). Nói tóm lại, ta có thể cho rằng sát-na-diệt-luận là thế-giới-quan cộng thông giữa các phái (ngoài ra, chính-lượng-bộ cho rằng các sắc pháp như đại địa và các bất-tương-ưng pháp như mệnh căn, v.v… cũng tạm trụ trong

một thời kỳ và chủ trương ánh đèn, tiếng chuông, v.v… và các tâm pháp thì diệt trong sát na - Câu-xá-luận-quang-ký quyển 13, Đại chính, 41, trang 202).

2- VÔ-VI-PHÁP-LUẬN.

Như vậy là thế-giới-quan của bộ phái Phật giáo cho rằng hết thảy đều lưu chuyển và biến hóa không ngừng. Song mà, có phải bộ phái Phật giáo, đối với tất cả mọi hình thái, đều không thừa nhận tính chất thường trụ bất biến không? Dĩ nhiên, như vừa nói trên kia, bộ phái Phật giáo cho rằng hết thảy hiện tượng đều lưu chuyển biến hóa, không có một thực thể thường trụ nào, song, theo một ý nghĩa nào đó thì, trái lại, không thể không thừa nhận một thực thể thường hằng. Nếu đối với tất cả mọi hình thái đều phủ nhận một sự thật bất động thì chung cục tất cả đều là hỗn độn, không có chỗ lập cước. Trở lại Nguyên thủy Phật giáo, ta có thể nói đại để đức Phật đã thừa nhận ba hình thái thường hằng. Thứ nhất là cái pháp tắc thường hằng quán thông cả hiển-tượng-giới, đặc biệt là về pháp tắc "duyên khởi" đức Phật đã nói rằng dù có Phật ra đời hay không nó vẫn bất biến, pháp tình quyết định, pháp tính thường trụ (S. II, p, 25; Tạp-A-Hàm 12, Đại chính, 2, trang 84. Cũng có thể tham chiếu Nguyên Thủy Phật Giáo Tư-Tưởng-Luận trang 96). Thứ hai là lý tưởng tối hậu, tức là cảnh Niết bàn thường hằng bất biến. Đức Phật gọi cảnh ấy là bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi để đối lại với những cái sinh, thành, tác, vi (Căn Bản Phật Giáo trang 296). Thứ ba là cái pháp tắc quy định mối quan hệ giữa hiện-tượng-giới và lý-tưởng-giới, cùng là cái chân lý bất biến của đạo pháp Tứ Đế. "Tứ

Đế này là tính không hư dối, là pháp không biến dị, là chân như", đó là lời nói của đức Phật (trích Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận trang 103. Này các Tỳ Khưu! Tứ Đế này là chân như, không hư dối, không biến dị).

Tuy ý trên đây không liên quan gì đế thực thể tồn tại, nhưng ít ra cũng đã thừa nhận cái tính chất thường hằng của một loại pháp tắc, đó là điều không còn hồ nghi gì nữa. Tựu trung, đức Phật gọi Niết bàn là bất sinh, bất diệt, bất tử, bất hoại cũng lại hoàn toàn khác với hiện tượng giới lưu chuyển, và ngài thường đề cao Niết bàn -về nội dung Niết bàn có nhiều dị luận - và đặc biệt gọi nó là vô vi. Nghĩa là nó không sinh diệt biến hóa như các pháp hữu vi trong hiện-thực-giới cho nên gọi nó là vô vi (A.I, p. 152: "Không sinh, trụ, dị, gọi là vô vi". Nếu căn cứ theo cách dụng ngữ của Phật giáo Nguyên thủy thì vô vi chỉ hạn cục trong ý nghĩa Niết bàn; song, nếu "vô vi" có thể được giải thích như một cái gì không còn ở trong vòng biến hóa lưu chuyển thì, dĩ nhiên, nó cũng có thể bao hàm trong hai hình thái thường hằng kia nữa.

Cũng như tất cả mọi vấn đề khác, vấn đề trên cũng đã được bộ phái Phật giáo khảo sát một cách rất tiến bộ: đó là vô-vi-luận của bộ phái Phật giáo. Đến đây, tất cả những cái thường hằng bất biến đều được biểu hiện bằng từ ngữ "vô vi" và thường đem nó so sánh, đối chiếu với các pháp "hữu vi". Trong các bộ phái cũng có phái, như Kinh bộ chẳng hạn, hoàn toàn giải thích vô vi là tiêu cực; cái gọi là vô vi tất kính không ngoài cái đương thể tiêu cực của hữu vi pháp. Tuy cũng có những học phái chủ trương như thế,

nhưng, trên đại thể, vô vi luận dần dần đã có ý nghĩa trọng yếu, đó là sự thật không thể phủ định. (Về vô-vi-quan của kinh Bộ, Câu-xá luận nói: "Kinh bộ sư cho rằng hết thảy vô vi đều không có thật, nó không phải thực như sắc, thụ, v.v… Nếu thế thì tại sao gọi là hư không? Gọi hư không chẳng qua chỉ là nơi giả xúc mà thôi… Đã khởi tùy miên và các diệt vị, nếu không do sức giản trạch thì không sinh, nên gọi là trạch diệt. Lìa sức giản trạch, nếu không đủ duyên thì không sinh, nên gọi là phi trạch diệt" Câu-xá, Căn phẩm, quyển 6, Quốc dịch trang 402). Trong Bà-sa quyển 3 (Đại chính, 27, tr. 161, thượng), các nhà Thí Dụ cho trạch diệt, phi trạch diệt, hư không đều không có thực thể. Rồi đến vô vi quan của Thành-thật-luận đại khái cũng không khác mấy chủ trương trên. Bởi vì trong Pháp-tụ-phẩm 18 của luận này (quyển 2, Đại chính, 32, trang 252, trung) có nói: "Hữu vi pháp do chúng duyên sinh là ngũ ấm; vô vi pháp là ngũ ấm tận diệt". Bởi thế trong Thành-thật-luận lập ra ba vô vi có lẽ đó là sự giải thích nhất định chăng?).

Theo tinh thần thành lập vô-vi pháp đó, đại khái, ta có thể chia thành hai loại. Thứ nhất, coi vô-vi-pháp cũng ngang hàng với hữu-vi-pháp, do đó, giữa vô-vi-pháp và hữu-vi-pháp không có một giải pháp trực tiếp. Thứ hai, tiến lên một bậc nữa, tuy chưa đi đến thực-thể của hữu-vi-pháp, nhưng ít ra là quy định cá hình thức hay pháp tắc do đó các pháp hữu vi hoạt động. Loại trên là chủ trương Thượng-tọa-bộ hệ và loại hai là chủ trương là Đại-chúng-bộ hệ và các phái Thượng-tọa-bộ chịu ảnh hưởng của Đại-chúng-bộ. Thượng-tọa-bộ vốn lấy sự tầm cầu thế giới thực sự (Khổ, Tập đế) làm chủ, nên, về điểm này, không lấy vô vi bất-

biến-tính làm yếu tố chủ yếu cho thế-giới-quan. Trái lại, Đại-chúng-bộ chuyên thích ứng với sự nghiên cứu thế giới lý tưởng (Diệt, Đạo đế), vốn phát xuất từ Diệt đế, nên dần dần đã khoáng sung đến kết quả của vô-vi-quan.

Trước hết hãy nói về vô-vi-quan của Thượng-tọa-bộ, Thượng-tọa-bộ ở Tích Lan, vì muốn y theo sự truyền trì của Phật giáo Nguyên thủy, nên, về vô vi, cũng chỉ lập cái đương thể đã tận diệt tham, sân, si là Niết bàn, chứ không thừa nhận vô vi khác. Điều này cứ xem trong Luận-Sự luận phá mọi thuyết vô vi cũng đủ rõ (Khuynh hướng, Vô-vi-pháp, VI, 1-6; XIX, 3-4).

Trong tỳ-bà-băng-già tuy cũng lập vô vi nhưng đó chỉ cho tham diệt, sân diệt và si diệt mà thôi. Trong các phái thuộc Thượng-tọa-bộ-hệ, Tôn-luân-luận thì Hữu Bộ và Hóa-địa-bộ là những bộ phái đã đặc biệt khai triển vô-vi-luận. Tựu trung, cái trình độ phát đạt của vô vi thuộc Hữu Bộ tuy thấp, nhưng vì nó tràn lan một cách nhanh chóng nên nó đã trở thành cơ sở hay xuất phát điểm của vô-vi-quan của bộ phái Phật giáo. Theo Hữu Bộ thì có ba loại vô vi là trạch diệt, phi trạch diệt và hư không (ba danh từ vô vi này đã thấy xuất hiện rất sớm trong Tập-dị-môn-túc-luận, quyển a, Đại chính, 26, trang 39, hạ; Phẩm-loại-túc-luận, quyển 12, Đại chính, 26, trang 741, thượng).

Thứ nhất, trạch-diệt-vô-vi là pháp thích ứng với giáo lý đặc thù của Hữu Bộ. Theo Hữu Bộ thì vị lai là trụ vị tạp loạn, hết thảy mọi yếu tố tuy có tồn tại, nhưng, nếu nhận xét về phương diện "trong một sát na không có hai tâm cùng phát khởi" thì vì tất cả các pháp không thể trong một

lúc hiện khởi toàn bộ được. Và nếu trong thời gian nhất định không hiển hiện được thì mãi mãi sẽ mất cơ hội hiển hiện, chính vì lý do đó mà trở thành cái gọi là "bất sinh pháp". Thí dụ: trong khi nghe giảng chợt có một âm hưởng nào hoặc trong giảng đường vọng lại bên tai, nếu là lúc bình thường thì ta có thể đó là âm thanh gì, nhưng vì lúc đó đang chuyên chú nghe giảng nên ta đã không ý thức âm hưởng đó, và cái thính giác lẽ ra đã phải sinh khởi trong lúc đó thì lại vĩnh viễn không sinh khởi được nữa. Nếu đứng trên lập trường Tam-thế-thực-hữu-luận mà nói thì cái thính giác phải sinh khởi ấy vẫn còn tồn tại trong vị lai, và vì đã trở thành bất sinh cho nên nói là bất sinh bất sinh bất diệt mà thành một loại vô-vi-pháp. Pháp này không phải là kết quả do trí lực, mà, nói theo thuật ngữ, là kết quả là thiếu duyên mà không sinh, và tất nhiên nó trở thành pháp bất sinh, vì thế mới gọi là "phi-trạch-diệt-vô-vi" (vô vi không do trí lực).

Tư tưởng trên đây đã thật sự phát khởi vào thời kỳ nào là một vấn đề vẫn chưa được nghiên cứu rõ ràng. Tuy nhiên, trong pháp-uẩn-túc-luận, nó đã cùng với hai loại vô vi kia được kể vào số "Pháp xứ" (Pháp-uẩn-túc-luận quyển 10, Đại chính, 26, trang 500, hạ). Rồi trong A-tỳ-đàm-luận của Xá-lợi-phất (quyển 1, Đại chính, 28, trang 526, hạ), trong số "Pháp nhập" ghi là trí-duyên-tận (trạch diệt), phi-trí-duyên-tận (phi-trạch-diệt) hai loại. Đến Tập-dị-môn-túc-luận thì hiển nhiên nó đã trở thành một trong ba vô vi (Tập-dị-môn-túc-luận quyển 1, Đại chính, 26, trang 369, hạ).

Dựa vào những bằng chứng trên để phán định, ta có thể nói tư tưởng đó rất xưa, nó đã phát khởi cùng với Tam-thế-thực-hữu-luận: đó là điểm không còn hồ nghi gì nữa. Nhưng, điểm lý thú của Hữu Bộ mệnh danh nó là vô-vi-pháp, rồi Chính-lượng-bộ thừa kế danh từ đó mà giải thích khác một chút, cho đến Đại-chúng-bộ cũng áp dụng danh từ đó. Tóm lại, những học phái lập ra vô-vi-pháp, có thể nói, tất cả đều thừa nhận loại vô vi này.

Thứ ba, hư-không-vô-vi là chỉ nghĩa không gian tuyệt đối, tuy vượt ra ngoài tất cả mọi sự biến hóa của vật chất nhưng vẫn còn có tàn lưu. Khi giải thích, Hữu Bộ bảo nó lấy vô ngại làm tính. Nhờ tính vô ngại mà nó vận chuyển dung hợp trong tất cả sắc chất (Câu-xá quyển 1, quốc dịch, trang 11), nhưng tự thể của nó vẫn ở trạng thái bất sinh, bất diệt. Trong Phật giáo, thời gian vì bị coi là phận vị biến hóa nên đã chỉ được xem như là một khái niệm, trái lại, không gian thì không những Hữu Bộ mà, theo Luận-Sự, cả đến Bắc-đạo-phái, Hóa-địa-bộ cũng thừa nhận nó và chủ trương cho là vô vi. Song, điều cần chú y ở đây là: cái tính không của địa, thủy, hỏa, phong, không, thức không thể lẫn lộn với hư không vô vi được. Theo các học phái khác, tính không của địa, thủy, hỏa, v.v… tuy có thể được coi là ether, nhưng trong Phật giáo (theo sự giải thích của Hữu Bộ) thì nó chỉ nghĩa trống rỗng, lấy sáng, tối là thể (Câu-xá quyển 1, Quốc dịch trang 75), vì thế nó chỉ là hữu-vi-pháp chứ không thể kể vào loại hư không vô vi được.

Như thế là ba loại vô vi kể trên, tuy cũng có học phái không áp dụng, nhưng, trên đại thể, thuyết vô vi đã dần dần

tăng gia, nhất là trong Đại-chúng-bộ phái, con số đó đã tăng gia một cách rõ rệt. Về vô vi thứ nhất là trạch diệt, tức Niết bàn, nếu Niết bàn là bất sinh bất diệt,là vô vi, thì cái cảnh giới rất tương tự với Niết bàn là Tứ-vô-sắc-định và Diệt-thụ-tưởng-định cũng có thể cho là vô vi. Tại sao vậy? Lý do là vì khi nhập cũng như khi xuất định tuy là biến hóa, là hữu vi, nhưng thiền định tự thân vốn lấy bất biến làm tính, cho nên nó phải là vô vi. Theo Luận-Sự thì Án-đạt-la phái và Bắc-đạo-phái có đề xướng Diệt-định-vô-vi luận. Lại theo Tôn-luân-luận thì Đại-chúng-bộ lấy không-vô-biên-xứ, thức-vô-biên-xứ, vô-sở-hữu-xứ, phi-tưởng-phi-phi-tưởng-xứ làm bốn trong số chín vô vi. Lại như Hóa-địa-bộ dùng danh từ "bất động vô vi" có lẽ là muốn tổng quát năm loại trên đây. Hơn nữa, nếu lại tiến thêm một bậc nữa mà nhận xét thì đứng đầu là Niết bàn rồi đến các loại thiền định rốt ráo chỉ là mục tiêu hoặc quá trình tu hành của các bậc Sa môn phải đạt đến, nếu vậy thì trong mỗi một trong Tứ-sa-môn quả cũng có thể được coi là vô vi. Đạo tu hành của Sa môn tuy là hữu vi, nhưng một khi đạt đến cảnh giới đã tận diệt phiền não thì nó là bất bất động. Căn cứ vào kiến giải này mà chủ trương "Sa-môn-quả" là vô vi, theo Luận-Sự, 3, 19, là chủ trương của Đông-sơn-bộ.

Như vậy, trong bộ phái Phật giáo tựa hồ đã dần dần đi đến chỗ thừa nhận tính thường hằng của vô-vi-pháp; song, những vô-vi-pháp kể trên chủ yếu mới là phương diện tiêu cực mà thôi. Nói cách khác, vô vi là trạng thái sau khi tách khỏi sự sinh diệt biến hóa của hữu vi, nghĩa là, trong vô vi có vô vi và lấy sự cắt đứt mọi quan hệ trực tiếp với hữu vi làm đặc chất. Do đó, nếu đứng về phương diện thế-giới-

quan mà nói thì vô-vi-pháp là tiềm xứ của thế giới, theo một ý nghĩa nào đó, cùng tồn tại với thế gian, nhưng không liên hệ trực tiếp với thế gian. Cũng vì thế cũng có thể nói vô-vi-pháp hoàn toàn lấy vô tác dụng làm đặc chất.

3- ĐẶC BIỆT VỀ CHÂN NHƯ VÔ VI VÀ Ý NGHĨA HÌNH-NHI-THƯỢNG CỦA NÓ.

Song, nếu mở rộng phạm vi của vô vi ra thì nó sẽ không chỉ hạn cục trong trạng thái ẩn tàng mà thôi, nghĩa là, lúc đó người ta không thể tìm thấy cái thường-trụ-tướng bất sinh bất diệt ở trong các pháp hữu vi biến hóa sinh diệt nữa. Đại-chúng-bộ đã dựa vào thuyết này mà mở rộng cái phạm vi của vô vi, nhưng sự khoáng trương ấy thật ra đã xuất phát từ pháp tắc thường-trụ-quan của Phật giáo Nguyên thủy.

Trong thường-hằng-tính pháp tắc, bất luận theo giáo lý của Phật,hay theo tính chất của nó, cái phải để cập đến trước hết là pháp-tắc-duyên-khởi. Như trên đã nói, đức Phật đã tận lực thuyết minh cái tính chất bất biến của pháp tắc duyên khởi và điều đó đã được Đại-chúng-bộ dẫn dụng kinh văn để chứng minh về quá-vị-vô-thể-luận của mình (mắt không thật mà sinh, sinh rồi diệt hết. Có nghiệp báo, không người tạo tác. Ấm này diệt rồi, ấm khác kế tục) (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận trang 275). Theo Tôn-luân-luận thì những phái lập pháp này thành một trong các loại vô-vi-pháp là Đại-chúng-bộ, Nhất-thuyết-bộ, Thuyết-xuất-thế-bộ và Kê-dận-bộ (riêng trong K. V. VI, 2 gọi là Đông-sơn-bộ); đối với phía Thượng-tọa-bộ, điểm

này, theo tôi, những phái chịu ảnh hưởng của Đại-chúng-bộ như Hóa-địa-bộ chẳng hạn - (Hữu Bộ cho duyên-khởi-chi-tính-vô-vi -Quốc dịch Tôn-luân-luận trang 43), gọi là "duyên-khởi-chí-tính-vô-vi" hay "duyên-khởi-chân-như". Nếu cho bất biến là vô vi thì, do cùng một lý do, ta cũng có thể cho cái nghịch với duyên khởi là sự quan hệ giữa tu đạo và đắc quả là vô vi được. Như chính đức Phật đã nói rõ: việc tu đạo đắc quả không cần phải có Phật ra đời hay không (cũng có thể thực hiện được) (Sư quan hệ giữa tu đạo và đắc quả (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận trang 98-99). Các nhà phân biệt luận thì cho thể của thành đạo là vô vi; họ nói: " Duy chỉ có đạo Vô-thượng-chính-đẳng-bồ-đề là thường trụ bất diệt, tùy theo các đức Phật ra đời, phần năng chứng thì tuy có khác, nhưng phần sở chứng thì không khác". Để chứng minh, họ dẫn câu kinh "Vì ta đã chứng Thánh đạo nên biết Thánh đạo là vô vi" (Bà-sa quyển 93, Đại chính, 27, trang 497, hạ). Và các phái lập Thánh đạo làm vô vi thì mệnh danh nó là Thánh-đạo-chí-tính-vô-vi, hay là Đạo-chi chân-như (Quốc dịch Tôn-luân-luận trang 27 và 58).

Như vậy, lại tiến thêm một bước nữa mà nói thì cái quá trình duyên khởi chi phối hiện-tượng-giới và cái quá trình hoàn diệt chi phối lý-tưởng-giới, nếu cho cái gì bất biến là vô vi, thì chính lý pháp Tứ Đế kết hợp hai giới trên cũng phải là vô vi. Tại sao vậy? Bởi vì lưu chuyển và hoàn diệt phải diễn biến qua giáo pháp Tứ Đế là chân lý bất biến. Huống nữa, chính đức Phật đã nói Tứ Đế là chân như là tính không hư vọng (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 103), vậy thì cho Tứ Đế là vô vi thiết tưởng rất

phù hợp với chân ý của đức Phật. Và theo Luận-Sự 63 thì Đông-sơn-bộ đã cho Tứ Đế là vô vi khi đề xướng Tứ-thánh-đế-vô-vi.

Lấy toàn thể Tứ Đế làm vô vi rồi, lại tiến lên bậc nữa đến tổ chức Tứ Đế thì cái pháp tắc hay quy định của bộ phận Tứ Đế, hãy cứ giả định nó là thường hằng, thì tất nhiên nó cũng là một loại vô vi. Nói một cách đơn giản thì: cái lý pháp thiện nhân thiện quả, ác nhân ác quả là sự kiện trọng đại trong quá trình duyên khởi, mà lý pháp đó lại là bất biến cho nên không thể không là vô vi. Y cứ vào kiến giải đó mà lập ra ba vô vi thiện-pháp-chân-như, bất-thiện-pháp-chân-như, và vô-ký-pháp-chân-như, theo Tôn-luân-luận (Quốc dịch trang 58) là chủ trương là Hóa-địa-bộ. Chủ trương đó muốn nói thiện-nghiệp có thiện-quả, ác nghiệp có ác quả và vô ký nghiệp có vô ký báo: đó là lý pháp nhất định, là chân lý bất biến. Trong Luận-Sự tuy không có tài liệu nào nói rõ về ba nghiệp trên có thể được lập thành ba vô vi, nhưng, cũng theo Luận-Sự (XXI, 8) thì Án-đạt-la-phái và Bắc-đạo-phái chủ trương "Tất cả việc đó đều có quả báo quyết định". Tuy Án-đạt-la-phái không gọi là đó vô vi, nhưng nếu suy tầm kỹ thì cuối cùng nó tất sẽ thành một loại vô-vi-pháp.

Bây giờ lại quay sang nhận xét nó qua pháp tắc thuộc lý-tưởng-giới, thì đạo-chi-chân-như, giữa Thánh đạo và đắc quả có một quan hệ bất biến: đó là pháp tắc nhất ban. Nếu lại phân tích một cách tỉ mỉ hơn thì quá trình đắc quả cũng có nhiều, nghĩa là, những sự kinh quá từ khoảng chính lý-ly-sinh tiến đến La hán, trong đó có một quy định nhân quả

nhất định, mà quy định đặc thù đó cũng là bất biến; cho nên, nói theo lập trường bất biến, quy định đó tất nhiên cũng là vô vi. Theo ý nghĩa ấy, Án-đạt-lai-phái đã chủ trương "nhập-quyết-định-vị" (về những nghị luận về niyàma, có thể tham chiếu Points of Controversy p. 177, phần chú thích 1 của Phật-Âm) dù cho có quanh co chăng nữa thì cuối cùng vẫn có thể nhập giải thoát bất biến, cho nên chính quyết-định-vi cũng là vô-vi. Cũng như trên đã trình bày, Đông-sơn-bộ đã chủ trương mỗi quả vị của Tứ-sa-môn-quả là một vô vi vậy.

Cái phạm vi của vô vi đã dần dần được mở rộng và nó không còn chỉ giới hạn trong cái quy định hay quan hệ đặc định nữa: hễ có quan hệ bất biến nào tất phải cho đó là vô-vi-pháp. Thế nhưng, nói theo lập trường Phật giáo, trong thế này không có cái gì là ngẫu nhiên cả, hết thảy đều được quy định bởi một quy luật nhất định, cho nên, nếu nói một cách chặt chẽ thì căn để hết thảy mọi vật đều có vô-vi-pháp trong đó. Theo ý nghĩa ấy Án-đạt-la-phái và Bắc-đạo-phái chủ trương hết thảy các pháp, về tính chất, đều là quyết định, nhất định, nhất là Bắc-đạo-phái đạt đến cái gọi là quan niệm chân như, cho rằng chân như của các pháp là vô vi. Chân như này, theo các phái chú giải, là Sabhavata, chỉ cái quan niệm tương đương với chủng hay loại. Chẳng hạn như cây tùng là tùng, người là người, như thế sẽ gọi chân như của tùng, chân như của người. Học phái duy nhất trong các phái Tiểu thừa dùng chân như với ý nghĩa trên là Bắc-đạo-phái. Và điều này đã có quan hệ với cách dụng ngữ trong chân như tư tưởng về sau, đó là điểm ta cần lưu ý. Đến đây, tư tưởng Phật giáo và chủ trương của Văn-điển-

phái có thể nói rất gần với cái được gọi là Tư-bá-tha-quan. Theo Tư-bá-luận: căn để của hết thảy hiện tượng đều có tư-bá-tha bất biến, và cái bất biến đó lại bị gói ghém trong quan niệm về Phạm. Chân như trên kia cũng hơi bao hàm ý nghĩa ấy. Duy có điểm bất đồng là Tư-bá-tha-luận cho tư-bá-tha-bất-biến ấy tồn tại ngoài cá vật, trái lại, Phật giáo thì lại coi chân như tức là cá vật. Tuy nhiên, cách thuyết pháp của cả hai bên thì rất tương tự nhau, đó là điều hiển nhiên.

Tóm lại, đến đây bộ diện của vô-vi-pháp so với vô vi của Hữu Bộ được trình bày ở trên đã đổi mới; đối với hữu-vi-pháp, thay vì gọi là pháp tương đối thì lại nói là căn để của các pháp hữu vi mà trong đó có bao hàm ý nghĩa hình-nhi-thượng-học. Theo ý nghĩa đó, luận Đại-tỳ-bà-sa nói rằng các nhà Phân-biệt-luận chủ trương cho rằng thế của hữu-vi-tướng là vô vi (Bà-sa quyển 38, Đại chính, 27, trang 190, thượng). Về sau, Đại thừa Phật giáo bàn đế thực tướng của các pháp, chân như của vạn hữu, rồi cuối cùng đã tiến đến từ chân như nói đến vạn hữu, giả sử có liên hệ với bộ phái Phật giáo thì ta có thể nói tư tưởng này của Đại thừa chẳng qua cũng chỉ là sự khai triển của tư tưởng bộ phái mà thôi.

4- BỊ KHẢO:

Dưới đây chúng tôi sẽ giải thích rõ về pháp số của vô vi được thành lập của các bộ phái để tiện cho việc nghiên cứu.

a- Nam-Phương Thượng-tọa-bộ (1) - Niết bàn pháp. Thành-thật-luận cũng có thể được kể là 1 loại.

b- Thuyết -nhất-thiết-hữu (3) -Trạch-diệt, Phi-trạch-diệt, Hư-không.

c- Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm-luận (7) Trí-duyên-tận (trạch diệt), Phi-trí-duyên-tận (Phi-trạch-diệt), Quyết-định-pháp-trụ-duyên (Duyên-khởi-chi-tính), Không-xứ-trí, Thức-xứ-trí, Bất-dụng-xứ-trí, Phi-tưởng-phi-phi-tưởng-xứ-trí (quyển 1, Đại chính, 28, trang 526, hạ, trong thuyết Pháp-nhập).

d- Đại-chúng-bộ, Nhất-thuyết-bộ, Thuyết-xuất-thế-bộ và Kê-dận-bộ (9) -Trạch-diệt, Phi-trạch-diệt, Hư-không, Không-vô-biên-xứ, Thức-vô-biên-xứ, vô-sở-hữu-xứ, Phi tưởng-phi-tưởng-xứ, Duyên-khởi-chi-tính, Thánh-dạo-chi-tính (Tôn-luân-luận).

e- Hóa-địa-bộ (9) -Trạch-diệt, Phi-trạch-diệt, Hư-không, Bất-động, Thập-thiện-pháp-chân-như, Bất--thiện-pháp-chân-như, Vô-ký-pháp-chân-như, Đạo-chi-chân-như, Duyên-khởi-chân-như (Tôn-luân-luận).

f- Vô Trước Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma tập luận (quyển 1 (8) -Thiện-pháp, Bất-thiện-pháp, Vô-ký, Hư-không, Trạch-diệt, Phi-trạch-diệt, Bất-động, Tưởng-thụ-diệt, (Đại chính, 31, trang 666, thượng. Phần giải thích thấy trong An-tuệ, Đại thừa A-Tỳ-Đạt-Ma tập luận quyển 2, Đại chính, 31, trang 702, trung).

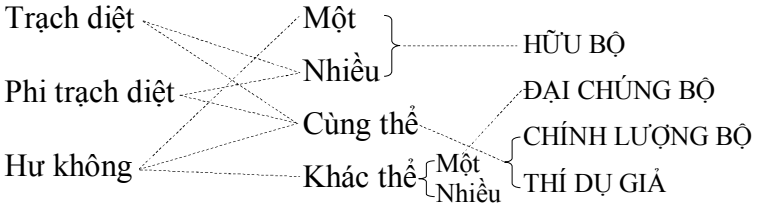
g- Án-đạt-la-phái: -Diệt-định-vô-vi, Quyết-định-vô-vi, Nghiệp-quả-quyết-định, Nhất-thiết-pháp-quyết-định.

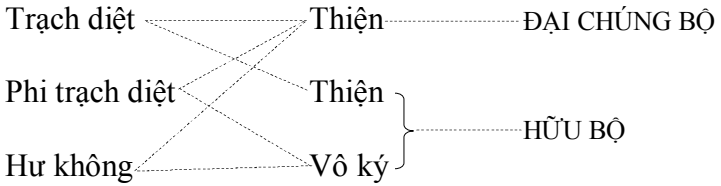
h- Bắc-đạo-phái: -Hư-không, Diệt-định-vô-vi, Nghiệp-quả-quyết-định, Nhất-thiết-pháp-định.

i- Đông-sơn-bộ: -Sa-môn-quả-vị-vô-vi, Đắc-vô-vi, duyên-khởi-vô-vi, Tứ-vô-sắc-vô-vi, Tứ-đế-vô-vi.

j- Phân-biệt-bộ: -Thể của tất cả của hữu-vi-tướng là vô vi (Bà-sa luận quyển 38, Đại chính, 27, trang 198, thượng).

Về ba vô vi, các bộ phái giải thích như đồ biểu dưới đây:





Thể của Hư-không-vô-vi là một hay nhiều? Bà-sa-luận đã đề cập trong quyển 10, (Đại chính, 27, trang 46, thượng), thể của Trạch-diệt là một hay nhiều? Có thuyết nói là một, có thuyết nói 89 (Bà-sa quyển 31, Đại chính, 27, trang 161, hạ).

Chương thứ hai:
CÁC YẾU TỐ VÀ SỰ PHÂN LOẠI CÁC PHÁP

1- LỜI TỰA.

Trở lên, chúng tôi đã trình bày ý kiến của các bộ phái đối với bản chất tồn tại gồm có ba khuynh hướng là thực-tại-luận, duy-tượng-luận và hình-nhi-thượng-học-thực-tại-luận. Song đây là sự kiện liên quan đến vấn đề bản chất. Đứng trên lập trường hiện tượng mà nói thì tất cả các phái đều dễ thừa nhận sự tồn tại của vạn hữu. Nguyên Thủy Phật Giáo cho rằng vạn hữu được cấu tạo bởi nhiều yếu tố, và cái thông lệ đó cũng được mọi phái thừa nhận. Nghĩa là, tất cả các pháp do nhân duyên (quan hệ) hòa hợp mà có chứ tuyệt nhiên không có cái gọi là đệ-nhất-nhân, hay đệ nhất nguyên lý nào cả: đó là ý kến nhất trí của tất cả A-Tỳ-Đạt-Ma (Câu-xá quyển 26, Quốc dịch trang 749). Kết luận của thuyết Giả-danh-vô-thực-thể của nhất-thuyết-bộ tuy không được rõ như thế nào, nhưng nhận xét theo những A-Tỳ-Đạt-Ma-thư hiện còn thì các bộ phái dù chủ trương chủ nghĩa nào đi nữa, khi thuyết minh về hiện-tượng-luận cũng đều theo cái thông lệ là kể đến các loại yếu tố.

Nhưng cái số mục mà các bộ phái thành lập những yếu tố đó cứu kích như thế nào? Và phân loại nó ra làm sao? Vấn đề này, nếu nói một cách chặt chẽ thì trong mỗi phái đều có đặc sắc riêng, nhưng nói một cách đại thể thì giữa các bộ phái cũng có cách lập pháp cộng thông, bởi vì các bộ phái đều thừa kế sự phân loại các yếu tố của Phật giáo nguyên thủy rồi dần dần đem nó khoáng trương và phát triển thêm mà thôi. Trước hết Chúng-tập-kinh trong bộ Trường-A-hàm đưa ra số mục này, đến kinh Tăng Nhất A-Hàm đưa ra phương pháp thuyết minh, A-Tỳ-Đạt-Ma rất ưa chuộng phương pháp thuyết minh ấy và đem ứng dụng nó trong tất cả mọi phương diện. Do đó, nếu nhất nhất đề cập đến mỗi phái thì công việc sẽ hết sức phiền tạp, cho nên, ở đây chỉ đề cập đến những điểm chủ yếu mà thôi, và, sau cùng, tôi tưởng ta chỉ căn cứ vào phương pháp thuyết minh về đặc chất của các yếu tố nào mà ta cho là thích đáng nhất.

2- Ý NGHĨA SỰ PHÂN LOẠI CÁC PHÁP.

Vấn đề tiên quyết phải được nêu lên ở đây là: những yếu tố về mặt pháp tướng của A-Tỳ-Đạt-Ma là gì? Cái cơ sở để phân loại các yếu tố ấy ra sao? Đó là vấn đề căn bản của yếu-tố-luận.

Nói một cách tóm tắt thì Phật giáo gọi tất cả những yếu tố cầu tạo vạn hữu là "Pháp". Do đó mà trong Phật giáo vạn hữu được gọi là "nhất thiết pháp". Song, ý nghĩa của chữ "pháp" là gì? Theo thông lệ, các vị luận sư của A-Tỳ-Đạt-Ma đều giải thích là "tự-tính-nhậm-trì", nghĩa là chữ "pháp" có một đặc chất nhất định, không thay đổi. Các nhà

chú thích Duy-thức-thuật-ký-nhất-bản (Đại chính, 43, trang 239, hạ), Câu-xá-luận-ký quyển I (Đại chính, 43, trang 8, hạ) lại thêm một điều kiện nhận-thức-luận nữa bằng từ ngữ "quĩ-sinh-vật-giải" để định nghĩa chữ "pháp". Như vậy, hợp lại thì cái gì có một đặc chất nhất định để phát khởi một nhận thức thích ứng với cái đó thì gọi là "pháp". Nói cách khác, cái gì đó đặc chất nhất định và được nhận thức thì gọi là "pháp". Như vậy, cái mà Phật giáo gọi là yếu tố là muốn nói: khi đem phân tích và giải phẩu cái tổ chức và hoạt động của vạn hữu thì thấy có một đặc chất nhất định do đó vạn hữu được nhận thức. Song đây mới chỉ là luận về đại thể mà thôi. Tiến lên bước nữa, làm thế nào để cụ thể hóa cái tướng đặc thù của các pháp được nhận là có một đặc chất nhất định? Đây thật là vấn đề cực khó khăn. Vì trong mọi hiện tượng, bất luận là vật hay tâm, các yếu tố đều hỗ tương quan liên, cho nên, nếu đem phân tích chung một cách rõ ràng là một việc rất khó. Nói một cách đơn giản, nhu những màu sắc xanh, vàng, đỏ, trắng, đặc chất của mỗi màu tuy khác nhau nhưng trên thực tế, cái giới hạn của chúng rất khó phân biệt. Hoặc như cùng là một cảm tình, mừng, giận, thương, vui v.v… mỗi mỗi đều có đặc chất riêng, nhưng giới hạn của chúng thì thật cũng khó phân biệt. Vấn đề này lấy kinh nghiệm và phản tỉnh làm cơ sở, tất kính không ngoài kết quả của sự quan sát. Nhưng cái xu thế ưa sự phân tích nghiên cứu của thời đại Phật giáo nguyên thủy càng tiến bộ thêm ở thời đại Bộ phái Phật giáo. Hơn nữa, vì sự sản sinh ra pháp-thể-hằng-hữu-luận, nên, việc thích ứng với luận thuyết đó cũng đã trở thành một vấn đề rất trọng đại đối với Bộ phái Phật giáo. Về

chủng loại và số mục của các yếu tố, trên đại thể, các phái tuy có chỗ cộng thông, nhưng đến chi tiết thì giữa các phái cũng có nhiều điểm bất đồng. Chính do đó mà về vấn đề định số của pháp-số cùng tính chất giả, thật đã phát sinh ra những luận thuyết bất đồng.

Trở lại vấn đề, chúng ta phải phân loại các pháp như thế nào? Đây cũng là một vấn đề trọng đại, vì nếu cứ thành lập vô số pháp một cách hỗn tạp thì đó không phải là phương pháp rõ ràng để quan sát tính chất của các pháp, cho nên cần phải căn cứ vào nguyên tắc nào để có thể phân loại các pháp một cách tận cùng mà đơn giản. Vấn để chính là ở đó (đương nhiên, vấn đề này cũng còn do thái độ và mục đích quan sát như thế nào mà có điểm bất đồng, vả lại, trên thực tế, từ Nguyên thủy Phật giáo đến các vị A-Tỳ-Đạt-Ma Luận sư, tuy phần lớn căn cứ và áp dụng phương pháp phân loại nào tiện lợi, song cũng vẫn phải dựa vào một nguyên tắc để lập thành phương pháp phân loại). Chính vì thế mà cái gọi là "Nhiếp Phẩm" được biểu hiện trong các A-Tỳ-Đạt-Ma luận thư đã trở thành đề mục cho mục đích đó. Nhiếp Phẩm muốn đứng trên nhiều lập trường khác nhau để thí nghiệm qua phương pháp "tương hổ tương nhiếp" (về Nhiếp phẩm tham chiếu Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm luận quyển 21-24). Còn như cái tiêu chuẩn thì giữa các bộ phái cũng có những nghị luận khác nhau, Đại-tỳ-bà-sa luận quyển 59 (Đại chính, 27, trang 306, trung) nói: Các nhà Phân-biệt-luận chủ trương rằng cái gọi là "tương nhiếp" chỉ có nghĩa nhiếp tha tính chứ không phải nhiếp tự tính. Nghĩa là, theo phái này thì cái gọi là "phân loại" chỉ có nghĩa là đem thống nhiếp tất cả những sự vật bất đồng lại thành một

loại mà thôi, bởi thế nên cái nguyên lý của nó có thể nói tất kính cũng chỉ nhằm đến mục đích tiện lợi mà thôi. Thuyết của các nhà Phân-biệt-luận, theo chỗ lập cước của một loại duy-danh-luận, chỉ coi vật thể cá biệt như những đơn vị tồn tại, rồi đem thống hợp tương nhiếp tất cả những đơn vị đó trong những phạm trù khác nhau, thật ra không ngoài sự chỉnh lý khái niệm của người ta mà thôi. Thuyết-giả-bộ dùng cách phân loại "Tam khoa" cho rằng hết thảy đều là giả đã hoàn toàn xuất phát từ thuyết trên này. Theo Luận-Sự 7, 1 thì Vương-sơn-bộ, Nghĩa-thành-bộ cũng phát biểu cùng một ý kiến. Trái lại, theo lập trường của Thực-tại-luận tuy là đơn giản, nhưng có thể lập thành cái nguyên lý thỏa đáng đó vẫn là Bà-sa (quyển 59, Đại chính, 27, trang 306), Câu-xá (quyển 1, Quốc dịch, trang 46-48), bởi thế, ở đây ta hãy lấy đó làm đại biểu để quan sát.

Theo Bà-sa, Câu-xá thì cái tinh thần của phương pháp phân loại ngụ trong câu: "nhiếp tự tính, ly tha tính"; nghĩa là cho những sự vật cùng một tính chất vào một loại, những sự vật không cùng tính chất vào một loại khác, chẳng hạn như những hiện tượng của tâm (tâm sở) tuy có nhiều loại, nhưng bất luận loại nào cũng đều lấy tự tâm làm chủ thể; về mặt hoạt động của tâm, thống hợp tất cả những yếu tố hoạt động đó lại mà gọi là "tâm sở". Lại như những hiện tượng vật tuy có nhiều loại nhưng vì đặc chất của chúng là biến hoại và chấp ngại nên gọi chúng là "sắc pháp". Tức là một mặt nhiếp tự loại, nhưng mặt khác, không hòa nhập với tha loại: đó là quy tắc căn bản của sự phân loại này. Hữu Bộ có nhiều pháp, tức đặc sắc "tự tính nhậm trì, quỹ sinh vật giải", trong các hiện tượng, dần dần đã nhiếp một khái

niệm cao, ước khoảng trăm pháp (Câu-xá 75 pháp). Rồi lại đem tương nhiếp phụ loại để trở thành phương pháp phân loại trong Phẩm-loại-túc-luận trở về sau đến Bà-sa, Câu-xá, v.v… Không những thế, theo Bà-sa luận thì giáo đồ của Hữu Bộ trở về sau không hẳn chỉ hạn định trong cách phân loại "ngũ vị", từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy, cái mô phạm phân loại vạn hữu như ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới, tất cả đều theo quy tắc này. Có thể nói, cách phân loại "Tam khoa" muốn đặt một nền tảng khoa học.

BỊ KHẢO: -"Về tính chất giả, thực của Tam khoa, giữa các bộ phái có nhiều nghị luận khác nhau. Chẳng hạn sự phân loại uẩn, xứ, giới của Thuyết-giả-bộ, bất luận loại nào, chẳng qua chỉ căn cứ vào sự tiện lợi mà thôi, vì thế cho rằng hết thảy là giả. Kinh-lượng-bộ thì nói, phân loại ngũ uẩn và thập nhị xứ là phương tiện (giả), còn phân loại thập bát giới là chân thực. Luận chủ Câu-xá là Thế Thân thì lại chủ trương: thập nhị xứ, thập bát giới là chân thực, nhưng phân loại ngũ uẩn là giả. Còn như lập trường cố hữu của Hữu Bộ thì dĩ nhiên chủ trương tam khoa đều là thực cả".

Như vậy, tuy các bộ phái muốn nêu rõ cái tinh thần và nền tảng của sự phân loại, nhưng, như trên đã nói, vì chỉ nhằm vào tiện nghi nhất thời nên đã đưa ra nhiều cách phân loại, và về quan hệ, thật tế mà nói, tất cả đều không hợp lý. Song, A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, ở điểm lấy sự phân loại, tương nhiếp, phân loại làm phương pháp nghiên cứu chủ yếu, luận cứu về vấn đề này, có thể nói rất có ý nghĩa học vấn.

3- NHỮNG PHƯƠNG PHÁP PHÂN LOẠI.

Bây giờ ta lại xét đến các loại pháp mà các bộ pháp áp dụng hay đề xướng cùng với phương pháp tương nhiếp của chúng. Về điểm này, Từ chỗ cực đơn giản tiến đến chỗ cực phức tạp có rất nhiều phương thức.

Trước hết hãy đề cập đến giai đoạn cực đơn giản đã. Lúc ban đầu, vạn hữu được chia thành hai loại mà ai cũng biết là: hữu-vi-pháp và vô-vi-pháp. Đây là cách phân loại mà đức Phật -đặc biệt đứng trên lập trường giá trị -đã đề xướng. Sau do sự phát triển của vô vi quan mà cách phân loại đó đã trở nên rất phổ thông. Chẳng hạn A-Tỳ-Đạt-Ma-pháp-yếu-luận cũng lấy cách phân loại này làm một tiêu chuẩn. Đến luận Câu-xá, khi giải thích về vạn hữu, lúc đầu chia thành hữu lậu và vô lậu, nhưng sau chia ra hữu vi và vô vi (Câu-xá luận quyển 1) chính thật đã phát xuất từ phương thức trên đây. Rồi lại có những khuynh hướng muốn chia vạn hữu thành ba loại mà trong đó, theo chỗ tôi biết, Câu-xá luận vẫn trội hơn cả, Câu-xá thử chia vạn hữu thành nhất-uẩn, nhất-xứ, nhất-giới ba khoa, muốn thu nhiếp hết thảy mọi yếu tố vạn hữu (Câu-xá luận quyển 1 (Quốc dịch trang 47): Tóm thâu hết thảy pháp, do một uẩn-xứ-giới; nhiếp tự tính, xa lìa tha tính). Nghĩa là, trong sắc uẩn bao gồm vật chất, trong ý xứ nhiếp thâu hết thảy tinh thần, và trong pháp giới bao gồm tất cả pháp bất-tương-ưng, các pháp vô vi và những hiện tượng tương đương với tinh thần. Nói một cách đơn giản, vạn hữu được chia thành ba loại: vật, tâm và vô vi. A-Tỳ-Đạt-Ma-pháp-yếu-luận (8-13) đại khái cũng đề cập cách phân loại này, do đó chia vạn hữu

thành danh (tâm), sắc (vật) và thi thiết ba loại. Rồi lại tiến thêm một bước nữa, cái phương thức chia vạn hữu thành bốn yếu tố cũng đã phát xuất từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy: đó là thuyết Tứ thực. Thuyết này chủ yếu chỉ muốn nói rõ những yếu tố cấu tạo các loài hữu tình, nhưng nếu nói rộng ra, thì nó cũng có thể bao hàm toàn thể các yếu tố vạn hữu. Tứ thực là: đoạn thực, xúc thực, ý tư thực và thức thực. Đoạn thực chỉ các yếu tố vật chất, còn ba thực kia chỉ những yếu tố tinh thần hợp lại để cấu tạo và duy trì các loài hữu tình, như thực vật nuôi dưỡng thân thể vậy. Chính vì theo ý nghĩa ấy nên nói là "thực" (về Tứ thực, tham chiếu Phật giáo Nguyên thủy tư tưởng luận, 340). Song, thuyết Tứ thực mang rất nhiều ý nghĩa thí dụ, hơn nữa, nó không bao hàm các pháp vô vi, cho nên A-Tỳ-Đạt-Ma tựa hồ không cho đó là phương pháp phân loại phổ cập.

Một thuyết khác nữa tuy cũng cùng một khuyết điểm như thuyết Tứ thực là không bao hàm các pháp vô vi, nhưng từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy đến A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo đã tở thành một phân loại tiêu chuẩn rất quen thuộc: đó thuyết Ngũ Uẩn. Thuyết này chia vạn hữu thành sắc (vật chất), thụ (cảm giác, cảm tình), tư (biểu tượng), hành (ý chí) và thức (ngộ tính, thống giác) năm loại, trong đó một loại thuộc vật chất và bốn loại thuộc tinh thần. Lại một cách phân loại nữa tuy không chiếm được ưu thế lắm, nhưng theo một ý nghĩa nào đó, nhưng có thể ngang hàng với thuyết Ngũ Uẩn. Đó là thuyết địa, thủy, hỏa, phong, không, thức sáu loại, và, trái ngược với thuyết ngũ uẩn, trong đó chỉ có một yếu tố tinh thần, còn tất cả là vật chất. Cách phân loại này đã được nói đến trong A-Hàm bộ, Đa-

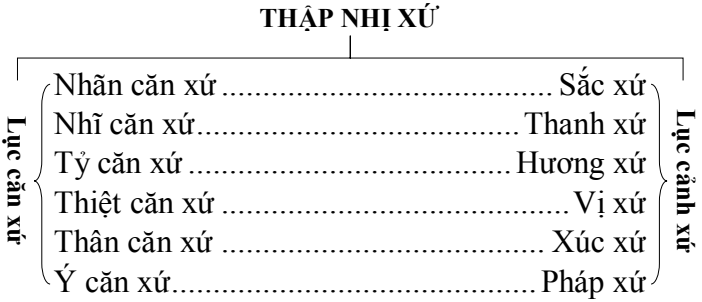
giới-kinh (Đại chính, 1, trang 723) và tiến lên nữa, trong thuyết Lục-đại-duyên-khởi của Chân-ngôn-tông cũng đã bàn đến, nhưng trong A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo nó vẫn không được coi là trọng yếu lắm.

Thuyết Ngũ uẩn, như đã thuật ở trên, tuy được coi là phân-loại-pháp rất có ưu thế, nhưng trong đó lại không bao hàm vô vi và như vậy không khỏi có chỗ khiếm khuyết, cho nên, giữa các học phái cũng có phái chủ trương thêm các pháp vô vi vào để bổ khuyết cho phân-loại này. Người được coi có ý đồ đó là Ngộ Nhập, Tôn sư của Thế Thân. Trong Nhập-A-Tỳ-Đạt-Ma-luận, ngoài ngũ uẩn ra, Ngộ Nhập còn thêm vào ba pháp vô vi là trạch-diệt, phi-trạch-diệt và hư-không, muốn chia vạn hữu thành tám cú nghĩa (Thiện-thệ-chi-tông hữu Bát-cú-nghĩa: 1) sắc, 2) thụ, 3) tưởng, 4) hành, 5) thức, 6) hư không, 7) trạch diệt, 8) phi-trạch-diệt, thử tổng nhiếp nhất thiết nghĩa (Nhập-A-Tỳ-Đạt-Ma-luận quyển thượng, Đại chính, 28, trang 980, hạ).

Tuy có nhiều cách phân loại như thế, nhưng, từ nguyên thủy Phật giáo đến A-Tỳ-Đạt-Ma Phật giáo, cách phân loại được coi là trọng yếu nhất mà tất cả đều áp dụng là phân loại Thập-nhị-xứ và Thập-bát-giới.

Thuyết thập-nhị-xứ, thập-bát-giới đều đứng trên căn bản nhận-thức-luận, trong có thể thu nhiếp hết thảy mọi yếu tố. Hai thuyết này cộng thêm với thuyết ngũ uẩn kể trên thành ra cái gọi là "tam-khoa-phân-loại" và hầu như đã trở thành phương thức tiêu chuẩn của tất cả A-Tỳ-Đạt-Ma.

Dưới đây là đồ biểu về thập nhị xứ:



Sự phân loại trên đây là căn cứ vào cái quan hệ giữa lục cảm và đối tượng của chúng. Trong đồ biểu trên, ý nghĩa của ngũ căn và ngũ cảnh đã rất rõ ràng, riêng về ý nghĩa ý căn của căn thứ sáu và pháp xứ của cảnh thứ sáu cần phải được giải thích thêm.

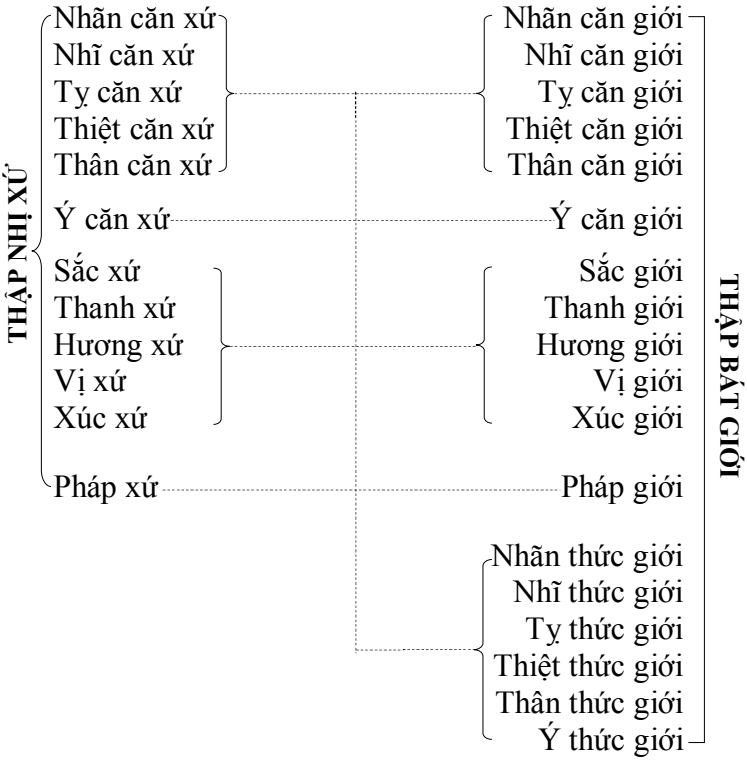
Về mặt pháp tướng của A-Tỳ-Đạt-Ma, ý căn tuy có nhiều giải thích khác nhau, nhưng ở đây nó đồng ngĩa với ý thức thứ sáu và được gọi là căn, có ý nghĩa một cơ quan nhận thức đối tượng. Còn về pháp xứ[12] thì không phải là đối tượng của năm cảm quan trước mà chỉ là đối tượng ý thức mà thôi, trong đó gồm có vô vi, bất-tương-ưng-hành-

[12] Thể của Thập-nhị-xứ đều là pháp cả, vậy tại sao chỉ lập có một pháp xứ? Về điểm này, luận Bà sa quyển 73 (Đại chính, 27, trang 380, thượng) đưa ra 11 lý do như sau: 1) hữu-thí-dụ cố; 2) bất cộng danh vô cố; 3) sinh tướng; 4) tứ-hữu-vi-tướng; 5) danh, cú, văn, thân duy ư thử xứ nhiếp cố; 6) thông sinh chư pháp cố; 7) không giải thoát môn; 8) trạch-diệt-niết-bàn; 9) như thực giải tuệ, diệt duy nhiếp ư thử xứ cố; 10) nhiếp đa pháp cố; 11) đối ý xứ cố. Giản ước hơn, luận Câu-xá quyển 1 (Quốc dịch trang 66) chỉ đưa ra có ba lý do: "1) Vị sai biệt tối thắng; 2) nhiếp dụ; 3) tăng thượng pháp, cố nhất danh pháp xứ". Còn về pháp giới thì luận Bà sa quyển 74 (Đại chính, 27, trang 370, hạ) giải thích: "Chư pháp vị ý dĩ chính đáng, thị danh pháp giới".

pháp và những hiện tượng tinh thần và khách quan. Như vậy, về mặt nhận-thức-luận nó có thể bao hàm hết thảy. Về điểm này, đức Phật đã trực tiếp gọi nó là "nhất thiết" (toàn vũ trụ) (tham chiếu Tạp-A-hàm quyển 13, Đại chính 2, trang 91, thượng; Nguyên Thủy Phật Giáo Tư-Tưởng-Luận trang 153). Giữa các học giả, sự phân loại này được nhận là hay nhất.

Thứ đến Thập-bát-giới. Đem lục căn và lục cảnh kể trên phối hợp với lục thức thành ra Thập-bát-giới, và điều này đúng ra không ngoài việc khoáng đại tinh thần của Thập-nhị-xứ.

Dưới đây là đồ biểu về Thập-bát-giới:



Khi phối hợp như thế thì vấn đề được đặt ra là: sự sai khác giữa ý-căn-giới và ý-thức-giới cứu cánh là như thế nào? Vấn đề này giữa các bộ phái có nhiều giải thích bất đồng. Đứng về phương diện pháp tướng của A-Tỳ-Đạt-Ma mà nói, đây tuy là một vấn đề rất khó, nhưng ở đây chúng tôi xin tạm giải thích như sau: ý-căn-giới chuyên chỉ ở phương diện bị động, còn ý-thức-giới phán đoán, suy lý, v.v… không nhiều thì ít, bao hàm phương diện của tâm.

Trong những cách phân loại kể trên, như đã được trình bày, Ngũ uẩn, Thập-nhị-xứ, Thập-bát-giới, được gọi là Tam khoa, là những phân loại cơ bản của tất cả A-Tỳ-Đạt-Ma (về tinh thần "Tam khoa phân loại", xin xem Bà-sa 71, (Đại chính, 27, trang 366, hạ).

Ngoài ra, còn một phương thức nữa cũng đã được tất cả A-Tỳ-Đạt-Ma luận cứu một cách tận lực: đó là Nhị-thập-nhị-căn-luận. Theo chỗ chúng tôi nghiên cứu thì trong Ni-kha-da tuy chưa biểu hiện một cách thống hợp, nhưng đã được đề cập rải rác ở nhiều chỗ. Đến luận bộ thì bắt đầu từ Tỳ-bà-băng-già (chương 5) rồi lần lượt tất cả luận, kể cả các luận bộ Bắc-Phương luận cứu đến, (Phát-trí-luận quyển 5 (Đại chính, 26, trang 43, trung) lấy Nhị-thập-nhị-căn, thập-bát-giới, thập-nhị-xứ, ngũ uẩn, ngũ-thủ-uẩn và lục-giới làm phương thức phân loại chủ yếu của vạn hữu). chẳng hạn như Căn luận trong các luận Vấn-phận-căn-phẩm trong Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm quyển 5 (Đại chính, 28, trang 560, thượng), Căn phẩm trong Câu-xá luận (quyển 33-7). Do đó, trong luận Bà-sa quyển 142 (Đại chính, 27, trang 729, thượng) tuy có trích dẫn Khế kinh nói về Nhị-thập-nhị-căn, nhưng trong kinh A Hàm hiện nay người ta không tìm ra.

Nhị-thập-nhị-căn (đây chỉ căn cứ theo thuận tự trong Câu-xá luận mà thôi) là:

Nhãn căn, nhĩ căn, tỵ căn, thiệt căn, thân căn, ý căn, nữ căn, nam căn, mệnh căn, lạc căn, khổ căn, hỷ căn, ưu căn, tín căn, cần căn, niệm căn, đinh căn, tuệ căn, vị-tri-đương-căn, dĩ-tri-căn, và cụ-tri-căn.

Lúc đầu, cái gọi là căn chỉ dùng theo thông lệ trong các Kinh với nghĩa tăng tượng mà thôi, chứ trong không có một liên lạc nào; nhưng đến A-Tỳ-Đạt-Ma thì lại muốn cho nó có một liên lạc. Theo Câu-xá, Bà-sa thì sáu căn đầu nói rõ chỗ y chỉ của tâm, thứ đến, hai căn nam, nữ là chỉ rõ sự khu biệt giữa các loài hữu tình, mệnh căn thuyết minh căn bản của sinh mệnh; trở lên là bộ phận liên quan đến những yếu tố cấu tạo các loài hữu tình; còm từ đó trở xuống là bộ phận nói rõ cái đạo trình tu dưỡng phải trải qua. Trước hết nói đến ngũ-thụ-căn để chỉ rõ cái tướng tạp đa của sinh hoạt tình cảm, rồi dùng nó làm phương tiện tịnh hóa mà thuyết minh năm tín, cần, niệm, định, tuệ, và cuối cùng để hoàn thành mục đích tối hậu mà nói rõ ba căn vô lậu: đó là cái nguyên lý thành lập Nhị-thập-nhị-căn. Trong luận Câu-xá quyển 3 (Quốc dịch trang 168) có bài tụng như sau:

"Tâm sở y, thử biệt, thử trụ, thử tạp nhiễm, thử tư lương, thử tịnh: do thử lượng lập căn".

Theo Lân ký trong Tụng Sớ thì đây là luận thuyết của Pháp tạng bộ (Phật-giáo-đại-hệ-bản-đệ-nhất, trang 224). Còn Câu-xá (quyển 3, Quốc dịch, trang 170) thì lại cho rằng vì muốn do căn để kiến lập nguyên lý "lưu-chuyển-hoàn-diệt" mà thuyết minh Nhị-thập-nhị-căn. Do nhưng ý kiến trên đây ta thấy về căn cứ của thuyết Nhị-thập-nhị-căn có nhiều thuyết khác nhau: đó là một sự thật hiển nhiên. Song, dù thế nào đi nữa thì, như đã trình bày ở trên, vì nó là một phương thức phân loại, cho nên, đứng trên lập trường thế-giới-quan mà nói, nó vẫn có một giá trị riêng.

4- ĐẶC BIỆT VỀ PHÂN LOẠI NGŨ VỊ.

Như vậy là đã có nhiều phương thức phân loại vạn hữu và, do đó, tính chất của các yếu tố cũng đã rõ ràng dần dần đã tăng thêm và như thế vẫn còn có chỗ chưa được thỏa mãn. Cho nên, khuynh hướng muốn thử đưa ra những phương thức phân loại mới mà không câu chấp vào các kinh cũng đã phát sinh. Theo chỗ người ta biết, cái phương thức xảo diệu nhất được coi là do Thế Hữu của Hữu Bộ đề xướng là thuyết Ngũ Vị. Bởi thế ở đây chúng tôi xin giới thiệu qua những điểm chủ yếu của thuyết đó trước khi chấm dứt chương này.

Thế Hữu (ra đời vào khoảng 500 năm sau Phật nhật diệt) chia những yếu tố cấu tạo vạn hữu thành năm loại: Sắc, tâm, tâm sở, Tâm-bất-tương-ưng-hành và vô vi. Ở đầu phẩm Biện-ngũ-sự trong Phẩm-loại-túc-luận, năm loại lớn trên lại được chia thành những thành phần nhỏ một cách rất đơn giản và rõ ràng, bởi thế, dưới đây chúng tôi xin trích toàn văn của đoạn đó trong Biện-ngũ-sự-phẩm:

Có năm pháp: 1-sắc, 2-tâm, 3-tâm sở, 4-tâm bất ưng hành, 5-vô-vi-pháp.

Sắc là gì? Là tất cả những vật chất có hình sắc và do bốn đại tạo thành. Bốn đại là: đất, nước, lửa, gió. những sắc được hợp tạo là: nhãn căn, nhĩ căn, tỵ căn, thiệt căn, thân căn, sắc, thanh, hương, vị xúc và biểu sắc.

Tâm là gì? Là tâm, ý, thức. Tâm, ý, thức là gì? Là lục-thức-thân, tức là nhãn thức, nhĩ thức, tỵ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức.

Tâm-sở-pháp là gì? Là những pháp tương ứng với tâm. Pháp đó là gì? Là: thụ, tưởng, tư xúc, tác ý, dục, thắng giải, niệm, định, tuệ, tín, cần, tầm, tư, phóng dật, bất phóng dật, thiện căn, bất thiện căn, vô ký căn, nhất-thiết-kết-phọc, tùy miên, tùy-phiền-não, triền, chư-sở-hữu-trí, chư-sở-hữu-kiến, chư-sở-hữu-niệm-quan. Ngoài ra, tất cả các pháp khác tương ứng với tâm như thế thì đều gọi là Tâm-sở-pháp.

Tâm-bất-tương-hành là gì? Là những pháp không tương ứng với tâm. Những pháp đó là gì? Là đắc, vô-tưởng-định, diệt-định, vô-tưởng-sự, mệnh-căn, chúng-đồng-phận, y đắc, sự đắc, xứ đắc, sinh, lão, trụ, vô-thường-tính, danh thân, cú thân, văn thân. Ngoài ra, tất cả các pháp không tương ứng với tâm đều gọi là tâm-bất-tương-ứng.

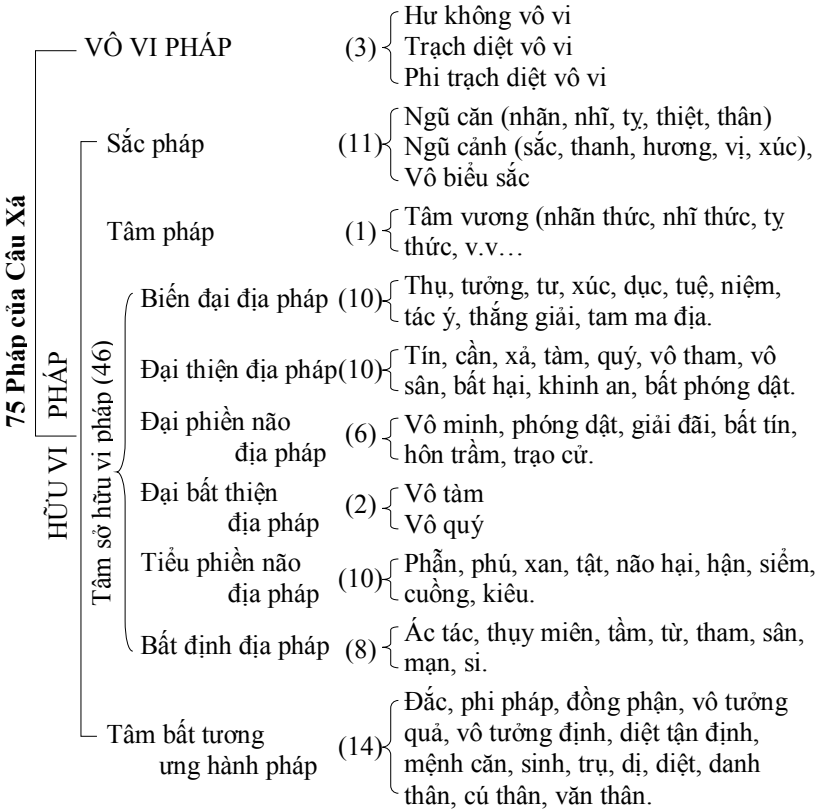
"Vô vi là gì? Là ba vô vi: hư không, phi trạch diệt, trạch diệt" (Phẩm-loại-túc-luận quyển 1, Đại chính, 26, trang 692, trung).

Đoạn văn trên đây tuy cực đơn giản nhưng rất đầy đủ, ta có thể cho đó là mô phạm của sự phân loại cũng không phải là quá đáng. Cách phân loại này, về sau, không những đã trở thành điển hình của Hữu Bộ, mà ngay cả đến phái Duy thức của Đại thừa cũng lấy đó làm tiêu chuẩn cho sự phân loại của mình. Hơn nữa, chiếu theo luận bộ Nam phương, trong bảy bộ luận tuy chưa thấy có sự phân loại đó, nhưng trong những sản phẩm thuộc thời kỳ sau, người ta đã phát hiện cùng một loại phân loại ấy. Đó là cách phân loại trong A-Tỳ-Đạt-Ma-Pháp-Yếu-Luận được coi là trứ tác của a-nâu-lâu-đà khoảng từ thế kỷ thứ 8 đến thế kỷ thứ 12. Mở đầu, quyển 1 nói: "Pháp có bốn loại: 1) tâm thức, 2)

tâm sở, 3) thô sắc, tế sắc, 4) Niết bàn (vô vi)". Nếu chỉ có bốn pháp trên thì so với thuyết Ngũ vị của Thế Hữu còn thiếu mất "tâm-bất-tương-hành". Nhưng, ở một nơi khác, luận này còn đến "thí thiết", "khái niệm", "quan niệm". Như vậy, Nếu đem các pháp tâm-bất-tương-ưng-hành và nhân-duyên-pháp của Hữu Bộ thu nhiếp vào những thi thiết, khái niệm và quan niệm A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận thì ta có thể nói, trên phương diện toàn thể, sự phân loại trên đây hoàn toàn cùng một tinh thần với sự phân loại của Thế Hữu. Đương nhiên, ta không thể nói một cách võ đoán rằng A-nâu-lâu-đà đã chịu ảnh hưởng của Thế Hữu, bởi lẽ, đứng về phương diện tính chất của các pháp mà nói thì sự phân loại nào thì tất nhiên cũng phải như thế. Tuy nhiên, cái công đầu trong việc đề xướng Ngũ-vị-phân-loại vẫn là của Thế Hữu: đó là điều ta cần phải thừa nhận.

Thế Hữu tuy đã thâu nhiếp các pháp vào năm loại (ngũ vị), nhưng về pháp số thì vẫn chưa thành con số nhất định. Không những Phẩm-loại-túc-luận như thế mà ngay cả Đại-tỳ-bà-sa-luận cũng vẫn chưa quyết định thu nhiếp các pháp nào vào năm vị và bỏ những pháp nào, vì định số chủ yếu về tâm sở vẫn chưa được quyết định. Về sau, Duy-thức-phái căn cứ vào luận Bà-sa mà liệt một trăm pháp vào ngũ vị, nhưng trong Nhập-A-tỳ-đạt-ma-luận của Ngộ Nhập, bề ngoài tuy không dựa vào cách phân loại ngũ vị, nhưng bên trong cũng ngấm ngầm dự tưởng phương thức đó mà liệt kê bảy mươi bảy pháp, song như thế cũng vẫn chưa có được một con số thống nhất và quyết định. Để chỉnh lý lại điều này chính là con số năm vị bảy mươi lăm pháp của

luận Câu-xá, bởi thế, tôi tưởng nên lấy con số đó làm đại biểu cho toàn thể và đồ biểu như sau:



Chú: Ngày nay ai cũng nhận là Câu-xá-luận liệt kê 75 pháp và căn cứ vào đó để học tập hay nghiên cứu. Nhưng, nói một cách chặt chẽ thì Câu-xá vẫn chưa xác định con số của Bất-định-pháp trong tâm-sở-hữu-pháp. Đến Câu-xá-luận-ký của Phổ Quang mới xác định số của Bất-định-pháp là 8 gồm ác tác, thụy miên, tầm từ, tham sân, mạn, si và căn cứ vào đó mà nói là 75 pháp của Hữu Tôn.

5- KẾT LUẬN

Như trên đã trình bày về những yếu tố tụ, tán, ly, hợp, tức thế giới, tiếp theo, chúng tôi sẽ nói về những tướng của các yếu tố đó và, theo nguyên lý luận, trước hết hãy thuyết minh cái đặc chất của chúng đã. Căn cứ theo tinh thần của thuyết Ngũ Vị, ta sẽ lần lượt đề cập đến: (1) Vật-chất-quan, (2) Tâm-lý-quan, (3) Tâm-bất-tương-ưng-hành-quan, (4) Nhân-duyên-quan, (5) Chư-môn-phân-biệt-thế-giới-quan. Song, về Vô-vi-luận, vì là một đề mục muốn được bàn đến sau khi đề cập về hữu-tình-luận, cho nên, ở đây, chúng tôi sẽ chỉ luận cứu về vật chất, bất-tương-ưng và nhân-duyên mà thôi.

Chương thứ ba:
VẬT-CHẤT-LUẬN

1- SỰ PHÁT TRIỂN CỦA VẬT-CHẤT-QUAN ẤN ĐỘ VỚI QUAN-HỆ-LUẬN CỦA CƠ QUAN TÂM LÝ.

Ngay từ thời đại Phạm Thư, Ấn Độ đã bắt đầu khảo sát về những yếu tố vật chất, và, như Ốc-lỗ-thái-ân-bái-lỗ-tỷ (?) đã vạch rõ, ngay từ lúc ấy, Ấn Độ đã thuyết ngũ đại (không, phong, hỏa, thủy, địa). Nhưng thật ra đến thời đại U-ba-ni-sa-đàm, tức Áo-nghĩa-thư, nó mới được xử lý một cách có ý thức, bắt đầu Chiên-đa-cách-da-u-ba-ni-sa-đàm đề xướng thuyết thủy, hỏa, thực (địa), thứ đến Suy-đề-lị-da-u-ba-ni-sa-đàm đề xuất thuyết không, phong, hỏa, thủy và địa để xác lập quan niệm cơ bản về vũ trụ. Như vậy, thuyết tứ đại địa, thủy, hỏa, phong và thêm không vào nữa là năm yếu tố, ít ra, trên danh nghĩa, đã trở thành cơ sở của Vật-chất-quan Ấn Độ từ lâu; cũng như tại Hy Lạp, đầu tiên Tấc-đặc-khố-lạp-tây đề xướng thuyết địa, thủy, hỏa, phong, bốn yếu tố và sau đã trở thành định thuyết (không hiểu giữa thuyết Tứ đại của Tất-đặc-khố-lạp-tây, thuyết tử-kỳ-tuần-hoàn và thuyết vật chất, thuyết-nghiệp báo, thuyết tứ kiếp của Ấn Độ có quan hệ lịch sử nào không? Vấn đề này cần phải được khảo cứu). Song, tại Ấn Độ, vấn đề được đặt ra

cho học giới là: bốn hoặc năm yếu tố chỉ hạn cục ở địa, thủy, hỏa, phong, hay ngoài những yếu tố hiện thực đó còn lập thêm những yếu tố vi tế nữa? Lúc đầu dĩ nhiên đã chỉ xuất phát từ địa, thủy, hỏa, phong làm bốn nguyên tố lớn thì không khỏi có điểm thô tạp quá. Do vậy mà học giới Ấn Độ đã dần dần khai triển nhiều vật-chất-quan, đại khái ngoài địa, thủy, hỏa, phong hiện thực ra lại thêm môt lớp yếu tố nhỏ nhiệm khác nữa, và cho rằng địa, thủy, hỏa, phong hiện thực đã do yếu tố đệ nhất đó cấu thành. Về điểm này, tất cả các phái đều nhất trí. Trong thuyết ba yếu tố của Chiên-đa-cách-da-u-ba-ni-sát-đàm đã bao hàm nguyên nguyên tố rồi, điểm này chúng tôi đã nói rõ trong cuốn "Ấn-Độ-triết-học-tôn-giáo-sử" (trang 351). Đến khi các học phái đạt thì tuyết đó càng trở nên rõ rệt. Tức như trong Số Luận, nguyên tố của không, phong, hỏa, thủy, địa ngũ đại là thanh, xúc, sắc, vị, hương, ngũ duy (về chi tiết xin xem Ấn-Độ-lục-phái-triết-học,trang 169-70). Thắng Luận thì cho rằng địa, thủy, hỏa, phong, không là do một Cực vi phần tử cấu thành, rồi ngoài kinh nghiệm thường nhật về địa, thủy, hỏa, phong, ra muốn đi tìm cái nguyên tố đệ nhất đó. Nhất là đến phái Vệ-đàn-đa của Bát-tha-nạp-á-na, căn cứ vào thuyết ngũ đại của Suy-đề-lị-da-u-ba-ni-sát-đàm, theo thuận tự khai triển từ không đến phong, từ phong đến hỏa, từ hỏa đến thủy, từ thủy đến địa, rồi sau ngũ đại lại hổ tương hòa hợp để cấu tạo thành vật chất giới, mà chủ trương một thuyết đặc hữu gọi là Phân-hóa-thuyết. Về điểm này, đã từng có nhiều cách giải thuyết.

Trên đây là vấn đề yếu tố vật chất. Còn một vấn đề trọng đại nữa liên quan đến yếu tố vật chất cũng đã được

học giới Ấn Độ luận cứu đến. Đó là vấn đề giữa yếu tố vật chất và những cơ quan sinh-lý-tâm-lý như thế nào? Ban đầu sự khảo sát về yếu tố vật chất yếu tố nhục thể và tâm lý hoạt động của người ta rồi từ đó nêu rõ mối quan hệ của nó, đấy là vấn đề trọng đại thuộc vật chất luận. Mà trung tâm của vấn đề là mối quan hệ giữa sự cấu thành ngũ-cảm-quan với yếu tố vật chất như thế nào? Rồi lại mối quan hệ của nhận thức là ngũ cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc) với nguyên tố ra sao? Vấn đề này giữa các học phái đều thừa nhận rằng cảm quan là vật chất nhưng tác dụng của nó rất vi diệu, khác với những hiện tượng vật chất thông thường, mà cái thứ tự cấu thành đó cũng lại là một loại đặc biệt, do đó, đã phát sinh ra quan-hệ-luận về căn và nguyên tố. Rồi lại ngũ cảnh là sắc, thanh, hương, vị, xúc, đối với cảm quan có một quan hệ nhất định, và về mặt vật chất luận, cái căn cứ của mối quan hệ đó ở chỗ nào: đó là phát sinh ra ngũ-cảnh-luận. chẳng hạn, Số-luận-phái cho ngũ căn là cơ quan chấp ngã, do ngã mạn mà sinh rồi chủ trương nó không phải là hiện tượng vật chất phổ thông, nhưng cũng có phái lại bảo nó sinh ra từ những tế-nguyên-tố ngũ duy, như vậy chẳng có thuyết nào nhất định (Ấn-độ-lục-phái-triết-học, trang 111-113). Lại như Thắng-luận-phái chủ trương ngũ đại sinh ngũ căn, và sắc, hương, vị, xúc đều có đủ trong thuộc tính (guna) của địa, thủy, hỏa, phong, vì vậy, phái này thành lập trong đó một quan hệ nhận thức nhất định (Ấn-Độ-lục-phái-triết-học trang 326-330). Ngoài những chủ trương người ta còn thấy nhiều thuyết minh khác nữa.

Vật-chất-quan của Phật giáo thật ra cũng dựa vào bốn cảnh trên đây để luận cứu, đó là điều ta cần phải ghi nhận trước tiên.

2- Ý NGHĨA CHỮ SẮC TRONG A-TỲ-ĐẠT-MA.

Sắc uẩn trong ngũ uẩn và, ít ra, ngũ căn, ngũ cảnh trong thập-bát-giới là những yếu tố vật chất, điều này tưởng không cần phải nhắc lại. Song, ý nghĩ của thuật ngữ chỉ vật chất là chữ Sắc như thế nào? Đặc tướng của sắc là gì? Về điểm này, đức Phật bảo là vì biến hoại nên gọi là sắc (Tạp-A-Hàm quyển 2, kinh 35, Đại chính, 2, trang 8, thượng; Câu-xá luận quyển 1, Quốc dịch trang 35), vì ngữ nguyên của chữ Sắc là từ biến, hoại. Nhưng, nếu chỉ là biến hoại thôi thì khi đem thế gian trả về cho ngữ căn của nó là √luj, phá hoại gọi là thế gian (xem Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận) thì đặc chất của vật chất không thể biểu hiện, vì thế đến A-tỳ-đạt-ma lại thêm ý nghĩa "chất ngại" nữa để nói rằng hễ cái gì có ý nghĩa biến hoại và chất ngại là đặc chất của vật chất (Câu-xá luận quyển 1, Quốc dịch trang 55; Pháp cứu: Ngũ-sự-tỳ-bà-sa-luận, quyển thượng, Đại chính, 28, trang 989, hạ). Đến Thành-thật-luận: "Những pháp hữu đối gọi là sắc, thanh, hương, v.v… đều hữu đối cho nên cũng là sắc chứ không như tâm pháp. Hữu hình nên gọi là sắc, thanh, hương, v.v… đều có hình nên cũng là sắc. Làm chướng ngại xứ sở nên gọi là hình" (Thành-thật-luận, quyển 3, sắc-danh-phẩm 37, Đại chính, 32, trang 261, thượng). Như vậy, định nghĩa về vật chất của A-tỳ-đạt-ma là "những cái biến hóa hình thể và chất ngại tính đều là vật chất". Trong các kinh điển có rất nhiều thuyết minh về các

loại vật chất, nhưng dụng ngữ phổ thông nhất để giải thích là: "Tứ đại chủng cập tứ-đại-chủng sở tạo" và: "chư sở hữu sắc, nhược quá khứ, nhược vị lai, nhược hiện tại, nhược nội, nhược ngoại, nhược thô, nhược tế, nhược liệt, nhược thắng, nhược viễn, nhược cận, như thị nhất thiết, lược vi nhất tụ, thuyết danh sắc uẩn" (Tạp-a-hàm quyển 2, Đại chính, 2, trang 14, hạ). Tức những câu trên đây đã thuyết minh một cách tổng quát về ý nghĩa của bốn yếu tố lớn là đất, nước, lửa, gió và những hiện tượng vật chất do bốn yếu tố đó cấu tạo thành. Luận Bà-sa quyển 74 (Đại chính, 27, trang 383, thượng) cũng đã dẫn dụng những câu trên đây để thuyết minh về chữ Sắc.

Trong kinh Phân-biệt-luật-giới (Trung-a-hàm quyển 42, Đại chính, 1, trang 690, trung), tuy có luật lập ra hư không nhưng không xem nó như vật chất cùng trình độ như đất, nước, lửa, gió, bởi lẽ "hư không phi đại chủng" (xin xem Bà-sa trang 127, Đại chính, 27, trang 662, trung; và Ngũ sự tỳ Bà-sa luận quyển thượng, Đại chính, 28, trang 990, thượng), vì thế chỉ thái dụng tứ đại và coi đó là những yếu tố tiêu chuẩn mà thôi. Đương nhiên, vật-chất-quan của A-tỳ-đạt-ma cũng đã lấy thuyết minh trên đây làm cơ sở và bối cảnh để xuất phát.

3- BẢN-CHẤT-CỦA TỨ ĐẠI TRONG A-TỲ-ĐẠT-MA.

Trong A-tỳ-đạt-ma Phật giáo, vấn đề đầu tiên được đặc ra là: bản chất của tứ-đại-chủng như thế nào? Như đã nói ở trên, đất, nước, lửa, gió bị coi là quá thô tạp, khó cho

người ta một quan niệm về yếu tố rõ ràng. Chẳng hạn, trong kinh Trường-a-hàm, quyển 20 có đoạn: "…có bốn vị thiên thần lớn. Những gì là bốn? Một là thần đất, hai là thần nước, ba là thần gió, bốn là thần lửa. Ngày xưa, thần đất sinh ra ác kiến, cho rằng trong đất không có nước, lửa, gió. Lúc đó ta (Phật) bảo: "Ông chớ nghĩ như thế, chớ cho rằng trong đất không có nước, lửa, gió. Vì sao? Vì rằng trong đất có nước, lửa, gió, nhưng vì đất nhiều hơn nên mới kêu là đất" (Trường-a-hàm, quyển 20, Đao-lợi-thiên-phẩm, Đại chính, I, trang 136, thượng).

Bây giờ thử lấy nước làm tỷ dụ: nếu nước đông lại thành đá thì sẽ cứng như đất, nếu bốc thành hơi thì sẽ như gió, nếu đun sôi lên thì sẽ nóng như lửa. Như vậy, đất, nước, lửa, gió, trong mỗi yếu tố đều bao hàm những yếu tố khác: chân lý này, trong Trường-a-hàm, bản Hán dịch, đã được nói đến rồi. Và cái đặc sắc độc hữu của các luận sư của A-tỳ-đạt-ma là ở chỗ cho bản chất tứ đại như cứng, ướt, nóng và động là tứ đại thật, còn đất, nước, lửa, gió hiện thực là tứ đại giả (Phẩm-loại-túc-luận quyển 1, Đại chính, 26, trang 692, hạ); Bà-sa quyển 127, Đại chính, 27, trang 663, trung: Câu-xá quyển 1, Quốc dịch trang 31-33). Dĩ nhiên, quan điểm này vào thời kỳ đầu của A-tỳ-đạt-ma đã chưa trổ thành định thuyết. Theo chỗ tôi biết, trong sáu bộ luận bằng văn Ba-li, hay trong các bộ luận cổ dịch ra Hán văn đều chưa thấy có quan điểm đó; tuy nhiên, sự phát triển về vật-chất-quan cuối cùng đã đạt đến điểm đó.

Khởi đầu từ Phẩm-loại-túc-luận đến các luận của Hữu Bộ, ý kiến đó đều nhất trí; rồi đến các Luận Sự Nam

phương, ý kiến này cũng được ám thị (như K.V; VI, 8; XVI5), đặc biệt là đến các nhà chú giải thì đã xác nhận ý kiến đó một cách rõ ràng. Điểm này cứ xem sự giải thích trong A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận thì đủ rõ (Compendium of Ph. P. 155, ibib. pp. 268-271).

Song, ở đây điều ta nên chú ý là: những chất cứng, ướt, nóng và động là do tính chất của đất, nước, lửa, gió mà ra, thế nhưng phần pháp tướng của A-tỳ-đạt-ma lại không cho chúng là tinh chất mà coi chúng là những yếu tố thực thể. Điểm này có thể nói rất gần với Số Luận, vì, trong Số Luận cứng, ướt, nóng và động được gọi là tế-vật-chất, vá cho sắc, thanh, hương, vị, xúc mỗi mỗi đều là tính chất và gọi là ngũ duy. Cho nên, cái gọi là thực tứ đại dĩ nhiên phải là đặc chất của vật chất và có chất-ngại-tính của nó, nhưng cái đó không thể thấy được. Trên vấn đề pháp tướng, khi phân biệt tứ đại, A-tỳ-đạt-ma thường căn cứ vào sự có thể thấy hay không thể thấy làm tiêu chuẩn và thường cho nó là không thể thấy: đó là ý kiến nhất trí của cả luận bộ Nam và Bắc (nhưng theo K. V, XVI, 8 Án-đạt-la phái cho địa giới là có thể thấy. Tư tưởng này chủ yếu là lập luận của cái gọi là "giả tứ đại"), do đó cũng mệnh danh cho nó là đại chủng. Nếu đem đối chiếu đại chủng này với tế chủng thì cái tên gọi ấy không thích đáng. Nhưng các luận sư của A-tỳ-đạt-ma đã thay đổi ý nghĩa của chữ "đại", cho rằng nó có công dụng lớn lao nhờ đó mà hết thảy mọi vật mới được tạo thành cho nên gọi nó là "đại" (Câu-xá quyển 1, Quốc dịch trang 663, thượng; Thành-Thật-Luận quyển 3, Tứ-đại-giả-danh phẩm 38, Đại chính, 32, trang 261, trung).

Song, nghiệp dụng của tứ đại như thế nào? Nghiệp dụng của đất là nắm giữ, nghiệp dụng của nước là thu nhiếp, nghiệp dụng của lửa là thành thục, nghiệp dụng của gió là trưởng dưỡng. Đó cũng là ý kiến của cả luận bộ Nam và Bắc phương (Bà-sa quyển 127, Đại chính, 27, trang 663, trung; Compendium of Ph. p. 269; Câu-xá quyển 1, Quốc dịch trang 32). Nghĩa là, xác lập cái tướng của hết thảy hiện tượng vật chất và tác dụng của đất, thu nhiếp mọi hiện tượng và tác dụng của nước, thành thục là tác dụng của lửa và trưởng dưỡng là tác dụng của gió. Cho nên luận Bà-sa quyển 127 (Đại chính, 27, trang 663, trung) cho ý kiến trên đây đã phát xuất từ sự thuyết minh trong kinh Nhập Thai (Tỳ-nại-gia-tạp-sự quyển 2, Đại chính, 24, trang 254).

Như vậy là đặc tướng của những yếu tố đất, nước, lửa, gió, tuy đã trở nên rất rõ ràng, nhưng đây hoàn toàn là kết quả của sự quan sát phân tích, chứ trên thực tế, đối với các hiện tượng cụ thể, chưa có sự phát huy nào về đặc tướng của chúng biệt hẳn với tứ đại. Tất cả mọi hiện tượng đều lấy đặt chất cứng, ướt, nóng, động, trì, nhiếp, thục, trưởng làm khả-năng-tính, duy chỉ căn cứ vào những đặt chất hiển trứ ấy ma trở thành những hiện tượng đặc thù. Để hiểu rõ chân lý này một cách dễ dàng, ta hãy nước làm thí dụ: đặc tướng của nước là ướt, nhưng, như nói trên kia, trong nước cũng đều bao hàm cả cứng, nóng và động; đồng thời, tuy đặc dụng của nước là nhiếp hợp, nhưng nó cũng gồm đủ cả những tác dụng nắm giữ, thành thục và trưởng dưỡng. Do đó, theo A-tỳ-đạt-ma, về phương diện pháp tướng, tứ đại thực không phải tồn tại một cách đơn độc mà là hỗ tương kết hợp, dựa vào đất, nước, lửa, gió hiện thực

mà thành muôn vàn hiện tượng vật chất và được mệnh danh là "tứ đại cộng sinh bất ly".

Song, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu thì, trong Phật giáo, cái quá trình của các yếu tố cấu thành hiện tượng tứ đại duy chỉ căn cứ vào ưu thế của chúng mà biểu hiện thành mọi tứ đại hiện thực bất luận tỷ lệ của các yếu tố ấy ra sao. Nếu ta muốn biết cái lý do căn bản tại sao lại như thế thì điều đó thật chưa được rõ. Lại nữa, A-tỳ-đạt-ma chỉ thành lập tứ đại trên đây mà thôi chứ không thành lập yếu tố thứ năm là hư không, như vậy, cái nguyên tắc vận động ta phải tìm nó ở đâu? Điểm này cũng vẫn còn là một nghi vấn, tuy nhiên, nó có thể được giải quyết một cách dễ dàng: theo Phật giáo thì cái nguyên tắc vận động không phải là hư không thuộc yếu tố thứ năm mà là hư-không-vô-vi, tức là cái không bị chướng ngại và mọi sắc pháp đều vận hành trong đó.

BỊ KHẢO: Về yếu-tố-luận, ở đây cần phải lược thuật thêm một vài điểm để tiện việc tham cứu, vì thế có phần Bị Khảo này.

Cái tính chất thực của tứ đại là cứng, ướt, nóng, và động: đó là điểm nhất ban được A-tỳ-đạt-ma thừa nhận như đã nói ở trên, nhưng ở đây còn có một trường hợp ngoại lệ. Đó tức là yếu tố của Ha-lê-bạt-ma cho rằng sắc, hương, vị, xúc là những yếu tố vất chất, Ha-lê-bạt-ma bảo: cứng, ướt, nóng, động đều là những đặc tính trọng yếu của tứ đại, nhưng nếu lấy đó làm đối tượng của cảm giác thì, bất luận là cứng, ướt, nóng hay động, đều phải tiếp với xúc giác. Trên thực tế, đất, nước, lửa, gió đã bao hàm các sắc, vị,

hương rồi, như vậy không thể chỉ đứng trên lập trường xúc giác mà định yếu tố của chúng được. Nếu theo lập trường cảm giác mà quyết định yếu tố vật chất thì, lại tiến thêm một bước nữa, lấy toàn thể sắc, hương, vị, xúc (không cho thanh là một yếu tố) làm yếu tố của chúng, có phải là rất xác đáng không? Đó là căn cứ lập luận của Ha-lê-bạt-ma (xem Thành-thật-luận quyển 3, Sắc-tướng-phẩm 36, cho đến Tứ-đại-tướng-phẩm 44, nhất là phải xem Tứ-đại-giả-danh-phẩm 38, Đại chính, 3, trang 260, hạ - 265, trung).

Như vậy, Ha-lê-bạt-ma chủ trương hiện thực tứ đại (đất, nước, lửa, gió) cùng những yếu tố cứng, ướt, nóng, động do A-tỳ-đạt-ma thành lập, hết thảy cũng là những hiện tượng vật chất (giả danh), còn thực tại thì tuy chỉ là tứ trần sắc, hương, vị, xúc. Cái khuynh hướng cho tính chất cảm giác vật chất là trừu tượng để mà tìm cầu yếu tố có thể nói là một khuynh hướng ứng thú. Mà điểm này lại phảng phất giống như thuyết của phái Số Luận: từ sắc, thanh, hương, vị, xúc ngũ duy mà thành lập đất, nước, lửa, gió, không ngũ đại, về điểm này có thể nói, thuyết trên đã thoát hóa từ phái Số Luận. Nhưng ở đây có điều cần chú ý là: nếu theo thuyết Ha-lê-bạt-ma thì tứ đại không hẳn chỉ từ toàn bộ tứ trần mà thành. Do toàn bộ tứ trần mà thành cũng có, do hai hoặc ba mà thành cũng có, tất cả tổ hợp một cách lẫn lộn mà thành ra có sự khu biệt đất, nước, lửa, gió khác nhau. Dĩ nhiên, dù cho cùng là địa đại cũng có thể sản sinh ra thổ, kim, mộc khác nhau: đó lá ý kiến của Ha-lê-bạt-ma (Thành-thật-luận quyển 3, Tứ-đại-tướng-phẩm 14, Đại chính, 32, trang 264, trung). Do đó, điểm này khác hẳn với chủ trương Số luận cho rằng ngũ đại đều cho ngũ duy đặc

định mà thành (về quan hệ của ngũ đại của Số luận, xem Sáu Phái Triết học Ấn Độ, trang 111-113, 170).

4- SỰ QUAN HỆ GIỮA TỨ ĐẠI NĂNG TẠO VÀ SẮC SỞ TẠO.

Mặc dầu Ha-lê-bạt-ma đã đưa ra một thuyết khác nhưng đại thể thì tất cả các bộ phái đều nhận định rằng bản tính của tứ đại là cứng, ướt, nóng và động. Các bộ phái cũng thừa nhận rằng tất cả mọi hiện tượng vật chất đều lấy tứ đại làm nền tảng.

Nhưng chính vì thế mà vấn đề ở đây được đặt ra là: sự quan hệ giữa tứ đại năng tạo và những hiện tượng vật chất sở tạo đó như thế nào? Nói cách khác, các sắc pháp sở tạo là sự biến hóa của tứ đại năng tạo, vậy ngoài sự biến hóa đó nó không có độc lập tính hay sao? Song, đứng về diện thường thức mà nói thì tứ đại năng tạo là thật, còn tất cả những cái khác đều là giả. Thế nhưng, nếu quyết định như vậy thì trong thập-nhị-xứ, thập-bát-giới mà trong đó ngũ căn, ngũ cảnh chiếm phần lớn, trừ chất cứng, ướt, nóng, động của phần xúc, còn có thể nói đều là giả pháp, do đó, sự phân loại của chúng trở thành khuyết điểm rất nhiều. Nhất là Hữu Bộ, một học phái lấy sắc pháp làm đại biểu mà lập ngũ căn, ngũ cảnh và coi pháp thể là hằng hữu, đã không thừa nhận có sắc pháp có sắc pháp tồn tại độc lập ngoài tứ đại. Điểm này, mới nhìn qua, tuy có vẽ như ngây ngô, nhưng chính vì thế mà vấn đề quan hệ giữa năng tạo chủng và sở tạo sắc đã trở thành cực kỳ trọng yếu mà trong luận Bà-sa nó đã được luận cứu một cách sôi nổi. Mà điều

thích thú nhất là về vấn đề này giữa các bậc luận sư của Hữu Bộ có nhiều thuyết khác nhau.

Luận Bà-sa nói: "Tôn giả Giác Thiên cho rằng hết thảy sắc pháp đều là tứ đại năng tạo, ngoài ra, không có sắc pháp riêng biệt". Bà-sa quyển 127, Đại chính, 27, trang 661, hạ. Thành-thật-luận cũng thuộc chủ trương này, vì Thành-thật-luận cho ngũ căn sở tạo là giả danh, cho thực chúng là tứ đại - Thành-thật-luận quyển 4, Căn-giả-danh phẩm 45, Đại chính, 32, trang 265, trung).

Trái lại, Pháp Cửu thì thừa nhận ngoài tứ-đại-chủng còn có sắc pháp riêng biệt (căn), duy chỉ có những sắc pháp bị thâu nhiếp vào trong xúc (cứng, ướt, nóng, động) và những sắc pháp bị thâu nhiếp vào trong pháp xứ (chỉ vô biểu sắc) là không thật có mà thôi (Bà-sa quyển 127, trang 662, trung).

Nhưng đến các nhà phê bình luận Bà-sa thì bảo cả hai thuyết trên đều sai. Nói theo ý chính của Hữu Bộ thì có thể nói toàn bộ sở-tạo-sắc biệt lập ngoài tứ-đại-chủng (Bà-sa như trên, trang 662, trung). Đây tuy là một giáo lý rất hiểu và không triệt để, nhưng lúc đầu lấy ngũ căn, ngũ cảnh làm yếu tố vạn hữu, cho chúng một ý nghĩa độc lập, rồi trong quá trình tiến triển tự nhiên là đã đi sâu vào vật-chất-luận và kết quả đã đi đến kết luận cho tứ đại là năng-tạo-chủng vậy.

Nếu như vậy, thì cái ý nghĩa của năng-tạo-chủng và sở-tạo-sắc ở chỗ nào? Sự quan hệ giữa chúng ra sao? Đó là những vấn đề mới cũng cần phải được nghiên cứu. Đối với những vấn đề này, các bậc luận sư của Bà-sa tuy đã đưa ra

nhiều giải pháp khác nhau, nhưng tóm lại có một thí dụ được dùng để diễn tả mối quan hệ giữa năng-tạo-chủng và sở-tạo-sắc cũng giống như cái quan hệ giữa cha và con. Nghĩa là do cha mới có con lại có sự tồn tại độc lập.

Như vậy, đứng trên lập trường ngũ nhân, các vị Tỳ-bà-sa-sư chủ trương tứ-đại-chủng là năng tạo của hết thảy vật chất. Ngũ nhân là: sinh nhân, y nhân, lập nhân, trì nhân, và dưỡng nhân (Bà-sa quyển 127, Đại chính, 27, trang 663, thượng; Câu-xá quyển 1,Quốc dịch trang 30). Ý nghĩa của ngũ nhân là nói sinh ra các sắc-sở-tạo và duy trì chúng (1-Tứ đại chủng mà sinh nên gọi là nhân sinh; 2-Sinh rồi y vào đại chủng mà xoay vần nên gọi là y nhân; 3-Đại chủng có thể duy trì sở-tạo-sắc cũng như bức tường nâng đỡ lấy họa phẩm nên gọi là lập nhân; 4-Nhân không bao giờ dứt nên gọi là trì nhân; 5-Làm cho tăng trưởng nên gọi là dưỡng nhân - Câu-xá quyển 7, Quốc dịch, trang 452). Ngoài ra, theo ý nghĩa này, còn có những thí dụ khác, như ví đại chủng là vua, sở tạo sắc là bầy tôi, hay đại chủng là thân cây, sở tạo sắc là cành cây, v.v… (Bà-sa quyển 127, Đại chính, 2727, trang 664, hạ). Mà tất cả những thành phần ấy đều sống với nhau (Bà-sa như trên, trang 663, hạ).

Theo Hữu Bộ, cái gọi là sắc pháp, nếu lấy dục giới làm tiêu chuẩn, thì tất cả cũng y vào tứ đại năng tạo và tứ trần sở tạo mà tồn tại - dù chỉ tồn tại ở một mức độ tối thiểu -chứ ngoài tuyệt đối không có một vật nào khác. Câu-xá luận gọi đó là "tám việc đều sinh, không thiếu một việc (Câu-xá quyển 4, Quốc dịch, trang 121) để trở thành đơn vị

(không phải là Cực vi) của hiện tượng vật chất; ngũ căn còn y tồn bề mặt của đơn vị này.

Như vậy, lúc đầu đại khái là khảo sát cái quan hệ nhục thể đối với ngũ căn. Nhục thể duy chỉ do tứ đại vật chất tạo thành tuy dễ hiểu, nhưng còn đến các căn (cái gọi là "thắng-nghĩa-căn") thì có hơi khác với cái duy chỉ là vật chất. Về điểm này, cách thuyết minh của Hữu Bộ có điểm rất giống với thuyết "Căn đối vật chất" của phái số luận. Thắng luận vì cho ngũ căn trực tiếp do Cực vi của ngũ đại cấu thành nên không cho ngũ căn là tồn tại một cách độc lập, nhưng Số luận thì cho rằng bất luận là ngũ tri căn (và ngũ tác căn), hay ngũ duy hoặc ngũ đại, mỗi mỗi đều chiếm địa vị trong hai mươi bốn đế. Song, đồng thời với nhận định trên, Số luận cũng thừa nhận căn là vật chất, hoặc cho nó đồng thời phát sinh từ ngã mạn đến ngũ duy, hoặc từ ngũ duy sinh, trong đó cũng có học phái cho là từ ngũa đại phát sinh, nhưng bất luận từ đâu đi nữa thì cũng đã thừa nhận là căn tử những yếu tố khác mà sinh, mà ở đây cho ngã mạn, ngũ duy, ngũ đại là đồng nhất, như vậy có khác gì cái quan hệ của tứ đại đối với sở-tạo-sắc do Hữu Bộ thuyết minh? Chính vì lẽ đó mà người ta đã cho rằng trong vật-chất-quan của Hữu Bộ có rất nhiều khí vị của Số luận: đó là điểm chúng ta cần phải ghi nhận.

Đến Hữu Bộ thì vấn đề quan hệ giữa tứ đại chũng và sở-tạo-sắc đã trở nên cực kỳ phiền tạp, nhưng đây chỉ nói theo giáo lý đặc hữu và rất khó khăn của Hữu Bộ mà thôi; còn nếu đứng trên lập trường nhất ban mà nói thì tứ đại, dù nói cách nào đi nữa, vẫn là căn nguyên của hết thảy mọi

hiện tượng vật chất, do đó, nếu đem tất cả hiện tượng vật chất ấy trả về nguồn gốc của chúng, thì có thể nói tất cả đều trở về với tứ đại, điều này theo tôi rất là thỏa đáng.

Phật giáo, vốn xuất phát từ lập trường nhận thức luận, nên chi, khi khảo sát về ngũ căn, ngũ cảnh là đã bắt đầu từ sự quan sát vật lý, tuy có sáng lập tứ-đại-luận, nhưng, như Số-Luận hay Thắng-Luận, giữa khoảng tính chất của những yếu tố tứ đại và ngũ căn, ngũ cảnh, giả định không thừa nhận một sự quan hệ cấu thành nhất định, cho nên, có thể nói đây là nguyên nhân lớn nhất đã phát sinh ra nhiều khó khăn. Do đấy, vật-chất-quan của Phật giáo, bất luận nói cách nào đi nữa, so với Số Luận, Thắng Luận, có thể nói không được triệt để lắm.

5- CÁC LOẠI SỞ-TẠO-SẮC.

Con số của các hiện tượng vật chất được thành lập là bao nhiêu? Dĩ nhiên, nếu cứ nhất nhất kể đến con số của từng hiện tượng thì sẽ có thiên sai vạn biệt, nhưng cái đặc sắc của A-tỳ-đạt-ma luận thư là đã đem quy kết hết thảy thành hơn mười loại. Theo chỗ tôi biết thì Sắc Phẩm trong A-tỳ-đạt-ma yếu luận của A-nâu-lâu-đà đã nói về các hiện tượng vật chất một cách rất tường tế. Luận này đem thâu tóm tất cả những hiện tượng vật chất thành mười một loại. Đó là:

1) Tứ-đại-chủng-sắc -địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới; 2) Tịnh sắc - nhãn, nhĩ, tỵ, thiệt, thân; 3) Cảnh sắc - sắc, thanh, hương, vị, xúc; 4) Hữu sắc -nữ tính, nam tính; 5) Tâm sắc - tâm tạng; 6) Mệnh sắc -mệnh căn; 7)

Thực sắc -đoạn thực; 8) Đoạn sắc - không giới; 9) Biểu sắc - thân biểu, ngữ biểu; 10) Biến hóa sắc -nhẹ nhàng, mềm mại; 11) Tướng sắc - sanh, trụ, lão, diệt, v.v…

Nếu được thừa nhận là vật chất thì có thể nói những thành phần trên đây đã bao quát tất cả mọi hiện tượng. Nhưng cái thông lệ của A-tỳ-đạt-ma vẫn là căn cứ theo sự phân loại Thập-nhị-xứ, Thập-bát-giới, lấy mười loại ngũ căn, ngũ cảnh để bao quát hết thảy. Ngoài ra, tuy cũng có chủ trương cho pháp xứ hoặc pháp-giới-sở-nhiếp-sắc vào hiện-tượng-vật-chất, nhưng đây thuộc cái gọi là giáo-lý-đặc-thù, chứ phổ thông thì vẫn lấy mười loại ngũ căn, ngũ cảnh để làm đại biểu cho sở-tạo-sắc, đồng thời cũng lại là cơ quan cảm giác (ngũ căn) và đối tượng của chúng (ngũ cảnh) nữa. Chúng tôi sẽ trình bày rõ ràng về quan niệm của chúng trong thiên thứ tư, mục cảm giác luận khi bàn về tác dụng tâm lý (chương thứ ba).

6- ĐẶC BIỆT VỀ CỰC-VI-LUẬN.

Sau hết, cần phải khảo sát thêm một vấn đề trọng yếu nữa liên quan đến vật-chất-quan. Đó là vấn đề phần tử Cực vi của vật chất. Về cực-vi-luận, không phải tất cả các bộ phái đều thừa nhận, không những thế, theo sự quy định của chúng tôi vấn đề này hình như còn được khảo sát đến một cách rất muộn nữa.

Tại Hy Lạp, bắt đầu từ Tất-đặc-khố-lạp-tây khảo sát về vật chất, cuối cùng đến Lộ-địch-kiệt-bồ-tư và đại-mục-khố-lợi-tư-đốc phát sinh ra nguyên-tử-luận là đạt đến đỉnh điểm. Tại Ấn Độ cũng bắt đầu từ thuyết tứ đại rồi lần lần

cũng tiến đến phần-tử-luận, tức khảo sát về Cực vi, và sự khảo này dần dần đã đắc thế mà về sau các phái có khuynh hướng thực-tại-luận đại khái đều khái dụng.

Song, cực-vi-luận bắt nguồn như thế nào? Vấn đề này, giữa các học giả có nhiều ý kiến khác nhau, trong đó cũng có ý kiến cho rằng thuyết Cực vi là chịu ảnh hưởng Hy Lạp. Dĩ nhiên là chúng ta không thể tán thành ý kiến đó, vì đây chỉ là một sự tưởng tượng mà thôi (Sáu Phái Triết Học Ấn Độ trang 305-306). Theo truyền thuyết thì Cực-vi-luận đã phát xuất từ Thuận-thế-phái, nhưng điều đáng tiếc là nhưng văn kiện chính xác về Cực-vi-luận do Thuận-thế phái thành lập không còn lưu truyền tại Ấn Độ, cho nên ta vẫn chưa thể chứng minh một cách xác thực được. Trên văn hiến, Cực-vi-luận đã được biểu hiện rất sớm trong Kỳ-na-giáo; Kỳ-na-giáo đem chia chẻ vật chất đến phần cực nhỏ có thể được. Thế nhưng, Cực-vi-luận, bắt đầu từ Kỳ-na, nghĩa là, từ tính chất học phái, cũng lại không được thừa nhận. Tóm lại, về điểm này, tuy vẫn chưa được rõ ràng, nhưng điều chắc chắn là tại Ấn Độ Cực-vi-luận đã lưu hành rất sớm: đó là một sự thật hiển nhiên.

Nhưng, giáo lý này đã được Phật giáo thái dụng vào thời kỳ nào? Dĩ nhiên, đứng trên quan điểm của những nhà Cực-vi-luận mà nói thì vấn đề này là căn cứ vào lời Phật dạy. Tức là trong khi thuyết minh về các pháp, đức Phật đã dùng những tiếng như "hoặc thô, hoặc tế), mà trong đó cái gọi là "tế" thì không ngoài ý nghĩa "Cực vi" vậy. Lại như trong Tỳ-nại-da có nói "Bảy Cực vi tập hợp lại gọi là một vi, Cực vi là đầu, chỉ tiết là cuối" (Thuận-chính-lý-luận

quyển 32, Đại chính, 29, trang 521, hạ). Song, nói một cách thực tế, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong Phật giáo, vấn đề Cực vi hiển nhiên là đã không được luận cứu đến một cách rất sớm. Trong các bộ A Hàm, cả Hán dịch lẫn Ba-li, đều không có một ký tải nào liên quan đến Cực vi. Còn trong A-tỳ-đạt-ma thì các bộ xuất hiện trước Bà-sa dĩ nhiên cũng đã không đặc biệt nói đến Cực vi, chỉ đến từ Ba Sa trở về sau thì tuy có hữu bộ đã tận lực luận cứu vấn đề này, nhưng có điều rất lạ lùng là trong Phát-trí-luận và Phẩm-loại-túc-luận cũng không có một ký tải nào liên quan đến vấn đề này. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là đến Bà-sa thuyết Cực vi mới được trực tiếp Phật giáo thu dụng. Trong Bà-sa quyển 8, Lục-pháp-luận được nhìn nhận là sách của Phật giáo, mà chính trong sách này thuyết Cực vi đã được luận đến. Vấn đề là: duyên một Cực vi có thể khởi được Tát-ca-da-kiến (thân kiến) không? Khi luận về vấn đề này mà Lục-pháp-luận được đề cập đến.

Hỏi *...như luận đó (tức Lục pháp luận) nói: Cực vi là thường, tồn tại riêng biệt. Vì tồn tại riêng biệt, không phải là nhân vô thường, cho nên Cực vi quyết định phải là thường trụ…*

Đáp: Luận đó nói không thuận với chính lý, không thể dẫn chứng cái duyên Cực vi này. Trong luận đó còn có nhiều điều không thuận với lý nhân, không thể coi đó là chứng cứ được (Bà-sa quyển 8, Đại chính, 27, trang 38, trung, hạ).

Như vậy, đối với thư tịch Phật giáo, nếu nhận xét theo cách xử lý của luận Bà-sa, thì ta có thể cho rằng Lục-pháp-

luận này nhất định phải có trước luận Bà-sa. Duy có điểm khó khăn là bộ luận đó đã xuất hiện vào thời kỳ nào và do ai trứ tác? Vấn đề này cho đến nay, vẫn chưa được giải đáp rõ ràng. Do đó, trong Phật giáo, Cực-vi-luận đã được thái dụng từ thời kỳ nào thì hiện nay không ai được rõ, và đây là một điều rất tiếc!

Nhưng, nếu nói một cách đại thể thì ta vẫn có thể suy định rằng Cực-vi-luận đã đi vào Phật giáo qua các thư tịch được biên tập sớm hơn luận Bà-sa một chút, nghĩa là vào khoảng thế kỷ thứ nhất Tây lịch, như Tôn-bà-tu-mật-Bồ-tát-sở-tập-luận chẳng hạn, còn trước đó Cực-vi-luận chưa được Phật giáo tiêu hóa, điều này lấy Lục-pháp-luận trên kia làm một thí dụ đại khái cũng đủ rõ. Trong tất cả các vấn đề mà Phật giáo thời bấy giờ, đặc biệt là Hữu Bộ đã luận cứu một cách rộng rãi không thể không có vấn đề Cực-vi-luận vật-lý-học, và cuối cùng nó đã được cải tạo và thái dụng như một hệ thống của Phật giáo, và vì thế mà Phật giáo có Cực-vi-luận. Lúc đầu Bà-sa, rồi từ đó, trong Chính-lượng-bộ, Kinh-lượng-bộ, tất cả đều có vẻ thảo luận về Cực vi một cách sôi nổi mà trong đó tựa hồ có chỗ tương đồng với trào lưu của Thắng luận. Điểm này cứ xem nhất ban tư tưởng của Hữu Bộ tương tự với tư tưởng của Thắng luận như thế nào cũng rõ (theo truyền thuyết Tây Tạng giữa các nhà biên tập luận Bà-sa và giáo đồ của Thắng luận cũng có nhiều quan hệ).

Song, cái đặc trưng của thuyết Cực vi trong Phật giáo như thế nào? Thuyết Cực vi của Phật giáo, nói một cách tóm tắt, là luận thuyết thành lập do kết quả của sự phân

tích; nghĩa là, hết thảy vật chất, nếu cứ chia chẻ chúng mãi cho đến khi nào không còn chia chẻ được nữa thì cái phần còn lại đó là Cực vi. Luận Câu-xá 12 nói như thế này: "Phân tích các sắc đến Cực vi, thì một Cực vi đó là phần cực nhỏ của sắc" (Quốc dịch, trang 709; Thuận-chính-lý-luận quyển 32, Đại chính, 29, trang 522, trung). Về điểm này thì Cực vi của Phật giáo không khác gì với Cực vi của các phái khác. Song, cái đặc trưng của Cực vi trong Phật giáo ở chỗ: Thắng Luận chỉ khảo sát Cực vi trong tự thân bốn yếu tố đất, nước, lửa, gió. Phật giáo thì khảo sát Cực vi trong hết thảy mọi hiện tượng vật chất (nghĩa là, không những chỉ có tứ đại chủng năng tạo mà tất cả những hiện tượng vật chất sở tạo đều do Cực vi mà thành. Xem lại thuyết "Bát-sự-câu-sinh-tùy-nhất-bất-giảm" ở trên). Tức là, trong gỗ có Cực vi gỗ, trong tro có Cực vi tro, cho đến nước, lửa, v.v… bất luận là loại nào, đều có Cực vi tương đương (Bà-sa quyển 60, Đại chính, 27, trang 63, thượng, trung). điểm này tương tự với Kỳ-na-giáo cho Cực vi là yếu tố tối chung của các uẩn (địa, thủy, ảnh, thanh, hương, vị, xúc, nghiệp sắc, phi nghiệp sắc?): và khác với Thắng Luận cho Cực vi chỉ hạn trong những nguyên tố tứ đại đất, nước, lửa, gió. Do đó, ta có thể nói Cực vi của Thắng Luận là nguyên tử, còn Cực vi của Phật giáo là phần tử của vật lý. Còn về tính chất của Cực vi thì Thắng Luận nói rằng trong Cực vi của đất có sắc, vị, xúc; trong Cực vi của lửa có sắc và xúc; trong Cực vi của gió có xúc (Sáu phái Triết Học Ấn Độ, trang 323); Kỳ-na-giáo thì nói rằng các phần tử đều lấy sắc, vị, hương, xúc làm thuộc tính; Hữu Bộ thì nói tính chất của Cực vi là tùy theo ở vật chất chứ không có nhất định.

Nghĩa là, tại Cực vi căn thì có tính chất căn, tại Cực vi cảnh có tính chất cảnh, là bởi vì Cực vi đã là vật chất được thành lập với một hạn độ tồn tại tối thiểu rồi. Ở điểm này, có thể nói phần tử quan của Hữu Bộ hoàn toàn tương phản với chủ trương của Đại-mục-khố-lợi-tư-đốc cho rằng tính chất của A-đốn là đồng nhất. Chính vì thế mà ở đây vấn đề được đặt ra là: nếu một Cực vi là kết quả của "bát-sự-câu-sinh" (năng-tạo-tứ-đại và sở-tạo-tứ-trần) thì khi tứ đại hòa hợp chỉ tạo ra một Cực vi thôi hay tạo ra nhiều Cực vi? Về vấn đề này, trong luận Đại-tỳ-bà-sa tuy có nhiều giải thích, nhưng chung cục thì chỉ lấy nghĩa tứ đại hợp thành tạo ra một Cực vi làm nghĩa chính (Bà-sa quyển 127, Đại chính, 27, trang 663, hạ). Và ý nghĩa này có thể cho là khi tứ đại hòa hợp thì sinh phát một phần tử vật lý. Song, còn mỗi Cực vi của bốn chất cứng, ướt, nóng và động thì như thế nào? Câu hỏi này không thành vấn đề, bởi vì đã là "bát-sự-câu-sinh" thì trong đó không còn có chất cứng, ướt v.v… tồn tại một cách đơn độc cho nên không thể nói là Cực vi.

Sau nữa, cái hình trạng Cực vi như thế nào? Về vấn đề này, dĩ nhiên, ngay trong Phật giáo cũng cho rằng Cực vi là một cái tồn tại không thể thấy được (Bà-sa quyển 132, Đại chính, 27, trang 684, thượng), bởi thế, nếu căn cứ vào con mắt nhìn thì không thể quyết định được Cực vi, nhưng trên lý luận thì cần phải quyết định.

Đại-mục-khố-lợ-tư-đốc cho A-đốn có nhiều hình trạng khác nhau; thắng Luận thì bảo Cực vi là thể tròn. Về điểm này, trong Phật giáo tùy theo các bộ phái nên cũng có những ý kiến bất đồng. Hữu Bộ thì bảo Cực vi không có

hình tướng, do đó, không thể nói nó thể tròn. Ngược lại, Kinh-lượng-bộ thì bảo nó có hình thể (Kinh-lượng-b65 xướng lên thuyết Hữu-phương-phận, Duy-Thức-Thập-Nhị-Tụng cử cả cực-vi-hữu-phận, vô phận để cùng luận phá. Từ-Ân-Thuật-Ký chỉ rõ: Thuyết-vô-phương-phận là của Hữu Bộ; thuyết hữu-phương-phận của Kinh Bộ -xem Duy-Thức-luận-Nhị-Thập-Tụng thuật ký quyển hạ, Đại chính, 43, trang 995, hạ, và Liễu-nghĩa-đăng-nhị-bản, Đại chính, 43, trang 691, hạ).

Song, điều không may là lý do của Hữu Bộ không được sáng tỏ. Nếu Cực vi không có hình tướng thì sắc pháp tụ tập lại cũng không có hình tướng. Trái lại, như Kinh Bộ chủ trương Cực vi có hình tướng, nếu thế thì, trên quan niệm, nó vẫn còn có chỗ chia chẻ nữa. Như vậy thì bảo Cực vi có hình tướng hay không có hình tướng đều không chính xác. Nhưng, nếu thế thì Cực vi nương vào cái gì để mà trụ? Thắng Luận bảo Cực vi là thể thường trụ, khi thế băng hoại thì Cực vi dù là đơn độc cũng vẫn tồn tại; Lục-pháp-luận nói trên cũng đã căn cứ vào thuyết này mà lập luận. Hữu Bộ thì không thừa nhận có Cực vi độc trụ tuyệt đối. Theo Hữu Bộ, Cực vi đơn độc duy chỉ có thể được trên lý luận, hoặc giả duy chỉ có bậc Thánh là thấy được, chứ trên thực tế thì không có Cực vi tồn tại một cách đơn độc. Cực vi tồn tại trong thực tế là Cực vi do bảy Cực vi tập hợp lại. Tức là lấy một Cực vi làm trung tâm, rồi từ sáu phương bao quát trung tâm ấy mà tạo thành một đoàn bảy Cực vi. Theo Thắng Luận thì khi thế giới băng hoại vật chất sẽ phân tán đi các Cực vi; còn theo Hữu Bộ thì khi thế băng hoại Cực vi cũng diệt, cho nên chung cục không bao giờ có Cực vi

độc trụ. Mà điểm này, Thắng Luận bảo quá trình tập hợp của Cực vi là bắt đầu từ phụ-mẫu-nhị-vi cũng lại khác hẳn với cách giải thích của Hữu Bộ. Nhưng, theo các nhà chú giải Trung Quốc thì ngay trong Phật giáo cũng có Chính-Lượng-Bộ thừa nhận Cực vi đơn độc (Duy-Thức-Nhị-Thập-Luận-Thuật-Ký quyển hạ, Đại chính, 43, trang 998, trung?). Nhưng đáng tiếc là về chi tiết không được thuyết minh một cách rõ ràng nên ta không thể quyết định được là giữa Chính-Lượng-Bộ và Thắng Luận có quan hệ nào không?

Do vậy, vấn đề ở đây được nêu lên là: Cực vi này ít ra là bảy tập hợp lại mà tồn tại, vậy cái tình hình tập hợp đó ra sao? Nói cách khác, cái gọi là tập hợp là cùng tiếp xúc nhau hay cách biệt nhau mà tập hợp? Vấn đề này, trong luận Bà-sa cũng đã có nhiều thuyết khác nhau, tuy có đưa ra ba thuyết của Thế-Hữu, Đại-Đức và Hữu Bộ, nhưng chủ yếu thì cho rằng nó không phải cùng tiếp xúc trực tiếp mà chỉ tiếp xúc một cách tối cận mà thôi (Bà-sa quyển 73, Đại chính, 27, trang 380, thượng). Vì nếu thật sự tiếp xúc thì chúng phải hợp làm một. Còn sở dĩ chúng không phân tán được là vì trong tứ đại có thủy đại vốn có tác dụng duy trì chúng, không để chúng tán loạn (Tụng-Sớ-Tuệ-Huy-Sao-Đại-Hệ-Bản quyển nhất, p. 100). Tức là cái mà chúng ta gọi là dẫn lực thì Hữu Bộ bảo là tác dụng của thủy đại. Nhưng đến Chính-lý-luận thì thuyết này hơi biến đổi, bảo rằng Cực vi của sắc, hương, vị, xúc cũng có thể hỗ tương tiếp xúc, vì tính của chúng không giống nhau (Tuệ Huy dẫn dụng như trên).

Sau hết, thời gian tồn tại của Cực vi cũng phải được khảo sát thêm. Bất luận là Đại-mục-khố-lợi-tư-đốc hay Thắng Luận đều cho rằng Cực vi là thường hằng bất biến. Song, Phật giáo đứng trên phương diện quy mô của giáo lý, không cho nó là thường hằng bất biến, nghĩa là, Cực vi cũng thuộc về hữu-vi-pháp. Về ý nghĩa này, luận Bà-sa bảo mỗi một Cực vi có ba thời kỳ khác nhau (Bà-sa quyển 19, Đại chính, 27, trang 96, hạ). Nhưng đây chỉ bàn luận theo giáo lý tối căn bản mà thôi, còn nói theo ý nghĩa phổ thông thì Hữu Bộ vẫn có thể thừa nhận Cực vi, đến một trình độ nào đó, là thường trụ. Tuy Cực vi cũng biến thiên trong ba thời (quá khứ, hiện tại, vị lai) nhưng Cực vi trước dẫn khởi Cực vi đồng tính chất sau, Cực vi đồng tính chất hay phiên nặc khởi một cách liên tục bất tuyệt, sự thường hằng của cùng một vật đó là tương đồng. Chính trong ý nghĩa ấy mà Hữu Bộ thừa nhận Cực vi thường hằng tồn tại.

Song, như đã trình bày trên kia, theo Bà-sa thì hết thảy vật chất bất luận là loại nào, đều do Cực vi mà thành lập, vậy thì tất cả vật chất kia cũng đều thường hằng tồn tại sao? Về điểm này Bà-sa tựa hồ vẫn chưa nói đến. nhưng, theo đà tiến hóa của tư tưởng, đây cũng là vấn đề không thể không được đề cập đến. Tức chẳng hạn nói theo kinh nghiệm thì như than khi biến thành tro thì Cực vi của than lẽ cũng biến thành Cực vi của tro. Do đó, đến tân Chính-lý-luận của Tát-bà-đa Cực vi đã được chia thành giả và thật.

"Cực vi có hai loại: một là thật, hai là giả. Thật nghĩa là do hòa hợp vị hiện lượng mà cấu thành tự tướng của các sắc; giả là do phân tích tỷ lượng mà biết, tức là trong tụ sắc

dùng trí tuệ mà phân tích dần dần cho đến đơn vị Cực vi"… (Chính-lý-luận quyển 32, Đại chính, 29, 522, thượng).

Tức là khi tứ đại năng tạo và tứ trần sở tạo hợp thành thực sắc (bát sự câu sinh, tùy nhất bất giảm) thì Cực vi là thật (như sự quyết định của ngũ cảnh, ngũ căn), còn khi dùng quan niệm mà phân tích ngũ căn, ngũ cảnh thì Cực vi là giả. Do đó, ta có thể nói, ngụ ý ở đây là: Cực vi thực thì thường hằng tồn tại, nhưng Cực vi giả thì không thế.

Sau hết, nếu đã như vậy thì Cực vi thường hằng tồn tại cho đến bao giờ? Theo Phật giáo nó sẽ tồn tại cho đến khi nào thế giới đại băng hoại. Thế giới đại băng hoại tức là khi kiếp diệt thì lúc đó Cực vi cũng hoàn toàn bị hủy diệt: đó là giáo tướng của Hữu Bộ. Bởi thế, Câu-xá luận quyển 12 nói:

"Sức tam tai ấy phá hoại khí-thế-gian cho đến Cực vi cũng không còn nữa".

Thắng Luận thì bảo khí thế giới băng hoại duy chỉ có Cực vi là không bị hủy diệt mà tán tại; Hữu Bộ thì vì không thừa nhận Cực vi đơn độc tồn tại, nên cho rằng khi vi-tụ (anu) phá hoại thì Cực vi cũng thể duy trì sự tồn tục của nó được. Đương nhiên, theo Hữu Bộ, vì pháp thể là hằng hữu nên, đứng về phương diện hình-nhi-thượng mà nói, những Cực vi đó tuy cùng tồn tại ở quá-khứ-diệt và vị-lai-tạp-loạn, nhưng trong kiếp diệt thì vì không hiện-tại-hóa chúng nên, đứng về phương diện các pháp không tồn tại trong hiện tại, Cực vi cũng bị hủy diệt. Về điểm này, Câu-xá luận công kích phái Thắng Luận và cuối cùng quy kết hết thảy cho tác dụng của nghiệp (như trên, Quốc dịch trang 746).

Rồi Duy-thức-phái lại đưa ra tư tưởng này đi xa hơn nữa, muốn hoàn toàn phủ nhận thực tại của Cực vi, như Duy-thức-nhị-thập-luận của Thế Thân là tác phẩm đặc biệt công kích và bác xích một cách kịch liệt Cực vi luận.

BỊ KHẢO: Vật-chất-quan của Hữu Bộ vẫn còn có những điểm mâu thuẫn và thiếu sót sau đây mà cần phải được nghiên cứu, đó là:

(1) Sự bất điều hòa giữa Tứ đại luận và Thập xứ.

(2) Thuyết ngoài năng tạo ra còn có sở tạo riêng biệt.

(3) Mức độ quan hệ giữa Cực vi của Tứ-đại-chủng và Cực vi của Sở-tạo-sắc như thế nào?

(4) Cái lý do không thừa nhận Cực vi độc trụ ra sao?

(5) Cái lý do khi kiếp diệt thì Cực vi cũng diệt như thế nào?

Chương thứ tư:
TÂM-LÝ-LUẬN

Theo Thuận Tự, sau chương nói về vật-chất-quan ta không thể không đề cập đến tâm lý quan của A-tỳ-đạt-ma. Mà tâm lý quan là đề mục được A-tỳ-đạt-ma tận lực nghiên cứu. Ta có thể nói cái đặc trưng chủ yếu của A-tỳ-đạt-ma là chỗ đem những hoạt động tâm lý của người ta mà khảo sát và phân tích một cách rất mực tinh vi. Tại sao vậy? Vì mục đích của A-tỳ-đạt-ma chung cục là không ngoài việc "chuyển mê khai ngộ". Mà việc chuyển mê khai ngộ, nếu đứng về phương diện tâm lý mà nhận xét, có liên quan rất nhiều đến sự thực tâm lý, vì thế các bậc A-tỳ-đạt-ma luận sư mới nổ lực sự kinh quá của tâm để làm sáng tỏ đạo tu dưỡng, và kết quả là do đó mà tâm lý quan đã được phát triển một cách rộng rãi. Cho nên, đến bộ phái Phật giáo, vì vấn đề tâm lý quan này mà đã phát sinh ra nhiều ý kiến bất đồng, điều đó tưởng không có gì là lạ cả.

Bây giờ nếu muốn đưa ra điểm chủ yếu thì trước hết phải nói đến vấn đề chủ thể của tâm. Vấn đề này, tuy các bộ phái đều chủ trương vô-ngã-luận, nhưng một khi đề cập đến cái cách giải thích vô ngã như thế nào thì tự nhiên đã phát sinh ra nhiều ý kiến khác biệt. Có phái cho tâm hoàn toàn do nhân duyên sinh rồi muốn đứng trên lập trường cơ-

giới-luận để thuyết minh; có phái thì lại muốn, đến một trình độ nào đó, thừa nhận chủ thể của tâm, và cứ như thế mà biện luận mà tranh cãi nhau. Lại nữa, con người có đủ sáu thức, đó là chủ trương tuy đã có từ thời Nguyên thủy Phật giáo, nhưng sáu thức ấy phải được coi là riêng biệt hay chỉ coi chúng là những phương diện bất đồng của cùng một tâm? Về vấn đề này, giữa các học giả cũng có nhiều dị luận, nhất là sự dị đồng của tâm thể với những hoạt động của tâm sở thì không những giữa các bộ phái khác nhau mà ngay trong cùng bộ phái cũng có nhiều ý kiến bất đồng. Ngoài ra, về nhận thức của ngũ quan cũng có những quan điểm dị biệt, chẳng hạn như ngũ căn nhận thức hay ngũ thức hay ngũ thức nhận thức? Rồi đến như bản chất của mê thì trong đó có ý thức hay vô ý thức? Về tất cả những vấn đề trên đây thật đã phát sinh nhiều quan điểm bất đồng (Căn-kiến-thức-kiến-luận; sở-hữu-vô-luận; Tương-ưng-phi-tương-ưng-luận; Nhất-tâm-đa-tâm-luận; Thức-tạm-trụ-vô-trụ-luận: những vấn đề như trên có thể xem Thành-thật-luận từ quyển 4 đến quyển 5).

Khảo cứu tất cả luận thuyết trên đây, từ những hoạt động tâm lý phổ thông cho đến những tướng đặc thù chính là đề mục của tâm lý quan vậy. Cái phạm vi của những vấn đề đó cực kỳ bao quát, nên khi nghiên cứu chúng một cách tinh tế tất phải liên quan đến nhiều sự hạn nhiên hậu mới có thể nói một cách rõ ràng. Cho nên, trong thiên này tôi chỉ hãy đề cập đến những vấn đề chủ yếu một cách nhất ban mà thôi, đợi trong thiên sau, khi bàn về Tâm-lý-luận, lúc đó tôi sẽ luận cứu đến những vấn đề đặc thù.

Chương thứ năm:
KHÁI NIỆM GIỮA VẬT VÀ TÂM
(Tâm-Bất-Tương-Ưng-Hành-Luận)

1- NGUỒN GỐC TƯ TƯỞNG CỦA PHÁP TÂM-BẤT-TƯƠNG-HÀNH.

Tâm và vật là hai yếu tố căn bản thành lập vạn hữu, do đó, ta có thể nói ngoài tâm và vật ra không có một yếu tố thứ ba. Song, nếu đứng trên lập trường hiện tượng mà nói thì cũng có những hiện tượng không hẳn thuộc về tâm cũng không hẳn thuộc về vật mà là ở khoảng giữa cả hai, nghĩa là, do những phối hợp của cả tâm và vật mà thành những hiện tượng tồn tại, đó là một sự thật không còn hồ nghi gì nữa. Tức như quan hệ, trạng thái và địa vị, v.v… là thuộc về loại này. Do đó, nếu muốn khảo sát tận cùng những yếu tố thành lập hiện tượng, thì ngoài tâm và vật ra, người ta không thể khảo sát đến những quan niệm khác. Tức là người ta phải xử lý những quan niệm đó như thế nào? Coi chúng như một hình thái tồn tại của tâm và vật ư? Hay coi chúng như một thức dạng giao thiệp ở khoảng giữa tâm và vật? Tuy đây có thể nói là thuộc vấn đề khác, thế nhưng dù sao đi nữa, ta không thể không khảo sát đến nó, nếu chỉ cho tâm và vật là tài liệu duy nhất thì, ở một

phương diện nào đó, cũng có thuyết minh cho rõ ràng, tưởng đây cũng là một sự thật hiển nhiên.

Trong Phẩm-loại-túc-luận của Nam phương, về việc phân loại vạn hữu theo Nhân-duyên-luận, ngoài tâm và vật còn thêm cái gọi là "thi thiết" để thuyết minh. Đối với sự kiện này, trong A-tỳ-đạt-ma, đại khái từ phương diện ý thức mà bắt đầu luận cứu. thi thiết có nghĩa là "quan niệm" hoặc là "khái niệm", và chính là khái niệm liên quan đến hình thức tồn tại. Bên Nam phương, thuyết này đã dần dần phát đạt và đến A-tỳ-đạt-ma-yếu-luận của A-nậu-lâu-đà thì nó đã được chia thành hai loại là Nghĩa-thi-thiết và Danh-thi-thiết. Nghĩa-thi-thiết là đối tượng của khái niệm; còn Danh-thi-thiết là chỉ đương thể của khái niệm đó khi duy chuyển đến ngôn ngữ.

Theo A-ô-ân-thị thì nghĩa thi thiết có 12 loại:

1- Chân-như-thi-thiết - liên quan đến quan niệm tồn tại, tức là đối với sự tồn tại của Đệ-nhất-nghĩa.

2- Chấp-thi-thiết, là quan niệm dẫn xuất từ sự tồn tại của Đệ-nhất-nghĩa, đại khái là quan niệm đi vào nhận thức của người ta mà tồn tại.

3- Tập-hợp-thi-thiết, là quan niệm thích ứng với sự tập hợp của sự vật.

4- Loại-thi-thiết, quan niệm về chủng hay loại.

5- Hình-thi-thiết, quan niệm đối với hình thái của vật.

6- Phương-thi-thiết, quan niệm về địa hay phương của vật.

7- Thời-thi-thiết, quan niệm về thời gian.

8- Không-thi-thiết, quan niệm về không gian.

9- Tướng-thi-thiết, quan niệm đối với các hiện tượng.

10- Phi-hữu-thi-thiết, quan niệm đối với sự tương tục của vật.

11- Tương-tục-thi-thiết, quan niệm đối với sự tương tục của vật.

12- Thế-tục-thi-thiết, quan niệm đối với sự biểu thị thông tục (Compendium of Ph. phàm phu. 5-6).

Những tư tưởng trên đây đã phát đạt theo thuận tự như thế nào là một vấn đề mà cho đến nay vẫn chưa ai hiểu rõ, thật là một điều không may. Nhưng sự thật hiển nhiên không ai chối cãi được là: những tư tưởng ấy là kết quả của sự khai triển lâu dài của các bậc luận sư Nam phương.

2- SỰ PHÁT TRIỂN TÂM-BẤT-TƯƠNG-ƯNG-HÀNH-PHÁP-QUAN CỦA LUẬN BỘ BẮC PHƯƠNG.

Đối với tư tưởng Tâm-bất-tương-ưng-hành-này, Bắc phương luận bộ đã triệt để chú ý. Lấy Hữu Bộ làm trung tâm, tư tưởng này tựa hồ ngụ ngầm một ý nghĩa trọng yếu. Trong Pháp-uẩn-túc-luận, Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận, v.v… tư tưởng đó đã được biểu hiện một cách rõ ràng; nhất là đến Phát-trí-luận, Phẩm-loại-túc-luận thì tựa hồ nó đã chiếm một vị trí quan trọng, và đặc biệt đến Phẩm-loại-túc-luận, là một trong cái gọi là năm vị cùng với các pháp tương đối khác là Sắc, Tâm, Tâm sở, và Vô vi, nó ngầm chứa một ý nghĩa độc lập.

Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp có nghĩa là các pháp không giống với những tác dụng tâm lý của người ta và tính chất của tác dụng đó (đồng thời, chúng cũng lại khác với những tác dụng vật chất), nhưng chúng có ý nghĩa ở khoảng giữa tâm và vật. Về thuyết Thực Hữu, tuy Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp-luận bị Kinh Bộ phản đối, nhưng đứng về phương diện khảo sát vũ trụ thì ít ra cũng được các bộ phái thuộc Duy-tâm-luận-hệ thái dụng: điều này cứ xem cách thái dụng trong Thành-thật-luận và Duy-thức-luận thì đủ rõ.

Song, luận bộ Bắc phương dùng loại quan niệm nào làm Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp? Vấn đề này, nói theo hình thức tồn tại thì tuy cũng đồng dạng với Thi thiết của Nam phương, nhưng về cách lập pháp thì có điểm rất bất đồng, chẳng hạn như cách biểu thị ngũ vị đã nói ở trên. Theo chỗ tôi hiểu, cái khái niệm được thu dụng sớm hơn hết có lẽ là Sinh, Trụ, Lão. Khái niệm này, trong A Hàm đã được đức Phật đề thị như tưởng Tam hữu, không những thế, đến khi quyết định địa vị của nó thì không thể quy định vào tâm hay vật được. Từ đó, quan niệm mệnh, đắc có lẽ cũng đã được thêm vào rồi cứ thế dần dần đã đi đến chỗ phức tạp. Chiếu theo văn hiến, luận Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm, trong mục "cộng-xứ-sở-nhiếp-pháp" cùng một lúc với tâm sở và vô vi, tuy đã thu dụng sinh, lão, tử, mệnh, kết, vô tưởng định, đắc quả, diệt tận định, v.v… (Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm quyển 1, Đại chính, 28, trang 526, hạ; Nghiên-cứu-a-tỳ-đạt-ma-luận, trang 129 dẫn dụng), nhưng vẫn chưa được rõ ràng, do đó mới mệnh danh là "Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp". Rồi lại trong Pháp-uẩn-túc-luận, cũng ở mục

Pháp xứ, đã thu dụng và thuyết minh những quan niệm trên, nhưng so với Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm-luận thì đã tiến bộ khá nhiều. Nghĩa là, cùng một lúc với các loại tâm sở và ba vô vi, đã kể đến đắc, vô-tưởng-định, diệt-tận-định, vô-tưởng-sự, mệnh căn, chúng-đồng-phận, y đắc, sự đắc, xứ đắc, sinh, lão, trụ, vô thường, danh thân, cú thân và văn thân (Pháp-uẩn-túc-luận quyển 10, Đại chính, 26, trang 500, hạ). Rồi trong Phẩm-loại-túc-luận cũng có đoạn văn đại lược cũng giống như đoạn văn trên đây: Đắc, Vô-tưởng-định, diệt định, vô tưởng sự, mệnh căn, chúng đồng phận, y đắc, xứ, sự đắc, sinh, lão, trụ, vô thường tính, danh thân, cú thân, văn thân; lại có những loại pháp khác như thế, không tương ưng với tâm, thì tóm lại đều gọi là Tâm-bất-tương-ưng-hành (Phẩm-loại-túc-luận quyển 1, Đại chính, 26, trang 692 hạ). Trong luận Phát trí quyển 17 (Đại chính, 26, trang 1008, trung), tuy có ghi bốn tướng và đắc nhưng đã không kết hợp lại và cũng không bảo là "bất-tương-ưng-hành". Luận Đại-tỳ-bà-sa lại còn bàn đến các pháp trên đây một cách tường tế hơn; và ngộ nhập trong Nhập-A-tỳ-đạt-ma-luận (quyển hạ, Đại chính, 28, 986, thượng - 988, thượng), Ha-lê-bạt-ma trong Thành-thật-luận (quyển 7, Bất-tương-ưng-hành-phẩm 194, Đại chính, 32, trang 289, thượng) đã chỉnh lý các pháp đó và quy định thành mười lăm. Tức là: Đắc, phi đắc, vô tưởng định, diệt tận định, vô tưởng sự, hay, vô tưởng quả, mệnh căn, chúng đồng phận, dị sinh tính, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân và văn thân. Trong số này, luận Câu-xá cắt bỏ dị sinh tính đi chỉ để giữ lại mười bốn Bất-tương-ưng-hành mà

thôi, và các nhà học giả Câu-xá của Trung Quốc, Nhật Bản đều tính theo con số Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp này.

Nhưng, trong Phẩm-loại-túc-luận cũng đã nói: "… Ngoài ra, nếu có những loại pháp như thế, không tương ưng với tâm, thì tóm lại đều gọi là Tâm-bất-tương-ưng-hành", như vậy thì Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp quyết không phải chỉ hạn định ở con số mười lăm hay mười bốn kể trên. Do đó, theo quan điểm này, Đại-thừa-duy-thức phái lại tăng thêm con số đó lên. Trong Đại thừa A-tỳ-đạt-ma-tập-luận của Vô Trước (quyển 1, Đại chính, 31, trang 665, trung), Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp được liệt kê như sau: đắc, vô-tưởng-định, diệt-tận-định, vô-tưởng-dị-thục, mệnh căn, chúng-đồng-phận, sinh, lão, trụ, vô thường, danh thân, cú thân, văn thân, dị sinh tính, lưu chuyển, định dị, tương ưng, thế tốc, thứ đệ, thời, phương, số, và hòa hợp, tất cả là hai mươi ba (về cách giải thích pháp này, xem Đại thừa A-tỳ-đạt-ma-tập-luận của An Tuệ - quyển 2, Đại chính, 31,trang 700, thượng).

Cái phương pháp lập thành tuy có khác nhau, nhưng điểm chủ yếu thì các pháp Bất-tương-ưng-hành, bất luận pháp nào, đều là kết quả rút tỉa từ quan niệm trừu tượng về sự tồn tại và sự hoạt động của vạn hữu. Nhất là Hữu Bộ cho các pháp đó cũng tồn tại hệt như tâm và vật, và, theo nhiều phương thức, coi tâm và vật là nguyên lý thúc đẩy hoạt động. Chẳng hạn, khi một hiện tượng nào đó phát sinh, dĩ nhiên là trong đó có thêm nhân duyên, nhưng, sở dĩ phải quan niệm đến sự tồn tại của Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp là để hoàn thành cái nguyên nhân của sự vật đó. Cũng

thế, vạn hữu sở dĩ có trụ có diệt là do ở cái nguyên lý trụ diệt, nếu người ta gạt bỏ nguyên lý trụ diệt đi thì không sẽ thuyết minh được cái nguyên nhân căn bản của sự trụ diệt của vạn hữu. Về điểm này, giữa cách giải thuyết của Hữu Bộ và thuyết của phái Thắng Luận cho rằng những nguyên lý thực, đức, nghiệp đồng, dị hòa hợp lại mà phát khởi, những hiện tượng cụ thể, có chỗ bất tương đồng. Do đó, theo ý nghĩa ấy, thuyết Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp-thực-hữu là giáo lý đã biểu thị rõ rệt nhất cái đặc trưng của Hữu Bộ; đồng thời, cũng lại là cái mốc để kiểm tra lại dấu vết phát triển của tư tưởng Hữu Bộ. Mà phái phản đối thuyết này, như đã nói ở trên là Kinh Bộ, rồi đến Thành thật luận, Duy thức luận[13], v.v…, cho đó là giả lập để lại công kích thuyết thực hữu hơn nữa.

Song, nói tóm lại, thuyết Bất-tương-ưng-hành này chính do Hữu Bộ đã đề xướng, và dù nó đã được tán thành hay bị phản đối chăng nữa người ta cũng không thể phủ nhận được sự thật là: nhờ thuyết đó mà sự khảo sát vạn hữu đã trở nên tinh mật hơn.

[13] Phái Duy Thức cho nó là giả lập – Đại thừa A-tỳ-đạt-ma-tập-luận quyển 1, Đại chính, 31, trang 665, hạ -nhưng trong Thành-thật-luận quyển 5, Pháp tụ, thiên 18, Đại chính, 32, trang 252, trung, hạ, lại định nghĩa cho nó là "vô tác nghiệp".

3- TƯỚNG TRẠNG CỦA CÁC PHÁP TÂM-BẤT-TƯƠNG-ƯNG-HÀNH.

Ý nghĩa mỗi pháp Tâm-bất-tương-ưng-hành như thế nào, nếu giải thích một cách tường tế thì cực kỳ khó khăn, nên, ở đây, tôi chỉ nói qua một cách đơn giản mà thôi.

Trước hết, hãy bắt đầu từ "đắc". Đắc là một khái niệm đặc sắc nhất trong Tâm-bất-tương-ưng-hành. Đắc nghĩa là "được", tức là chỉ trạng thái đã đạt đến cảnh giới nhất định nào đó. Chẳng hạn, lúc đầu chỉ mới nói là "được" diệt tận định, "được" vô tưởng định, v.v… nhưng dần dần về sau chính cái "được" ấy đã trở thành một trong những pháp Tâm-bất-tương-ưng-hành, tức là do nơi tâm mà được một tập quán nhất định, vậy khái niệm trừu tượng "được" là từ trạng thái "không mất" mà có. Lý do tại sao phải thành lập "đắc" là vì khi giải phẫu hiện tượng, cắt bỏ các yếu tố thì những yếu tố đó sẽ trở thành những vật độc lập, rồi khi phải kết hợp những yếu tố đó lại thì cần phải có khái niệm "đắc".

Theo sự thuyết minh của luận Đại-tỳ-bà-sa thì thánh nhân và phàm phu tuy là hai nhưng trong một lúc còn trụ ở tâm vô ký. Nếu chỉ xét về phương diện tạm thời và cùng ở tâm vô ký này thì dù thánh nhân hay phàm phu, có thể nói không có gì sai khác. Nhưng điểm bất đồng là trong tâm thánh nhân đã thành tựu được trí vô lậu "không mất", còn phàm phu thì có phiền não, cho nên, một lúc nào đó, nếu bỏ tâm vô ký đi tâm phàm phu sẽ hoạt động mà khiến cho thành nhân và phàm phu khác nhau. Sự cần thiết của khái niệm "đắc" chính là ở điểm đó, cho nên, dù ngay trong lúc

trụ ở vô ký tâm, nhưng trong thánh nhân thì có trí vô lậu, trong phàm phu có phiền não, ở đây, muốn kết hợp cả hai, không thể không có "đắc", đó là lý do tại sao "đắc" được coi là một nguyên lý độc lập vậy.

Trên đây chỉ mới thuyết minh sơ lược về "đắc" mà thôi, khi vấn đề này được bàn luận một cách tường tế thì người ta còn chia ra "hoạch" (chưa được, nay được) và "thành tựu" (được rồi, không mất); hoặc có khi chia nó thành ba loại là: "Pháp-tiền-đắc", "pháp-câu-đắc" và "pháp-hậu-đắc", và đến đây giáo lý "đắc" đã khai triển một cách cực phức tạp. Muốn biết tường tận, xin xem luận Bà-sa, quyển 158 (Đại chính, 27, trang 801, hạ) và luận Câu-xá, quyển 4. Một điểm nữa nên chú là: tác dụng của "đắc" chỉ áp dụng cho những tâm lý mà thôi, bởi thế, nó không bao giờ được dùng trong những trường hợp "được" gạo, "được" tiền.

Thứ đến, "phi đắc". Phi đắc là tác dụng hoạt động ngược lại với đắc, là pháp khiến "được rồi mà mất". Trước luận Bà-sa nó vẫn chưa được lập thành trong những pháp Bất-tương-ưng-hành, nhưng, đến luận Bà-sa, vì "đắc" được phát triển mạnh, nên phi đắc cũng được biệt lập thành một.

Thứ ba vô-tưởng-định, thứ tư diệt-tận-định và thứ năm vô-tưởng-quả là trạng thái tuyệt diệu của tâm. Song đó không phải là cảnh giới tuyệt nhiên không có, nhưng không thể là tâm hay vật được, vì thế mà kêu là Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp. Tuy Đại-chúng-bộ và Hóa-địa-bộ bảo là vô vi, nhưng ở đây nó là Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp.

Thứ sáu là mệnh căn. Mệnh căn có nghĩa là thọ mệnh, là cái nguyên lý làm cho ta sống còn. Theo ý nghĩa ấy, mệnh căn ở đây có vẻ giống như cái gọi là "Cùng-sinh-tử-uẩn" của Hóa-địa-bộ, hay, "Phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã" của Độc-tử-bộ; nhưng, nếu theo Hữu Bộ thì cái đó không phải vật, mà cũng không phải tâm, nó hoàn toàn là trạng thái do tâm, thân tương tục mà thành một nguyên lý trừu tượng, và tuyệt nhiên không có một ý nghĩa linh hồn nào cả (Nam phương cho nó là một của vật chất).

Thứ bảy: chúng-đồng-phận, nguyên-lý-hóa khái niệm về chủng hoặc loại, là quy định các pháp đồng loại với nhau. Có hai loại: vô-sai-biệt và hữu-sai-biệt. Vô-sai-biệt thì như người chẳng hạn, bất luận là đàn ông, đàn bà, già hay trẻ, đứng về phương diện người mà nói, là đồng nhất; còn hữu-sai-biệt thì như giữa loài người có đàn ông, đàn bà khác nhau, đó chính là cái niệm khu biệt tương đương về chủng hay loại. Cách thuyết minh này có thể nói cũng tương tự của thuyết phái Thắng Luận chia đồng phận thành cao-đẳng-đồng và liệt-đẳng-đồng.

Thứ tám dị-sinh-tính - là nói về địa vị trừu tượng của phàm phu. Khái niệm này được Hữu Bộ thành lập, nhưng Câu-xá luận không thừa nhận.

Từ thứ chín đến thứ mười hai sinh, trụ, dị, diệt, là bốn tướng của các pháp hữu vi, từ Bà-sa trở về sau đã thành một vấn đề được thảo luận một cách rất sôi nổi. Chẳng hạn, lúc đầu, Phát-trí-luận hoặc Phẩm-loại-túc-luận coi bốn tướng sinh, trụ, dị diệt là nguyên lý của vạn hữu và xử lý chúng một cách đơn thuần, nhưng đến luận Bà-sa (quyển

39, Đại chính, 27, trang 200, hạ) thì ngoài tứ tướng còn tìm đến nguyên lý của sinh, trụ, diệt là gì? Một khi vấn đề đó được nêu ra thì nghiễm nhiên nó trở thành rất phức tạp. Như vậy là luận Bà-sa, ngoài, sinh, trụ, dị, diệt ra còn muốn biến sinh, trụ, dị, diệt thành nguyên lý của chính sinh, trụ, dị, diệt, và để vượt qua nỗi khó khăn đó, bèn đề xướng thuyết gọi là "Tiểu-tứ-tướng" hay "Tùy-tướng". Nhưng thật ra điều đó chỉ làm cho vấn đề trở nên rắc rối thêm chứ không đạt đến một giải quyết triệt để chân chính nào cả.

Thứ mười ba đến thứ mười lăm: danh, cú, văn (các nhà Thí-Dụ cho danh, cú, văn thân không thật có; các nhà Thanh luận thì bảo danh, cú, văn lấy tiếng (thanh) làm tự tính, tông này cũng xếp chúng vào loại Bất-tương-ưng-hành-pháp, Bà-sa quyển 14, Đại chính, 27, trang 70, thượng). đây là chia ngôn ngữ và nội dung của nó thành ba loại nguyên lý. Danh có nghĩa là danh từ (danh thuyên tự tính); cú, như núi cao, nước chảy, v.v… là giải bày nghĩa lý (cú thuyên sai biệt); tự là tự mẫu và tự vận như a, i, u, b, c, k, v.v… người ta nhờ chữ mà phát thành tiếng, nhờ danh mà nói lên đối tượng và nhờ cú mà phát biểu nghĩa lý. Cách giải thích những nguyên lý đặc thù này cũng tương đương như cách giải thích của Văn-điển-phái, đó là điểm ta cần ghi nhận.

Tất cả mười lăm loại trên đây đều được Hữu Bộ thái dụng; còn những thành phần sẽ được liệt kê sau đây chủ yếu là do Duy-thức-phái thành lập, nhưng về uyên nguyên của chúng thì vẫn bắt nguồn từ sự thuyết minh trong luận Bà-sa.

Thứ mười sáu: lưu-chuyển - là nói sự liện tục bất đoạn của nhân quả.

Thứ mười bảy: định-dị -là nói nhân quả có nhiều sai biệt.

Thứ mười tám: tương-ưng - là nói sự quan hệ nhất định bất-tương-ly của nhân quả.

Thứ mười chín: thế tốc - là nói sự lưu chuyển nhanh chóng của nhân quả.

Thứ hai mươi: thứ đệ -là nói tuy nhân quả lưu chuyển rất có thứ tự.

Thứ hai mốt: thời - là nói nhân quả tương tục trong ba đời.

Thứ hai mươi hai: phương - là nói nhân quả chuyển khắp đông, tây, nam, bắc.

Thứ hai ba: số - là nói về số mục, như một, hai, ba, v.v…

Thứ hai mươi bốn: hoà hợp - là nói nhân quả do nhiều duyên hòa hợp mà thành (Đại thừa A-tỳ-đạt-ma-tạp-tập-luận quyển 2, Đại chính, 31, trang 700-701).

4- SỰ QUAN HỆ GIỮA TÂM-BẤT-TƯƠNG-ƯNG HÀNH-PHÁP, VÔ-VI-PHÁP VÀ NHÂN DUYÊN QUAN.

Sau hết, trong chương này, vẫn còn một điểm nữa cần phải được chú ý, đó là sự quan hệ giữa Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp và Vô-vi-pháp, đã trình bày ở trên, cùng nhân-duyên-quan, sẽ được trình bày sau, như thế nào? Vô

vi dĩ nhiên đã được thành lập theo tiêu chuẩn bất biến bất động; Nhân-duyên-quan thì, trái lại, được thành lập để thuyết minh cái quy định "động" của vạn hữu, do đó, có thể nói hai quan niệm trên hoàn toàn đối lập nhau. Vậy, giữa hai quan niệm đó, Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp đứng trên cương vị nào? Nếu nói một cách đại thể thì nó đứng ở địa vị trung gian. Đứng trên quan niệm hoạt động của vạn hữu mà nói thì Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp tuy giống như nhân duyên do hoạt động vạn hữu quy định, nhưng lại không "động" như nhân duyên; đồng thời, đứng về phương diện bất biến mà nói thì tuy giống như vô vi nhưng lại không có cái tính bất biến cố định của vô vi, cho nên, có thể nóiTâm-bất-tương-ưng-hành-pháp là quan niệm đứng khoảng giữa vô vi và nhân duyên. Vì đứng ở khoảng giữa nên Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp được coi là có liên lạc mật thiết với nhân duyên và vô vi, điều này cứ xem Đại-chúng-bộ coi pháp tắc của nhân duyên cũng như vô vi thì đủ rõ. Hơn nữa, vì là ở khoảng giữa nên, tùy theo cách nhận xét, Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp rất dễ biến thành vô vi hoặc nhân duyên, điều đó tưởng không có gì là lạ cả. Chẳng hạn như Đông-Sơn-Bộ chủ trương rằng đắc là vô vi. Lại nữa, như Đại-chúng-bộ và Hóa-địa-bộ thừa nhận Tứ-vô-sắc là vô vi, thì, về điểm này, dĩ nhiên là Vô-tưởng-định, diệt-tận-định và vô-tưởng-sư, v.v… rất có thể cũng có thể xếp vào loại vô vi. Đồng thời, những Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp khác đều có thể được thu nhiếp vào nhân duyên theo nghĩa rộng; nói một cách đơn giản, chẳng hạn như A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận của Nam phương đã xếp toàn bộ Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp vào bộ Nhân-

duyên-luận. Như vậy, nếu quan niệm về Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp này được khoáng đại ra thì trong đó có thể thu nhiếp cả vô vi lẫn nhân duyên, đồng thời ở phương diện tương phản, nếu vô vi hoặc nhân duyên được mở rộng thì, theo tôi, dù không thiết lập Tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp riêng biệt đi nữa cũng có thể bao gồm tất cả các loại pháp rồi.

Tóm lại, ba quan niệm về vô vi, Tâm-bất-tương-ưng-hành và nhân duyên rất có liên hệ mật thiết về mặt tâm lý: đó là điểm ta không thể quên khi nghiên cứu vấn đề này.

Chương thứ sáu:
NHÂN-DUYÊN-LUẬN

Trở lên, chúng tôi đã đứng về nhiều phương diện để khảo cứu những yếu tố thành lập thế giới. Nhưng tất cả mới chỉ quan sát ở phương diện "tĩnh" mà thôi. Giờ đây phải luận đến cái nguyên lý biến các yếu tố thành những hiện tượng "động", và đó chính là thuyết nhân duyên. Mà nhân duyên, như đã nói ở trên, tưởng không cần phải nhắc lại, là một đặc trưng lớn của thế-giới-quan Phật giáo.

1- Ý NGHĨA NHÂN DUYÊN.

"Các pháp hòa hợp sinh, Phật bảo là nhân duyên" (Vinaya I, p. 40 - Ngũ-phận-luật, quyển 16, Đại chính, 22, trang 210, trung): đó là lời thuyết pháp của Mã Thắng Tỷ khưu nói cho Xá-lợi-Phất nghe. Theo truyền thuyết, chính nhờ nghe và hiểu ý nghĩa câu nói ấy mà Xá-lợi-Phất quy y theo Phật. Ý nói, hết thảy hiện tượng đều là tương đối, đều tương quan nhau mà tồn tại, không có một vật nào có thể tách rời mối quan hệ đó mà tự tồn: đó là quan niệm căn bản của đức Phật về thế-giới-quan. Cái gọi là nhân duyên chính là mối quan hệ đó. Đức Phật có lúc bảo nó là nhân, có khi bảo nó là duyên, lại cũng có lúc nói là điều kiện, là tập, v.v… Song, trong các bản Hán dịch, tất cả đều gọi là nhân

duyên. Đức Phật tuy giải thích nó bằng nhiều cách, nhưng trong số các thuật ngữ không có một sự khu biệt nào nghiêm khắc cả, cho nên kết hợp hai tiếng chủ yếu là nhân duyên lại để đại biểu cho những thuật ngữ có quan hệ rộng rãi (nghĩa là, giữa nhân duyên có ý nghĩa rộng rãi và nhân duyên theo nghĩa hẹp trong phạm vi tứ duyên, cần phải có sự khu biệt).

Tác dụng của nhân duyên được gọi là duyên khởi và đức Phật đã định nghĩa như sau:

"Vật này có nên vật kia có, vật này sinh nên vật kia sinh; vật này không thì vật kia không, vật này diệt thì vật kia diệt".

Trong định nghĩa trên, ta nhận thấy: "Vật này có nên vật kia có" là chỉ mối quan hệ hổ tương đồng thời; "vật này sinh thì vật kia sinh" là chỉ mối quan hệ có trước có sau, không đồng nhau. Tuy nhiên như thế, nhưng bất luận là đồng hay không đồng, và bất luận hình thái nào, hết thảy các pháp, tất cả mọi hiện tượng đều nương nhau mà tồn tại, tương liên, tương quan, hòa hợp mà thành: đó là tinh thần của Nhân-duyên-quan. (trở lên, xin xem Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 95, 96 và 115-117).

2- SỰ PHÂN LOẠI NHÂN DUYÊN CỦA NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO.

Nhân duyên đã là mối quan hệ thì tạo thành mối quan hệ đó tất phải có nhiều yếu tố, tức là, khi quan sát sự thành lập của một vật tất phải từ nhiều lập trường để tìm mối quan hệ của nó. Chính vì lý do ấy mà phải chia nhân duyên

thành từng loại để quan sát. Song, phải chia thành bao nhiêu loại mới đúng? Theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong các kinh điển Nguyên thủy, vì không có một tiêu chuẩn nào rõ ràng về sự phân loại đó, cho nên chỉ có thể tùy theo cái gọi là sở hiếu của các học giả, chiếu theo nhiều tiêu chuẩn để phân loại nó mà thôi. Trong bộ Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, chúng tôi đã quan sát nhân duyên theo hai phương diện: từ phương diện đồng thời làm căn bản để thuyết minh cái quan hệ nhận thức về chủ quan và khách quan; và từ phương diện dị thời để nói rõ cái quá trình sáng tạo sinh mệnh của nhân quả. (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận trang 117-122). Sự phân loại này thích hợp với định nghĩa: "vật này có nên vật kia có; vật này sinh thì vật kia sinh" đã được nói ở trên. Nhưng đây thật ra chỉ đứng trên lập trường đại thể mà quan sát thôi, còn nếu lại luận cứu nó một cách tường tế về mọi phương diện thì, dĩ nhiên, nếu chỉ phân loại như trên sẽ không đủ. Chẳng hạn, nếu bàn theo triết học Hoa Nghiêm mà không nói là "trùng trùng vô tận" thì rốt cục không thu thập được gì. Mặc dù tạm thời ở đây chưa thể tiến tới giai đoạn ấy, nhưng ít ra cũng cần phải theo nhiều lập trường để phân loại mà khảo sát. Muốn thực hiện ý đồ đó chính là các bậc luận sư của A-tỳ-đạt-ma, và cũng chính vì thế mà Nhân-duyên-luận đã trở thành một vấn đề trọng yếu trong các luận thư.

3- NGUỒN GỐC CỦA LỤC-NHÂN-TỨ-DUYÊN-LUẬN.

Nhân-duyên-luận thường được bàn đến trong A-tỳ-đạt-ma-luận của Bắc phương thì đại để có hai loại, đó là Tứ-duyên-luận và Lục-nhân-luận. Lục-nhân-luận chia điều kiện thành lập vạn hữu ra làm sáu, tức là sáu cái nhân cùng một loại đã cấu tạo hết thảy mọi hiện tượng: năng-tác-nhân, câu-hữu-nhân, dị-thục-nhân, tương-ứng-nhân, và biến-hành-nhân. (Trong Thất quyển Lăng Già quyển 2, Đại chính, 16, trang 600, thượng) cũng có nói đến sáu nhân nhưng khác với sáu nhân trên đây. Đó là: đương-hữu-nhân, tương-tục-nhân, tướng nhân, năng-tác-nhân, hiển-liễu-nhân và quan-đãi-nhân).

Đối lại với Lục-nhân-luận, Tứ-duyên-luận chia điều kiện thành lập vạn hữu thành bốn loại duyên là: nhân duyên, thứ-đệ-duyên (đẳng-vô-gián-duyên), sở-duyên-duyên (cảnh-giới-duyên) và tăng-thượng-duyên. Ở đây hãy tạm gác ra một bên sự giải thích về mỗi thành phần mà chỉ chuyên luận cứu qua cái quá trình thành lập của hai thuyết trên.

Trước hết hãy nói về Lục-nhân-luận. Thuyết này chủ yếu do Hữu Bộ phát triển. Có thể nói tác giả luận Phát Trí, Ca-da-diễn-ni-tử là người đã thành lập thuyết này (xem luận Phát Trí quyển 1). Theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong các luận thư ra đời trước luận Phát Trí đều không đá động gì đến thuyết này, không những thế, ngay luận Bà-sa và Câu-xá hiển nhiên cũng đã bảo Ca-đa-diễn-ni-tử thành lập thuyết đó. Dĩ nhiên, nếu nói theo các học giả Hữu Bộ

thì, Lục-nhân-luận vốn đã có trong Tăng-nhất-a-hàm-lục-pháp-bộ, nhưng vì thời gian làm tản mạn nên ca-da-diên-tử đã nhờ trí lực mà cảm ngộ (Bà-sa quyển 16). Song ý kiến này mục đích chỉ muốn biện minh rằng tất cả đều do Phật nói, trên thực tế Ca-đa-diễn-ni-tử chỉ là người gợi lại hay hệ thống nó mà thôi. Chính vì lý do đó mà về sau, Lục-nhân-luận chỉ được Hữu Bộ thái dụng chứ các bộ phái khác không dùng. Do đó, một khi muốn nói rõ quá trình thành lập Lục-nhân-luận tất cũng phải trình bày sự phát triển của tư tưởng Hữu Bộ, nhưng rất tiếc là ở đây chúng tôi chưa thể tiến tới giai đoạn đó.

Trên đại thể, dĩ nhiên không có gì đáng nghi ngờ là Ca-đa-diễn-ni-tử đã hoàn thành Lục-nhân-luận, nhưng điều đáng nói là Ca-đa-diễn-ni-tử tự phát minh ra thuyết đó hay trước kia nó đã hình thành ít nhiều mà nay Ca-đa-diễn-ni-tử chỉ sưu tập lại và hoàn thành? Vấn đề này cho đến nay vẫn chưa ai rõ. Trong luận Phát Trí, người ta chỉ thấy nói: "Có sáu nhân là tương-ứng-nhân cho đến năng-tác-nhân. Thế nào là tương-ứng-nhân?..." (Đại chính, 26, trang 920, hạ).

Nhưng dù sao Lục-nhân-luận cũng đã được thành lập, bất quá người ta chỉ cần thuyết minh nó một cách đơn giản mà thôi. Nếu nói theo cách ấy thì không cứ Ca-đa-diễn-ni-tử nhất định phải là người sáng lập thuyết đó. Nhưng, thật ra người ta cũng không biết trước Ca-đa-diễn-ni-tử đã có ai dự liệu tài liệu ấy đến một trình độ nào chưa? Đây là một vấn đề còn phải được nghiên cứu.

Tóm lại, sự phân loại Lục nhân, căn cứ theo tính chất mà nhận xét, thì tại vì Tâm-sở-luận trong Hữu Bộ đã triển

khai đến một trình độ rất phức tạp và, để thích ứng, nên Hữu Bộ đã phải tưởng ra Lục Nhân luận này, và Ca-đa-diễn-ni-tử đã xác lập nó về mặt tôn nghĩa: đó là điều tưởng không còn hồ nghi gì nữa.

Thứ đến Tứ-duyên-luận khác với Lục-nhân-luận nói trên, không những chỉ Tiểu thừa luận bộ thái dụng mà ngay cả Đại thừa giáo cũng thái dụng Tứ-duyên-luận, vì nhân duyên luận được tất cả thừa nhận. Tuy nhiên, ngày nay, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu trong các bộ A Hàm bằng văn Ba-li cũng như các bản Hán dịch không thấy có đoạn nào thấy rõ Tứ duyên mà chỉ thấy nó được nói đến trong kinh Phân-biệt-duyên-khởi-sơ-đẳng-thắng-pháp-môn quyển hạ, thuộc kinh tạng Đại thừa mà thôi. Rồi trong ba tạng do Hữu Bộ lưu truyền, cái hình thái của Tứ duyên được nói trong kinh cũng đã được chỉnh lý trước rồi, đó là một sự thật hiển nhiên. Do đó, khi khảo sát nhân-duyên-phân-loại về mặt lịch sử, ta có thể nói nếu Lục-nhân-luận là vấn đề ngọn thì Tứ-duyên-luận là vấn đề gốc.

4- QUÁ TRÌNH THÀNH LẬP CỦA CÁC DUYÊN LUẬN KHÁC VỚI TỨ DUYÊN LUẬN.

Ngay từ đầu, Tứ-duyên-luận đã được quy định thành bốn phần rồi hay sao? Vấn đề này vì tư tưởng của các kinh sách cổ điển không nói rõ nên ở đây xin tạm để lại mà không bàn đến. Chiếu theo Luận bộ thì trong Thức-thân-túc-luận quyển 3 (Đại chính, 26, trang 547, trung) của Đề-bà-thiết-ma (theo truyền thuyết, ra đời vào khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt) đã có danh mục Tứ duyên.

Lại trong Thi-thiết-túc-luận cũng có bàn đến Tứ duyên và được luận Bà-sa dẫn dụng (Bà-sa quyển 21, Đại chính, 27, trang 108, hạ). Nếu căn cứ vào những thí dụ trên đây mà nhận xét thì nghiễm nhiên ta thấy trong thời đại của Phật chưa có quy định thành con số 4, mà việc này xảy ra khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt. Song, thật ra, đây cũng chỉ là quy định theo truyền thuyết mà thôi chứ thực sự chưa chắc đã như thế. Coi Thức-thân-túc-luận là sản phẩm sau Phật nhập diệt một trăm năm tuy là một vấn đề khả nghi, nhưng còn Thi-thiết-túc-luận thì chắc chắn đã được hoàn thành trước luận Bà-sa, có điều trước bao lâu thì ta không thể phán định được một cách đích xác, Do đó, chỉ căn cứ vào lý do trên thôi ta cũng có thể quy định được rằng Tứ-duyên-luận không phải đã được thành lập ở một thời đại sớm hơn. Không những chỉ Luận bộ cho thấy như thế mà ngay cả khế kinh có bao hàm tứ duyên cũng cho thấy như thế. Bởi lẽ không những khế kinh Ba-li mà ngay cả các bản Hán dịch được coi là tối cổ đều không thấy đề cập đến.

Như vậy thì nên phải nghiên cứu như thế nào về quá trình thành lập của Tứ-duyên-luận? Về vấn đề này, trong các tài liệu Hán dịch được lưu truyền có điểm đáng chú ý. Đó là thuyết Thập duyên trong Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận vậy. Thập duyên là: nhân duyên, vô gián duyên, cảnh giới duyên (sở duyên duyên), y duyên, nghiệp duyên, báo duyên, khởi duyên, dị duyên, tương tục duyên, tăng thượng duyên (xem Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận, quyển 25-26, Đại chính, 28, trang 679-687).

Vấn đề ở đây được đặt ra là: giữa cách phân loại Thập duyên và cách phân loại Tứ duyên có sự quan hệ nào không? Nếu nói một cách thông thường thì thuyết Tứ duyên phải có trước rồi sau tăng gia thêm mà thành thuyết Thập duyên: nhận xét theo lối đó có vẻ như rất xác đáng. Tức là, từ chỗ đơn thuần đến chỗ phức tạp, có thể nói rất đúng với quy luật tiến hóa tự nhiên của lịch sử. Nhưng thật ra đây không phải là một sự giả định hoàn toàn, nhất là khi ta đối chiếu với sự phát triển của tư tưởng Ấn Độ, ta cũng sẽ thấy như thế. Đứng về mặt biến thiên của luận lý và nhận thức mà nhận xét thì không những đã từ chỗ đơn thuần tiến đến phức tạp, mà xét về số mục, lại còn đơn thuần hóa cái phức tạp nữa, điều này chúng tôi đã trình bày ở chỗ khác (xin xem Sáu Phái Triết Học Ấn Độ). Vấn đề ở đây có lẽ cũng thế, chưa biết chừng.

Trong các bộ luận Hán dịch chủ trương thuyết Thập duyên hiện còn đến ngày nay thì bộ Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm là có quan hệ sâu xa nhất với luận tạng bằng Ba-li của Nam phương. Bộ luận này gắn liền với các bộ Tỳ-bà-băng-già và Bồ-đặc-già-la-thi-thiết-luận của Nam phương. Nghĩa là, luận Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm chẳng qua cũng được xây dựng trên nền tảng tài liệu cộng thông với luận bộ Nam phương rồi đem Bắc phương hóa mà hoàn thành. Điểm này chúng tôi đã trình bày và chứng minh rõ ràng trong cuốn "Nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma-luận". Cứ nghiên cứu theo phương thức trên ta cũng có thể thấy Thập duyên luận quan hệ như thế nào với tư tưởng của luận bộ Nam phương một cách dễ dàng.

Như vậy, về lý nhân duyên, dù cho trong Tỳ-bà-băng-già và Bổ-đặc-già-la-thi-thiết của luận bộ Nam phương có không nói đến đi nữa, nhưng trong Luận-Sự thì lại có đề cập đến lý nhân duyên, nhất là bộ Đại-phẩm-loại-luận thì chính lại lấy vấn đề này làm chủ đích để luận cứu. Dĩ nhiên, nhân duyên luận của Luận-Sự chẳng qua chỉ vì muốn bài bác nhân duyên quan của Đại-chúng-bộ mà đề cập đến thôi, cho nên nó không được triệt để; còn bộ Đại-phẩm-loại-luận thì bảng chữ La-mã chưa được in ra nên rất bất tiện cho việc nghiên cứu. Điều này tuy vẫn chưa thể nghiên cứu một cách hoàn toàn xác thực, nhưng dù sao Nhân-duyên-quan của Nam phương, trên đại thể, ta cũng có thể căn cứ vào những bộ luận trên đây mà hiểu qua.

Theo chỗ tôi nghiên cứu, con số về nhân duyên được liệt kê trong Luận-Sự gồm tất cả có chín, tức, tức là: nhân duyên, tăng thượng duyên, câu sinh duyên, căn duyên, thực duyên, đạo duyên, cảnh giới duyên, vô gián duyên, và tương tục duyên. Còn số mục nhân duyên trong Đại-phẩm-loại là hai mươi bốn, và các bộ phái Nam phương thường áp dụng con số định hình này. Đó là:

1-Nhân duyên; 2-cảnh giới (sở duyên duyên); 3-tăng thượng duyên; 4-vô gián duyên; 5-đẳng vô gián duyên; 6-câu sinh duyên; 7-hỗ vi duyên; 8-y duyên; 9-cận duyên; 10-tiền sinh duyên; 11-hậu sinh duyên; 12-tương tục duyên; 13-nghiệp duyên; 14-báo duyên (dị thục duyên); 15-thực duyên; 16-căn duyên; 17-thiền duyên; 18-đạo duyên; 19-tương ứng duyên; 20-bất tương ứng duyên; hữu duyên; 22-phi hữu duyên; 23-ly duyên; 24-phi ly duyên.

(Về 24 duyên trên đây, xin xem Compendium of Philosophy pp. 191-5, Visuddumagga vol. II, p.532).

Về Luận-Sự và Đại-phẩm-loại-luận, bộ nào ra trước bộ nào ra sau, nếu nói một cách nghiêm cách thì điều đó đương nhiên vẫn chưa được rõ, nhưng trên đại thể, có lẽ Luận-Sự thành lập hơi muộn: cái gọi là Cửu duyên tất kính chỉ là dự tưởng Nhị-thập-tứ-duyên trên đây mà thôi. Do đó, nếu quả thật toàn bộ Luận-Sự đã được chỉnh lý vào thời đại A-Dục-Vương để thành hình thái ngày nay thì thuyết Nhị-thập-tứ-duyên trên đây có thể nói đã được thành lập vào khoảng thứ tư trước Tây lịch. Duy niên đại hoàn thành Luận-Sự thì vì không thể nói theo truyền thuyết cho nên không thể quy định rõ ràng được.

Tóm lại, về nhân-duyên-luận, bên Nam truyền có hai loại tài liệu rất quan trọng để quy định những điều được Bắc truyền nói đến.

Song, giữa thuyết 24 duyên trên và thuyết 10 duyên của Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận có quan hệ như thế nào? Dĩ nhiên, trong 24 duyên bao hàm toàn bộ 10 duyên của luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm. Nhưng, trong 10 duyên thì khởi thứ 7, và dị duyên thứ 8, mới nhìn qua, tựa hồ như không có trong 24 duyên, song, nếu nghiên cứu về tính chất của chúng, thì khởi duyên cũng giống như cận duyên và dị duyên thì tương đương với hỗ-vi-duyên của Nam phương. Do đó, ta có thể nói toàn bộ 10 duyên đều bao hàm trong 24 duyên. Như vậy, giữa thuyết 10 duyên của Bắc phương và thuyết 24 duyên của Nam phương hiển nhiên đã có liên lạc, nhưng còn vấn đề thuyết nào có trước, thuyết nào có

sau thì ta có thể nói như thế này: thuyết 10 duyên trong luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm đã thoát thai từ thuyết 24 duyên trong Đại-phẩm-loại-luận. Tại sao vậy? Vì, như tôi đã chứng minh ở chỗ khác (xem cuốn Nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma-luận, trang 127-132), pháp tướng của Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận so với pháp tưởng của luận bộ Nam phương đã có nhiều tiến bộ rõ rệt. Nghĩa là, thuyết 24 duyên quá rộng rãi, vả lại cũng mơ hồ, không thiết thực; trong đó chọn lấy những thành phần trọng yếu để làm thành phân loại nhân duyên: đó chính là thuyết 10 duyên của Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận vậy. Đây là một sự thật mà đáo cùng không ai có thể phủ nhận được.

Mối quan hệ giữa 24 duyên và 10 duyên đã là như thế thì cái quan hệ giữa 10 duyên và 4 duyên tất nhiên cũng phải giải thích theo cách đó mới có thể hiểu rõ được. Thuyết 10 duyên không phải đã thoát thai từ thuyết 4 duyên mà, trái lại, là kết quả của sự phản đối của thuyết 10 duyên rồi tiến thêm một bước nữa mà chỉnh lý để trở thành thuyết 4 duyên. Điều này cứ xem luận bộ Nam phương cũng đủ để chứng minh. Luận A-tỳ-đạt-ma pháp yếu của A-Nâu-Lâu-Đà, sau khi đã liệt cử 24 duyên, lại đem thu nhiếp thành 4 loại là: Sở duyên duyên, cận duyên, nghiệp duyên, và hữu duyên. Rồi bên Bắc phương cũng quy kết tất cả các duyên thành bốn là: sở duyên duyên, đẳng vô gián duyên, tăng thượng duyên và nhân duyên tuy có hơi khác với Nam phương nhưng cũng cùng một phương thức là quy kết thành bốn duyên. Như vậy, về điểm này, ta có thể chứng minh rằng sự phát triển về cách phân loại của nhân duyên

quan cùng với sự phát trển của lịch sử luận lý là đồng nhất quy tắc.

Ở đây cũng phải chú ý là: từ thuyết 24 duyên tiến đến thuyết 10 duyên, rồi thuyết 10 duyên tiến đến thuyết 4 duyên, tuy đó là quá trình phát triển của lịch sử phân loại nhân duyên, nhưng chung cùng thuyết 24 duyên và thuyết 10 vẫn không bị phế chỉ. Sau khi thuyết 4 duyên được thành tập, các phái Nam phương vẫn cố chấp thuyết 24 duyên, và phái nào lấy luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm làm sách giáo khoa thì vẫn nhất định chủ trương thuyết 10 duyên. Sở dĩ có thuận tự như trên là vì muốn lấy thuyết 4 duyên làm cơ điểm để tìm hiểu rõ cái quá trình phân loại nhân duyên mà thôi. Không những thế, ở đây tin thuyết 4 duyên là do Phật nói, nhưng tựa hồ cũng có phái dùng một hình thái nào đó để muốn bảo tồn cách phân loại gần giống như thuyết 10 duyên. Nếu muốn nói đích danh thì phái đó chính là lập trường của kinh Phân-Biệt-Duyên-khởi-sơ-thắng-pháp-môn. Kinh này tuy nhận thuyết 4 duyên là do Phật nói, nhưng ngoài ra, lại chủ trương cái gọi là "Bát-môn-duyên-khởi" cho phù hợp với chân ý phân loại của Phật.

Bát-môn-duyên-khởi là:

1- Cảnh-giới-duyên-khởi (nói cho tường tận thì phải là: thụ-dụng-thế-tục-cảnh-giới-duyên-khởi).

2- Nhậm-tri-duyên-khởi.

3- Thực-nhân-duyên-khởi.

4- Tương-tục-duyên-khởi (nhất-thiết-sinh-thân-tương-tục-duyên-khởi).

5- Y-trì-duyên-khởi (nhất-thiết-sinh-thân-tương-tục-duyên-khởi).

6- Sai-biệt-duyên-khởi (nhất-thiết-sinh-thân-sai-biệt-duyên-khởi).

7- Thanh-tịnh-duyên-khởi.

8- Tự-tại-duyên-khởi.

(Phân-biệt-duyên-sơ-thắng-pháp-môn-kinh, quyển hạ, Đại chính, 16, trang 841, thượng, Huyền Trang dịch).

Về ngôn ngữ phiên dịch, Bát-môn-duyên-khởi trên đây tuy có chỗ không được minh bạch cũng như không tương hợp với 10 duyên hay 24 duyên nói trên kia, nhưng về đại thể thì Bát-môn-duyên-khởi có quan hệ rất mật thiết với 24 duyên và 10 duyên, điều này cứ theo ngữ dịch mà so sánh cũng rõ. Mà Bát-môn-duyên-khởi, trong tạng kinh Hán dịch, tuy được xếp vào Phương-đẳng-bộ (thật có tính chất của Tiểu thừa luận bộ), nhưng thật ra nó đã thành lập rất muộn. Lại như bộ Du-già-sư-địa-luận, tuy thái dụng thuyết Tứ duyên, Ngũ quả, nhưng mặt khác, lại lập riêng thuyết Thập nhân, có thể nói cũng đã gián tiếp nhân phong trào này mà phát khởi.

Thập nhân của Du-già-sư-địa-luận là: tùy-theo-nhân, quan-đãi-nhân, khiên-dẫn-nhân, sinh-khởi-nhân, nhiếp-thụ-nhân, dẫn-phát-nhân, định-dị-nhân, đồng-sự-nhân, tương-vi-nhân, bất-tương-vi-nhân (Du-già-sư-địa-luận quyển 5, Đại chính, 30, trang 301, trung). Phương pháp thành lập thì khác hẳn với Thập-duyên-luận, duy chỉ giống nhau ở số mục, nghĩa là cả hai thuyết đều lấy số 10, và đây có thể coi là hai thuyết có ít nhiều quan hệ chăng? Do đó, khi thuyết

minh về duyên khởi, kinh (hoặc luận) này tuy thừa nhận thuyết Tứ duyên, nhưng lại cảm thấy nếu chỉ có bốn duyên thì quá đơn giản, nên lại trở về thuyết Thập duyên chăng? Về điểm này, sự phát triển có vẻ giống như Lượng luận. Chẳng hạn, Cổ-di-man-sai-phái, theo một ý nghĩa mơ hồ, đại ướt lập thành tám lượng, đến Ni-dạ-gia phái thì tập hợp lại thành bốn, rồi qua đến Thế Thân, Trần Na thì thu gọn thành hai. Nhưng đến Tân-di-man-sai phái vì ra đời sau, muốn bảo tồn tính cách cổ truyền, nên chủ trương Lục lượng: phương pháp thành lập nhân duyên trong Phật giáo có thể nói tương tự như thế. Khi khảo sát về lịch trình tiến triển của Nhân-duyên-luận, chúng ta không thể bỏ qua điểm này, bởi thế, ở đây chúng tôi đặc biệt ghi lại sự kiện đó.

5- TÁC DỤNG CỦA NHÂN-DUYÊN-LUẬN.

Trở lên, chúng tôi mới chỉ đứng trên quan điểm lịch sử để dõi theo sự phát triển và cách phân loại của nhân duyên, nhưng còn tác dụng của nhân duyên thì như thế nào? Về vấn đề này, cái tinh thần căn bản của nó có thể tóm tắt là lấy nguyên lý "cái này có cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh" làm cơ sở rồi đứng trên lập trường khác nhau mà quan sát hết thảy mọi hiện tượng để nói rõ mối quan hệ hỗ tương của chúng. Đồng thời, nếu nói một cách tiêu cực thì sở dĩ có nhân-duyên-luận là vì muốn phản đối những thuyết như Vô-nhân-luận (ngẫu-nhiên-luận), nhất-nhân-luận (Tự-tại-thần, tự tính, thời, v.v…) đang lưu hành ở thời bấy giờ để xiển minh thế-giới-quan tương đối của Phật giáo (Bà-sa, quyển 16, Đại chính, 27, trang 79,

thượng). Nếu xét nhân-duyên-quan một cách toàn thể thì đây là một đặc trưng hiển trứ mà ai cũng nhận thấy.

Nhân-duyên-luận tuy là pháp tắc đề cập đến toàn thể hiện-tượng-giới, nhưng chủ yếu được thành lập để khảo sát về hoạt động sinh mệnh, đặc biệt là hoạt động tâm lý của con người. điều này ta cứ xem tính chất Tứ duyên, tính chất lục nhân và danh mục 24 duyên cũng đủ rõ. Điểm này, nếu xét về đặc trưng thế-giới-quan của Phật giáo là một điểm cực trọng đại. Trong các bộ phái Phật giáo tuy có hàm chứa khuynh hướng thực-tại-luận, nhưng nếu thành lập nhân-duyên-quan, thì Phật giáo, về phương diện toàn thể, chung cùng lại là duy-tâm-luận, cứ theo điều mà suy ra cũng thấy rõ. Rất tiếc tài liệu thuyết minh về 24 duyên là Đại-phẩm-loại-luận nguyên điển, bằng mẫu tự La tinh vẫn chưa được in ra, cho nên, về tác dụng của mỗi duyên, chúng tôi vẫn chưa được rõ. Song, trong Thập duyên của Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận, tuy lờ mờ, nhưng có sự thuyết minh cặn kẽ; đặc biệt là về Lục nhân, Tứ duyên thì luận Bà-sa và Câu-xá thuyết minh rất tường tận, cho nên, ở đây chúng tôi tưởng y theo đó mà nói một cách đại cương thôi.

6- ĐẶC BIỆT VỀ TÁC DỤNG CỦA THẬP DUYÊN.

Ở đây chúng tôi hãy tạm gác ra một bên thuyết 24 duyên, mà chỉ căn cứ theo luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm quyển 25 và 26, rồi tham chiếu luận bộ Nam phương, hay thuyết Tứ duyên của Câu-xá, Bà-sa để nói qua về thuyết Thập duyên trước đã. Thập duyên như đã kể ở trên là: nhân duyên, vô gián duyên, cảnh giới duyên, y duyên, nghiệp

duyên, báo duyên, khởi duyên, dị duyên, tương tục duyên, và tăng thượng duyên.

1) Nhân duyên - Trong các duyên thì nhân duyên tuy có một nhiệm vụ rất trọng đại, nhưng về ý nghĩa của nó thì vì lập trường bất đồng của các luận gia nên nó cũng không có một ý nghĩa nhất định. Theo A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận thì nhân là tham, sân, si, xả, từ bi và trí, tức chỉ những hoạt động tâm lý chủ yếu; do đó, nhân duyên có thể nói là chỉ do hoạt động tâm lý tham, sân, si, v.v… mà hiện khởi mọi quan hệ hiện tượng. Nhưng Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận thì lại lấy đó làm hoạt động tâm lý mà chiêu cảm quả báo không ngừng, rồi tiến thêm một bước nữa mà thu nhiếp cả tứ đại vật chất vào trong đó (Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận quyển 25, Đại chính, 28, trang 679, trung). Và giải thích như sau: "nhân là nghĩa sinh, như mẹ đối với con" (quyển 25, như trên, trang 680, trung). Về sau, Duy-thức-luận của Đại thừa, lập một trong bốn duyên và giải thích: "nhân duyên là chủng tử của thức A-lại-gia, những chủng tử triển khai quan hệ vạn hữu". Như vậy, nếu tổng hợp những ý nghĩa trên đây lại mà nói thì nhân duyên đại thể lấy tài liệu nhân làm chủ rồi thêm vào đó động lực nhân nữa, nói cách khác, như xây cất một ngôi nhà, vật liệu cố nhiên là nhân duyên, nhưng nhân công cũng là nhân duyên. Nếu theo thuyết này mà suy cứu một cách tường tế theo nghĩa bao quát của nhân-duyên-luận, thì bất cứ một sự vật nào được thành lập không trực tiếp thì gián tiếp, đều bao hàm ý nghĩa nhân duyên trong đó. Đem ý nghĩa nhân duyên mà khoáng đại đến mức độ này chính là Bà-sa và Câu-xá. Hai bộ luận này căn cứ theo lục-nhân-luận đặc hữu của Hữu Bộ mà giải

thích nhân duyên. Nhân duyên, theo Câu-xá,trừ năng-tác-nhân, hàm chứa toàn thể tác dụng của năm nhân kia (câu-hữu-nhân, đồng-loại-nhân, tương-ứng-nhân, biến-hành-nhân, dị-thục-nhân) (Câu-xá quyển 7). Năng-tác-nhân vì lấy nguyên nhân tiêu-cực-vô-chướng-ngại làm chủ thể nên chỉ còn năm nhân kia, không trực tiếp thì gián tiếp, dính líu đến hết thảy mọi nguyên nhân mà trở thành ý nghĩa của hết thảy mọi sự kiện. Nhân duyên vốn là một từ ngữ tổng quát chỉ những nguyên nhân, điều kiện hoặc sự tình thành lập hiện tượng, đến khi nhân-duyên-luận phát đạt thì vẫn giữ nguyên từ ngữ đó, nhưng lại muốn cho nó một ý nghĩa đặc định. Có lẽ vì theo ý nghĩa này mà người đã lấy phạm vi nhân duyên làm chủ để hạn định chất-liệu-nhân chăng? Nếu không phải thế thì Lục-nhân-luận cũng đã chẳng cần phải lập riêng làm gì. Bởi lẽ phạm vi nhân duyên mà khoáng đại một cách thái quá thì nó trở thành vô ý nghĩa.

2) Vô-gián-duyên -Đối chiếu với 24 duyên thì Vô-gián-duyên tương đương với loại thứ tư trong 24 duyên. Nhưng 24 duyên trong Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận thì đẳng-vô-gián-duyên lại đứng vào hàng thứ năm, còn trong thuyết Tứ duyên thì đẳng-vô-gian-duyên đứng vào hàng thứ hai, đến thuyết 10 duyên này, vì đẳng-vô-gián duyên không được thu nhập, nên Vô-gián-duyên cũng có thể được coi như đã hàm chứa ý nghĩa đẳng-vô-gián-duyên. Song, vô-gián-duyên, hay đẳng-vô-gián-duyên là quy định như thế nào? Nó chủ yếu chỉ rõ sự quan hệ trước, sau trong sự tồn tại liên tục của các pháp. Tựu trung, đẳng-vô-gián-duyên là quy định quan hệ giữa tác dụng của tâm niệm đối với tác dụng của tâm niệm sau (tâm, tâm sở). Như đã nói ở

trên, theo tâm-lý-học Phật giáo thì tâm của chúng ta luôn luôn sinh diệt, không một phút nào dừng nghỉ, không một khắc nào ở trạng thái của cùng một tâm. Như vậy, sự tương tục của tâm giữa khoảng tiền niệm và hậu niệm không thể không có cái quy định tương tục đó. Chỉ rõ cái quy định đó chính là duyên khởi. Nói một cách đơn giản là: khi cái tâm tiền niệm rút khỏi vị trí của mình thì dẫn khởi cái duyên cho hậu niệm, đó là đẳng-vô-gián-duyên. Lấy một thí dụ: nếu A đã chiếm cứ địa vị trên vũ đài thì B không thể xuất hiện, nếu muốn cho B xuất hiện để chiếm cứ địa vị đó, thì A tất phải rút lui khỏi vũ đài, đó là quy tắc nhất định. Mối quan hệ giữa tiền niệm diệt dẫn khởi hậu niệm là đẳng-vô-gián-duyên. Theo ý nghĩa đó, đẳng-vô-gián-duyên cũng còn được gọi là "khai-đao-y". Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận giải thích nó là bổ xứ, tức cũng như một sự thay thế hoặc điền vào chỗ trống vậy.

Sở dĩ gọi là đẳng-vô-gián là vì cái tính chất của tâm, tâm sở tiền niệm và tâm, tâm sở hậu niệm được dẫn khởi tuy bất đồng, nhưng cái lượng thì bằng nhau (nghĩa là, thể của tâm, tâm sở tiền niệm là một thì thể của tâm, tâm sở hậu niệm cũng là một). Mà giữa khoảng đó cũng không có một yếu tố nào khác xen vào, vì thế mà gọi là đẳng-vô-gián-duyên. Đây là sự giải thích của luận Câu-xá (Câu-xá quyển 7). Mà sự bất đồng giữa đẳng-vô-gián-duyên và vô-gián-duyên (duyên thứ 4 trong 24 duyên của Nam phương) chính cũng do đó, cho nên, theo sự giải thích của Câu-xá, Bà-sa, sự tương tục của vật chất, ở điểm tiến hành không gián đoạn, thì tiền-vật-chất tuy là vô-gián-duyên của hậu-vật-chất, nhưng số lượng tiền, hậu vị tất đã nhất định, về

điểm này, khác hẳn với đẳng-vô-gián-duyên trong sự tương tục của tâm, tâm sở (Câu-xá quyển 7. Về ý kiến của Thế Hữu, Đại Đức,… đối với vấn đề này, có thể tham chiếu luận Bà-sa, quyển 10, Đại chính, 27, trang 50, trung).

3) Cảnh-giới-duyên (sở-duyên-duyên) - trong thuyết 24 duyên nó đứng vào hàng thứ hai và trong thuyết Tứ duyên, nó đứng vào thứ tư. Duyên này chủ yếu chỉ ý nghĩa khách quan,tức là thâu tóm tất cả những đối tượng của tâm. Theo tâm-lý-học Phật giáo thì tâm sinh khởi tất phải nhờ vào cảnh, nếu không có cảnh thì tâm không sinh. Đứng ở điểm sinh khởi của tâm mà nói thì cảnh giới duyên là một duyên trọng yếu, Luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm giải thích nó là cái "đích", tức cũng như sự quan hệ giữa cái đích và mũi tên được bắn đi (quyển 25, Đại chính, 28, trang 680 trung).

4) Y duyên - duyên này tuy tương đương với duyên thứ tám (y duyên) trong thuyết 24 duyên, nhưng trong thuyết Tứ duyên nó lại không được lập riêng thành một duyên. Luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm bảo ý có nghĩa nương tựa, chẳng hạn như nương vào miệng mà có khẩu nghiệp, nương vào đất mà có lúa thóc, nương vào mắt và sắc mà có nhãn thức, vì thế mà gọi là y duyên. Lại nữa, y có nghĩa là vật, cũng như nhà cửa, nghĩa là chỉ cái căn để của tài liệu mà một tác dụng nào đó ý cứ vào đó để biểu hiện, có thể nói chủ yếu chỉ cái quan hệ giữa tác dụng và chất lượng.

5) Nghiệp duyên, tương đương với nghiệp duyên thứ 13 trong thuyết 24 duyên; còn trong thuyết 4 duyên thì nó không có một địa vị độc lập. Theo luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm,có thể nói đây là một khái niệm đã đạt đến một phạm

vi rất rộng. Nói một cách yếu ước thì nó có nghĩa chỉ cho tất cả mọi tác dụng. Không những chỉ hành vi thiện, ác nghiệp không thôi, mà nó còn chỉ cho tất cả mọi hoạt động một cách rất bao quát. Nghiệp có nghĩa là tạo tác, như nói sở tác chẳng hạn (quyển 25).

6) Báo duyên, tương đương với Báo duyên thứ 14 trong thuyết 24 duyên và cũng tương đương với Dị-thục-nhân trong thuyết Lục nhân. Báo duyên này chỉ là cái tác nghiệp đưa đến sự chiêu cảm thiện, ác; lại tiến thêm một bước nữa, tựa hồ nó còn có ý nghĩa là phiền não căn bản của tác nghiệp. Luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm nói báo có nghĩa là kết quả, như cây sinh trái (quyển 25, Đại chính, 28, trang 680, trung) (Báo duyên có quan hệ giữa Dị-thục-thức và danh sắc).

7) Khởi duyên, Trong thuyết 24 duyên, hình như khởi duyên tương đương với Cận duyên thứ 9. Duyên này, đối với sự sinh của người ta còn quan hệ mật thiết hơn cả y duyên. Luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm giải thích nó là sai khiến mình hoặc người khởi thiện, ác, hay khởi ý, thức, tưởng, tư, giác cho đến tứ đại. Lại cũng giải thích nó có nghĩa là sinh, như hạt giống sinh mầm. sự kết hợp giữa y duyên và báo duyên hàm có ý nghĩa "tử vị" (ngôi con).

8) Dị duyên. Duyên này là Hỗ-vi-duyên có lẽ đúng hơn là Dị duyên. Tại sao? Vì luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm giải thích nó là "cộng-hữu-pháp", hoặc có nghĩa là "bất tương ly", cũng như quyến thuộc vậy. Câu-hữu-nhân trong Lục nhân tương với duyên này.

9) Tương-tục-duyên, tương đương với với duyên thứ 7 trong thuyết 24 duyên. Nó có nghĩa là sự tiếp nối không ngừng của các pháp. Các nghiệp tập luôn luôn tương tục không dứt.

10) Tăng thượng duyên, Duyên này đứng vào hàng thứ 3 trong thuyết 24 duyên, và thứ 4 trong thuyết 4 duyên, và được coi là rất trọng yếu trong các duyên. Tuy nhiên, cũng như Nhân duyên, ý nghĩa của nó lại rất lờ mờ. Theo luận A-tỳ-đạt-ma pháp yếu, hay luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm thì: tăng thượng, nói cho cùng, không ngoài ý nghĩa chỉ cái tác dụng tinh thần mạnh mẽ mà thôi. Tức là nó có nghĩa lấy dục, lấy tinh tiến, cho đến tâm, tư duy, tóm lại là lấy cái chí hướng mãnh liệt mà làm việc. Do đó, Tăng thượng duyên có nghĩa là tự tại, cũng như ông vua, nhưng thật thì cũng chỉ ám chỉ cái năng lực của động cơ đó mà thôi.

Song, các luận Câu-xá, Bà-sa, duy thức, v.v… vì chủ trương thuyết 4 duyên, cho nên đối với ý nghĩa của duyên này đã giải thích một cách cực kỳ rộng rãi, đặc biệt Câu-xá, Bà-sa, là chỉ tất cả các pháp, trừ tự thể (Câu-xá quyển 6). Chỉ cần có thể khiến cho một việc gì đó được thành tựu, bất luận là tích cực hay tiêu cực, hết thảy đều thâu nhập năng-tác-nhân. Cho nên Tăng-thượng-duyên cũng không ngoài ý nghĩa đó. Nhất là ý nghĩa đặc hữu của năng-tác-nhân nếu là ở điểm không chướng ngại, thì, trái lại, tăng-thượng-duyên, thay cho tác dụng tinh thần mãnh liệt, lại biểu diễn một nhiệm vụ rất vô lực. Như vậy, cùng với đệ nhất nhân duyên, lúc đầu tuy nó được mệnh danh là nguyên nhân rất có thế lực, nhưng cái nguyên nhân hữu lực đó đã dần dần bị

phân giải, cho đến cuối cùng đã mất đi cái tính chất đặc hữu đó mà chỉ còn lưu lại một khái niệm mơ hồ, được sử dụng để bổ sung mà thôi.

Trở lên, lấy luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm làm trung tâm, tôi đã nói rõ về tính chất của mười duyên. Song, sự thành lập bất cứ một hiện tượng nào đều không ngoài cái quả của những điều kiện tất yếu được quan sát từ nhiều lập trường khác nhau. Cho nên, tuy cũng là một sự kiện, nhưng vì phải thích ứng với những quan hệ tạp đa đó, và vì do cách nhận xét bất đồng, thành ra mới có nhiều loại duyên, chứ không hẳn chỉ có một loại đặc định nào: đó là điểm ta cần phải ghi nhận.

Nói một cách đơn giản, chúng ta có lòng dục sinh khởi; đứng trên lập trường "duyên" mà nhận xét thì lòng dục đó, nếu đứng về phương diện niệm trước diệt nhường chỗ cho niệm sau sinh mà nói, thì đó là "đẳng-vô-gián-duyên", nếu đứng về phương diện trở thành đối tượng mà nói, thì đó là "sở-duyên-duyên", nếu đứng về phương diện tâm-tâm-sở đồng khởi mà nói, thì đó là "câu-hữu-duyên" hay "tương-ứng-duyên"; nếu đứng về phương diện động cơ trung tâm, hoặc về phương diện không chướng ngại và không có quan hệ trực tiếp với sự thành lập sự kiện nào mà nói, thì đó là "tăng-thượng-duyên", nếu đứng về phương diện sinh khởi các tác dụng mà nói, thì đó là "nghiệp duyên"; rồi nếu đứng về phương diện chiêu cảm quả báo hậu lai mà nói, thì đó là "báo duyên"; sau hết, nếu đứng trên nhiều lập trường mà nhận xét thì tất sẽ thành nhiều loại duyên.

Theo ý nghĩa trên đây, luận Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm, sau khi đã thuyết minh từng duyên một, đem tổ hợp những quan hệ hỗ tương của cả mười duyên để nói rõ cái tính chất dị đồng của các duyên: có thể nói đây là một phương pháp rất cần thiết. Cho nên, vì cho hết thảy hiện tượng là do nhân duyên sinh, mà cái điều kiện khiến cho các hiện tượng được thành lập là duyên, nên kết quả chung cùng có thể nói là trùng trùng vô tận. Song, nếu cho đó là vô-tận-duyên-khởi thì sẽ là tự nhiên phán đoán rất mơ hồ, không chính xác, bởi lẽ A-tỳ-đạt-ma luận đã hạn định rõ số mục của duyên, cho nên A-tỳ-đạt-ma, đối với sự sinh khởi của các pháp, muốn ý cứ vào duyên đặc định để thuyết minh.

Chẳng hạn, căn cứ theo thuyết 24 duyên mà nói thì sự quan hệ giữa "tiền niệm tâm, tâm sở" là y vào vô-gián-duyên, đẳng-vô-gián-duyên, phi-hữu-duyên, ly duyên, tương-tục-duyên, và tương-ứng-duyên. Còn nếu căn cứ theo thuyết 4 duyên mà nói thì tác dụng của tâm và tâm sở, tuy y vào toàn thể 4 duyên, nhưng, như trong vô-tâm-định thuộc vô-tưởng-định thì thiếu mất một sở-duyên-duyên mà chỉ y vào ba duyên thôi; đến như tác dụng của vật chất thì duy chỉ y vào hai duyên là nhân duyên và tăng-thượng-duyên mà thôi (Câu-xá, quyển 7). Song, có thể nói đây mới chỉ kể đến những yếu tố đặc biệt chủ yếu thôi, còn những yếu tố gián tiếp khác hoàn toàn chưa đề cập đến.

7- LỤC-NHÂN-LUẬN.

Như trên đã nói, thuyết 24 duyên,10 duyên và 4 duyên là sự phát đạt của những trào lưu Duyên luận. Đối lại

với trào lưu này, Lục-nhân-luận của Hữu Bộ, bất luận nói đến loại nào, đều thuộc bàng hệ.

Thông thường, khi nói nhân là có ý chỉ cái nhân gần (thân nhân), và khi nói đến duyên là chỉ cho cái nhân xa (sơ nhân). Do đó, Phật giáo, vì coi trọng luật nhân quả, nên không đặt nặng ở duyên mà lại đặt nặng ở nhân. Trái lại, trong A-tỳ-đạt-ma, duyên luận được coi là trọng yếu hơn nhân luận, đó là điều ta không thể bỏ qua.

Như đã trình bày trên kia, Nguyên thủy Phật giáo, khi phân biệt sự bất đồng giữa nhân và duyên thì cho là nhân hẹp mà duyên rộng, rồi muốn đứng trên lập trường rộng ấy để thuyết minh sự quan hệ giữa các pháp, nên thay vì chú trọng nơi nhân lại tận lực chú trọng nơi duyên. Điều này, như Lục-nhân-luận đã nói ở trên, bất luận giáo đồ Hữu Bộ cứu thích như thế nào đi nữa (Bà-sa, quyển 16, Đại chính, 27, trang 79, trung), thì từ Ca-đa-diễn-ni-tử (Kàtyayaniputra) trở về trước, ta khó mà phát hiện được điển cứ của nó. Đương nhiên, cái phong tập chia nhân thành sáu loại được lưu hành trong Phật giáo, quyết không phải bắt đầu từ Hữu Bộ. Trong luận Nam phương chia nhân thành sáu loại: tham, sân, si, xả, từ bi và trí đã chứng minh cho điều đó. Lại như Đại thừa Phật giáo, trong quyển thứ ba của mười quyển Lăng Già (Đại chính, 16, trang 530, trung) (tương đương với quyển thứ 2 trong bốn quyển và bảy quyển Lăng Già), đã chia hẳn thành sáu loại: đương nhân, tương-tục-nhân, tướng nhân, tác nhân, liễu nhân, và tương đãi nhân cũng lại chứng minh sự thật đó. Lục-nhân-luận của Ca-đa-diễn-ni-tử tất kính cũng chỉ là phương pháp

phân loại theo một phong trào đó mà thôi. Song, bất luận thế nào, đem phân chia thành năng-tác-nhân (xưa dịch là tùy-đạo-nhân), câu-hữu-nhân, đồng-loại-nhân, tương-ứng-nhân, biến-hành-nhân, và dị-thục-nhân là thuyết đặc hữu của luận Phát Trí, dù có nói cách nào đi nữa thì đây cũng là một sự thật hiển nhiên. Hữu Bộ rất coi trọng thuyết này (xin khảo sát Tam-nhân-luận trong Duy Thức và Nhân Minh).

Sau đây chúng tôi xin nói qua sáu nhân kể trên.

1- Năng-tác-nhân: Căn cứ theo sự giải thích của Hữu Bộ là "Trừ tự, dư năng tác" (Câu-xá, quyển 6, bài tụng), tức là, trừ cái tự thể ra, còn đối với hết thảy các pháp khác đều gọi là năng tác. Tất cà những điều kiện tư trợ về mặt tích cực để thành lập nhân này thì cũng đồng nhất với tăng-thượng-duyên trong thuyết 4 duyên (trong Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tạp luận, quyển 3, nêu lên 20 loại năng-tác-nhân: 1) Sinh-năng-tác, 2) trụ-năng-tác, 3) trì-năng-tác, 4) chiếu-năng-tác, 5) biến-hoại-năng-tác, 6) phân-ly-năng-tác, 7) chuyển-biến-năng-tác, 8) tín-giải-năng-tác, 9) hiển-liễu-năng-tác, 10) đẳng-chí-năng-tác, 11) tùy-thuyết-năng-tác, 12) quan-đãi-năng-tác, 13) khiên-dẫn-năng-tác, 14) sinh-khởi-năng-tác, 15) nhiệp-thụ-năng-tác, 16) dẫn-phát-năng-tác, 17) định-biệt-năng-tác, 18) đồng-sự-năng-tác, 19) tương-vi-năng-tác, 20) bất-tương-vi-năng-tác (Đại chính, 31, trang 671, trung, hạ).

2- Câu-hữu-nhân: có ý nghĩa "hỗ-vi-quả" (Câu-xá, quyển 6), tức là điều kiện hỗ tương tư trợ để thành lập một sự kiện. Chẳng hạn, khi chủ quan và khách quan phát sinh

quan hệ, thì chủ quan là nguyên nhân của khách quan, khách quan là nguyên nhân của chủ quan, cả hai dựa vào nhau mà thành lập mọi hiện tượng. theo Kinh-lượng-bộ, về thời gian, nhân quả nhất định phải có trước, sau (về sự xuất phát của Nhân-quả-luận của Kinh Bộ, xin xem Câu-xá, quyển 6). Còn về phía Hữu Bộ thì "nhân quả đồng thời" cũng được coi là đặc trưng của nhân quả, chẳng hạn, Câu-hữu-nhân này, có thể nói chính là lập luận phát huy cái đặc trưng đó.

Theo Hữu Bộ, Câu-hữu-nhân có hai trạng huống: một là "Câu-hữu-nhân-đồng-nhất-quả", nghĩa là, trạng huống do nhiều nguyên nhân khác nhau kết hợp lại mà sinh ra một kết quả. Đây chính cũng tương đương với cái gọi là "hiệp-đồng-nguyên-nhân". Hai là, "Câu-hữu-nhân-hỗ-vi-quả", tức như trạng huống chủ quan, khách quan đối lập nhau vừa nói ở trên, và tương đương với cái gọi là "hỗ-độn-nguyên-nhân".

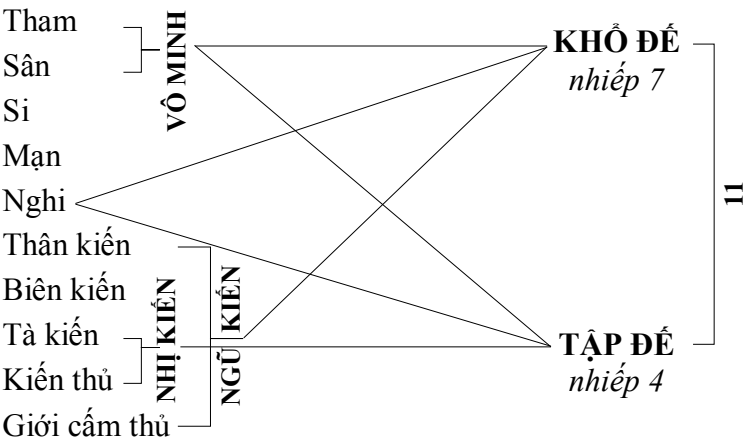
3- Đồng-loại-nhân: có ý nghĩa "tương tự" (Câu-xá, quyển 6, bài tụng). Nghĩa là khi nhân và quả cùng một tính chất thì nhân ấy được gọi là đồng loại nhân. Hết thảy không những chỉ sát na diệt, mà đồng thời, cũng cùng một trạng thái đó luôn luôn kế tục, và đấy chính là sự tương tục của đồng loại nhân và quả của nó (đẳng-lưu-quả).

4- Tương-ứng-nhân: có ý nghĩa "quyết định tâm, tâm sở đồng y" (Câu-xá, quyển 6). Nhân này đặc biệt thuyết minh cái quy định liên tưởng của những hoạt động tâm lý của ta. Tức là, khi một tâm niệm sinh khởi tất phải có những tác dụng tâm lý theo tâm mà phát khởi. Những tác

dụng đó hợp lại thành một tổ mà trở nên những hoạt động tâm lý cụ thể, và do cái kết quả của sự trù hoạch những tác dụng đặc định đó mà mệnh danh chúng là "tương-ứng-nhân". Tự thể của tương-ứng-nhân tuy là câu-hữu-nhân, nhưng vì câu-hữu-nhân cũng phổ biến cả ở phương diện vật chất, cho nên, về điểm đặc biệt chỉ hạn định ở lĩnh vực hoạt động tâm lý mà tương ứng nhân được coi là một nhân đặc thù. Hơn nữa, theo Hữu Bộ, gọi là tương ứng vì nó không những chỉ tồn tại cùng một lúc mà còn lấy cái gọi là "ngũ sự bình đẳng", tức là lấy sở y (đồng một căn), sở duyên (cùng một cảnh), hành tướng (khảo sát tương tự), thời (cùng một lúc) và sự (đều là một thể) làm điều kiện. Còn trong Câu hữu nhân thì không có sự hạn chế này, bởi thế, ta có thể nói đây là điểm khu biệt giữa hai nhân đó (sự giải thích tường tận về "ngũ sự bình đẳng" thấy trong Bà-sa, quyển 16, Đại chính, 27, trang 80, hạ).

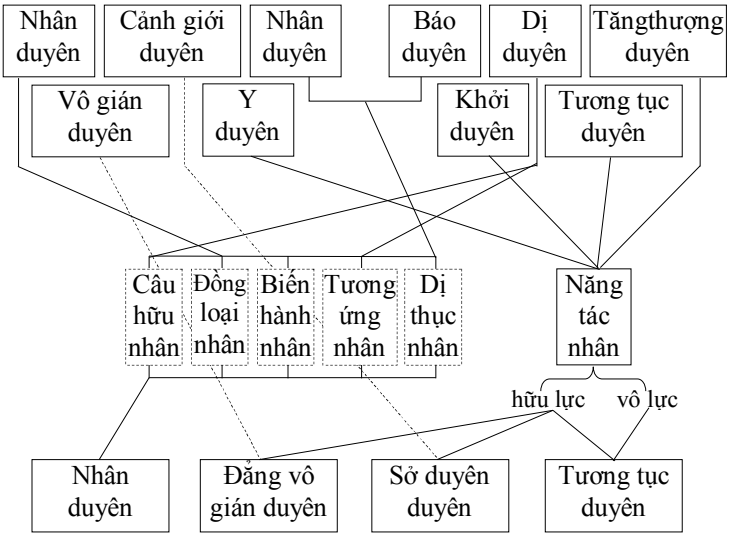
5- Biến-hành-nhân: Nghĩa là chỉ cái phiền não mạnh mẽ nhất là nguyên nhân cho tất cả mọi phiền não của chúng ta, và đó là biến-hành-hoặc. Về điểm này, chúng tôi sẽ xin bàn sau ở mục Phiền-não-luận (Thiên thứ 5).

BỊ KHẢO: Biến-hành-hoặc là chỉ thất kiến, nhị nghi và nhị vô minh. Xem đồ biểu. Gồm 11 loại.



6- Dị-thục-nhân (báo nhân). Đây chính là tên gọi khác của thiện, ác nghiệp, tức là cái nhân dẫn đến kết quả sướng hay khổ trong tương lai. Theo nghĩa hẹp thiện nhân sinh thiện quả, ác nhân sinh ác quả, thì nhân này chỉ về luật nhân quả. Về danh từ Dị-thục thì trong Bà-sa, Câu-xá,… có những lập luận khác nhau (chẳng hạn như Câu-xá, quyển 6,các vị luận sư giải thích nó là "khác loại mà chín -dị loại nhi thục". Còn Kinh Bộ giải thích: 1/ vì sự tương tục, chuyển biến và sai biệt của sự gieo nhân; 2/ do thế lực của nhân mà thời gian kết quả có nhanh có chậm, cho nên gọi là Dị thục). Tóm lại, do nghiệp tập sai biệt mà thành ra quả có cái tướng trạng bất đồng với nhân, nên gọi là dị thục.

BỊ KHẢO: Sau đây là biểu đồ phối hợp 10 duyên, 6 nhân và 4 duyên.



Trở lên, tuy mới chỉ thuyết minh qua về Lục nhân, nhưng nếu so sánh với Trứ-duyên-luận ở trên, thì dù Tứ duyên hay Lục nhân cũng đều là sự phân loại chủ yếu nhấn mạnh ở những hoạt động tâm lý. Về điểm này thì cả hai đều giống nhau. Nhưng điểm bất đồng là ở chỗ Tứ duyên luận lấy nhận-thức-luận làm chủ yếu, còn Lục-nhân-luận thì lại lấy động sinh mệnh làm chủ yếu. Và cũng vì hoạt động bao hàm nhiều đề mục, cho nên, về điểm này, nếu so sánh với thuyết 24 duyên hoặc 10 duyên, thì tất nhiên Lục-nhân-luận có nhiều điểm hơn hẳn những thuyết kia. Chính vì lý do đó mà Lục-nhân-luận, tuy không thuộc bản hệ, nhưng rất được Hữu Bộ coi trọng.

8- NGŨ-QUẢ-LUẬN.

Cho đến đây, tuy đã quan sát về luật nhân quả theo nghĩa rộng, nhưng thật thì mới chỉ chú trọng khảo sát về phương diện nhân mà thôi, chứ chưa nói về phương diện quả. Vậy, nếu đứng về phương diện quả mà nói thì cái quả đó tất kính như thế nào? Về điểm này, chúng tôi vẫn chưa có thể nghiên cứu được một cách trọn vẹn và tường tận, cho nên, từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy, nó đã phát triển và biến thiên như thế nào thì vẫn chưa tìm ra vết tích. Đó là một điều rất đáng tiếc! Vì luật nhân quả của Phật giáo được bao hàm trong Nhân-duyên-luận, nên đặc biệt về quả luận tựa hồ không có sự giải thích riêng rẽ và tường tận nào được tìm thấy trong các sách luận thuộc thời kỳ đầu. Mãi đến khoảng thời kỳ luận Bà-sa người ta mới phát hiện điều này; nghĩa là cùng với Nhân luận, Quả luận cũng được đặc biệt chú ý. Như vậy, bắt đầu từ luận Bà-sa, Quả luận mới được xếp vào một đề mục với Nhân luận để luận cứu: đó là một sự thật không còn hồ nghi nữa. Bởi thế, tôi cho rằng tư tưởng đó khai triển trong phạm vi của Hữu Bộ.

Nhưng người ta đã thành lập bao nhiêu quả? Thông thường, tuy lập thành năm quả (9 về xuất xứ của Ngũ-quả-luận, thấy trong Bà-sa, quyển 121, Đại chính, 27, trang 630, trung, nói: "Tây phương sư lập thành chín quả").

Ngũ quả là: 1-Dị-thục-quả; 2-Tăng-thượng-quả; 3-Đẳng-lư-quả; 4-Sĩ-dụng-quả; 5-Ly-hệ-quả.

1- Dị-thục-quả là chỉ quả báo ứng với thiện ác nghiệp, nó chính là quả đối Dị-thục-nhân. Đặc trưng của Dị-thục-quả là vô phú vô ký, tức không hẳn là thiện hay ác là do

biến hành nhân và đồng loại nhân sinh ra và thuộc loại quả khác. Cái gọi là "nhân thì có thiện, ác, quả chỉ là vô ký" chính là quan hệ giữa Dị-thục-nhân và Dị-thục-quả vậy.

2- Đẳng-lưu-quả là chỉ cái quả cùng tính chất với nhân. Chẳng hạn nhân là thiện thì quả cũng là thiện, nhân ác thì quả cũng là ác. Quả do đồng loại nhân mà có là quả này. Ngoài ra, biến hành nhân của mọi hết thảy phiền não, và cái quả do nhân này sinh khởi cũng là phiền não, do đó cũng được gọi là Đẳng-lưu-quả.

3- Sĩ-dụng-quả là do lực dụng tạo tác mà có, tức cũng là đối với động-lực-nhân, Câu-xá luận, quyển 6 định nghĩa như sau: "Nếu quả là do thế lực sinh ra thì gọi là Sĩ-dụng-quả". Do đó, ý nghĩa của quả này rất rộng. Giả định nhân là động lực thì kết quả tất cả đều trở thành sĩ-dụng-quả; nhưng ở đây chủ yếu nó là quả đối với câu-hữu-nhân và tương-ứng-nhân mà có.

4- Tăng-thượng-quả chính là quả, theo Hữu Bộ, đối với tăng-thượng-duyên, tức là năng-tác-nhân và phạm vi của nó rất rộng. Trừ tự thể ra, còn hết thảy các pháp khác đều là năng-tác-nhân (hay tăng-thượng-duyên) và, để thích ứng với điểm này, trừ pháp đã sinh ra, còn hết thảy đều là tăng-thượng-quả. Không một pháp nào được thành lập một cách vô điều kiện quy định, cho nên có thể nói pháp ấy là quả vô số của điều kiện kia. Cứ theo ý nghĩa đó thì bốn quả kia cũng có thể là tăng-thượng-quả. Tuy nhiên như thế, nhưng ở đây đặc biệt chỉ ý nghĩa của cái quả của ngoài bốn quả kia, đặc biệt có thể nói là vô-ngại-quả, gián-tiếp-quả để đối lập tiêu-cực-nhân và gián-tiếp-nhân.

5- Ly-hệ-quả là chỉ nghĩa Niết bàn, do kết quả của trí tuệ mà được. Về điểm này, tuy là một loại sĩ-dụng-quả hay, cũng còn đặc biệt được gọi là si-dụng-quả-bất-sinh (Câu-xá quyển 6), nhưng các quả khác đối với hết thảy pháp hữu vi, còn Niết bàn là pháp vô vi cho nên gọi là ly-hệ-quả.

Năm quả kể trên là giáo nghĩa của Hữu Bộ, nhưng nếu chỉ có thì chưa đủ, do đó lại lập thêm bốn quả khác nữa. Tức là:

1- An-lập-quả. Theo Thập-duyên-luận là quả y cứ, Như Câu-xá lập thủy luân trên phong luân, đó là một loại An-lập-quả (Câu-xá quyển 6).

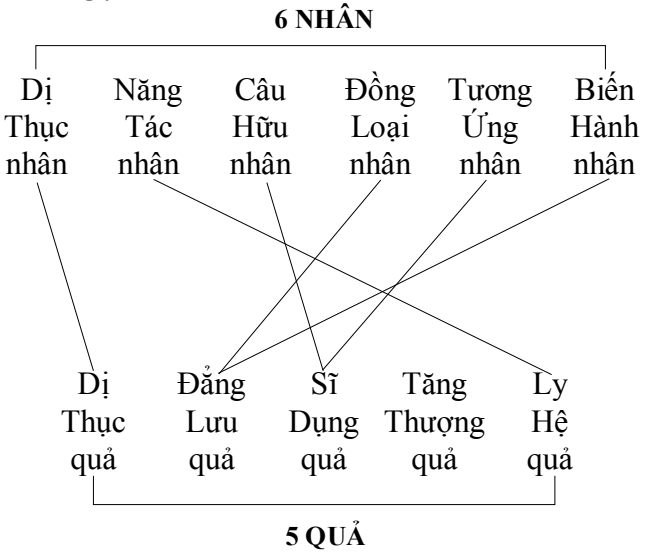
2- Gia-hạnh-quả. Nghĩa là, đối với điểm xuất phát ban đầu mà đạt đến điểm cùng cực, đặc biệt chỉ về những hoạt động của ý chí. Như lúc đầu lấy bất-tịnh-quán làm nhân, cuối cùng có được trí vô sinh phát khởi.

3- Hòa-hợp-quả, tức cái quan hệ nội tại đối với các quan khác. Như nhãn thức là quả của nhãn căn, v.v…

4- Tu-tập-quả, là quả báo do kết quả của sự tu dưỡng mà có. Như nói do tĩnh lự mà có biến-hóa-tâm, biến-hóa-tâm là quả của tĩnh lự (Câu-xá quyển 6).

Nhưng bốn quả này so với năm quả trên kia ý nghĩa có hơi nhẹ, và bất luận một loại nào cũng có thể được thu nhập vào một trong năm quả trên. Chẳng hạn như hòa hợp quả là đối với câu-hữu-nhân, như vậy có thể nhiếp vào sĩ-dụng-quả. Vì mối quan hệ như thế nên Câu-xá đã phán định rằng bốn quả này không có tư cách độc lập đặc biệt, bởi lẽ chúng được có thể nhiếp vào tăng-thượng-quả hay sĩ-dụng-quả (Câu-xá quyển 6).

BỊ KHẢO:



Như vậy là Hữu Bộ đã đối với sáu nhân mà lập thành năm quả (hay chín quả). Do đó, vấn đề được nêu lên ở đây là: mối quan hệ giữa nhân và quả đó như thế nào? Kinh Bộ cho rằng, về thời gian, nhân quả phải lấy trước, sau làm điều kiện tất nhiên; còn Hữu Bộ như đã nói ở trên cũng thừa nhận nhân quả đồng thời. Quan hệ nhân quả có thể nói là tóm thâu tất cả mọi điều kiện, và như vậy, tất phải có sự khu biệt rõ ràng về trước sau hay đồng thời. Về điểm này, Hữu Bộ lập hai loại Thủ quả và Dữ quả khác nhau. Thủ quả chính là cái đương thể của quả thể đã thành, vì chính tự thân thủ quả đã bao hàm cái điều kiện tất nhiên đó, đây có thể nói tương đương với chất-liệu-nhan. Còn Dữ quả là chỉ cái tác dụng thực hiện quả đó, tương đương với động-lực-

nhân. Tức phàm đã là nhân thì đều bao hàm hai loại tác dụng này. Trong Câu-xá định nghĩa nó là: "có thể vì đó gieo nhân nên gọi thủ quả, cho đó năng lực nên gọi dữ quả" (Câu-xá quyển 6).

Chiếu theo sự nghiên cứu về quan hệ giữa lục nhân và ngũ quả, thì trừ năng-tác-nhân, còn năm nhân kia duy chỉ thủ quả ở hiện tại. Tại sao vậy? Vì trong cái nhân đã bao hàm thực chất sinh quả trực tiếp. Còn dữ quả trong khoảng năm nhân thì có sai khác. Chẳng hạn Câu-hữu-nhân và Tương-ứng-nhân, vì quả của chúng là sỹ dụng đồng thời, nên dữ quả và thủ quả đều thuộc hiện tại. Dị-thục-nhân, vì là nghiệp quá khứ trả ở hiện tại, cho nên dữ quả của nó là ở quá khứ. Đồng-loại-nhân và Biến-hành-nhân, nếu đứng trên lập trường hiện tại mà nhận xét quả của chúng, thì: đẳng-lưu-quả, nếu là sản vật được thừa kế từ cái nhân ở quá khứ, thì dữ quả của nó cũng ở quá khứ, còn nếu là sản vật được kế thừa từ sự liên tục, không gián đoạn. Sau hết là năng-tác-nhân. nếu nói một cách đại thể thì dữ quả của nhân này là ở hiện tại, nhưng trong nhân này bao hàm cả các pháp vô vi và các pháp vị lai, cho nên không thể bảo là đều ở hiện tại được. Hơn nữa, trong các pháp vô vi và vị lai không nói đến thủ quả. Nhưng, dữ quả của nó, nếu được coi là bất-chướng-nhân, thì có thể nói là ở cả quá khứ và hiện tại.

Tóm lại, sự khu biệt giữa thủ quả và dữ quả là tùy theo các loại nhân mà chia thành chất-liệu-nhân và động lực nhân hai loại để nêu rõ sự quy định về thời gian của

chúng. (Bài tụng về thủ quả và dữ quả, thấy trong Câu-xá quyển 6).

9- KẾT LUẬN.

Trở lên, chúng tôi đã khảo sát về nhân-duyên-quan rất phiền toái của A-tỳ-đạt-ma, và nhân-duyên-quan này, đối với thế-giới-quan của Phật giáo, mang một ý nghĩa hết sức trọng đại. Tuy nhiên, nói đúng ra, nhân-duyên-luận này chủ yếu mới chỉ từ lập trường thường thức hơn tiến đến lập trường khoa học mà thôi, chứ chưa tiến đến lập trường hình-nhi-thượng-học để luận cứu cái căn cứ phổ biến tất nhiên của nhân quả. Do đó, mà nhân quả luận vẫn còn có điểm sơ hở mà trong Đại thừa Trung Quán sau này cũng chủ trương cái ý chỉ cho rằng nhân quả chưa được thành lập. Thành-thật-luận quyển II, Phá-nhân-quả phẩm thứ 151, cũng có nghị luận cho nhân quả chưa được thành lập (Đại chính, 32, trang 331, hạ). Rồi đến Thế-đế-phẩm 152, luận chứng về thế đế nên có nhân quả, nhưng lại không thuyết minh về lục nhân, ngũ quả.

Mặc dầu nhân-duyên-luận còn khuyết điểm như thế nhưng chúng ta không thể phủ nhận được rằng nó là kết tinh của sự phát huy tư tưởng của A-tỳ-đạt-ma, mà phát huy tư tưởng chính cái đặc trưng của A-tỳ-đạt-ma vậy.

Chương thứ bảy:
CHƯ MÔN PHÂN BIỆT

Trong sáu chương ở trên, chúng tôi đã khảo sát qua về mọi phương diện từ bản chất đến các yếu tố thành lập vạn hữu. Và cái kết quả của phối hợp các yếu tố đó chính là cái vũ trụ cụ thể này mà, trong thiên sau đây, sẽ là đề chúng tôi bàn đến. Nhưng trước khi đề cập vấn đề đó, vẫn còn có điểm liên quan đến yếu tố luận cần phải được thảo luận qua. Đó tức là phương pháp luận cứu của A-tỳ-đạt-ma được mệnh danh là "Phân biệt" hoặc là "Chư-môn-phân-biệt".

Trong phương pháp luận cứu của A-tỳ-đạt-ma tuy có nhiều đặc trưng, nhưng cái đặc trưng nổi bậc nhất chính là ở cái gọi là "Chư môn phân biệt" này, và nếu xa lìa chư môn phân biệt thì có thể nói A-tỳ-đạt-ma sẽ mất ý nghĩa độc lập. Theo ý nghĩa ấy, Phật Âm đã nói về đặc chất của A-tỳ-đạt-ma như thế này:

"Trong Kinh, ngũ uẩn chỉ được thuyết minh một cách đại khái chứ không đi sâu vào chi tiết, còn A-tỳ-đạt-ma thì vì phân biệt kinh, phân biệt luận, phân biệt vấn đáp, nên ngũ uẩn đã được thuyết minh một cách đầy đủ".

Cũng theo ý nghĩa ấy, Long Thụ trong Trí Độ luận, đã nói: "A-tỳ-đạt-ma là gì? - Là đối vấn mà đáp, hoàn toàn là hình thức liên quan đến "Chư-môn-phân-biệt".

Trí-độ-luận quyển 2 nói: Như nói về ngũ giới thì: Cái nào có sắc? Cái nào vô sắc? Cái nào có thể thấy? Cái nào không thể thấy? cái nào hữu lậu? Cái nào vô lậu? Cái nào hữu vi? Cái nào vô vi? Cái nào hữu báo? Cái nào vô báo? Cái nào thiện? Cái nào bất thiện? Cái nào hữu chứng? Cái nào vô chứng? Như thế gọi là A-tỳ-đàm.

"Lại nữa, thất sử là: dục-nhiễm-sử, sân-huệ-sử, hữu-ái-sử, kiêu-mạn-sử, vô-minh-sử, kiến sử, nghi sử. Vậy trong thất sử đó, cái nào là dục giới hệ? Cái nào là sắc giới hệ? Cái nào là vô sắc giới hệ? Cái nào kiến đế đoạn? Cái nào tư duy đoạn? Cái nào kiến khổ đoạn? cái nào kiến tập đoạn? Cái nào kiến tận đoạn? Cái nào là biến sử? Cái nào là bất biến sử?".

"Thập trí là: pháp trí, tỉ trí, thế trí, tha-tâm-trí, khổ trí, tập trí, diệt trí, đạo trí, tận trí, vô sinh trí. Vậy trong mười trí này, cái nào là hữu lậu? Cái nào vô lậu? Cái nào hữu vi? Cái nào vô vi? Cái nào hữu lậu duyên? Cái nào vô lậu duyên? Cái nào hữu vi duyên? Cái nào vô vi duyên? Cái nào dục giới duyên? Cái nào sắc giới duyên? Cái nào vô sắc giới duyên? Cái nào duyên không hệ lụy? Cái nào làm trở ngại trong việc tu đạo? Cái nào giải thoát trong việc tu đạo? Khi chứng tứ quả thì cái nào được? Cái nào mất? Tóm lại, phân biệt tất cả pháp như thế cũng gọi là A-tỳ-đàm" (Trí Độ luận quyển 2, Đại chính, 25, trang 70, thượng).

Nhưng có bao nhiêu loại tiêu chuẩn. về vấn đề này, trong các luận thư không có nhất định. Theo chỗ tôi biết, thì trong tỳ-bà-băng-già thuộc Nam phương luận bộ, có 47 loại tiêu chuẩn. Trong Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận thì có 40 loại (tham chiếu "A-tỳ-đạt-ma luận nghiên cứu"). Trong Câu-xá luận thì phân biệt 18 giới lại lập ra 24 hay 25 bộ môn (quyển 3) thật không có nhất định. Ta có thể nói những tiêu chuẩn đó hoàn toàn dựa trên sự tiện lợi, và ngày nay ta có lập ra tiêu chuẩn mới để phân biệt cũng không trái với ý tứ của A-tỳ-đạt-ma. Do đó, có thể nói không có một tiêu chuẩn nhất định đặc biệt nào. Tuy nhiên, trong đó lại có một chủ ý nhất định, đây là một sự thật không thể bỏ qua. Tức là, trong đó trên đại thể, bao hàm cái tinh thần phán định tất cả theo lập trường tu dưỡng.

Sau đây chúng tôi xin đưa ra một vài thí dụ.

Trước hết, là Tam-tinh-môn. Đây là ba loại tiêu chuẩn chiếu theo thiện, ác và vô ký mà phân biệt mọi vấn đề. Nghĩa là: "những yếu tố nào thuộc về thiện, những yếu tố nào thuộc về ác, và những yếu tố nào thuộc về vô ký (không thiện, không ác - trung lập)", v.v… đây cũng là phương pháp muốn theo tiêu chuẩn đạo đức để thuyết minh cái tính chất của những yếu tố được đưa ra. Đương nhiên phương pháp này hàm ngụ cái ý lấy việc tưởng thưởng thiện, ức chế ác làm mục đích.

Thứ hai là Giới-hệ-môn. Đây là sự phân biệt muốn thuyết minh trong 18 giới, 22 căn, cho đến 5 uẩn có bao nhiêu thuộc về dục giới, bao nhiêu thuộc về sắc giới, và bao nhiêu thuộc về vô sắc giới? Bất luận là 22 căn hay 18

giới, tất cả đều là yếu tố quan lấy nhân gian làm tiêu chuẩn, cho nên, từ nhân gian trở lên sắc giới và vô sắc giới thì lại có sự bất đồng. Tóm lại, ngôi vị càng cao thì yếu tố dần dần trở nên bất túc: đó là thế-giới-quan của A-tỳ-đạt-ma. Bởi vì khi đi lên thì tất phải cởi bỏ những ràng buộc của nhục thể mà đề cao sinh hoạt tinh thần. Mục đích của Giới-hệ-môn là thuyết minh cái thứ tự đó và, như vậy, không ngoài việc muốn ức chế dần dần những sinh hoạt của thân tâm mà đề cao con đường đi lên.

Lại còn một thí dụ nữa: đó là cách thuyết minh về Tam-đoạn-môn. Theo Phật giáo, sự mê lầm của ta đại thể được thành hai loại: một là mê về trí thức, hai là mê về tình ý; cho nên phương pháp trừ mê cũng có hai loại: thứ nhất gọi là "kiến đạo đoạn", thứ hai gọi là "tu đạo đoạn". Mà chiếu theo tiêu chuẩn này để nhận định các pháp thì trong đó có pháp do thấy đạo mà đoạn, cũng có pháp do tu đạo mà đoạn, cho đến có cả pháp vô vi là pháp không cần phải đoạn (phi sở đoạn). Chính Tam-đoạn-môn thuyết minh về điểm này và nó là một môn phân biệt được coi như trọng yếu nhất của A-tỳ-đạt-ma.

Ngoài ra, còn có nào là hữu-lậu-vô-lậu-môn, hữu-vi-vô-vi-môn, cho đến xả, lạc, xả ba đại-thụ-môn, v.v… nhưng bất luận là loại nào, cái điểm quy kết của nó vẫn hữu dụng đối việc tu dưỡng và có mục đích phân biệt, đó là một sự thật hiển nhiên. Mà những loại phân biệt phiền tỏa đó, khi nhìn bằng nhãn quan phân biệt, ta thấy có một ý vị đặc biệt, đó là điều ta không thể bỏ qua. Không những thế, trong Chư-môn-phân-biệt, dù cho mục đích tối hậu có là sự

tu dưỡng đi nữa, nhưng trực tiếp cũng có bộ môn thay vì đứng về phương diện tu dưỡng lại đứng về phương diện tri thức mà thuyết minh tính chất của nó. Chẳng hạn như môn có-thể-thấy-không-thể-thấy, chướng-ngại-vô-chướng-ngại-môn, nhiên-khả-nhiên-môn, tích-tụ-phi-tích-môn, v.v… chính là điểm này. Cho nên Chư-môn-phân-biệt, không những chỉ về mặt tu dưỡng, mà về mặt tìm hiểu tính chất của các pháp và sự tổ chức của thế giới, ta cũng cần lý giải một cách thích đáng khi lợi dụng nó vào một đích đó. Cái lý do tại sao các A-tỳ-đạt-ma luận thư, mỗi luận cứu các vấn đề phiền tạp đều đặt ra môn phân biệt chính là điểm đó. Điều khiến cho người đoc cảm thấy mỏi mệt và nản chí nhất khi đọc các A-tỳ-đạt-ma luận thư chính là Chư-môn-phân-biệt này. Ở đây, chúng tôi đặc biệt dành một môn này là muốn cố gắng trình bày một cách cặn kẽ về những môn phân biệt ấy, nhưng vì chúng phiền tạp quá, không thể đi sâu vào chi tiết được, nên chỉ trình bày được một cách khái quát như trên mà thôi.

Thiên thứ ba
THẾ GIỚI QUAN

Chương thứ nhất:
TỔNG LUẬN

1- ĐỊNH NGHĨA THẾ GIỚI QUAN

Thế giới quan nói ở đây không ý nghĩa là sẽ luận về bản chất, nguyên nhân thành lập, hay ý nghĩa của thế giới, bởi vì tất cả cái đó đã được trình bày ở thiên thứ hai, trong đề mục Vũ trụ quan rồi. Mà thế giới quan nói ở đây cũng không có ý nghĩa như Weltanschauung hay cosmology, mà là về thế giới khởi nguyên luận, và thế giới hiện tượng luận xem A Tỳ Đạt Ma đã khảo sát như thế nào: đó là vấn đề mà chúng tôi muốn bàn qua. Có thể nói đây không phải là vũ trụ thực thể luận, mà là vũ trụ hiện tượng luận về mặt sự thực.

2- THẾ GIỚI QUAN CỦA PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Đối với vấn đề này, như thường lệ, trước hết phải bắt đầu từ thái độ của Phật giáo nguyên thủy. Như đã nói nhiều lần, mục đích của Đức Phật là ở việc "Chuyển mê khai ngộ", nhưng để đạt đến chuyển mê khai ngộ, Đức Phật chủ trương "trước hết phải nhìn thẳng vào sự thực". Nếu không nhìn vào sự thực mà mong cấu tạo thành đối tượng tôn giáo thì không thể bảo là sự khai ngộ chân thật được. Chính do ý

nghĩa ấy mà Đức Phật đối với thế giới sự thực, có thế giới quan. Điều này tưởng không cần nói ai cũng hiểu.

Song, có điều chúng ta cần chú ý là: Phật tuy chủ trương như thế, nhưng cái gọi là "như thực tri kiến" của Phật không phải chuyên lấy việc truy cứu sự thực làm chủ, mà là đối với thế giới sự thực phải phê phán giá trị của nó một cách chính đáng. Là vì sự phê phán chính đáng về giá trị của thế giới sẽ trực tiếp cho chúng ta những nguyên lý chỉ đạo cho yêu cầu tôn giáo, còn truy cứu sự thực thì không những rất gián tiếp mà còn có khi vì quá câu nệ vào sự truy cứu ấy mà sao nhãng sự thực tu vốn là nhu cầu tất yếu của tôn giáo. Do ý nghĩa ấy nên Đức Phật tuy chủ trương "nhìn thẳng vào sự thật", nhưng nếu một sự kiện nào không có liên quan trực tiếp đến việc giải thoát mà ta cứ cố lưu tâm chú ý, thì Phật cũng ngăn cản. Thế giới này có biên tế hay không biên tế? Thân, tâm là một hay khác? Người sau khi chết có linh hồn hay không? Đối với những vấn đề đó Phật không trả lời. Cho nên, đứng về phương diện thế giới quan mà nhận xét thái độ của Phật, thì Phật tuy lấy thế gian làm đối tượng quan sát, nhưng, đối với thế giới vật lý, sinh vật hiện tượng, có thể nói Phật đã không quan tâm mấy. Bởi thế, nếu ai bảo Đức Phật đã luận cứ tất cả sự tượng từ thiên văn, địa lý đến động vật, thực vật, thì, dĩ nhiên, đó là sự hiểu lầm rất lớn.

Nhưng thế giới hiện tượng luận (quan sát về thế giới vật lý, và thế giới sinh vật) của Phật giáo cứu kính đã phát sinh như thế nào? Khi Phật nói về giá trị của thế giới, tuy không phải lấy thế giới sự thực làm mục đích, nhưng có khi

không thể tránh khỏi đụng chạm đến nó. Nếu lìa sự thật mà chỉ bàn đến giá trị thì điều đó không thể nào làm được. Cho nên, khi Phật thu dụng thế giới quan đương thời được lưu hành mà nói về núi Tu Di, đề cập đến thuyết Nam diêm phù đề, nói đến địa ngục, quỷ thần v.v... thì hiển nhiên, không nhiều thì ít, đã đụng chạm với vấn đề sự thực, và đó là khởi đầu của sự quan sát về thế giới sự thực của Phật giáo. Điều này tuy có vẻ vụn vặt, nhưng trong các kinh điển được coi là xưa nhất đã thấy rải rác rất nhiều. Có điều đáng tiếc là cho đến nay chúng ta vẫn chưa được biết những điều đó được thu dụng vào thời đại nào? Và thế giới quan được được lưu hành về phương diện nào? Nhưng điều đáng tin cậy nhất là Đức Phật trong khi thuyết minh, thường đã thu dụng thế giới quan ở thời đại Phật, hoặc thế giới quan được lưu hành ở các địa phương khác. Tại sao? Vì chính cả ngay sự thuyết minh đó cũng quyết không phải mục đích của Phật, cho nên không thể cho đó sáng kiến của Phật, cũng vì lý do ấy.

3- THẾ GIỚI QUAN CỦA A TỲ ĐẠT MA

Điều chắc chắn là thế giới quan sự thực của Phật giáo nguyên thủy là nói theo học thuật thường thức của đương thời. Do đó, theo ý nghĩa này, thế giới quan của Phật giáo vốn đã cổ kính, lại càng có vẻ cổ kính hơn, bởi vì tự nó đã chẳng có mấy đặc sắc. Có lẽ thế giới quan sự thực này Đức Phật đã cải tạo ít nhiều quan niệm đương thời để biến nó thành của Phật giáo, vì đặc sắc của Phật giáo vốn là thu dụng những tư tưởng thời bấy giờ rồi biến đổi để trở thành một trào lưu Phật giáo. Nhất là đến các vị luận sư của A Tỳ

Đạt Ma dần dần đã coi thế giới quan này là một vấn đề tự thân cần phải luận cứu, và cũng đã dần dần biến cải nó thành một trào lưu Phật giáo.

Chủ ý của Phật giáo từ xưa vẫn cho rằng ta có thể điều hòa giữa thế giới quan luân lý tâm lý và thế giới quan sự thực. Nhưng một khi đã tiến đến giai đoạn được cải tạo thì tất cả không còn bị hạn chế trong cái thế giới quan nhất ban của đương thời nữa. Tức là, ngoài thế giới quan của Bà La Môn giáo, của Kỳ Na giáo, cuối cùng người ta đã thấy thế giới quan của Phật giáo cũng được thành lập thành một dòng riêng. Do ý nghĩa ấy, khi nghiên cứu sự phát đạt của thế giới quan nhất ban của đương thời, mặt khác, đồng thời, lại phải cố gắng tìm hiểu cái quá trình và nguyên do phát đạt của chính Phật giáo nữa.

4- TÀI LIỆU VỀ THẾ GIỚI QUAN

Song, những tài liệu liên quan đến sự phát đạt của thế giới quan Phật giáo như thế nào? Dĩ nhiên, nếu đề cập đến tất cả thì rất nhiều, ở đây chúng tôi chỉ nêu lên những tài liệu chủ yếu mà thôi.

Trước hết là tài liệu rải rác trong A Hàm Bộ, nhất là những tài liệu nhất trí giữa Hán Văn và Ba-li. Những tài liệu này tuy không thể bảo là nguyên thủy, nhưng ít ra chúng cũng có thể được coi là gần với nguyên thủy. Nếu sưu tập thêm, thêm ngoài Trường A Hàm, Trung A Hàm ra, trong Tạp A Hàm và Tăng Nhất A Hàm cũng có rất nhiều. Nhất là trong A Ân Cô Tha Lạp bằng văn Ba-li hiện có rất nhiều tài liệu (chẳng hạn trong Anguttara I, p. 227 và V, p.

59 v.v... nói: "Một mặt trời, mặt trăng chiếu khắp một thế giới, một nghìn thế giới cũng như thế. Trong nghìn thế giới, có nghìn mặt trời, nghìn mặt trăng, nghìn núi Tu Di, nghìn Diêm Phù Đề, nghìn Câu Đa Ni, nghìn Uất Đan Việt...). Trước tiên chúng tôi hãy căn cứ theo những tư liệu này để nghiên cứu thế giới quan của Phật giáo nguyên thủy, nhưng đồng thời, chúng tôi sẽ không quên đem so sánh với thế giới quan đã phát đạt sau này.

Với dụng ý trên đây nên bước thứ hai phải nghiên cứu những tài liệu còn truyền lại trong văn Ba-li. Phạm ngữ và Hán Văn. Tựu trung, về phương diện Ba-li thì chủ yếu là Bản Sinh Đàm (hay Bản Sinh Kinh) và phần chú thích của nó, đây tức là tài liệu Bản Sinh Đàm (VI, p. 125, và p. 432), hoặc là tài liệu trong A Tha Sa Li Ni v.v... Về phương diện Phạm ngữ thì có Thiên nghiệp thí dụ, Đại Sự (tham chiếu Kirfel; Die Kosmographie der Inder S.186) v.v... Nhưng tài liệu trọng yếu nhất về vấn đề này là bản Hán dịch Kinh Lâu Thán (kinh Thế Khởi). Bộ kinh này được dịch từ Trường A Hàm, quyển 18 đến 20 (do Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm cùng dịch vào thời Hậu Tần). Những bản dịch khác thì có Khởi Thế Kinh, 10 quyển (do Xà Na Quật Đa dịch đời Tùy); Thế Nhân bản kinh, 10 quyển (do Đạt Ma Cấp Đa dịch), cũng đời Tùy). Tất cả có các phẩm sau đây.

1. Diêm Phù Đề Châu phẩm; 2. Uất Đan Việt phẩm; 3. Chuyển Luân Thánh Vương phẩm; 4. Địa ngục phẩm; 5. Long Điểu phẩm; 6. A Tu Luân phẩm; 7. Tứ Thiên Vương phẩm; 8. Đao Lợi Thiên phẩm; 9. Tam Tai phẩm; 10. Chiến

Đấu phẩm; 11. Tam Trung Kiếp phẩm; 12. Thế Bản Duyên phẩm.

Tất cả những tài liệu trên đây được thành lập vào thời gian nào thì điều này vẫn chưa được rõ lắm, nhưng có điều chắc chắn chúng là những sản vật của thời kỳ mà nền thần học của A Tỳ Đạt Ma đã được xây dựng.

Trong lần kết tập thứ tư, những kinh điển thuộc loại này được phụ vào Trường A Hàm (lúc đầu, kinh văn về thế giới quan đích xác đã thuộc một bộ loại, điều này cứ xem có hai bản dịch khác cũng đủ rõ). Do đấy thế giới quan Phật giáo đã được thống nhất, về hình thức tuy đã nhất định, nhưng nếu đem so sánh nó với những sự tập hợp sau này, thì về nhiều phương diện, nó vẫn chưa được luận cứu đến.

Thế Khởi kinh, về mặt thật chất, tuy là A Tỳ Đạt Ma, nhưng trên danh nghĩa, thì vẫn thuộc Khế Kinh. Tuy nhiên về danh nghĩa, nếu đặt vào địa vị A Tỳ Đạt Ma thì đó chính là "Phật thuyết lập thế A Tỳ Đàm luận (10 quyển, do Châu Đế dịch: Đại Chính 32, trang 173 - 226). Bộ luận này chia các chương thành 25 phẩm đối lại với 10 phẩm trong kinh Thế Khởi. Đó là:

1. Địa Động phẩm: 2. Nam Diêm Phù Đề phẩm; 3. Lục Đại Quốc phẩm; 4. Dạ Xoa Thần phẩm; 5. Lậu Xá Kỳ Lợi Tượng Vương phẩm; 6. Tứ Thiên Hạ phẩm; 7. Số Lượng phẩm; 8. Thiên Trụ Xứ phẩm; 9. Hoan Hỷ Viên phẩm; 10. Chúng Xa Viên phẩm; 11. Ác Khẩu Viên phẩm; 12. Tạp Viên phẩm; 13. Ba Lợi Dạ Đa Viên phẩm; 14. Đề Đầu Lại Tra Thành phẩm; 15. Tỳ Lưu Lặc Xoa Thành

phẩm; 16. Tỳ Lưu Bác Xoa Thành phẩm; 17. Tỳ Sa Môn Thành phẩm; 18. Thiên Phi Thiên Chiến Đấu phẩm; 19. Nhật Nguyệt Hành phẩm; 20. Vân Hà phẩm; 21. Thụ Sinh phẩm; 22. Thọ Lượng phẩm, 23. Phẩm Địa Ngục (trong đó có 10 phẩm nói 11 địa ngục); 24. Tiểu Tam Tai phẩm (trong đó lại có Tật Dịch Đao Binh và Cơ Ngã Ba phẩm); và 25. Đại Tam Tai phẩm (hỏa tai).

Nội dung các phẩm trên đây là lấy thế giới hiện tượng luận làm nền tảng để nói về những hoạt động của các loài hữu tình trong đó. Tuy mang cái tên là "Phật thuyết" nhưng thật ra nó đã được các vị luận sư của A Tỳ Đạt Ma sau này chỉnh lý, do đó, chắn chắn ta có thể coi nó đã được chế tác theo kinh Thế Khởi.

Thế giới quan của Phật giáo, đến đây, đã dần dần được chỉnh lý, chế tác và đến một trình độ nào đó, được xử lý như một đề mục độc lập để rồi cuối cùng đã được thống hợp thành một phân khoa trong các A Tỳ Đạt Ma luận thư. Trước hết là Thi Thiết luận đã làm việc ấy. Thi Thiết luận bản Hán dịch tuy chỉ có một phẩm Nhân Thi Thiết gồm 7 quyển (Đại chính, 26), nhưng ở Tây Tạng, ngoài Nhân Thi Thiết ra còn có Nghiệp Thi Thiết và Thế Gian Thi Thiết ba phẩm. Trong phần phụ lục của hai phẩm đầu, De la Valleepoussin giới thiệu tác giả là Thế Thân và Xưng Hữu. Phẩm Thế Gian Thi Thiết tức là luận về Thế giới quan mà chủ yếu là căn cứ vào kinh Thế Khởi trong Trường A Hàm và lấy đó làm phong thái luận cứu của A Tỳ Đạt Ma. Điều này đã được thừa nhận ở thời đại Long Thụ, cho nên trong luận Trí Độ quyển 2 có nói như sau:

"Có người cho rằng trong sáu phần A Tỳ Hàm thì Phân Biệt Thế Xứ Phận thứ 3 gồm 8 phẩm (Kinh Lâu Thán cũng đặt vào phần thứ 3 trong sáu phần) là do Mục Kiện Liên trứ tác (Đại Chính, 25, trang 70, thượng)".

Nghĩa là, trong sáu bộ A Tỳ Đạt Ma (Lục Túc Luận của Hữu Bộ?), Thi Thiết Luận được đặt vào hàng thứ 3, mà phần chú thích thì căn cứ vào Kinh Lâu Thán, cho nên, về điểm này, đã ám chỉ luận Thi Thiết đã được thoát thai từ kinh Thế Khởi trong Trường A Hàm. Vả lại, trên thực tế, đem đối chiếu giữa Thế Khởi Kinh và Thế Gian Thi Thiết, người ta thấy có rất nhiều điểm nhất trí: đó là một sự thật không thể phủ nhận. Điều này chúng tôi đã trình bày qua trong "A Tỳ Đạt Ma Luận Nghiên Cứu", thiên thứ 3.

Về Hán dịch, luận Thi Thiết tuy chưa được truyền một cách toàn thể, nhưng tại Ấn Độ, nó mang một ý nghĩa rất trọng yếu, không những là một trong Lục Túc luận của Hữu Bộ, mà đối với các bộ khác, nó cũng rất được coi trọng. Cho nên, Thế Gian Thi Thiết luận đã được coi như một quyền uy về thế giới quan của Phật giáo. Nhất là trong Hữu Bộ Tôn, tức là trong các luận bộ khác, cũng đề cập đến thế giới quan (chẳng hạn như tập Tập Dị Môn Túc luận, quyển 11, thuyết minh về ngũ thú, quyển 17, thuyết minh về Thất Thức Trụ, quyển 19, thuyết minh về Cửu Hữu Tình Cư; rồi đến Pháp Uẩn Túc luận, quyển 10 đến 12 thì có Căn phẩm, Đa Giới phẩm, Duyên Khởi phẩm; Và Thức Thân Túc luận quyển 2 đến 3 thì có Bổ Đặc Già La Uẩn; sau hết, Phẩm Loại Túc luận, quyển 6 nói về Dị Sinh Pháp, và quyển 8 thuyết minh về Cửu Hữu Tình Cư, v.v...

). Đến khi tập hợp lại thì, về thế giới quan, luận Thi Thiết được coi là đặc biệt trọng yếu. Luận Đại Tỳ Bà-sa, vì là giải thích luận Phát Trí, nên không có chương đặc biệt về thế giới quan. Tuy nhiên, cũng thỉnh thoảng có chỗ nói đến thế giới và, về điểm này, đã lấy tài liệu từ Thế Gian Thi Thiết. Trong luận Pháp Thắng A Tỳ Đàm Tâm tuy không có chương nào nói về thế giới, nhưng trong luận A Tỳ Đạt Ma Câu-xá của Thế Thân, vốn là tập Đại Thành của Pháp Thắng A Tỳ Đàm Tâm luận, thì trong chương thứ 3, có lập một phẩm là Thế Gian phẩm mà tôi cho rằng đã phỏng theo thể tài của luận Thi Thiết kể trên. Mà tinh thần phê bình của luận Câu-xá tựa hồ còn triệt để hơn cả tinh thần đó trong Đại Tỳ Bà-sa, và, nếu đem biểu hiện nó vào thế giới quan trong Thế Gian phẩm thì, theo một ý nghĩa nào đó, có thể nói nó đã đạt đến điểm cao nhất trong các A Tỳ Đạt Ma luận thư. Chính vì thế mà xưa nay hễ cứ đề cập đến thế giới quan của Phật giáo là lập tức người ta nghĩ ngay đến Thế Gian phẩm trong luận Câu-xá. Biện Duyên Khởi phẩm trong Thuận Chính Lý luận, hoặc Hiển Tôn luận chắc chắn là đã dựa theo những tài liệu trên đây làm nền tảng tiêu chuẩn.

5- SỰ PHÂN LOẠI THẾ GIỚI

Trước khi đi sâu vào đề tài chính, tôi tưởng cần nói qua về phương pháp phân loại thế giới đã.

Trong Phật giáo, thế giới (tức thế gian) có hai nghĩa: một là vật khí thế gian, và một là hữu tình thế gian. Khí thế gian là chỉ nơi cư ngụ của các loài hữu tình, tức thế giới vật

khí; còn hữu tình thế gian là chỉ cái tổng thể của sinh vật cư ngụ trong thế giới vật khí này. Hai cái đó tuy vốn không thể rời nhau, nhưng để tiện cho việc quan sát nên chia thành hai loại như thế: đó là cái thông lệ của nền giáo học Phật giáo. Do đó, chúng tôi tưởng cứ theo cách phân loại trên đây để quan sát thế giới quan của Phật giáo cho tiện lợi. Song, thế giới quan của Phật giáo vốn quan sát cái gọi là "Hữu tình thế gian", vì đó là chủ yếu, nên trong Khí Thế Gian luận cũng bao hàm cả Hữu Tình luận: điều này tưởng không cần nói ai cũng hiểu.

6- SÁCH THAM KHẢO

Khi nghiên cứu về vấn đề này, ngoài những tư liệu đã nói ở trên ra, những sách sau đây cũng là những tài liệu chủ yếu cần tham khảo:

a) Viên Huy, Câu-xá luận tụng sớ, quyển 8 đến 12.

b) W. Kirfel, Die Kosmographie (2te Abschnitt, Die Kosmographie der Buddhisten) 1920 Bonn.

c) Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics (vol. IV, phương pháp. 129 - 138); Cosmogony and Cosmology (Buddhist) by De a Valleepoussin.

Chương thứ hai:
THẾ GIỚI QUAN CỦA BÀ LA MÔN GIÁO
(Đặc biệt về vật khí thế gian)

1- LỜI TỰA

Như đã nói ở trên, cơ sở của thế giới quan Phật giáo là nhân sinh quan. Cái lý do tại sao chủ ý của Phật giáo nguyên thủy có thể nói là luân lý duy tâm luận, do tâm trạng và hành vi thiện ác mà khai triển các loại thế giới cũng do đó.

Cái gọi là Tam giới chính là kết quả sản sinh từ nhân sinh quan, tức là, tùy theo trạng thái tinh thần của ta mà đặt ra những giai đoạn thiền định tu hành, và để thích ứng với điểm này, đem chia hữu tình giới thành ba thái là dục giới, sắc giới và vô sắc giới, đại thể đó là cách phân loại hữu tình. Cứ theo cái danh nghĩa ấy thì toàn chỉ cho cảnh giới tinh thần, cho nên, đối với vật lý cổ truyền, dĩ nhiên nó mang một ý nghĩa rất khác.

Nhưng, giáo pháp của Phật giáo nguyên thủy đã dần dần được chỉnh lý, và cách phân loại trên không còn chỉ hạn định ở cảnh giới tinh thần nữa, mà, để thích ứng, đã nói có những thế giới đặc thù: đó là nguyên do đã từ nhân sinh quan mà khoáng trương sang thế giới quan vậy. Sự chuyển

hướng này đã có rất sớm, đến Trung A Hàm, quyển 43, trong Phân Biệt Ý Hành Kinh thì cho ý nghĩa giữa tam giới của cảnh địa thiền định và tam giới của địa vị hữu tình tiên thiên là tương dồng, không có sai khác. Như vậy, vũ trụ hình thái luận của Phật giáo là kết quả của sự thống hợp giữa tam giới sống này với thần thoại không tưởng được lưu hành ở thời bấy giờ, cho đến thiên văn học và vật lý học để thuyết minh. Đương nhiên, trong tam giới, vô sắc giới là sự tồn tại tinh thần, không thuộc vật chất giới vì không có hình thái, cho nên không ở trong thế giới hiện tượng luận.

Tóm lại, đã dựa vào sinh địa để mà nói lên cái hình thái tổ chức của tam giới thì không thể không là đề mục thuộc hiện tượng luận. Do đó, trước hết cần phải bắt đầu từ vũ trụ quan thần thoại được lưu hành một cách nhất ban ở thời bấy giờ đã.

2- THẾ GIỚI QUAN CỦA VỆ ĐÀ VÀ ÁO NGHĨA THƯ

Vũ trụ quan của Lê Câu Vệ Đà hoàn toàn là vật lý. Lúc đầu chia thế giới thành Trời và Đất để quan sát, rồi dần dần lại khảo sát đến trung gian giới, và cuối cùng đã đi đến sự thành lập thuyết Tam giới. Tức là, trên cõi đất này gọi là địa giới, nơi nào có hiện tượng khí lưu thì gọi là không giới; và nơi nào có mặt trời, mặt trăng và tinh tú thì gọi là thiên giới; hay còn gọi bằng một danh từ riêng là Svar, Bhuvar, Bhùr. Tam giới này trở thành xứ sở có giai đoạn,

mà trong đó lấy các loại thần làm đầu và Thần được nhận là nơi y chỉ của hết thảy sinh vật.

Song, sự tưởng tượng của người ta còn đi xa hơn mà chia thuyết minh giới thành những khu biệt nhỏ hơn nữa. Trong Lê Câu Vệ Đà (R, V, VII, 87, 5) đã chia thành trời ba giai đoạn, đất ba giai đoạn, và cứ theo luận lý ấy, không cũng có ba giai đoạn, đó là manh nha thuyết Tam giới cửu địa (ba cõi, chín nơi) vậy. Địa vị của các Thần và các loài hữu tình sống trong ba cõi này có cao, thấp, khác nhau, đó là cách phân loại đã phát xuất từ thuyết trên. Đương nhiên, theo chỗ tôi biết, trong các văn thư Vệ Đà vẫn chưa nói rõ chư thần và hữu tình phối hợp với tam giới, cửu địa như thế nào. Việc lấy thái dương phối với trời, lấy gió phối với không, lấy lửa phối với đất mà làm vị chủ thần thì chỉ đã manh nha trong Lê Câu Vệ Đà để rồi được thành lập vào thời đại Phạm Thư. Đến Phạm Thư hoặc Áo Nghĩa Thư thì lại chia ra tám cõi (bát giới) hay chín cõi (cửu giới) để nói rõ địa vị của các thần hoặc hữu tình. Chẳng hạn như trong Bách Đạo Phạm Thư kể có tám thần: 1. Hỏa thần, 2. Địa thần, 3. Phong thần, 4. Không thần, 5. Thái Dương thần, 6. Thiên thần, 7. Nguyệt thần, 8. Tinh thần. Lại trong Bá Lị Cáp Đức Áo Nghĩa Thư thì, phía trên cõi địa giới, kể có chín cõi là:1. Phong giới; 2. Không giới, 3. Càn Thát Bà giới, 4. Thái Dương giới, 5. Nguyệt giới, 6. Tinh giới, 7. Thiên giới, 8. Nhân Đà La giới, 9. Sinh Chủ giới. Nhìn một cách đại quan thì chư thần trong các cõi đó không có tầng bậc, nhưng trong Tam giới thì mỗi thần đều chiếm địa vị riêng, mà trung tâm là Sinh Chủ. Có thể nói đó là thế giới quan từ thời đại Phạm Thư đến thời đại Áo Nghĩa Thư.

Nhưng, cái hình thái của thế giới này như thế nào? Dĩ nhiên, vào thời đại Lê Câu Vệ Đà, vấn đề này vẫn chưa hiểu hiện một cách rõ ràng. Trên đại thể, tựa hồ nó không ngoài tưởng pháp trời che, đất chở. Trong Lê Câu Vệ Đà có chỗ ví trời đất như hai bánh xe mà trong đó có cái trục làm liên lạc, nhưng đến Bách Đạo Phạm Thư thì lại nói hình thái thế giới như con rùa và con voi. Nghĩa là, trời xanh tương đương với không giới, đất tương đương với bụng, còn trung gian tương đương với không giới. Rồi lại tiến lên một bậc nữa mà chỉnh lý là thế giới quan trong Ái Đà Lệ Da Áo Nghĩa Thư. Thuyết này cho rằng thế giới này trên dưới đều có nước bao bọc, trong đó có không (ánh sáng) và đất (chết). Song, ở thời đại cổ Bà Là Môn giáo (tức từ Lê Câu Vệ Đà đến thời đại Kinh Thư), nhưng sản vật không tưởng do đời sau sáng tạo như những thuyết về các núi, các sông và các châu, vẫn chưa phát đạt một cách rõ rệt. Danh từ Tu Di Sơn tuy đã thấy trong Suy Đề Lợi Da Áo Nghĩa Thư, nhưng nó vẫn chưa được lấy làm trung tâm để nói về hình trạng của thế giới. Về điểm này, bất luận tại đâu cũng đều như thế cả. Chẳng hạn như thế giới hình thái luận của dân tộc cổ đại thì lấy chỗ đất thực tế là nơi đang cư trú làm cơ sở, nên đối với những truyền thuyết không tưởng, luôn luôn dựa vào thực tế để quan sát rồi sau mới đúc kết. Như vậy, dĩ nhiên là đối với các nước khác, tức toàn cõi Ấn Độ, người cổ đại vẫn chưa có một dự tưởng toàn thể. Thế giới hình thái luận đại qui mô thật sự chỉ phát sinh sau thời đại đi xuống ở phía nam, biết có núi tuyết, có biển, thì lúc đó, ít ra, mới biết ngoài Ấn Độ còn có các nước khác.

3- THẾ GIỚI QUAN TÂN BÀ LA MÔN GIÁO

Thế giới quan Ấn Độ vào thời đại các học phái phát đạt đại thể có ba loại: 1) Thế giới quan Tân Bà La Môn giáo; 2) Thế giới quan Phật giáo; và 3) Thế giới quan Kỳ na giáo. Trong khoảng hổ tương giữa ba tổ chức này tuy có ít nhiều điểm cộng thông, nhưng cũng có chỗ bất đồng rất lớn. Bởi vì tuy cùng lấy tư tưởng cổ đại kể trên làm bối cảnh, nhưng giữa các phái cũng có cách khảo sát riêng, do đó dần dần đã đi đến chỗ bất đồng. Tựu trung, thuyết của Phật giáo đã có nhiều điểm bất đồng với thuyết của Kỳ Na và Tân Bà La Môn giáo để rồi cuối cùng đã hình thành một loại phát đạt đặc hữu. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, thế giới quan của Phật giáo chẳng qua cũng chỉ là sản phẩm được biến chế từ cái thế giới quan lưu hành ở đương thời, cho nên, muốn hiểu rõ thế giới quan Phật giáo, tất nhiên ta phải biết qua thế giới quan của Tân Bà La Môn giáo hay của Kỳ Na giáo.

Song, ở đây, vì vấn đề quá phức tạp, không thể nói hết được, nên chúng tôi chỉ có dụng ý là trình bày một cách đơn giản thế giới quan của Tân Bà La Môn giáo để tiện việc so sánh sau này mà thôi.

Nhưng tài liệu về thế giới quan của Tân Bà La Môn giáo như thế nào? Những tài liệu xưa nhất là thế giới quan trong Ma Ha Bà La Đa và thế giới quan trong Ma Nô. Kế đến là những tài liệu được chế tác trong các loại Bá Lạp Na luận về vấn đề này. Bá Lạp Na (Phạm) chủ yếu có 18 loại: 1) Đa Ca Ngõa Tha Bá Lạp Na; 2) Ba Quy Xá Bá Lạp Na; 3) Bà La Màn Đà Bá Lạp Na; 4) Bà La Man Ngõa Y Ngõa

Nhĩ Tha Bá Lạp Na; 5) Đức Duy Ba Ca Ngõa Tha Bá Lạp Na; 6) Ca Nhĩ Tha Bá Lạp Na; 7) Khố Lư Mã Bá Lạp Na; 8) Lăng Già Bá Lạp Na; 9) Ma Lư Can Đề Da Bá Lạp Na; 10) Ma Ca Bá Lạp Na; 11) Phạ Đà Ma Bá Lạp Na; 12) Thấp Bà Bá Lạp Na; 13) Tư Can Đà Bá Lạp Na; 14) Ngõa Ma Na Bá Lạp Na; 15) Ngõa Lạp Cáp Bá Lạp Na; 16) Ngõa Do Bá Lạp Na; 17) Duy Tư Nô Bá Lạp Na; 18) Na Lạp Lị Da Bá Lạp Na.

Những đề tài mà tất cả Bá Lạp Na trên đều nói đến là: 1) Đại khởi nguyên của thế giới, 2) Phá hoại, tân tạo, 3) Thần Phổ luận, 4) Sự chi phối của Ma Nô (Manu) và 5) Lịch sử của các Thiên Tôn Hệ. Năm đề tài này được coi là năm tướng của các Bá Lạp Na (nhưng trong Na Lạp Lị Da không thấy thuyết minh về thế giới quan). Các giáo phái Ấn Độ lấy Bá Lạp Na làm nền tảng để thành lập, bởi thế nó được coi là Thánh điển của Tân Bà La Môn giáo. Nhưng người ta không rõ niên đại thành lập Bá Lạp Na. Còn về tên sách thì trong Bá Lợi Cáp Đức Áo Nghĩa Thư tuy đã nói đến tên Bá Lạp Na, nhưng thời gian nào nó được trở thành định hình thật sự thì người ta cũng vẫn chưa được rõ. Theo tôi, bất luận loại nào đi nữa cũng đều được thành lập sau kỷ nguyên, vì tư tưởng nền tảng của Bá Lạp Na ta thấy rải rác khắp nơi trong cách thuyết pháp của Số luận. Nhưng từ đó trở về trước tất kinh như thế nào thì hiện nay tựa hồ chưa thể quyết định được.

A Ma La Tân Cáp bảo đặc sắc của Bá Lạp Na là ngũ tướng, nhưng A Ma La Tân Cáp này là một trong chín thứ của báu của Vương Triều Duy Khắc La Ma Lợi Tha, Uy

Nhĩ Tốn nói: cốt tử của Bá Lạp Na được thành lập trước kỷ nguyên. Nhưng trong phần chú thích lại bảo điều này không đúng. Do đó, nếu bảo thế giới quan trong Bá Lạp Na là uyên nguyên của vũ trụ quan Phật giáo thì không đúng, mà phải coi vũ trụ quan Phật giáo ngang hàng với thế giới quan Bá Lạp Na mới thích đáng. Tuy nhiên, nói theo cách thức, về mặt hệ thống tư tưởng, ta vẫn có thể coi nó là tiên khu của Phật giáo. Bởi thế, ở đây, tôi tưởng nên trình bày qua về những yếu điểm của nó.

4- THẾ GIỚI KHỞI NGUYÊN LUẬN CỦA BÁ LẠP NA

Trước hết, hãy nói một cách đơn giản về thế giới khởi nguyên luận. Từ Lê Câu Vệ Đà đến Khởi Nguyên luận của Áo Nghĩa Thư, tôi đã có dịp trình bày qua, nhưng về Khởi Nguyên luận của Bá Lạp Na thì chưa lần nào đề cập đến.

Bắt đầu từ áng thơ tự sự vĩ đại là Ma Ha Bà La Đa (Mahabharata), nhất là đến Bá Lạp Na, có thể nói người ta đã lấy tín ngưỡng thông tục làm trung tâm. Tức là xuất phát từ Đa Thần giáo đương thời, người ta muốn lấy Tỳ Nữu Noa hay Thấp Bà làm cơ sở tín ngưỡng thống nhất, rồi từ đó tiến lên mà kế thừa Bà La Môn giáo cổ phong, đồng thời, ở một phương diện khác, lại muốn gây một sự cải tạo trong dân tâm. Do đó, đối với thế giới khởi nguyên luận này, trong đó dĩ nhiên cũng đã đưa ra một lập trường mới, nếu nói đến yếu tố của nó thì dự tưởng thế giới khởi nguyên luận từ thời Lê Câu Vệ Đà và lấy đó làm nền thần thoại mới: có thể nói nhiệm vụ chủ yếu của nó là kết hợp

một nền triết học mới. Kết quả, trong nền thần thoại mới, Phạm Thiên đã dần dần mất thế lực mà Tỳ Nữu Noa và Thấp Bà lại chiếm địa vị ưu việt, nhất là thần thoại Tỳ Nữu Noa được ứng dụng một cách rất phổ biến. Tức là Tỳ Nữu Noa quyền hiện (avatàra) rất nhiều hình để cứu chúng sanh. Đặc biệt là về thế giới sáng tạo quan, khi Tỳ Nữu Na nhập thiền định tại Tây Sa Na Đà, thì từ rốn (rún) sinh ra bông sen, rồi từ bông sen đó sinh ra Phạm Thiên mà tạo dựng thế giới. Song, sau khi nhiều thuyết đã phát sinh nếu chỉ thuyết minh thế giới khởi nguyên luận theo thần thoại thông tục, thì không thể làm thỏa mãn tâm ý của người ta. Để bổ cứu cho khuyết điểm đó mà triết học hóa thần thoại chính là Số Luận hữu thần. Tức là, thuyết này lấy thần Tỳ Nữu Noa (cũng gọi là Phạm) làm nguyên lý tối cao, rồi dưới đó thống hợp hai nguyên lý tự tính và thần ngã, rồi từ đó mở rộng đến ngã mạn, ngũ duy, mười một căn v.v... mà tạo dựng thế giới này. Từ cuối thời kỳ Áo Nghĩa Thư đến thời đại các học phái, về mọi phương diện, tư tưởng Số Luận, tựa hồ đã chi phối tư tưởng giới Ấn Độ, và thế lực này cũng có liên hệ đến cả thế giới khởi nguyên luận của Bá Lạp Na.

Nhưng tư tưởng Số Luận và thần thoại thông tục đã được thống hợp dưới hình thái nào để mới trở thành Khai Tịch luận của Tân Bà La Môn giáo? Nghĩa là, giữa Ma Ha Bà La Đa, Ma Nô hay Bá Lạp Đa tuy có rất nhiều điểm bất đồng, nhưng lẽ tự nhiên là cũng có những quan niệm cộng thông, điều đó tưởng không cần nói ai cũng biết. Giờ tôi hãy thử trình bày Khai Tịch luận của Ma Nô và Khai Tịch luận của Tỳ Nữu Noa Bá Lạp Na như sau (căn cứ theo

Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. IV, phương pháp. 155-161):

Pháp Điển Ma Nô chương thứ nhất, nói từ sự sáng lập thế giới đến quá trình phát sinh các chế độ xã hội. Theo thuyết này thì ban sơ vũ trụ là một thể hỗn mang, nghĩa là tất ca đều ở trong một trạng thái mờ mịt. Trong thời gian này, đấng vĩnh viễn tự tồn muốn phá tan màn hắc ám để triển khai vạn hữu, bèn trước hết từ tự thể sinh ra nước (ta có thể so sánh các thuyết như Nguyên Thủy thuyết từ thời đại Lê Câu Vệ Đà đến Phạm Thư, A Tỷ Tư thuyết của A Tỷ Luân, dự tưởng nước Tha Lệ Tư, đất Hy Bá Lai bảo từ đấng tự tồn sinh ra nước). Rồi trong nước ấy đấng tự tồn lại gieo hạt giống để trở thành quả trứng sáng chói như ánh thái dương, và trong trứng đó Phạm Thiên hiển hiện (ở đây ta có thể tưởng tượng được cái nguyên lý tối cao của thời đại Vệ Đà: sự quan hệ giữa vật chất và nhân cách thần = "vật chất → Nhân cách thần"). Phạm Thiên ở trong quả trứng vàng này trải qua một năm sau thì chia nó thành hai phần: phần trên là trời, phần dưới là đất, ở giữa là hư không, như thế là đã tạo thành tam giới. Đồng thời với sự tạo lập khí thế giới, Phạm Thiên lại muốn thành lập hữu tình giới, bèn trước hết từ tự thể tạo ra ý, từ ý tạo ra ngã mạn, rồi bắt đầu từ ngã mạn đại ngã (giác) mà tạo ngũ duy, ngũ căn, rồi lài từ ngũ duy, ngã mạn tạo nơi y chỉ của sinh mệnh, rồi sau hết từ đó tạo thành ngũ đại để hoàn thành hết thảy. Về điểm này, thuyết Số Luận tuy có chỗ rất bất đồng, nhưng tinh thần không sai biệt mấy: Đó là điều ta cần ghi nhận. Từ đó, qua đặc chất của những tác dụng hữu tình, đã phát sinh hết thảy như núi, sông cỏ, cây cho đến Tam Vệ

đà, tứ tính và thiện, ác v.v... tôi cho rằng đây là một thuyết minh rất nhất quán.

Nhưng theo Ma Nô, hay Ma Hà Bà La Đa thì thế giới này không phải vĩnh cửu, tương tục, mà sau khi được sáng tạo, nó phải trải qua các giai đoạn tuần hoàn, biến thiên để rồi cuối cùng trở về cái trạng thái bản lai mờ mịt của nó. Điều này đến các học phái đã đề xướng cái gọi là Kiếp diệt thuyết. Về năm, tháng, theo Ma Nô, xã hội nhân gian xoay vần trong bốn thời kỳ gọi là bốn Du Dà: Khố Lợi Tha, Thoát Lợi Tha, La Ngõa Bà La và Khải Lợi. Khố Lợi Tha Du Dà đi trong thời đại hoàn toàn chính pháp, tức là Thự Quang thời đại (thời kỳ rạng đông - 400 năm), Bản Kỳ thời đại (4,000 năm), Hoàng Hôn thời đại (400 năm) tổng cộng 4,800 năm, lúc đó người thọ 4000 tuổi. Thoát Lợi Tha Du Đà thời đại chỉ còn ba phần tư chính pháp, thêm Thự Quang và Hoàng Hôn nữa thì kéo dài được 3,600 năm; thời đại này người thọ 3,000 tuổi. La Ngõa Ba La Du Dà là thời kỳ chính pháp chỉ còn hai phần tư, kéo dài 2,400 năm; người thọ 2,000 tuổi. Sau hết đến khải Lợi Du Dà là thời kỳ chính pháp chỉ còn lại một phần tư, tức là chính pháp thời bấy giờ kéo dài 1,200 năm; tuổi thọ của người vào thời kỳ này không còn nhất định. Cứ như thế khi thời kỳ Khải Lợi Du Dà kết thúc thì cuộc tuần hoàn lại trở lại bắt đầu từ Khố Lợi Tha Du Dà và xoay vần như cũ (về niên số của Du Dà, tham chiếu Wilsons Visnu Puràna Vol. 1, pp. 50-54 Note). Ở đây chúng ta có thể liên tưởng đến bốn thời kỳ của Ân Tỳ La Khố Lợi Tư (1-Duy Ái; 2-Tăng Sinh; 3-Duy Tăng; 4-Ái Tái Sinh).

Song, đến thời kỳ tuần hoàn nào thì thế giới băng hoại theo Ma Nô, cứ bốn Du Dà của nhân gian, nghĩa là 12,000 năm (tức 4.800 + 3.600 + 1.200 = 12.000) là một Du Dà của các thần. Một nghìn Du Dà này, và cứ theo công thức trên, thêm lên một nghìn nữa là một ngày của Phạm Thiên. Một ngày ở đây chỉ kể ban ngày mà thôi. Lúc đó Phạm Thiên ngưng mọi hoạt động mà nghỉ đêm, ấy là kiếp diệt. Như vậy, chỉ trong một đêm, thế giới chìm trong cảnh tối tăm, và sau đó Phạm Thiên lại tiếp tục hoạt động: ấy là sự tái tạo của thế giới (Deussen, Allgemeine Geschte der Philosophie I,3, ss. 45-47).

Thuyết trên đây tuy do sự hoạt động một ngày một đêm ở nhân gian mà tưởng tượng ra, nhưng nếu đặt nó vào căn để của lý luận, thì tôi cho rằng nó muốn điều hòa giữa sự sáng tạo thế giới và luân hồi vô tận. Tại sao? Vì thuyết sáng tạo thế giới ngay từ thời đại Lê Câu Vệ Đà đã được quy định rồi, bỏ đi không thể được, nhưng nếu thế thì luân hồi vô tận không thể thành lập được, cho nên phải điều hòa nó để tỏ rằng không ngoài thuyết tuần hoàn. Nhưng, đứng về mặt sự thực mà nói thì thuyết này là do sáng kiến của các nhà tìm tòi nghiên cứu Ma Ha Bà La Đa, hay là sản phẩm của các học phái khác? Vấn đề này vì không thể phán định ngay được, nên cần phải có sự nghiên cứu tinh xác nữa. Tuy vậy, điều ta cần ghi nhận là, bất luận từ đâu đến, thuyết này, dưới nhiều hình thái, từng đã chi phối toàn thể tư tưởng giới Ấn Độ.

Trên đây là Khai Tịch luận của pháp điển Ma Nô, còn Khai Tịch luận của Bá Lạp Na thì thế nào? Khai tịch luận

của Bá Lạp Na tuy là đại đồng tiểu dị, nhưng ở đây tôi cũng xin trình bày những điểm cương yếu, căn cứ theo Khai Tịch luận của Tỳ Nữu Nô.

Đấng Tự Tồn dĩ nhiên là duy nhất, thế nhưng cũng lại triển khai ra ba loại yếu tố lớn là: thần ngã, tự tính và thời. Thần ngã là nguyên lý tinh thần; tự tính là nguyên lý vật chất; còn thời là nguyên lý kết hợp cả hai. Do thời kết hợp cả hai, nên khi đấng Tự Tồn tự nhập vào trong, thì từ tự tính triển khai giác, ngã mạn, ngũ đại và mười một căn. Khi ngũ đại triển khai rồi lại kết hợp với nhau mà thành Phạm Noãn (trứng Phạm = khí thế giới), đứng trên nước, nhờ có nước, lửa, gió, không, ngã mạn, giác, tự tính mà đứng vững. Đấng Tự Tồn tự thành hình Phạm Thiên, rồi do đức lo mà tạo vạn vật, do đức mừng lấy Tỳ Nữu Noa mà bảo tồn, và cuối đức tối lấy Lỗ La Lạp mà phá hoại, tức là kiếp diệt.

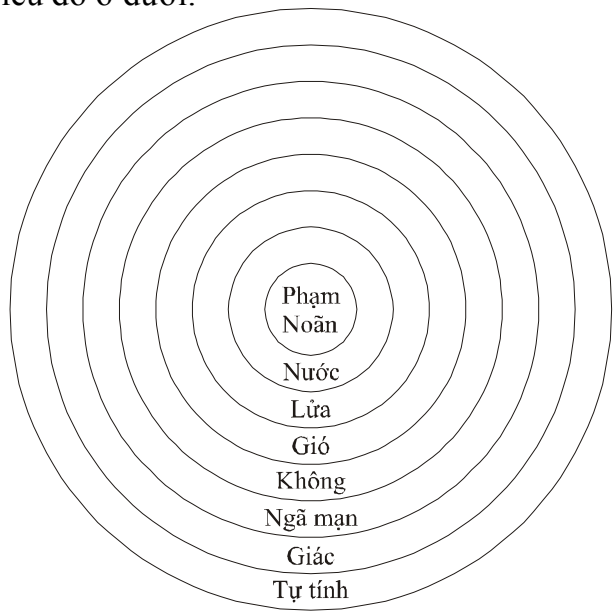
Ta có thể thấy thuyết này tuy đại thể cũng tương tự như thuyết Ma Nô, hay Ma Ha Bà La Đa, nhưng đã để lộ sắc thái tôn phái, vả lại muốn điều hòa mọi tư tưởng: có thể nói đây là điểm xuất sắc ban (Allegemeine Géschichte der Philosophie I, 3, SS. 38-47; Hasting's Encycleopadia of Religion and Cosmology by Jacobbbi; Wilson's Visnu Puràna IV, 30).

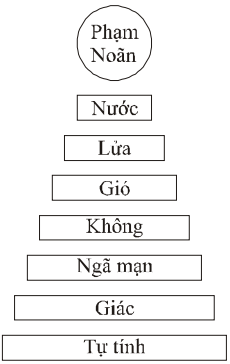
5- DIÊM PHÙ ĐỀ CHÂU

Thứ đến là cái hình thái của vũ trụ được thành lập như thế nào? Tức cũng là vấn đề thế giới hình tượng luận như thế nào?

Theo Bá Lạp Na thì trong không gian vô hạn này có vô hạn tổ chức vũ trụ. Gồm tất cả tổ chức này lại gọi chung một tên là Phạm Noãn. Nghĩa là, phát sinh luận Phạm Noãn về phương diện hình thái luận, cũng có thể được dùng một cách uyển chuyển. Song, điểm chủ yếu của Bá Lạp Na không phải luận cứu tất cả những tổ chức vũ trụ vô hạn mà là lấy một tổ chức trong số đó, tức là hình thái vũ trụ trong đó chúng ta đang sống làm mục đích luận cứu. Lý do là tất cả vũ trụ, bất luận loại nào, đều là một tổ chức đồng nhất. Theo ý nghĩa ấy, ta có thể hiểu Phạm Noãn là một vũ trụ.

Phạm Noãn, như đã nói ở trên, được bao quanh bằng những vòng đai nước, lửa, gió, không, ngã mạn, đại (giác) và tự tinh. Lớp dày của nó dần dần được tăng tên gấp mười. Xem biểu đồ ở dưới:



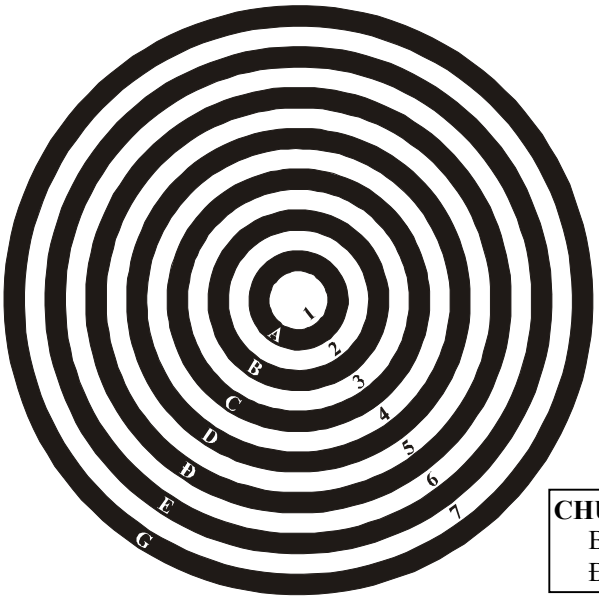


Nghĩa là tự tính, ngã mạn hỗn hợp với Phạm, không, gió, lửa, và đất do Áo Nghĩa Thư phát triển, và gọi cái hình thái đồng thời tồn tại của tất cả yếu tố là vũ trụ quan.

Nhưng trung khu bộ từ bộ phận nào mà được thành lập? Thông thường chia nó thành Bá Lỗ, Ngõa Tư, Tư Ngõa Lỗ, Mã Cáp Lỗ, Ca Na Tư, Tha Ba Tư và Tát Đỏa Dạ Ma gồm bảy tầng, tức là thế giới từ cõi đất này trở lên. Tựu trung, Bá Lỗ, Bá Ngõa Tư, Tư Ngõa Lỗ, ở thời đại Phạm Thư đã được gọi là Thiên, Không, Địa tam giới; cho đến Thái Cơ Lợi Da, A Nan Da Dà, rồi lại thêm Mã Cáp Lỗ, Ca Na Tư, Bá Lạp Na lại dùng hình thức này để nói rõ sự khu biệt về địa vị của chư Thiên. Đối lại với bảy cõi trên cõi đất còn có bảy cõi dưới cõi cõi đất. Đó là trụ xứ của Ba Tha Lạp, tức A Tu La, rồi dưới nữa là địa ngục. Bảy cõi của Ba Tha Lạp là: A Tha Lạp, Duy Tha Lạp, Tư Tha Lạp, Tha Lạp Tha Lạp, Mã Cáp Tha Lạp, Lạp Tát Tha Lạp và Ba Tha Lạp. Nếu nói rõ tất cả các cõi này một cách chi tiết thì rất phiền tạp, cho nên ở đây tôi chỉ đề cập đến những điểm trọng yếu mà thôi.

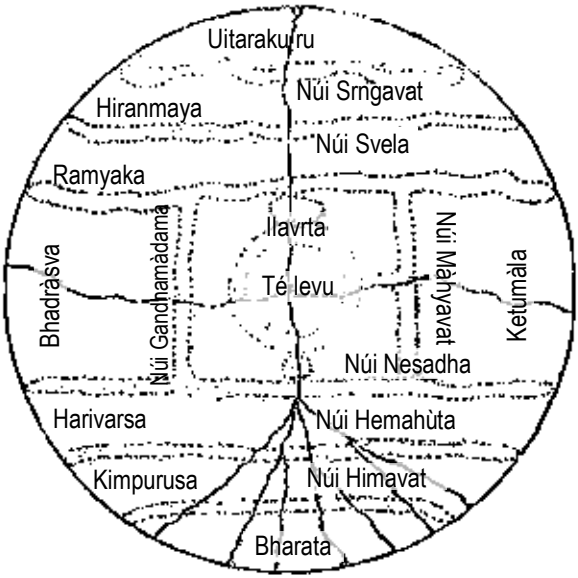
Cõi đất mà chúng ta ở đây dĩ nhiên là cõi Bá Lỗ (Bá Lỗ giới) và được thành lập từ bảy châu, bảy biển, và bất luận loại nào, đều là trạng thái vòng tròn. Xem đồ biểu ở dưới:

	7 CHÂU (Đất)	7 BIỂN (Bể)
A	Jampùdvipa	1. Lavanoda (Ksàrada)
B	Plakadvipa	2. Iksursoda
C	Sàlmalidvipa	3. Suroda
D	Kusadvipa	4. Ghrtoda Sarpis
Đ	Krauncadvipa	5. Dadhimanndodaka (Dadhi)
E	Sàkadvipa	6. Ksiroda (Dugdha)
N	Puskaradvipa	7. Svadùdaka (Jala)



CHÚ:
Biển: A, B, C,…
Đất: 1, 2, 3,…

Tựu trung Diêm Phù Đề châu là trung tâm của bảy châu và được bao bọc bởi biển La Ngoã Nô Lạp (Lavanodà). Châu này bao hàm toàn châu Ấn Độ thời bấy giờ. Vì Bà La Môn giáo cũng như Kỳ Na giáo đều coi toàn Ấn Độ là trung tâm của thế giới. Điểm này có khác với Phật giáo, vì Phật giáo cho núi Tu Di là trung tâm, còn Diêm Phù Đề chỉ là một trong bốn châu và ở về phía Nam mà thôi. Đường trực kính của châu Diêm Phù Đề là mười vạn do tuần, chu vi ba mươi vạn do tuần (Phật giáo thì nói trực kính hai nghìn do tuần, và chu vi sáu nghìn do tuần - Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 2, Đại chính 32, trang 179, hạ). Đông, Tây chạy đều nhau và do sơn mạch lại chia thành bảy nước. Đó là: 1) Ba Lạp Tha (núi: Hi Ma Ngõa Đà); 2) Kim Bá Lỗ Sa (núi: Hải Mã Khố Tha); 3) Cáp Lợi Ngõa Lỗ Sa (núi Nị Sa Lạp); 4) Đông - Ba Độc Lập Tư Ngõa; Trung - Y Lạp Ngõa Lỗ Tha (núi: Nị Lạp); và Tây - Khắc Tư Mã lạp; 5) Nam Đa Dà (núi: Tư Duy Tha); 6) Hi Thương Mã Da (núi: Tú Đốn Tạp Ngõa Tha); 7) Trung tâm địa của Ưu Đa La Khố Ộ Bà La Môn, lấy Bát Lạp Đà (ở phía bắc Kim Đề Lợi) làm trung tâm, xem đồ biểu ở dưới:



Sự phân loại trên đây, một phần căn cứ vào sự thật, một phần do theo tưởng tượng mà thành toàn cõi Ấn Độ.

Giờ hãy nói về đặc sắc của các nước. Bát Lạp Đà là nước trong đó thiện, ác, hỗ tương giao tạ, để thích ứng với điều này, thọ mệnh hay quả báo cũng có sai biệt: đó là đặc sắc của nước này.

Thứ đến là nước Kim Bá Di Sa, nước này chạy dài giữa khoảng núi Hi Mã Ngõa Dộc và núi Hải Mã Khố Tha. Người trong nước ăn trái (quả) Bá Lạp Khố Tha, không đau ốm, thọ một vạn tuổi. Con trai thì sắc vàng, con gái thì như A Bá Sa Lạp Tư. Căn cứ theo Bà Tạp Ngõa Tha Bá Lạp Na thì Tỳ Nữu Noa ở nước này, thủ hình Lạp Mã và được Cáp Nô Mã Tha tôn kính.

Thứ ba là Cáp Lợi Ngõa Nhĩ Sa, ở giữa khoảng núi Hải Mã Khố Tha và Nị Sa Lạp.Dân cư trong nước này đều từ thần giới xuống. Sống bằng mía ngọt, và thọ một nghìn tuổi, không có bệnh tật và già yếu. Tỳ Nữu Noa ở đây và thủ hình Nô Lộ Tây mã. Và đây cũng là trụ xứ của quỷ thần như Lạp Na Ngõa hay Thái Đà Da v.v...

Thứ tư là Y Lạp Vũ Lợi Tha ở trung tâm châu Diêm Phù Đề; tức Nam, Bắc, ở vào khoảng giữa núi Nị Xa Tha và núi Nị Lạp, Đông, Tây thì ở giữa khoảng núi Mã Nhĩ Ba Ngõa Tha và núi Á Tha Mã Lạp Na. Núi Mê Lư ở chính giữa, cao mười vạn do tuần (từ đất trở lên, 84,000 do tuần, từ đất trở xuống, 16,000 do tuần). Đường trực kính dưới chân núi là một vạn sáu nghìn do tuần, và trên đỉnh núi là ba vạn hai nghìn do tuần. Bốn Châu Tu Di là bốn phương của nước Y Lạp Vũ Lợi Tha, thứ tự như sau: phương Bắc có Ưu Đa La Khố Nhĩ, phương Nam có Ba La Tha, phương Đông có Ba Đà La Tây Ngõa, và phương Tây có Khải Tư Mã Lạp (nhưng trong Mbh. VI, 226, Padma P, III, 3, 49, thì bảo phương Nam là Diêm Phù Đề, điểm này tương hợp với Phật giáo Kirfel; Die Kosmographie der Inder S. 93). Chung quanh núi Tu Di có bốn ngọn núi, mỗi ngọn cao một vạn do tuần. Phía Đông là Mạn Đa Lạp, phía Nam là Á Tha Mã Lạp Na, hay, Mê Lư Mạn Đa La, phía Tây có Tỳ Bá lạp, và phía Bắc là Tư Ba Nhĩ Tư Ngõa. Trên đỉnh của bốn ngọn núi này có bốn cây đại thụ đại biểu cho mỗi núi, mỗi cây cao một nghìn một trăm do tuần. Tức ở phía Đông là Khải Nam Lạp, phía nam là Khương Bá, phía Tây là Tỳ Ba La, và phía Bắc là Ngõa Tha; châu này gọi là Diêm Phù Đề là đặt theo tên cây của ngọn núi phía nam (danh từ Khương

Bá có rộng, hẹp khác nhau; tư tưởng thời kỳ đầu thì nói nó ở phía Nam Tu Di, còn tư tưởng ở thời kỳ sau này thì nói toàn thể là Khương Bá. Ở đây có thể so sánh với danh xưng của Đại Hòa).

Chính giữa ngọn núi Tu Di là thủ đô của Phạm Thiên, rộng một vạn bốn nghìn do tuần; chung quanh thủ đô này có tám vị thần thủ hộ, và mỗi vị thần đó lại có thủ đô riêng. Tức là: phương Đông có thần Nhân Đà La, kinh đô là thành A Mã Lạp Ngõa Cơ; phương Đông Nam, thần A Cô Nị, thành Đề Kiêu Ngõa Cơ; phương nam, thần Da Mã, thành Tham Da Mã Nị, phương Tây Nam, thần Vũ Y Lộ Ba Khố Sa, thành Khố Lộ Tư Nam Á Na; phương Tây, thần Ngõa Lộ Na, thành Tú lạp Ngõa Cơ; phương Tây bắc, thần Ngõa Du, thành Cam Lạp Ngõa Cơ; phương bắc, thần Tô Ma, thành Da Tẩu Ngõa Cơ. Tóm lại, nước Y Lạp Duy Lợi Tha là địa phương có núi lớn nhất trong châu Diêm Phù Đề, lấy Phạm Thiên làm trung tâm, và lấy chỗ ở của thần minh thủ hộ thế giới làm đặc sắc.

Lại ở phía Đông và phía Tây nước Y Lạp Duy Lợi Tha còn có nước Ba Lạp Tú Ngõa (Đông) và nước Hải Tự Mã lạp (Tây). Đặc sắc của nước Ba Lạp Tú Ngõa ở chỗ dân cư tuy có nhiều giống, nhưng bất luận giống nào đều có đức hạnh tự nhiên, không biết có sự phân biệt pháp và phi pháp là gì. Người thọ một vạn tuổi, không có tai họa và luôn luôn tươi trẻ. Tỳ Nữu Noa ở đây và được tôn kính dưới hình thái mã đầu. Còn nước Hải Tự Mã lạp ở phía Tây cũng có nhiều giống dân; con trai sắc đẹp, con gái thì sắc

xanh nhạt. Người cũng thọ một vạn tuổi. Ở đây Tỳ Nữu Noa thủ hình thái Tạp Mã Thiên.

Thứ năm là nước Lạp Mật Đa Khải, ở khoảng giữa Ni lạp và núi Tú Vệ Đà. Dân cư giàu có sung sướng, sống một vạn một nghìn năm trăm năm. Tỳ Nữu Noa thủ hình mã Tự Da.

Thứ sáu là nước Tỷ Nam Mã Da, ở khoảng giữa núi Tú Vệ Đà và núi Tú Lâm Tạp Ngõa Độc. Tại đây có sông Tỷ Nam Ngõa Cơ, hoa sen đầy sông, dân chúng khỏe mạnh, giàu có; sống lâu một vạn hai nghìn năm trăm tuổi. Ở đây Tỳ Nữu Noa cũng dùng hình Ma Lộ Mã để chi phối.

Thứ bảy là Ưu Đa La Câu Lư, tức Bắc Câu Lư Châu (Ái Lạp Ngõa Tha), ở phía Bắc núi Tú Lâm Tạp Ngõa Độc. Trong số bảy nước, nước này là một tiên cảnh lớn nhất, có hai ngọn núi Nguyệt Quang Huy và Nhật Quang Huy, ở giữa là sông Ba Đà lạp Tẩu Mã. Tất cả sông ngòi đều tràn đầy sữa và mật lai láng, gió thoảng hương đưa đất toàn bằng ngọc quý, cát bụi cũng là vàng ròng. Đây là nơi tái sinh của những người đã rời bỏ thiên quốc, vợ chồng cùng sinh một lúc, cùng một tư thái, cùng một tính cách, và khi chết, cũng cùng chết một lúc. Sống lâu 14.500 tuổi. Trong thời gian đó hoàn toàn hạnh phúc, không có bệnh hoạn, không có tội ác (có điểm tương tự như truyền thuyết của Phật giáo). Ở đây Tỳ Nữu Noa thủ hình Mã Tư Da (trở lên, theo Kirfel, Die Kosmographie der Inder S. 5700).

Trên đây là sự quan sát đại thể về châu Diêm Phù Đề. Nó là kết quả được tạo thành bởi sự khảo sát kỳ quái về địa

lý trộn lẫn với thần thoại không tưởng: điều này tưởng không cần nói ai cũng biết.

6- SÁU CHÂU KHÁC

Thứ bốn, tình hình của sáu châu kia như thế nào? Đến đây lại càng không tưởng nữa, vả lại, cực kỳ phức tạp, cho nên chỉ có thể đề cập đến một cách nhất ban, chứ không thể đi sâu vào từng chi tiết được. Duy có điểm hơi thú vị là thuyết nói về cái biển Lạp Ngõa Nhu Lạp bao vây châu Diêm Phù Đề này. Theo thuyết đó thì nước biển Lạp Ngõa Nhu Lạp Mặn, và trong biển có rất nhiều đảo. Tựu trung hòn đảo cách Ba Lạp Tha về phía Nam 10.000 do tuần là hòn đảo hiển trứ nhất. Tại đảo này có nhiều ngọc qúy, dân cư sắc đen và rất sung sướng. Tôi cho rằng đây là tưởng tượng về đảo Tích Lan, hoặc Qua Oa, Tô Môn Đáp Lạp hiện nay. Theo Bá Lạp Na thì Lan Tạp, tức đảo Tích Lan, là đảo phụ thuộc của châu Diêm Phù Đề, do đó, giữa Tích Lan thực tế và Tích Lan tưởng tượng, có thể nói không có sự khu biệt. Cũng trong biển này, về phía Bắc của Bắc Câu Lư châu có một đảo Khương Đà Lạp Ta Ngõa Ba (Nguyệt châu) là nơi cư ngụ của mặt trăng, vì là trên trời nên đặt tên như thế. Mặt trăng lấy đấy làm chỗ nghỉ ngơi. Nhưng, như sau đây sẽ nói, đứng trên lập trường, thiên văn học mà khảo sát, thì mặt trăng so với Thái dương vẫn cao hơn, cho nên lấy Nguyệt châu làm chỗ nghỉ ngơi của mặt trăng chẳng qua chỉ là bảo tồn một loại truyền thuyết mà thôi.

Lấy biển Lạp Ngõa Nhu Lạp này làm khởi điểm, nằm ở phía ngoài cùng là châu Bá Tư Tạp Lạp Đà Duy Ba, ở

phía ngoài biển Khố Tây La Lạp, và ở phía trong biển Tư Ngõa Lỗ Lạp Tạp (nước ngọt). Trong châu này có núi Mã Na Tô Đà Lạp, cao năm vạn do tuần, quốc nội được chia thành hai phần. Dân cư đều bình đẳng, không có bốn giai cấp khác nhau; không có ưu, bi, khổ, não; Vệ Đà, luân lý, chính trị: tất cả đều không có. Người thọ một vạn tuổi. Có cây Ni Câu Lư Đà trên đó Phạm Thiên cư ngụ, một mặt được chư thần sùng bái, một mặt bảo hộ nhân dân. Lại có núi Na Mã Na Tô Lạp Đà là trụ xứ của bốn thần thủ hộ: phương Đông thần Nhân Đà La (Đế Thích), kinh đô gọi là Ngõa Tư Ngõa Vũ Tạp Sa Lạp, hoặc là A Mã Lạp Ngõa Cơ; phương Nam là thần Da Mã, kinh đô là Tham Da Mã Ni; phương Tây là Ngõa Lỗ, kinh đô là Tư Tạp, hoặc là Ma Hạ, phương Bắc là Tô Mã, kinh đô là Duy Lạp Ngõa Lợi.

Nước này là châu cuối cùng của vũ trụ. Biển Tư Thái Tư Lạp Tạp bao quanh châu này và là chung kết của thế giới. Nhất là trong biển Nước ngọt tuy có đảo làm bằng hoàng kim, nhưng xa mặt trời mặt trăng quá, nên không có người ở.

Vũ trụ này là hình tròn lớn, có năm ức do tuần đường trực kính, được bao bọc bởi bảy châu, bảy biển và lấy châu Diêm Phù Đề làm trung tâm: đó là ý kiến của Bá Lạp Na.

7- KHÔNG GIỚI VÀ THIÊN GIỚI

Trở lên mới là đại quan về địa giới, nhưng còn không giới, tức khí lưu giới, thì thế nào? Theo Ngõa Tạp Ngõa Thà Bá Lạp Na thì địa phương từ Thái Dương trở xuống một nghìn do tuần là không giới, gồm Da Cổ Sa, Lạp Ma

Sa, Tỳ Sa Khâu, Bá Lệ Tha và Bá Tha. Nhưng trong Bá Lạp Na không nói rõ về cõi này, vì hình thái của nó không được rõ ràng lắm.

Điều mà các Bá Lạp Na nói rất rõ là Thiên giới, tức là ký sự về Nhật, Nguyệt, Tinh Thần v.v... Theo Bá Lạp Na thì độ cao của Nhật, Nguyệt, Tinh Thần không phải nhất luật; thấp nhất là Thái dương, cao nhất Bắc cực, trong đó đại ước còn nói về Nguyệt cầu, Thất tinh và Nhị thập bát tú v.v... . Giờ xin biểu thị sự sai biệt về độ cao của Nhật, Nguyệt, Tinh Thần như sau:

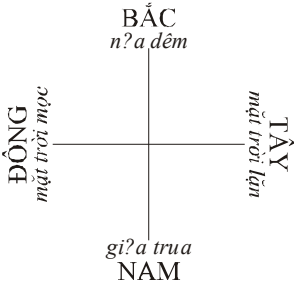
Thái dương cách trái đất mười vạn do tuần; mặt trăng hai mươi vạn do tuần; Hằng tinh ba mươi vạn do tuần; Thủy tinh năm mươi vạn do tuần; Kim tinh bảy mươi vạn do tuần; Hỏa tinh chín mươi vạn do tuần; Mộc tinh một trăm vạn do tuần; Thổ tinh một trăm ba mươi vạn do tuần; Đại hùng tinh một trăm bốn mươi vạn do tuần; Bắc cực tinh một trăm năm mươi vạn do tuần.

Theo Bá Lạp Na thì trong những hiện tượng thiên thể này là nơi ở của các loài hữu tình, đặc biệt là của các thần. Chẳng hạn như Nhật, Nguyệt và hành tinh được chở trong xe do ngựa hoặc thần kéo: dĩ nhiên đây là sự quan sát cực ấu trĩ. Tuy nhiên, nếu giả định cho đây là một loại thiên văn học cổ xưa để quan sát, và đứng trên lập trường văn minh sử mà nhận xét, thì những quan điểm trên đây đích thực là một thuyết minh rất nhiều thú vị.

8- NĂM VÀ GIỜ LẤY THÁI DƯƠNG LÀM TRUNG TÂM

Trước hết hãy nói về Thái dương. Như đã trình bày ở trên, Thái dương là một viên thể có đường kính chín nghìn do tuần và cách cõi đất mười vạn do tuần. Nó gồm hai bánh xe, chiều dài một nghìn chín trăm bảy mươi vạn do tuần, ngắn bốn vạn năm nghìn năm trăm do tuần. Theo Bá Lạp Na thì trong bánh xe ấy có mười hai vị thần mặt trời là nguồn gốc phát ra ánh sáng. (trong Thái dương có mười hai vị Nhật thần, mười hai vị Mâu Ni, mười hai vị tiên, mười hai Càn Thát Bà, mười hai A Bá Sa Lạp Tư, mười hai Ma Lạp Mã Ni, mười hai con rắn và mười hai La Sát).

Thái dương này lấy núi Tu Di làm trung tâm, từ phương Đông xoay quanh qua phương Tây và lấy đó là nguyên nhân của ngày, đêm. Tức là núi Tu Di làm trung tâm thì thuận tự sẽ là: giữa trưa ở châu phương Nam là lúc mặt trời mọc ở châu phương Tây, nửa đêm ở châu phương Bắc là lúc mặt trời lặn ở châu phương Đông. Về tên các châu tuy khác nhau, nhưng sự giải thích của Phật giáo về điểm này cũng tương đồng (Câu-xá quyển 11).



Tại Ấn Độ, ngày đêm được chia thành ba mươi Mâu hô lật đa. Mỗi Mâu hô lật đa là 1440:30 = 48 phút. Trong mỗi Mâu hô lật đa, Thái dương đi được ba trăm mười lăm vạn do tuần. (tính đến chu vi núi Mã Na Tư thì là chín nghìn bốn trăm năm mươi vạn do tuần).

Nhưng, về sự dài, ngắn của ngày, đêm và sự bất đồng của bốn mùa thì tính như thế nào? Theo Bá Lạp Na thì Thái dương lấy núi Tu Di làm trung tâm, tuy xoay theo một đường tròn nhưng đường đó chưa hẳn đã là đồng nhất. Tất cả có 180 đường mà thứ tự của chúng so với núi Tu Di thì cách xa. Lấy núi Tu Di làm trung tâm,Thái dương đi 180 vòng trên một đường hình trôn ốc. Khi đường này gần núi Tu Di nhất thì tại Ấn Độ, tức nước Ba Lạp Tha, gần Thái dương nhất, và lúc đó là hạ chí, thời gian ban ngày là 18 Mâu hô lật đa, ban đêm có 12 Mâu hô lật đa. Từ đây ban ngày, so với núi Tu Di, Thái dương vẫn xa, đến chín mươi ngày thì ngày đêm bình phân, và lúc đó là ngày thu phân. Khi đến đường thứ 180 thì Thái dương cách xa nước Ba Lạp Na nhất, và lúc đó là đông chí, ngày có 12 Mâu hô lật đa và đêm cũng 12 Mâu hô lật đa. Tháng đó là tháng Mã Ca, tương đương với tháng giêng, tháng hai. Cuộc hành trình gọi là Nam đạo. Đến ngày thứ 181 thì gọi là Bắc đạo, tức là cuộc hành trình của Thái dương dần dần xích lại gần núi Tu Di. Đến ngày thứ 270, hay khi trở lại đến ngày đêm bình phân, là ngày xuân phân, rồi đến ngày thứ 360 mà lại trở lại đến hạ chí thì, đến đây, đã hoàn thành một năm.

Do đó, ở đây vấn đề được đặt ra là: Thái dương, nếu trong khoảng nửa năm, mỗi ngày xoay quanh một đường

tròn bán kính khác nhau, do mùa, tiết mà ngày, đêm dài ngắn khác nhau thì còn có lý, chứ đàng này thì thường nhất định là 30 Mâu hô lật đa, mà tại sao cũng cùng lấy núi Tu Di làm trung tâm tròn mà xoay vần? Và tại sao không những do đường bán kính mà ngày đêm có thể chia thành bình phân, mà còn do nơi mùa, tiết mà ngày đêm có dài ngắn khác nhau? Về vấn đề này, tác giả của Bá Lạp Na bảo rằng, để thích ứng với sự bất đồng của bán kính mà tốc độ của Thái dương cũng có sự bất đồng; bởi thế, cũng là 30 Mâu hô lật đa, lấy đó làm một vòng, nhưng không có sự khu biệt về thời gian. Có sự bất đồng về ngày đêm là vì: khi Thái dương đi về Nam (tức về phương diện xa dần) thì ban ngày đi nhanh, ban đêm đi chậm, nên đêm dài; trái lại, khi đi về Bắc, thì ban ngày đi chậm, ban đêm đi nhanh, cho nên dần dần ngày trở nên dài. Nhưng về điểm này, đối với sự tự chuyển, công chuyển của địa cầu, cái trạng thái đường quỹ đạo của nó vẫn chưa được biết, vậy mà tưởng định ra giờ giấc thì đó chẳng qua chỉ là sự giải thích bất đắc dĩ mà thôi, và như thế, dĩ nhiên nó cũng là một sự thuyết minh rất lỏng lẻo. Bởi thế, vì sự sai biệt về mùa, tiết mà có lạnh, ấm khác nhau, thay vì cho đó là do sự bất đồng về khoảng cách của Thái dương, thì Bá Lạp Na lại đứng về mặt thần thoại mà bảo rằng đó là do tính chất của các vị thần chi phối mặt trời mà có.

Sau đây xem đồ biểu theo Khắc Lỗ Bái Lỗ, căn cứ vào Phạm Thư và Ba Tạp Ngõa Tha Bá Lạp Na:

Hiện nay	Tháng	Àditya	Nhiệt lượng
1-2 (tháng)	Màgha	Varuna	5000 Sirira (rất lạnh)
2-3	Phàlguna	Pùsan	6000 ” “
3-4	Caitra	Amsu	7000 Vasanta (xuân)
4-5	Vaisàkha	Dhàtr	8000 ” “
5-6	Jyaistha	Indra	9000 Gnisma
6-7	Àsàdha	Savitr	10000 ”
7-8	Sravana	Vivasvat	11000 Varsa
8-9	Prausthapada	Bhaga	10000 “
9-10	Àsvayuja	Parjanya	9000 Sarad
10-11	Kàrtlika	Tvastr	8000 “
11-12	Màrgasirsa	Mitra	7000 Hemanta
12-1	Pausa	Visnu	6000 “

9- MẶT TRĂNG VÀ CÁC VÌ SAO

Thứ đến là mặt trăng và các vì sao chủ yếu: mặt trăng cách trái đất hai vạn do tuần, cao gấp đôi mặt trời; đường kính của mặt trăng là một vạn tám nghìn do tuần, cũng gấp đôi Thái dương. Nhưng qũy đạo đó ngắn nhất trong các thiên thể: chỉ có 28 ngày là một vòng.

Theo Bá Lạp Na thì sự tròn, khuyết của mặt trăng là: bạch phân (tức là quá trình dần dần thành thể tròn), là lúc quá trình ánh Thái dương uống nước cam lộ từ Tư Tú Na, ngày thứ 28 (ngày 15 AL) là ngày tròn đầy. Khi ấy có nhiều thần (36,333 thần) đến uống nước cam lộ, đó là bắt đầu hắc phân, tại Ấn Độ lấy đó làm đầu tháng, vì các thần uống cam lộ nên mặt trăng dần dần khuyết đi, và cuối cùng chỉ còn lại một phần mười sáu (gọi là tạp lạp) thì các thần đi hết. Lúc đó, tổ tiên mới đến để uống một phần còn lại, và đến 14 thì hoàn toàn đi vào quỹ đạo mặt trời ở trong quang

tuyến A Mã, do đó, ẩn trong nước một ngày một đêm. Tiếp sau, mầm cây sinh ra cánh, đi trong Thái dương rồi lại uống nước cam lộ như trước, tức lại trở về bạch phân.

Trong khoảng 28 ngày, khi mặt trăng đi vòng quanh một vòng, qua cái gọi là nhị thập bát tú. Đây tức là các vị sao. Bắt đầu từ cuối thời đại Vệ Đà (như Atharva Veda XIX, 7,1. Kàthaka Samhità XXXIX, 13. Taittirìyabramana 1,5,1... tham chiếu Kirfel, Die Kosmographie der Inder S. 36), thuyết tinh tọa đã trường kỳ chi phối Ấn Độ, kể cả trong Phật giáo. Tinh tọa, tức tinh diệu, có 27 hay 28, do một hoặc nhiều tinh tọa hợp thành. Xin kể những tên như sau:

1) Mão; 2) Tất; 3) Tuy; 4) Sâm; 5) Tỉnh; 6) Quỷ; 7) Liễu; 8) Tinh; 9) Trương; 10) Dực; 11) Chẩn; 12) Dốc; 13) Cáng; 14) Thị; 15) Phòng; 16) Tâm; 17) Vĩ; 18) Kỳ; 19) Đẩu; 20) Ngưu; 21) Nữ; 22) Hư; 23) Nguy; 24) Thất; 25) Bích; 26) Khuê; 27) Lâu; 28) Vị.

10- THIÊN GIỚI (phần 2)

Trở lên mới chỉ là đại thể của Tư Ngõa Lỗ Đà Tạp. Từ đây trở lên nữa, còn thích ứng với công đức của người cư trụ mà chia thiên giới thành các cõi như: Mã Cáp Lỗ Đà Dà, Đa Na Lỗ Đà Dà, Tha Ba Đà Dà, Sa Cơ Da Lỗ Dà v.v... Tựu trung, Mã Cáp Lỗ Đà Dà là trụ xứ của những người ở kiếp trụ, Dà Na Lỗ Đà Dà là chỗ ở của các con Phạm Thiên, như Sa Nan Đà Na v.v... Lại theo Tú Bá Lạp Na thì các nhà hiền triết của Số Luận như Ca Tỳ La, A Tư Lợi, Nga Túc, Bang Ca Thi Dà v.v... cũng ở cõi này. Đây

đại khái có nghĩa là cõi tịnh độ của những người giải thoát ở. Tha Ba Đà Dà, theo Lâu Ca Bá Lạp Na là Sa La Cá Ba Ca Lạc Dà, người ở cõi này thân dài tám nghìn vạn do tuần. Sau hết là Tát Ca Lạc Dà; đây là Phạm Thiên giới, sinh vào cõi này không còn phải chết nữa, thân dài bốn ức tám nghìn vạn do tuần (48koti), duy chỉ là những người Bà La Môn đã được chân trí.

Còn điều nữa nên chú ý là: căn cứ theo phần chú thích kinh Du Dà của Da Xá thì: 1. Nhĩ Lạc Ca, 2. An Đa Nhã Xá Lạc Ca, 3. Mã Đàm Đà Lạp Lạc Ca, 4. Bá Lạp Xá Ba Già Lạc Ca,5. Dà Na Lộ lạc Ca, 6. Tha Ba Lạc Ca, 7. Tát Già Lạc Ca gọi là thất giới (bảy cõi). Lại theo phần chú thích Du Dà Tát Đa Khương Đa Lợi Ca của Bá Đa Na Cơ Lợi Tha thì vị thần ở cõi thứ tư Bá Lạp Xá Ba Dà Lạc Ca là A Di Đà Bá: đây là điểm rất đáng chú ý khi nghiên cứu thần thoại Di Đà trong Phật giáo.

Lại nữa, thế giới quan trong phần chú thích kinh Du Dà và thế giới quan Phật giáo có chỗ tương tự; đây cũng lại là điểm có giá trị về mặt nghiên cúu. Tức như trong Dà Na Lỗ Đà Ca Lập Phạm phụ thiên, Phạm chúng thiên; rồi trong Ta Ba Lạc Ca thì Quang âm thiên chính là điểm đó (tham chiếu Kirfel, Die Kosmographie der Inder ss. 142-143).

11- HẠ GIỚI

Về thượng giới, đại thể đã được trình bày qua như trên, sau đây ta hãy đề cập đến hạ giới, tức nói về Ba Tha Lạp.

Như trên đã nói, Ba Tha Lạp (có nghĩa là rơi xuống) gồm có bảy tầng là: A Tha Lạp hay Tha Lạp, Duy Tha Lạp, Ni Tha Lạp, Tư Tha lạp, Tha Lạp Tha Lạp, Lạp Tát Tha Lạp và Mã Cáp Tha Lạp. Mỗi tầng này lấy một nghìn do tuần ngoài vỏ cõi đất làm cảnh, tổng cộng là bảy vạn do tuần. Tất cả tầng này đều là chỗ ở của A Tu La, La Sát và Rồng v.v... Những đô thị trong đó có thể nói cũng trang nghiêm như ở Thiên quốc. Về địa vị,, những cõi này tuy ở dưới nhân gian, nhưng về phương diện lực (sức) thì lại ở trên nhân gian, cho nên thế giới này được cấu tạo dưới mặt đất. Về sự khu biệt của mỗi tầng tuy không được rõ lắm, như đại khái thì chẳng qua chỉ là đem phối hợp các loại quỷ thần thoại trong đó, bởi thế tôi tưởng sau đây nên nói sơ qua về mỗi tầng.

Tầng thứ nhất, có cung điện của Nam Cơ, tức A Tu La.

Tầng thứ hai, có cung điện của Cáp Da Khố Lợi Ngõa.

Tầng thứ ba, có thành đô của Tư Lợi Hi Lạp Tư, Hi Hưu Mã Lạp, Khổn Tì Lạp, hay có cung điện của Tạp Tì Lạp v.v...

Tầng thứ tư, có đô thành của Tạp Lạp Nại Mễ.

Tầng thứ năm, có đô thành của Đãi Kỷ Đa, Vũ La Ca Na.

Tầng thứ sáu, là chỗ ở của Quảng Tài Tử Long Vương.

Tầng thứ bảy, có đô thành Ba Lợi, A Tu La và Độc Long ở.

12- ĐỊA NGỤC

Sau hết là địa ngục. Địa ngục tuy được bảo là ở dưới Ba Tha Lạp, nhưng lúc đầu nó được coi ngang với Ba Tha Lạp. Điều này cứ xem Kỳ Na Giáo thay Ba Tha Lạp mà lập bảy địa ngục thì đủ rõ.

Tư Tưởng địa ngục tuy đã manh nha từ thời đại Lê Câu Vệ Đà nhưng vẫn chưa rõ ràng, đến A Thát Bà Vệ Đà và Phạm Thư nó mới được biểu hiện dần dần, và cuối cùng, đến thời đại Phật giáo thì tư tưởng đó trở nên rất thịnh. Những kỷ tải của nó liên tục trải qua các niên đại và dần dần đã được phô bày một cách tinh tế. Trong các kinh điển nguyên thủy của Phật giáo, hoặc Ma Ha Bà La Đa thứ 12, cho đến Pháp điển Ma Nô 4.88, cũng đều đã nói đến, nhất là đến Bá Lạp Na, có thể nói đã đạt đến điểm viên thục. Về cách trình bày, trên đại thể, tuy cộng thông, nhưng nếu đi vào từng chi tiết, thì trong đó không khỏi có sự sai biệt. Bởi thế, ở đây chỉ nói một cách đại yếu mà thôi.

Trước hết xin nói về số mục. Địa ngục có 28 loại, con số này tuy là thông lệ, nhưng trong Ma Nô Đạt Ma Xá kinh, Vu Tuần Tư Ô Lợi Để v.v... thì chỉ có 21. Tôi cho rằng con số 21 so với 28 vẫn còn là nguyên thủy.

Bây giờ căn cứ theo Ma Nô để liệt kê những tên như sau:

1) Tha Di Tư Lạp (Ám hắc); 2) An Lạp Tha Di Tư Lạp (Manh ám); 3) Ma Ha Lao Lạp Ngõa (Đại khiếu hoán);

4) Lao Lạp Ngõa (Khiếu hoán); 5) Nại Lạc Ca (Nại lạc ca?); 6) Tạp Lạp Tư Đà La (Hắc thằng); 7) Ma Ha Nại Lạc Ca (Đại nại lạc ca); 8) Tam Địa Ngõa Na (Đẳng hoạt); 9) Ma Ha Vu Cơ (Đại a tỳ); 10) Tha Ba Na (Viêm nhiệt); 11) Tam Ba La Tha Thiên Na (Đẳng nhiệt); 12) Tam Cáp Tha (Chúng hội); 13) Tát Tạp Câu Lạp (?); 14) Khố Đặc Mã Lạp (Ác xú); 15) Phụ Cơ Mộc Lợi Kỷ Lạp (Thiết đình); 16) La Cáp Hương Khố (Phũ nhập); 17) Lợi Kỳ Xá (?); 18) Bản Tha Na (?); 19) Xá Lộ Mã Lợi (Lạt); 20) A Tư Bà La Ngõa Na (Kiếm diệp lâm); 21) La Cáp Lạp La Tạp (?).

Con số 28 đại khái cũng có thể là do số 21 trên đây mà thêm lên, hoặc cũng có thể là chính con số 21 đã thiếu mất: điều này chưa đoán định được. Giờ hãy tạm căn cứ theo Bà Tạp Ngõa Tha Bá Lạp Na và Đề Vu Ba Tạp Ngõa Tha Bá Lạp Na để liệt kê những tên sau đây:

1) Ám hắc địa ngục; 2) Đại ám hắc địa ngục; 3) Khiếu hoán địa ngục; 4) Đại khiếu hoán địa ngục; 5) Bình chử địa ngục; 6) Hắc thằng địa ngục; 7) Đạo diệp lâm địa ngục; 8) Trư khẩu địa ngục; 9) Ám tỉnh địa ngục; 10) Thực trùng địa ngục; 11) Hỏa trứ địa ngục; 12) Thiết quản địa ngục; 13) Kim cương thích thương địa ngục; 14) Thỉ niệu cấu địa ngục; 15) Bất khiết trì địa ngục; 16) Tắc tức địa ngục; 17) Sát thương địa ngục; 18. Thóa ẩm địa ngục; 19. Ngục khuyển địa ngục; 20) Vô gián địa ngục; 21) Thiết ẩm địa ngục; 22) Diêm thủy trì địa ngục; 23) La sát quần thực địa ngục; 24) Thương tuy địa ngục; 25) Xỉ thương địa ngục; 26) Huyệt diệt địa ngục; 27) Phản báo địa ngục; 28) Châm khẩu địa ngục.

Địa ngục trong Du Dà Tất Đàm Đa Khương Đà Lợi Dà (trang 127) đã thoát thai từ con số trên. Giờ xin tạm căn cứ vào những địa ngục trên để tả sự khổ trong mỗi địa ngục.

1- Ám hắc địa ngục là chỗ ở của những người chuyên nghề ăn trộm (trộm vợ người khác cũng thế). Nỗi khổ là đói khát, bị đánh đập bằng dao, gậy, luôn luôn chết ngất đi.

2- Đại ám hắc địa ngục là nơi đi đến của những kẻ làm hại mạng sống của người khác để cướp giật vợ, con, tài sản của người ta. Kẻ ấy thường chịu đau khổ cũng như cây lớn bị mất gốc.

3- Khiếu hoán địa ngục là chỗ đi đến của những người chỉ biết lợi mình, không đoái hoài gì đến lợi của chúng sanh. Nỗi khổ là do rắn hành hạ.

4- Đại khiếu hoàn địa ngục, so với địa ngục trên, trình độ còn kịch liệt hơn nữa.

5- Bình chử địa ngục là nơi ở của những kẻ giết người hay thú vật. Nổi khổ là bị chưng trong chảo dầu.

6- Hắc thằng địa ngục là nơi đi đến của những người giết cha mẹ hay giết Bà La Môn. Địa ngục này rộng một vạn do tuần, trên dưới do đồng nóng đốt cháy. Tội nhân chịu khổ trải qua vô số kiếp.

7- Đao diệp lâm địa ngục là nơi đi đến của những người bỏ kinh Vệ Đà để chạy theo những kẻ mê tín dị đoan.

8- Trư khẩu địa ngục là chỗ ở của hàng vua chúa, đại thần đã xử tử những người vô tội. Nỗi khổ là do sứ giả của Diêm ma là Tư Ca Lạp cắt đứt chân tay.

9- Ám tỉnh địa ngục là nơi ở của những người làm tổn hại sinh vật của kẻ khác. Trong cái giếng tối tăm này, tội nhân thường chịu khổ do sinh vật hành hạ.

10- Thực trùng địa ngục là nơi đi đến của những người không tế lễ, không bố thí cho người khác. Nỗi khổ là bị ác trùng ăn thịt.

11- Hóa chử địa ngục là chỗ ở của những người ăn trộm vàng, bạc, của cải của người ta. Nỗi khổ là do ngục tốt đốt những cây đũa lửa xiên vào người.

12- Thiết quản địa ngục là nơi đi đến của những kẻ gian dâm. Nỗi khổ là bị đánh bằng gậy sắt nung đỏ.

13- Kim cương thích thương địa ngục là chỗ ở của những kẻ giao tiếp với mọi loài sinh vật. Theo Bá Lạp Phu Mã Bá Lạp Na thì đây là chỗ ở của những người đàn bà hoang dâm.

14- Thỉ niệu cấu địa ngục là nơi ở của hàng quốc vương đại thần dùng làm pháp luật đối với những dị đoan. Bao quanh địa ngục này là những cứ rãnh đầy dẫy vật nhơ nhớp.

15- Bất khiết trì địa ngục là chỗ ở của những người thông dâm với đàn bà vô hạnh. Nỗi khổ là phải ăn những đồ nhơ bẩn trong ao nước tù hãm.

16- Hàn tức địa ngục là nơi đi đến của những người Bà La Môn hay người ngoài, vì săn bắn mà giết lầm sinh vật. Lính gác ngục dùng những người đó làm đích để bắn.

17- Sát thương địa ngục là chỗ ở của những người giết động vật để tế lễ bậy bạ. Nỗi khổ là ngục tốt cắt hết chân tay.

18- Thóa ẩm địa ngục là nơi đi đến của những người Bà La Môn bỗng vì dục tình mà cùng đàn bà đồng chủng tộc giao tiếp. Chịu khổ ở địa ngục tinh dịch.

19- Ngục khuyển địa ngục là chỗ ở của những kẻ làm nghề giặc cướp, bóc lột người khác. Nỗi khổ là do 720 con chó của sứ giả Diêm Ma cắn xé.

20- Vô gián địa ngục là nơi của những kẻ giả dối, lừa gạt. Nổi khổ là đứng trên một mỏm đá cao 100 do tuần mà lộn nhào xuống, và cứ thế tiếp tục, không bao giờ ngừng.

21- Thiết âm địa ngục là chổ ở của những kẻ tu hành mà uống rượu say sưa. Nỗi khổ là ngục tốt bắt uống nước sắt nóng.

22- Diêm thủy trì địa ngục là nơi mà những kẻ lúc sống chuyên khen mình, chê người, đến lúc chết phải đọa vào đó.

23- La sát quần thực địa ngục là chỗ ở của những người giết người để làm vật tế lễ, hoặc đàn bà ăn thịt của người bị giết làm vật tế lễ. Nỗi khổ là bị La sát ăn thịt, uống máu họ và vừa ăn vừa nhảy múa.

24- Thương tuy địa ngục là nơi đi đến của những người đem đày người khác ra những hoang đảo trong khi

họ thật không có tội. Nỗi khổ là do các loài chim dùng mỏ mổ cắn.

25- Xỉ thương địa ngục là chỗ ở của những người thịnh nộ bắt ép người phải theo mình. Sau khi chết bị con rắn lớn dùng răng mà cắn xé.

26- Huyệt diệt địa ngục là nơi đi đến của những kẻ khi còn sống bắt người nhốt vào hang động u ám. Khi chết bị giam vào hang núi, núi biến thành lửa.

28- Châm khẩu địa ngục là nơi đi đến của những kẻ khi còn sống, vì tham dục, duy chỉ chú ý đến của báu. Nỗi khổ là bị ngục tốt dùng kim đâm vào chân tay.

13- THẾ GIỚI DIÊM MA

Trở lên đã giải thích một cách đại khái về các tên của địa ngục. Trong các Bá Lạp Na, ngoài những con số trên đây, còn có nhiều số mục và tổ hợp nữa. Nhưng ở đây không đủ thì giờ để trình bày một cách tỉ mỉ, mong độc giả đọc thêm Die Kosmographie der Inder ss. 147-137 của Kirfel sẽ rõ. Tuy nhiên, ở đây không thể không nói qua về điểm này: Tức là, người tống giam vong hồn kẻ chết vào địa ngục ấy cứu kinh là ai?

Về vấn đề này, nếu đứng trên lập trường tự nghiệp, tự đắc mà nói, thì cái gọi là địa ngục chẳng qua chỉ là "tự nghiệp sở cảm", nhưng Bá Lạp Na lại cho đó là sự tồn tại vật lý nên cần phải có người hướng đạo. Người lãnh công việc đó là Diêm Ma. Theo Bá Lạp Phu Bá Lạp Na thì kẻ ác sau khi chết bị sứ giả của Diêm Ma đến bắt linh hồn đưa về đô thành của Diêm Ma. Thành này rộng mười vạn do tuần,

bốn góc cao một vạn do tuần, và tường thành đúc bằng vàng. Nhưng đô thành của Diêm Ma không phải chỉ là nơi đi đến của những ác nhân, mà cả thiện nhân cũng được đưa đến đây, sau khi chết. Nhưng lối vào của những người này có khác nhau. Nghĩa là cửa Đông được trang trí bằng tràng phan dải đá quý, ngâm vịnh Kiện Đại Phược, A Bá Tát Lạp Tư để đón rước: đó là lối vào của các thần tiên, người tu Du Dà và các thánh nhân. Cửa Bắc được trang hoàng bằng tràng hoa, ngọc trai, có tiêu, địch và đọc tụng Vệ Đà: đó là lối vào của những người có đức hạnh, có làm phúc, có kòng chân thật và hiếu kính cha mẹ. Cửa Tây, so với cửa Bắc kém hơn một chút, nhưng vẫn có trang hoàng và âm nhạc: đó là lối vào của những người lễ bái Thấp Bà, hành hương thánh tích và thờ phụng Hỏa thần. Còn cửa Nam là đường vào của những kẻ làm ác. Vừa bước đến cửa đã nghe tiếng kêu gọi, đã thấy các loài ác thú, ác trùng trông rất đáng sợ đang đi đi lại lại. Linh hồn kẻ ác phải đi qua cửa đó để đến chỗ Diêm Ma. Lúc ấy Diêm Ma là ông quan tòa rất đáng sợ. Ngồi cạnh Diêm Ma là viên Thư ký tên Cơ Đà La Cô Bá Tha, tuyên đọc tội trạng của tội nhân ở Sa Bà, Diêm Ma theo đó mà xét xử thích đáng, và cuối cùng, tùy theo tội trạng nặng, nhẹ mà truyền lệnh tống giam vào những địa ngục như đã kể trên trong một thời kỳ nhất định cho xứng đáng với tội trạng. Trong Bá Lạp Phu Bá Lạp Na còn nói rõ địa ngục có lớn, nhỏ và thời gian có dài, ngắn v.v... nhưng ở đây tôi không đề cập đến.

Tại Diêm Ma còn có phương diện chủ Thiên quốc, đây là điểm ta cần lưu ý (tham khảo thêm Kirfel, Die Kosmographie der Inder ss. 163-4).

Chương thứ ba:
THẾ GIỚI QUAN PHẬT GIÁO

Tiết thứ nhất:
KHÍ THẾ GIAN

1- LỜI TỰA

Như đã thường được trình bày ở trên, Phật giáo cũng chia thế giới này thành ba cõi: điều đó không khác với Bà La Môn giáo. Nhưng đặc sắc của Phật giáo là, trong khi Bà La Môn giáo cho Thiên, Không, Địa là ba cõi và coi như vật lý, thì Phật giáo, để thích ứng với cảnh giới tinh thần của chúng ta, suy cứu từ thứ tự tu Thiền định, mà gọi ba cõi là Dục giới, Sắc giới, và Vô sắc giới. Dục giới là nơi lòng dục thịnh; Sắc giới là nơi tuy không thịnh nhưng vẫn chưa hoàn toàn thoát ly được sự trói buộc vật chất; còn Vô sắc giới là cõi đã hoàn toàn thoát ly sự trói buộc vật chất, chỉ còn lại cái đương thể tinh thần độc lập, chính là cái nấc thang tu dưỡng tinh thần của chúng ta. Đây cũng giống như trong Ý hành kinh thuộc Trung A Hàm, quyển 43 (Đại chính, 1, trang 400, trung) lấy Sinh địa làm ba cõi, và lấy Tu địa làm ba cõi vậy. Cứ xem thế thì đủ rõ. Bởi thế, trong Phật giáo, đền A Tỳ Đạt Ma, để thích ứng với thế giới quan

vật lý thần thoại của đương thời, đến một trình độ nào đó, tuy có tu chỉnh ba cõi thành hình thái tồn tại vật lý, nhưng đến khi kết quả thì vẫn muốn theo lập trường luân lý Duy tâm luận mà giải thích hết thảy. Giữa thế giới quan Bà La Môn giáo và thế giới quan Phật giáo có điểm bất đồng rất lớn. Tức là, Bà La Môn giáo cho sự bắt đầu cũng như sự chung kết của thế giới là do sự thức giấc hay ngủ nghỉ của các thần, còn Phật giáo thì cho rằng thế giới phải tùy thuộc vào những quan hệ nhân duyên, không thừa nhận nó có ý chí tồn tại tuyệt đối; đến như quan hệ chung kết thì tùy thuộc ở nghiệp lực của các loài hữu tình: thế giới thành hay hoại, tất cả đều tùy thuộc ý chí của chúng ta, muốn hiểu thế giới quan Phật giáo. Điểm này đối với thế giới quan của Kỳ Na giáo hơi tương tự, nhưng rất bất đồng đối với thế giới quan của Bà La Môn giáo vốn đặt nặng về Khởi Nguyên luận. Theo ý nghĩa này, chiếu theo văn tự, ta có thể nói trong thế giới quan Phật giáo không có đề mục Khởi nguyên luận.

Nhưng, nay nếu đứng trên lập trường của A Tỳ Đạt Ma mà nhìn ba cõi về phương diện vật lý thì như thế nào? Trong ba cõi thì vô sắc giới vì đã hoàn toàn ly khai mọi quan hệ vật chất nên được đặt ra ngoài vấn đề thế giới hiện tượng luận, mà chỉ còn lại hai cõi là Dục giới và Sắc giới. Nhưng, cái gọi là Sắc giới, mặc dầu về phương diện vật lý, tuy vẫn chưa thoát hẳn sự trói buộc của vật chất, song đến đây, thật ra do xứ sở mà bị trói buộc, chứ về phương diện cảnh giới thì vẫn có điểm thù thắng. Ở đây, luận cứu đề mục khí thế gian tức là luận về dục giới.

Dục giới lấy núi Tu Di làm trung tâm, trở xuống, từ địa ngục, trở lên, đến 33 tầng trời; lại lấy núi Thiết Vi làm vòng ngoài, lấy núi Tu Di làm trung tâm, tức là Cửu sơn, Bát hải, tứ châu, nhật, nguyệt v.v... Song, có điều nên chú ý là, theo Phật giáo, không những chỉ thế giới này, mà tất cả thế giới là vô tận, trong Bà La Môn giáo, đối với thế giới này, đã nói có vô số, nhất là trong Phật giáo thì một tiểu thiên thế giới, trung thiên thế giới và đại thiên thế giới v.v... , rồi đến thời kỳ phát đạt nhất của A Tỳ Đạt Ma thì lấy đại thiên thế giới làm một vũ trụ. Tiểu thiên thế giới gồm một nghìn nhật nguyệt, Tu Di và tứ châu v.v... đã nói ở trên (gọi là Sahasra-cùdika loka-dhàtu); một trung thiên thế giới lại gồm một nghìn tiểu thiên thế giới; và một đại thiên thế giới gồm một nghìn trung thiên thế giới (tức là 1000 x 1000 = 100.000 tiểu thiên thế giới), và sự hình thành hay hoại của các thế giới đó có thể nói là giống nhau (Câu-xá quyển 11). Thế giới tuy nhiều như thế, nhưng vì giống nhau nên, trên đại thể, nếu hiểu được một thế giới tức có thể hiểu được toàn bộ thế giới.

2- PHONG LUÂN, THỦY LUÂN, KIM LUÂN

Từ căn để, vòng gió, vòng nước và vòng vàng trên đây dựa vào hư không (tức không gian). Từ trên không gian sinh ra vòng gió. Theo luận Câu-xá, gốc của vòng này có 16 Lạc xoa (Tàu dịch là Ức, tương đương với 100.000) do tuần; còn theo lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 1, thì có 19 ức sáu vạn do tuần. Theo Tụng sớ, mỗi do tuần là 16 dặm. Chiều rộng của nó thì từ Khởi Thế kinh cho đến Câu-xá luận đều thông lệ cho là vô biên, nhưng duy có Lập Thế

A Tỳ Đàm luận lại bảo đường kính của nó là mười hai vạn ba nghìn bốn trăm năm do tuần.

Trên vòng gió lại sinh ra vòng nước. Theo Câu-xá luận, chiều sâu là tám ức do tuần, chiều rộng là mười hai ức ba nghìn bốn trăm năm mươi do tuần; còn Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì bảo chiều dài là bốn ức tám vạn do tuần, và chiều rộng thì cũng giống với Câu-xá, Đại Lâu Thán kinh thì nói sâu bốn trăm sáu mươi vạn do tuần; còn Khởi Thế kinh lại bảo sâu sáu mươi vạn do tuần; còn Thế Kỷ kinh thì nói ba nghìn ba mươi do tuần, và rộng thì vô biên.

Trên vòng nước lại có vòng vàng: rộng cũng như vòng nước, còn dày, theo Câu-xá là ba ức hai vạn do tuần (những sự so sánh tường tận đó thấy trong Câu-xá luận pháp nghĩa, quyển 11, và Câu-xá luận quyển 11). Tóm lại, đến vòng vàng này là sự thành lập của địa cầu, và tất cả các hiện tượng trên địa cầu, là những hình thái trên vòng vàng.

3- CỬU SƠN, BÁT HẢI LẤY NÚI TU DI LÀM TRUNG TÂM

Nếu đứng về phương diện ngang mà quan sát thì thế giới nhỏ này lấy núi Tu Di làm trung tâm mà có chín núi, tám biển. Tức trong Bá Lạp Na gọi là bảy biển, bảy châu. Trong Phật giáo thì gọi là chín núi, tám biển. Mà trung tâm của chín núi, tám biển là núi Tu Di. Theo Câu-xá luận, Lập Thế A Tỳ Đàm luận và Đệ Duy Da Ngõa Tha Na thì các núi và biển bao quanh núi Tu Di theo thuận tự như sau:

Tô Mê Lư Sơn	(Diệu Cao)
Du Kiện Đạt La Sơn	(Trì Song)

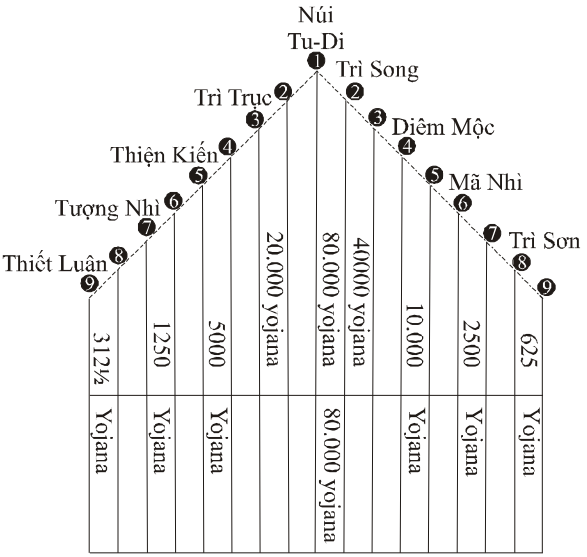
Y Sa Đà La Sơn (Trì Trục)
Khư Địa Lạc Ca Sơn (Diêm Mộc)
Tô Đạt Lê Xá Na Sơn (Thiện Kiến)
Ngạch Thấp Phược Yết Noa Sơn (Mã Nhĩ)
Tỳ Na Đát Ca Sơn (Tượng Nhĩ)
Ni Dân Đạt La Sơn (Trì Sơn, hay tên cá)
Thiết Luân Vi Sơn

Theo Lân Ký thì những tên này do theo hình mà đặt (Tụng sớ quyển 11). Theo Khắc Lỗ Ngãi Lỗ thì bảy núi từ Trì Song đến Trì Sơn là quan hệ với bảy sao Nhật, Nguyệt, Mộc, Hỏa, Thổ, Kim, và Thủy.

Nhưng thuận tự trên đây chưa hẳn nhất trí trong các truyền thuyết. Theo kinh Bản Sinh, tương đương với bảy núi trên là: 1. Sudassana, 2. Isadhara, 3. Nemindhara, 4. Assakanna, 5. Karavika, 6. Yugandhara, 7. Vinataka. Ngoài ra, trong Á Tha Na Lợi Nạt, Đại Sự, Lâu Thân kinh, và Khởi Thế kinh v.v... thuận tự đó cũng có nhiều chỗ không giống nhau, đó là điểm cần ghi nhận (Câu-xá quyển 11). Tóm lại, dù sao thì thuận tự đó đều có. Những núi đó lấy núi Tu Di làm trung tâm, rồi thuận theo thứ tự, cách biển (hải luân), mà bao vây ở vòng ngoài tức là Luân Sơn.

Song, vị trí của những núi đó như thế nào? Theo Câu-xá, quyển 11 thì tất cả đều đứng trên Kim luân (vòng vàng) và đều bâm sâu xuống nước tám vạn do tuần, nhưng độ cao ở trên mặt nước thì không nhất định. Núi Tu Di ở trên nước tám vạn do tuần, nhưng núi Trì Song chỉ có bốn vạn, rồi đến núi thứ ba là Trì Trục thì chỉ có hai vạn do tuần, dần

dần cứ giảm đi một nửa cho đến cuối cùng là núi Thiết Vi chỉ nhô lên khỏi mặt nước có ba trăm mười hai do tuần rưỡi mà thôi. Còn về chiều rộng của các núi đó thì cũng bằng độ cao của chúng (Câu-xá quyển 11), cho nên thuận theo độ cao, chiều rộng cũng giảm bớt đi dần dần. Tức thế giới này lấy núi Tu Di làm trung tâm mà thành hình thái như biểu đồ sau đây:



(cũng có thuyết theo thứ tự giảm nửa độ cao của các núi từ dưới nước -Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 2, Đại Chính, 32, trang 182, thượng).

Thứ đến tám biển. Trong tám biển này, theo Câu-xá thì bảy biển trước là nội hải, nước ngọt, còn biển kia, tức nội hải của Thiết Vi Sơn, thì gọi là ngoại hải, toàn nước mặn. Về chiều rộng thì Câu-xá nói: "Khoảng giữa các núi

có tám biển, bảy biển trước gọi là nội hải. Biển thứ nhất rộng tám vạn do tuần, bốn bên đều gấp ba. Sáu biển kia chỉ rộng bằng nửa, còn biển thứ tám gọi là ngoại hải, rộng ba lạc xoa (ức) hai vạn nghìn du thiện na (do tuần)".

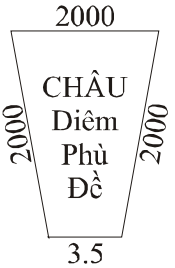
Căn cứ theo lời giải thích trên đây thì từ ngoại diện núi Tu Di đến nội diện núi Trì Song, đường kính là tám vạn do tuần, bốn góc của núi Trì Song cũng như của núi Tu Di, nội diện mỗi bên là 24 vạn do tuần, tổng cộng chu vi là 96 vạn (tức Ấn Độ kẻ là chín ức sáu vạn) do tuần.

Ngoài ra, các núi kia, vì cứ giảm đi một nửa bề rộng cho nên, từ ngoại diện của núi Trì Song đến nội diện của núi Trì Trục đường kính chỉ còn bốn vạn do tuần. Từ đây trở xuống có thể cứ tính theo phương pháp đó, Biển cuối cùng, tức ở khoảng từ núi Trì Sơn đến núi Thiết Vi thì đường kính là ba mươi hai vạn nghìn (tức ba ức hai vạn hai nghìn) do tuần, mà núi Thiết Vi, vì là thể tròn, cho nên toàn chiều dài của nó, tính từ trung tâm núi Tu Di đến đây cách xa gấp đôi.

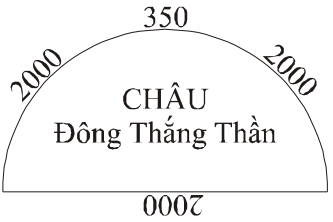
Lập Thế A Tỳ Đàm luận bảo chu vi của núi Thiết Vi là 16 ức một vạn ba trăm năm mươi do tuần (Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 2, Đại Chính 32, trang 181), về điểm này, giữa Lập Thế A Tỳ Đàm và Câu-xá có chỗ hơi bất đồng, Câu-xá cho độ sâu của các biển cũng đồng với chiều rộng - Câu-xá quyển 11 nói: "Chín núi đứng trên Kim luân và đều ăn sâu dưới nước tám vạn do tuần - Lập Thế A Tỳ Đàm thì cho núi Tu Di là sâu nhất, rồi các núi theo thứ tự cứ nóng lên dần dần, cho đến núi Thiết Vi thì chiều sâu cũng như bề dày còn có 312 do tuần rưỡi.

Trên đây chỉ là sự giải thích đại khái về cõi đại địa này mà thôi. Nhưng, trong đó cái vị trí của thế giới ta hiện ở đây như thế nào?

Trong ngoại hải, tức phía trong núi Thiết Vi và phía ngoài núi Trì Song, có bốn châu. Trong số đó, châu Diêm Phù Đề ở phía Nam, hình giống như cái xe, Bắc rộng, Nam hẹp, ba cạnh đều dài hai nghìn do tuần, còn cạnh phía Nam chỉ có ba do tuần rưỡi. Xem hình vẽ:



Đây chính là thế giới quan mở rộng địa hình Ấn Độ, mà cũng là thế giới chúng ta đang ở (Bà La Môn giáo cho châu Diêm Phù Đề là trung tâm của thế giới, trong đó có núi Tu Di, ở phía Nam núi Tu Di là Bà La Đa, tức Ấn Độ). Phía Đông hải ngoại là châu Đông Thắng Thần (Pùrvavideva), hình thể như bình bán nguyệt. Câu-xá nói, cạnh phía Đông có 350 do tuần, nhưng vì ba cạnh kia, mỗi cạnh đều là 2000 do tuần, cho nên hình thể của nó như biểu đồ sau đây:



Tư tưởng Diêm Phù Đề châu chủ yếu đã phát xuất từ nơi có địa hình bán đảo, và đó chính là đã phát xuất từ Đông phương Duy Tải Cáp, nhưng dĩ nhiên, hình thái đã không giống với thế giới của ta.

Về phía Bắc ngoại hải là châu Bắc Câu Lư, Bà La Môn giáo cũng nhận là châu này ở phía Bắc núi Tu Di và là một nước lý tưởng. Hình châu này vuông, và bốn cạnh đều có 2,000 do tuần, cho nên trên đại thể, chu vi của nó gồm có 8,000 do tuần. Sau hết, về phía Tây là châu Tây Ngưu Hóa hình châu này tròn, và đường trực kính là 2,500 do tuần, nên trên đại thể, chu biên có 7,500 do tuần.

Về khoảng giữa các châu này, theo Lập Thế A Tỳ Đàm thì từ trung ương châu Diêm Phù Đề đến trung ương châu Tây Ngưu Hóa là ba ức sáu vạn sáu nghìn do tuần; lại từ đầu Bắc châu Diêm Phù đến đầu Bắc châu Bắc Câu Lư có bốn ức bảy vạn bảy nghìn năm trăm do tuần (Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 2, Đại Chính 32, trang 181, hạ).

Tóm lại, bốn châu này là chỗ ở của người đời, trong đó, trạng thái sinh hoạt và tuổi thọ có khác, nhưng bất luận châu nào, đứng về phương diện người mà nói, thì đều đồng nhất. Điểm thú vị đặc biệt là hình trạng khác nhau, tức diện mạo của người ở mỗi châu cũng tương tự như địa hình của châu ấy. Nghĩa là, người châu Diêm Phù Đề thì mặt trên rộng, dưới hẹp, người châu Tây Ngưu Hóa thì mặt tròn, người châu Bắc Câu Lư mặt vuông, người châu Đông Thắng Thần mặt hình bán nguyệt.

Ngoài ra, mỗi châu đều nhận có các đảo phụ thuộc, điểm này, trong thế giới quan Bà La Môn giáo cũng có.

Theo Phật giáo, bốn châu đều có hai châu phụ. Tức hai châu phụ thuộc Diêm Phù Đề là Da Mạt La châu và Phiệt La Da Mạt La châu, chính là tư tưởng đã từ phương diện đảo Tích Lôn ngày nay mà phát đạt. Hai châu phụ của Đông Thắng là Đề Ha châu và Tỳ Ha châu; của Bắc Câu Lư là Đoản Lạp Dà và Kiều lạp Bà; của Tây Ngưu Hóa là Xá Hước và Uất Đát La Mạn Đát Lý Noa. Tám châu này tuy nói là chỗ ở của người, nhưng cũng có thuyết cho rằng Da Mạt La châu, hay Phiệt La Da Mạt La châu là chỗ ở của quỷ La Sát. Cái gọi là Quỉ đảo đại khái có nghĩa là Tích Lôn.

4- NÚI TU DI

Thứ đến, cái trạng thái của núi Tu Di như thế nào? Như đã nói ở trên, núi Tu Di cao tám vạn do tuần, bốn góc trên ngọn núi, bề mặt mỗi cạnh đều có ít nhất tám vạn do tuần. Nửa phần dưới, tức từ mặt nước đến điểm bốn vạn do tuần, có bốn tầng, cách nhau một vạn do tuần. Các tầng đó chạy dài ra vây quanh trung khu bộ của núi Tu Di. Tức tầng thứ nhất nhô ra một vạn sáu nghìn do tuần, tầng thứ hai, tám nghìn do tuần, tầng thứ ba, bốn nghìn do tuần, và tầng thứ tư, hai nghìn do tuần. Xem đồ biểu dưới đây:

Nhưng những nơi đó là chỗ ở của quỷ thần. Tầng thứ nhất là chỗ ở của thần Dạ Xoa tên là Kiên Thủ; tầng thứ hai là của Trì Phát; tầng thứ ba của Hằng Kiêu (xưa là Hằng Túy): tất cả đều là thần Dạ Xoa, họ hàng của Tứ Thiên vương. Tầng thứ tư là nơi của Tứ Thiên Vương. Đông phương là Trì Quốc Thiên Vương; Nam phương do Tăng Trưởng Thiên Vương ở; Tây phương do Quảng Mục Thiên Vương; Bắc phương do Tỳ Sa Môn Thiên Vương (đa - văn - thiên): bốn vị Thiên Vương này bảo hộ toàn thế giới (nhưng Khởi Thế Nhân Bản kinh quyển 6 (Đại Chính 1, trang 394, hạ); Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 4 (Đại Chính, 32, trang 191, trung); Du Già Sư Địa luận quyển 2 (Đại Chính, 30, trang 287, trung) đều nói bốn vị Thiên Vương này ở trên đỉnh núi Trì Song).

Trên đỉnh núi Tu Di là Trời 33 (Đao Lợi Thiên) chiều rộng, theo Câu-xá (quyển 11) đưa ra hai giả thuyết, một cho rằng mỗi cạnh rộng tám vạn do tuần; một cho mỗi cạnh rộng hai vạn do tuần. Tam Thập Tam Thiên là thoát xuất từ thời đại Vệ Đà gọi chư thần là Tam Điệp Thập Nhất Thiên, cùng với cái mà Nhật Bản gọi là "Tám trăm vạn Thần" v.v... tương đồng, nó biểu thị một ý nghĩa tập đoàn, với số mục 33 này không có quan hệ gì đặc biệt cả. Chủ của cõi này là trời Đế Thích, thường được xưng là Sá Khắc Lạp Đức Duy Na Mỗ Nhân Đà La. Bắt đầu là kinh Khởi Thế (quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên)), rồi đến các kinh, luận khác, đều hết sức tán thán cõi trời Đao Lợi này, bởi thế, chúng ta hãy nhìn qua cảnh giới đó xem sao. Bốn góc trên đỉnh núi Tu Di có ngọn núi cao 500 do tuần, là chỗ ở của

Kim Cương thủ, là người canh phòng núi Tu Di. Giữa đất bằng có đô thành gọi là Thiện Kiến (Diệu Kiến, hoặc dịch là Hỷ Kiến), bốn bên đều có 2,500 do tuần. Chu vi có Kim Thành dài một do tuần rưỡi. Đất mềm mại như dải nhung tơ. Trong thành này lại có điện Tỳ Xà Duyên rất thù thắng, là nơi ở của Đế Thích. Bốn phía ngoài thành có bốn khu vườn: phía Đông là vườn Chúng Xa; phía Nam có vườn Thô Ác (vườn Ác Khẩu); phía Tây là vườn Tạp Lâm; phía Bắc là vườn Hỷ Lâm(Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 3, ngoài bốn vườn kể trên, có ghi vườn Ba Lợi Dạ Đa. Còn giải thích tên Thô Ác, bảo rằng vì có ao và cây nên vườn này có tên là Thô Ác. Lại nữa, vì chư Thiên khi vào vườn này tranh giành nhau đi sau đi trước mà sinh ghét nhau, do đó mới có tên là Ác Khẩu -Đại Chính, 32, trang 187, thượng). Tất cả vườn đó đều là những nơi du ngoạn của chư Thiên cõi Đao Lợi. Ngoài bốn vườn đó, về phía Đông Bắc ngoại thành còn có Ba Lợi Xà Đa, tức là khu vườn Viên Sinh Thụ. Trong đó có cây Viên Sinh cao 100 do tuần, cành tỏa ra bốn phía thành một cái tàn lớn che rợp 50 do tuần. Dưới bóng tàn đó, chư Thiên tha hồ ăn uống và ca múa (về Đao Lợi Thiên và bốn vườn, có thể tham chiếu Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên; Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 2 và 3; và Câu-xá quyển 11).

5- NHẬT NGUYỆT LỊCH SỐ

Nhật nguyệt lịch số của Phật giáo so với Nhật nguyệt lịch số của Bá Lạp Na, có thể nói, rất có ý nghĩa khoa học. Nhật nguyệt lịch số của Bá Lạp Na thấy ở sự thực, nên rất thẳng mực, mà cách thuyết minh lại quá thần thoại; Nhật

nguyệt lịch số của Phật giáo tuy cũng giả định, nhưng lại kết hợp với sự thực để tìm cầu, nên phương pháp thuyết minh rất khít khao.

Những văn hiến nói về sự vận hành của mặt trời, mặt trăng trong Phật giáo có rất nhiều, nhưng theo chỗ tôi biết thì văn kiện nói ra tường tận nhất về điểm này là Nhật nguyệt hành phẩm, trong Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 5 (Đại Chính, 32, trang 165, thượng). Bởi thế, sau đây, tôi tưởng chỉ nên căn cứ theo đó mà nói một cách đại yếu về điểm này.

Theo Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì độ cao của mặt trời, mặt trăng bằng nhau, ở điểm bốn vạn do tuần của núi Tu Di, tức cũng cao bằng đỉnh núi Trì Song (Bá Lạp Na cho mặt trời cao mười vạn do tuần, mặt trăng hai mươi vạn do tuần); lơ lửng giữa không trung, không rơi, mà cũng không bao giờ ngừng xoay vần, sở dĩ như thế là ở sức gió nâng đỡ. (Theo Thế Kỷ kinh, Thế Bản Duyên phẩm trong Trường A Hàm thì có năm ngọn gió nâng đỡ và làm cho mặt trời mặt trăng vận hành, đó là Trì phong, Dưỡng phong, Thụ phong, Chuyển phong và Điều phong. Đại Chính, 1, trang 145, hạ). (Lại trong Khởi Thế kinh, quyển 10 (Đại Chính, 1, trang 360, hạ) nói là Trì phong, Trụ phong, Thuận phong, Nhiếp phong và Hành phong). Về hình thể thì mặt trời là một viên thể, đường kính 51 do tuần, mặt trăng có đường kính 50 do tuần (nếu so sánh với châu Diêm Phù thì mặt trời và mặt trăng nhỏ hơn biết bao! Vì ba cạnh của châu Diêm Phù mỗi cạnh có những 2,000 do tuần). Phật giáo cũng nhận trong mặt trời và mặt trăng

có cung điện, điểm này có thể nói cũng đồng nhất với cách khảo sát của Bà La Môn giáo. Song, những yếu tố cấu tạo thành bộ phận dưới của chúng thì, theo Phật giáo, mặt trăng là pha lê, được phủ bởi lớp bạch - ngân và nước chiếm phần lớn; còn mặt trời tuy cũng là pha lê nhưng được phủ bởi xích kim và lửa chiếm đại bộ phận. Trong Bà La Môn giáo không có sự thuyết minh này.

Song, sự vận hành của mặt trời, mặt trăng như thế nào? Chúng đều lấy núi Tu Di làm trung tâm, lấy bốn châu làm giới hạn mà cùng xoay vần trong quỹ đạo. Do sự vận hành ấy mà có ngày, đêm. Mặt trời xoay từ Đông sang Tây; nửa đêm ở Bắc châu là lúc mặt trời lặn ở Đông châu; giữa trưa ở Nam châu là lúc mặt trời mọc ở Tây châu. Điểm này cũng tương đồng với Bà La Môn giáo. Còn về sự dài, ngắn của ngày, đêm thì: Bá Lạp Na cho quỹ đạo mặt trời, mặt trăng là 180 đường tròn hình ốc; trong Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì đại thể chia nó thành ngoại lộ và nội lộ, và khoảng cách giữa hai đường này là 290 do tuần. Tựu trung, ngoại lộ trước hết ở hai châu Nam Phù và Bắc Câu Lư, từ điểm cực Nam (các châu thường lấy mặt hướng về núi Tu Di làm phương Bắc) của hai châu này, ở điểm 60 do tuần một điểm, rồi lại ở hai châu Đông Thắng Thần và Tây Ngưu Hóa, từ cực Nam, định điểm tại khu vực một phần ba của 393 do tuần, chiếu theo bốn điểm đó mà họa một hình tròn và lấy nó làm ngoại lộ. Như vậy, đường kính của ngoại lộ sẽ là bốn ức tám vạn một nghìn ba trăm tám mươi do tuần, chu vi là mười bốn ức bốn vạn bốn nghìn một trăm bốn mươi do tuần. Còn nội lộ, từ bốn điểm 290 do tuần, là một đường suốt phương Bắc, tức là điểm ở hai châu Nam Phù

Đề và Bắc Câu Lư, cách cực Nam 350 do tuần; ở hai châu Đông Thắng Thần và Tây Ngưu Hóa là điểm ở vào một phần ba của 683 do tuần, đường trực kính là bốn ức tám vạn tám trăm do tuần, chu vi bốn ức bốn vạn hai nghìn bốn trăm do tuần. Mặt trời mặt trăng vận hành trong khoảng hai con đường này, và vì sự bất đồng của 290 do tuần nên Nhật nguyệt lịch số có tướng trạng khác nhau.

Do đó, lấy thuyết quỹ đạo trên đây làm nền tảng để trước hết nói về sự vận hành của mặt trời, lấy một năm làm 360 ngày (5 năm nhuận một tháng), thì quỹ đạo của mặt trời sẽ có 180 loại khác nhau. Đó tức là sự bất đồng giữa khoảng từ ngoại lộ vào nội lộ và từ nội lộ vào ngoại lộ vậy. Đương nhiên, mặt trời (cả mặt trăng cũng thế) quyết không chỉ vận hành riêng ở ngoại lộ hay nội lộ mà tất phải vận hành cả ở ngoại lẫn nội lộ, và chính vì đó mà thành 180 loại. Trong số này, có bốn loại có thể được coi là tiêu chuẩn cơ bản. Thứ nhất, tại ngoại lộ Diêm Phù và nội lộ Bắc Câu là một đường quán thông trung lộ của hai châu Đông và Tây, ngày Đông chí (xưa là ngày 9 tháng 11?) của châu này (Diêm Phù) tức là đường đó. Thứ hai, khi mặt trời vận hành tại trung lộ của châu này và Bắc châu là vận hành ở ngoại lộ của Tây châu và ở nội lộ của Đông châu, ngày Thu phân ở châu này tương đương với ngày đó. Thứ ba, là đường kết hợp ngoại lộ của Bắc châu với nội lộ của nam châu và trung lộ của hai châu Đông, Tây, khi mặt trời đi theo quỹ đạo đó là tiết Hạ chí của châu này. Thứ tư, là đường kết hợp trung lộ của hai châu Nam, Bắc với ngoại lộ của Đông châu và nội lộ của Tây châu, thì ngày đó tương đương với ngày Xuân phân của châu này. Như vậy, bốn quỹ đạo này

là tiêu chuẩn và sự kết hợp, giao thoa giữa chúng thành ra 180 đường.

Nếu căn cứ theo Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì mỗi ngày mặt trời đi đại khái là:

Đi thẳng 1444140 + 1442400: 360 = 4009 x 1/12 do tuần

2

Đi chếch 290 =1 x 11/18 do tuần (từ nội lộ đến ngoại lộ hay từ ngoại lộ đến nội lộ). Xem đồ biểu:

180

HÌNH VẼ

Lý do tại sao ngày đêm có dài, ngắn khác nhau là hoàn toàn ở đấy. Khi mặt trời qua lại trong nội lộ các châu thì rất dài, khi qua lại trong trung lộ thì Bình phân. Các thuyết minh này của Phật giáo cũng giống với của Bà La Môn giáo. Một ngày một đêm là 30 Mâu hô lật đa, hoặc Mâu hưu đa; ngày hoặc đêm đài nhất là 18 Mâu hô lật đa, ngắn nhất là 12 Mâu hô lật đa. Điểm này cũng giống với Bà La Môn giáo. Nếu theo Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì: sự bất đồng của một ngày là: 1/30 Mâu hô lật đa = 1 La bà hay Lạp phược. Tức là từ Hạ chí, mỗi ngày thời gian giảm đi một Lạp phược, từ Đông chí, tăng lên một Lạp phược. Song, ở đây vấn đề được đặt ra là ngày Đông chí, Hạ chí và ngày Bình phân tương đương với ngày nào? Vấn đề này, trên thực tế, do vĩ độ mà có hơi sai khác. Về điểm này, Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 5, đưa ra hai thuyết khác nhau.

Thuyết thứ nhất là:

Ngày 15 tháng 5 -Hạ chí

Ngày 15 tháng 8 - Bình phân

Ngày 15 tháng 11 - Đông chí

Ngày 15 tháng 2 - Bình phân

Thuyết thứ hai là:

Ngày 9 tháng 6 -Hạ chí

Ngày 9 tháng 9 - Bình phân

Ngày 9 tháng 11 - Đông chí

Ngày 9 tháng 3 - Bình phân

Lại trong luận Bà-sa, quyển 136 thì nói:

Ngày 8 tháng ma Dà (9-12) - Đông chí

Ngày 8 tháng Thất La Phiệt Noa (9-6) -Hạ chí

Câu-xá luận thì nói:

Từ Vũ Tế tháng thứ hai, ngày 9, đêm dần dần tăng: từ Hàn Tế tháng thứ tư, ngày 9, dần dần giảm.

Song, Vũ Tế tháng thứ hai, và Hàn Tế tháng thứ tư đích thực chỉ tháng nào thì điều đó vẫn chưa được rõ. Quang Ký đưa ra nhiều thuyết.

Thái Sớ thì nói:

Ngày 9 tháng 8 (Vũ Tế tháng thứ 2) - Thu Bình phân

Ngày 9 tháng 2 (Vũ Tế tháng thứ 4) - Xuân Bình phân

Quang Ký thì nói:

Ngày 9 tháng 5 (Vũ Tế tháng thứ 2) -Hạ chí

Ngày 9 tháng 11 (Vũ Tế tháng thứ 4) - Đông chí.

Điểm này, như Tụng sớ nói, cái gọi là đêm tăng lên, có sự giải thích bất đồng là Bình phân tăng và sau Hạ chí. Song, nếu cho như thế mà giải thích sự bất đồng, đó bằng Vũ Tế và Hàn Tế thì có điểm không ổn thỏa. Nhưng, nếu lại tiến thêm một bước nữa mà khảo sát thì, cái gọi là Vũ Tế, Hàn Tế, hoặc là ngày đêm dài ngắn khác nhau, thật ra là do sự bất đồng của vĩ độ, cho nên dù chỉ ở một nước Ấn Độ cũng khó mà có sự nhất định rồi, huống chi còn liên hệ nó với cả Trung Quốc và Nhật Bản. Nếu ta muốn đạt đến một quy luật nhất định, thì dĩ nhiên, điều đó cực kỳ khó khăn.

Nếu tính theo ngày nay, thì thời gian mà trái đất xoay quanh mặt trời được một vòng là 365 ngày, 5 giờ, 48 phút, 46 giây, do đó, nếu cho một năm là 365 ngày, thì cứ cách bốn năm phải có một ngày nhuận. Đằng này, Ấn Độ lại dùng Âm lịch, vì một năm chỉ có 360 ngày, còn lại 51/4 ngày nữa, cho nên cần phải có một tháng nhuận. Lập Thế A Tỳ Đàm luận tuy cho năm năm nhuận một tháng nhuận, nhưng không định rõ số ngày của nó như thế nào. Vì không rõ về lịch số nên kết quả là không thể luận cứu về vấn đề này một cách tường tận được. Đây là một điều rất đáng tiếc.

Trên đây, đại khái là đường vận hành của mặt trời. Sau đây sẽ nói qua về mặt trăng. Mặt trăng thì cũng hệt như mặt trời, nghĩa là, cũng vận hành giữa khoảng hai con đường nội và ngoại, nhưng khi đi qua 15 đường thì lại trở về đứng ở quỹ đạo cũ. Đại khái trong 30 ngày thì đi hết toàn thể quỹ đạo của nó, tức là từ ngoại lộ vào nội lộ hết 15

ngày, và từ nội lộ trở lại ngoại lộ hết 15 ngày. Theo ý nghĩa này, khi mặt trăng đi chếch thì nhanh hơn mặt trời, nghĩa là, trong một ngày đi được 191/3 do tuần. Nhưng khi đi thẳng thì tốc độ mặt trăng lại chậm hơn mặt trời, đại khái một ngày mặt trời nhanh hơn mặt trăng 48,080 do tuần, do đó có hợp hay ly. Khi hợp thì ánh sáng mặt trời bao phủ mặt trăng trong một ngày là 3: 1/3 do tuần, dần dần đến ngày 15 thì toàn bộ bị bao phủ, ánh sáng mặt trăng không hiện mới thành ra "hắc phân". Khi ly thì dần dần một ngày hiện ra 3: 1/3 do tuần, cứ như thế cho đến ngày 15 thì hoàn toàn không bị mặt trời che nữa, và lúc ấy là trăng tròn (bạch phân): đó là lý do tại sao trăng có khuyết, có tròn vậy. Dĩ nhiên, nếu nói theo quan niệm ngày nay thì điều đó không chính xác, nhưng nếu so với Bá Lạp Na bảo do sự đầy vơi của cam lộ mà trăng có tròn, khuyết, thì cách thuyết minh trên đây của Phật giáo có thể nói rất khoa học (Câu-xá quyển 11 nói: "Các sư xưa giải thích là do độ đi vòng của mặt trời, mặt trăng có khác nhau, nên mới hiện có tròn, khuyết". Tụng sớ chú thích các sư xưa là các sư của Kinh Bộ. Nếu vậy, có thể nói, những điều được thuyết minh trong Lập Thế A Tỳ Đàm luận hợp với với Kinh Bộ).

Tiết thứ hai:
ĐỊA NGỤC

1- VĂN HIẾN

Sau đây, chúng ta hãy bàn qua về tư tưởng Địa ngục của Phật giáo.

Từ thời đại Phật giáo nguyên thủy, tư tưởng địa ngục đã được thu dụng trong Phật giáo rồi. Song, lúc đầu nó mới chỉ là luân lý luận thông tục chứ chưa đạt đến yếu tố thế giới quan. Về số mục hoặc vị trí của địa ngục thì mãi đến A Tỳ Đạt Ma luận thư sau này hầu như cũng chưa xác định (A.L.p.141, M.3p.166, S. L. p. 151. Tạp A Hàm, quyển 47, Tăng Nhất A Hàm, quyển 36, Trung A Hàm, quyển 1, Thiên Sứ Kinh). Tuy nhiên, nói một cách đại thể thì lúc đầu các thuyết minh về địa ngục đều rời rạc, vả lại có tính cách thí dụ nhiều hơn, và có rất nhiều điểm liên hệ với tư tưởng địa ngục của Bà La Môn giáo (chẳng hạn như số 7 được nhận là số mục địa ngục). Trải qua các niên đại, đồng thời với sự phát huy những đặc sắc của Phật giáo, tư tưởng địa ngục cũng lần lượt được chỉnh lý, để rồi đã chiếm một địa vị lớn trong thế giới và hữu tình quan.

Dưới đây chúng tôi xin kể kể qua những tài liệu nghiên cứu về tư tưởng địa ngục: Tăng Nhất Bộ và Trung Bộ văn Ba-li là những tư tưởng thời đầu đã dần dần đầy đủ. Từ đó tiến lên bước nữa thì có phần chú kinh Bản Sinh, Đại Sự, Trường A Hàm, quyển 19, phẩm Địa Ngục, cuối cùng có Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 8, phẩm Địa Ngục, Thế

gian Thi Thiết luận, Câu-xá luận, Thế gian phẩm (quyển 11), cho đến Du Dà Sư Địa luận là thuyết minh chung cục về địa ngục.

2- VỊ TRÍ

Trước hết hãy nói về vị trí của địa ngục. Trên văn hiến, lúc đầu khảo sát về địa ngục như một nơi tận cùng của thế giới. Trong Trường A Hàm, phẩm Địa Ngục nói: "Nơi tận cùng của thế giới này tựa vào một biển nước lớn, lại có hai ngọn núi Kim Cương, nơi giữa khoảng hai ngọn núi này, ánh sáng mặt trời, mặt trăng không chiếu rọi đến được, và đó là địa ngục (Đại Chính, 1, trang 121, hạ), Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 1 thì bảo địa ngục ở ngoài núi Thiết Vi (Đại Chính, 32, trang 173, trung). Song, đến Câu-xá luận thì cho rằng nếu bảo nơi tận cùng của thế giới là địa ngục thì quyết không thích hợp, nên cho địa ngục là dưới mặt đất, và lấy địa điểm phía dưới châu Diêm Phù hai vạn do tuần (dưới đáy, bốn vạn do tuần từ bề mặt trở xuống) làm địa ngục A Tỳ (Vô Gián địa ngục), lấy đó làm cơ để, trở lên còn có bảy tầng địa ngục (Du Dà Sư Địa luận, quyển 4, nói, từ dây trở xuống ba vạn hai nghìn do tuần có Đẳng Hoạt Na Lạc Ca (Đại Chính, 30, trang 294) song có thể nói là tám địa ngục, mỗi địa ngục cách nhau một nghìn do tuần).

3- SỐ VÀ LOẠI

Thứ đến, là số và loại địa ngục. Như đã nói ở trên, Trung Bộ liệt kê bảy địa ngục; Lập Thế A Tỳ Đàm luận kể

có mười hàn, tám nhiệt và mười sáu tăng (Đại Chính, 32, trang 173, 207, thượng, 215, thượng); Trường A Hàm, quyển 19, cũng kể mười hàn, tám nhiệt và mười sáu địa ngục nhỏ phụ thuộc làm chủ thể của địa ngục. Địa ngục quan của Phật giáo, cuối cùng, đã lược định ở đây. Bởi vậy, chúng ta hãy căn cứ theo đó để liệt kê tên gọi như sau:

Trước hết bắt đầu từ tám nhiệt. Tám nhiệt là: 1. Đẳng Hoạt (xưa là Cánh Hoạt), 2. Hắc Thằng, 3. Chúng Hợp (xưa là Chúng Hạp), 4. Hiệu Khiếu (xưa là Khiếu Hoàn), 5. Đại Hiệu Khiếu, 6. Viêm Nhiệt (xưa là Thiêu), 7. Cực Nhiệt (xưa là Đại Thiêu), 8. Vô Gián. Trong số này, bất luận loại nào, đều là chỗ đến của những kẻ tạo nghiệp cực ác, và đều phải chịu khổ bị thiêu đốt. Cũng vì thế mà có tên là Nhiệt địa ngục. Tựu trung, những kẻ bị đọa vào địa ngục Đẳng Hoạt, tuy bị ngục tốt -về thân phận ngục tốt, giữa các A Tỳ Đạt Ma luận sư có sự tranh luận, Đại Chúng Bộ và Chính Lượng Bộ thì bảo không phải hữu tình, mà là một biến hình lớn do ác nghiệp chiêu cảm. Đại thừa cũng thế (Duy Thức Nhị Thập luận thuật ký, quyển thượng, Đại Chính, 43, trang 987, thượng), nếu theo K. V. XX. 3, thì Án Đạt La phái cũng cùng một ý kiến -chặt đứt từng đoạn đặt lên sắt nóng, nhưng nhờ gió mát mà lại sống lại để tiếp tục chịu khổ, do đó mà có tên Đẳng Hoạt địa ngục. Hắc Thằng có nghĩa là sợi dây đen. Như người thợ mộc dùng sợi dây đen trong tàu mực đánh dấu trên khúc cây để cưa xẻ, ở đây tội nhân cũng vậy: ngục tốt dùng dây sắt nóng đặt lên thân thể tội nhân để đánh dấu và cứ theo dấu ấy mà cưa xẻ tội nhân, do đó có tên là Hắc Thằng. Còn Chúng Hợp địa ngục là ngục tốt đuổi tội nhân vào giữa hai quả núi,

phía trước sau đều có lửa cháy, trong khi đó hai quả núi hợp lại mà ép tội nhân, do đó mới có tên là Chúng Hợp. Ngoài ra, Viêm Nhiệt, Đại Viêm nhiệt, Khiếu Hiệu. Đại Khiếu Hiệu v.v... đều do chịu khổ lửa đốt mà diễn tả cái trạng thái kêu gào, than khóc của tội nhân. Sau hết là địa ngục Vô Gián, Trong bảy địa ngục kia, có khi tội nhân còn được nghỉ ngơi đôi chút, khỏi chịu khổ, chứ tại địa ngục này thì một phút do dự cũng không được, bởi thế mới có tên là Vô Gián. (Những luận sau đây nói rõ về tám địa ngục lớn này: Du Dà Sư Địa luận, quyển 4, Đại Chính, 30, trang 295, hạ -297, thượng); Thi Thiết túc luận. Thi Thiết luận nói: "Tạo nghiệp sát sinh, kẻ nặng nhất đọa vào Vô Gián địa ngục; nặng vừa đọa Đại Viêm Nhiệt địa ngục; vừa nữa, đọa Viêm Nhiệt địa ngục; vừa nữa đọa Đại Hiệu Khiếu địa ngục; vừa nữa, Hiệu Khiếu địa ngục; vừa nữa, đọa Chúng Hợp địa ngục; vừa nữa, đọa Hắc Thằng địa ngục; vừa nữa, đọa Đẳng Hoạt địa ngục; vừa nữa đọa Bàng Sinh ác thú, và nhẹ nhất thì đọa Ngạ quỷ giới"; Bà-sa quyển 47(Đại Chính, 27, trang 243, thượng); và Nghiên Cứu A Tỳ Đạt Ma Luân, trang 173).

Về bề rộng của tám địa ngục lớn trên đây, theo Câu-xá, mỗi địa ngục là hai vạn do tuần, nhưng ngoài những địa ngục chính ra còn có sáu địa ngục phụ mệnh danh là Tăng. Trong Phật giáo, vì một lý do nào đó, tuy lấy tám địa ngục lớn làm chủ vị, nhưng do kết quả của một hình thái muốn gia tăng nào đó, nên cũng đã lập ra những địa ngục phụ thuộc. Bởi thế con số mười sáu Tăng chưa hẳn đã được quyết định từ lúc đầu. Trung Bộ (M.III, p. 166) nói tại cửa của địa ngục lớn thứ bảy có nhiều địa ngục phụ: kinh Thế

Khởi trong Trường A Hàm (Trường A Hàm, quyển 19, phẩm Địa Ngục, Đại Chính 1, trang 121, hạ) nói như sau: 1. Hắc Sa, 2. Phi Niệu, 3. Ngũ Bách Đinh, 4. Cơ, 5. Khát, 6. Nhất Đồng Phủ, 7. Đa Đồng Phủ, 8. Thạch Na, 9. Nùng Huyết, 10. Lượng Hỏa, 11. Khôi Hà, 12. Thiết Hoàn, 13. Xích Phủ, 14. Sài Lang, 15. Kiếm Thụ, 16. Hàn Băng. Điều này không may là vì không có nguyên điển của kinh Thế Khởi, nên không thể nói rõ nguyên ngữ của từng địa ngục trên đây. Nhưng điều đại khái không còn hồ nghi là sự thành lập nhiều địa ngục như thế đã thoát thai từ Bá Lạp Na. Song, Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 8 (Đại Chính, 32, trang 211, hạ), hay luận Câu-xá quyển 11, nói rằng tại bốn cửa của tám địa ngục lớn đều có bốn tăng, cộng tất cả là mười sáu, như vậy đều khác với số mười sáu của Trường A Hàm. Tức là bốn phương đều có bốn loại: 1. Đường Ổi Tăng (xưa gọi là Nhiệt Khôi Viên). 2 Thì Phẩn Tăng (gọi là Tử Thi Viên). Trong Thi Phẩn này có con trùng kêu là Nương Củ Tra (xưa gọi Nhương Cưu Đa). 3. Phong Nhận Tăng (trong đó lại chia thành 3 loại: a) Đao Nhận Lộ, b) Kiếm Diệp Lâm, c) Thiết Thích Lâm). 4. Liệt Hà Tăng. Nếu chia nhỏ ra nữa thì thành bảy loại, tức là thêm ba loại ở số 3 vào. Tất cả địa ngục này đều rộng khoảng vài tăm do tuần. Tội nhân khi từ địa ngục chính ra rồi lại phải vào đây để chịu khổ, bởi thế mới có tên là Tăng (thêm). Đây là sự giải thích của luận Câu-xá.

Trên đây, tất cả đều là Nhiệt địa ngục, đối lại với Nhiệt địa ngục còn có Hàn địa ngục. Trường A Hàm, quyển 19, phẩm Địa Ngục (Đại Chính, 1, trang 125, hạ) Lập Thế A Tỳ Đàm luận luận quyển 1 (Đại Chính, 22, trang 173, hạ)

liệt kê mười loại. Tăng Nhất Bộ, Tập Bộ, Kinh Tập Bộ thì kể có chín loại. Câu-xá luận thì lại nói có tám loại.

Mười loại của Trường A Hàm bản dịch là: 1. Hậu Vân, 2. Vô Vân, 3. Ha Ha, 4. Nại Hà, 5. Dương Minh, 6. Tu Càn Đề, 7. Ưu Bát La, 8. Câu Vật Đầu, 9. Phân Đà Lợi, 10. Bát Đầu Ma.

Mười loại của Lập Thế A Tỳ Đàm là: 1. At Phù Đà, 2. Niết Phù Đà, 3. A Ba Ba, 4. A Tra Tra, 5. Ưu Hống Hồng, 6. Uất Ba Lũ, 7. Câu Vật Đầu, 8. Tô Kiện Đà Cố, 9. Phân Đà Lợi Cố, 10. Ba Đầu Ma.

Còn tám loại của Câu-xá là bỏ số 7, 8, trên đây, còn lại tám.

Những tên gọi trên đây là căn cứ theo cái trạng thái cực lạnh của thân thể, hoặc tiếng khổ thảm mà đặt (trong Phát Hợp Tư Ba Tạo Ảnh Sơ Tri luận, quyển thượng (Đại Chính, 32, trang 229, thượng) và Du Dà Sư Địa luận, quyển 4, có nói rõ về tám Hàn).

Về vị trí của những địa ngục này, Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 1, bảo là ở phía ngoài núi Thiết Vi, nhưng Câu-xá luận, quyển 11, lại nói ở ngoài tám địa ngục Nhiệt kể trên. Mà hình thể châu Nam Diêm Phù Đề, bề mặt tuy không rộng, nhưng phía dưới trở xuống thì rất rộng, cho nên có thể bao hàm rất nhiều địa ngục ở dưới.

4- DIÊM MA ĐỊA NGỤC

Trở lên, có bát nhiệt, bát hàn và mười sáu tăng, tất cả là 8+8 (8x16). Đây tuy là con số chủ yếu trong địa ngục quan Phật giáo, nhưng Trường A Hàm, quyển 19, Lập Thế

A Tỳ Đàm luận, quyển 8, còn đặc biệt nói đến Diêm Ma địa ngục nữa.

Vua Diêm Ma, lúc tối sơ là người chết, mà điểm thú vị là theo Trường A Hàm, vua tuy ở trong cung điện tráng lệ đó mà hưởng các thú vui, nhưng cứ mỗi ngày ba lần, ngồi trên sắt nóng lấy nước đồng sôi rót vào miệng mà chịu khổ (Trường A Hàm quyển 19, Đại Chính, 1, trang 126, trung). Theo chỗ tôi biết, Bà La Môn giáo không nói Diêm Ma tự thân chịu khổ, nhưng Phật giáo thì cho thân phận Diêm Ma cũng chỉ là một loài quỷ. Song, Diêm Ma có nhiệm vụ răn dạy các tội nhân mà ông ta xét xử; điều này trong Trường A Hàm cũng có nói, nhưng đến Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì nói sự thụ khổ của Diêm Ma không phải nhiệm vụ của tài phán quan tận lực, phương pháp tài phán của Diêm Ma rất có tính cách luân lý giáo huấn: đó là đặc sắc của Diêm Ma quan Phật giáo. Sứ giả của Diêm Ma có ba hoặc năm người. Ba là lão, bệnh, tử; năm là sinh, lão, bệnh, tử và hình vụ sở. Diêm Ma thường sai sứ tăng gia cảnh giới nhân loại, nhưng vì nhân loại không thèm để ý, nên không chịu làm việc thiện mà, trái lại, chỉ lo tạo ác nghiệp, cho nên cuối cùng không tránh khỏi những nỗi khổ ở địa ngục. Đó là lời răn dạy của Diêm Ma đối với người mới chết. Như Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 8, nói: "nghiệp tà ác của ngươi, do nơi ngươi tự làm tự chịu, chẳng phải mẹ cha làm cho, chẳng phải quốc vương làm, chẳng phải trời làm, cũng chẳng phải Sa Môn, Bà La Môn làm, mà là do ngươi tự làm tự chịu, tuy không mong muốn, nhưng quả báo quyết định sẽ đến". Lại trong Trung A Hàm, quyển 12, Thiên Sứ kinh, (Đại Chính, 1, trang 504, trung)

nói: "Ác nghiệp này của ngươi, chẳng phải cha mẹ làm, chẳng phải vua, cũng chẳng phải Sa Môn, Phạm Chí làm, mà chính do tự ngươi tạo nghiệp bất thiện, nên nay ngươi tất sẽ phải chịu báo". Đó là những lời Diêm Ma thường tuyên bố. Theo ý nghĩa ấy, Diêm Ma tuy đã mất cái ý nghĩa tài phán quan, nhưng trong truyền thuyết Phật giáo, đại khái vẫn thừa nhận thuyết này. Còn về chỗ ở của Diêm Ma, theo Trường A Hàm thì tại núi Đại Kim Cương ở phía Nam châu Diêm Phù, nhưng Câu-xá luận lại bảo ở dưới đất năm trăm do tuần, là chỗ thuộc loài qủy (Câu-xá luận, quyển 11).

5- CÔ ĐỊA NGỤC

Ngoài ra, theo Phật giáo, còn cái gọi là Cô địa ngục, ở rải rác trên đất, hoặc trên sông, ở sườn núi hay giữa cánh đồng, như Sương Căng Đại địa ngục, Khủng Sơn của Nam Bộ, Biệt Phủ địa ngục v.v... cũng tương đương với Cô địa ngục, vì chúng ở tản mạn khắp nơi nên gọi là Cô.

(Về địa ngục, ngạ qủy, súc sinh, Thiên v.v... xem Chính Pháp Niệm Xứ Kinh Toàn 70 quyển (Đại Chính, 17, trang 1-417).

Tiết thứ ba:
HỮU TÌNH THẾ GIAN
(Sinh vật hiện tượng luận)

1- NGŨ ĐẠO, HOẶC LỤC ĐẠO

Như trên đã nói, những sinh vật lấy vật khí thế giới làm vũ đài trung tâm để hoạt động là Hữu tình thế giới. Phật giáo chia hữu tình thế giới này thành nhiều loại: Tựu trung, phổ thông nhất là thuyết Ngũ đạo, hoặc là Lục đạo và Tam giới. Ngũ đạo, địa ngục, ngạ qủy, bàng sinh, nhân gian và Thiên nhân là cách phân loại được Thượng tọa và Hữu Bộ thâu dụng. Lục đạo (lục thú), sau bàng sinh thêm A Tu La nữa, là thuyết pháp được Độc Tử Bộ hay Án Đạt La Phái thâu dụng (tham chiếu Trí Dộ luận, quyển 10, Đại Chính, 5, trang 135, hạ) Trong Ngũ đạo, thì về địa ngục đã trình bày ở trên rồi nên ở đây không cần nhắc lại nữa. Còn về quỷ tuy vốn là sự tưởng tượng về người chết, nhưng theo Phật giáo, cái phạm vi của quỷ rất rộng, không phải chỉ thuộc phạm vi ngạ quỷ, mà bắt đầu từ Diêm Ma, tất cả các quỷ thần và dạ xoa đều bao hàm trong đó, cho nên, cái cảnh giới ấy thường khi cũng có ở trên nhân gian phổ thông. (Tam pháp độ luận, do Tăng già Đề Bà dịch, nói: "Ngạ quỷ có Vô tài, Thiểu tài và Đa tài... trong đó quỷ Vô tài có miệng lửa, miệng kim và miệng hôi, ba loại: Thiểu tài quỷ có ba loại lông kim, lông hôi và lông bệnh; Đa tài quỷ cũng có ba loại là Khí, Thất và Đại Thể. Khí là nhận của người, Thất là lấy những vật thất lạc của người làm của

chính mình, Đại Thế là Dạ xoa, La sát, Tỳ xá v.v... ” (Đại Chính, 25, trang 28, thượng, trung). Ngạ quỷ sự của Tiểu Bộ chính là nói về loại quỷ này.

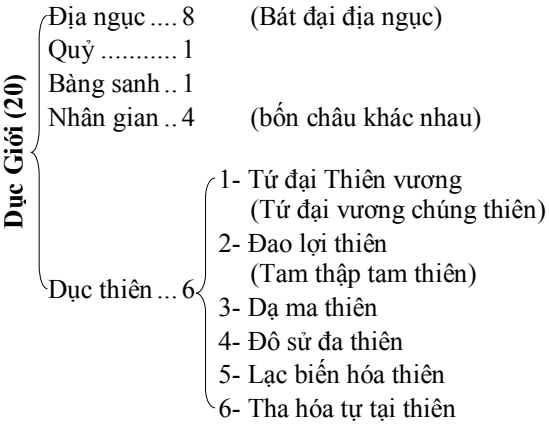
Bàng sinh, xưa dịch là súc sinh, bao hàm tất cả chim, muông, cá, sâu, rồng, rắn v.v... A Tu La, từ thời đại Vệ Đà, đã được thừa nhận là đối kháng với Thiên Bộ, nhưng, trong Phật giáo, đại thể vẫn thừa kế tư tưởng Bà La Môn giáo thì cho là ở dưới đáy biển, chủ yếu là đối kháng với Thiên Đế Thích. Trong Trường A Hàm, quyển 20, có phẩm đặc biệt nói về A Tu La (Asura). Do đó, trong sự phân loại về hữu tình, nhiếp cả A Tu La làm một loại riêng, điều này tưởng không có gì lạ cả. A Tu La cũng có nhiều loại khác nhau.

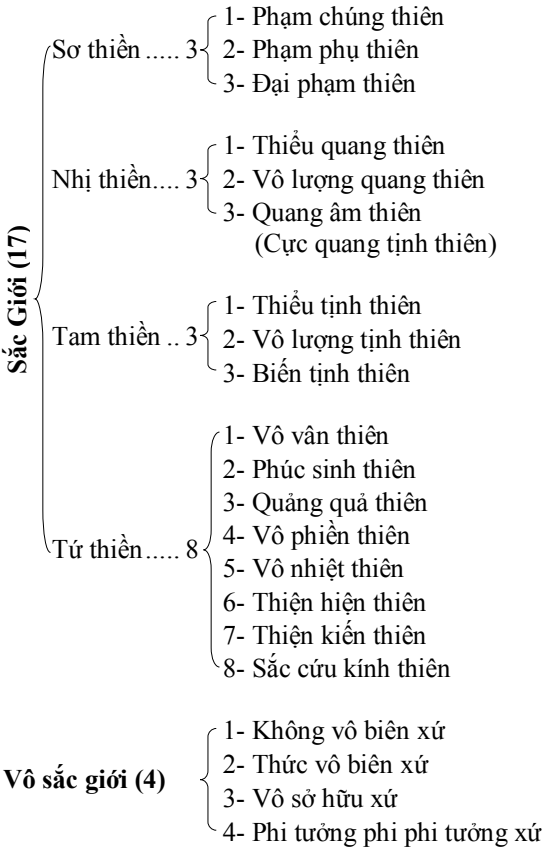
Sau hết là nhân gian và chư Thiên. Trong đó, nhân gian tuy có bốn châu khác nhau, nhưng ở đây hãy tạm gác lại một bên. Còn chư Thiên, theo Phật giáo, là cảnh giới từ Tứ Đại Thiên Vương và Đao Lợi Thiên trở lên, gồm có Lục Dục Thiên, Sắc Giới Thiên, và Vô Sắc Giới Thiên khác nhau. Các cõi này, so với nhân gian, đều thù thắng hơn nên gọi là chư Thiên.

2- HỮU TÌNH TRONG TAM GIỚI

Phật giáo tuy chia hữu tình thành ngũ thú hay lục thú, nhưng, đứng trên lập trường thế giới quan mà nhận xét, thì cách phân loại hoàn chỉnh nhất là Tam giới, tức Dục giới, Sắc giới và Vô Sắc giới. Dục giới là cõi mà dục tâm, đặc biệt là tâm ái dục, thịnh nhất; Sắc giới là nơi tuy lòng dục không mạnh, nhưng vẫn chưa hoàn toàn thoát ly sự ràng buộc của vật chất; còn Vô Sắc giới là cõi đã toàn nhiên

thoát ly vật chất, chỉ còn tinh thần tồn tại mà thôi. Như trên kia đã nói, sự phân loại này nguyên là lấy cái triển trình tu dưỡng của người ta làm tiêu chuẩn, nhưng tùy theo sự phát đạt của thế giới quan, tựa hồ sự phân loại đó cũng có thể được ứng dụng cho thế giới sự thực. Song, nếu lại đem chia tam giới hữu tình này nhỏ ra nữa, thì có bao nhiêu loại? Về điểm này, đến A Tỳ Đạt Ma chỉnh lý thì đại khái lấy 41 loại làm thông lệ. Đồ biểu như sau:





(Theo Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên (Đại Chính, 1, trang 135, hạ) thì chúng sanh ở Dục giới là 12 loại: 1. Địa ngục, 2. Súc sinh, 3. Ngạ quỷ, 4. Nhân, 5. A Tu La, 6. Tứ Thiên Vương, 7. Đao Lợi Thiên, 8. Diệm Ma Thiên, 9. Đâu Suất Thiên, 10. Hóa Tự Tại Thiên, 11. Tha Hóa Tự Tại Thiên, 12. Ma Thiên).

(Lại nữa, theo Kiện Đà La phái thì Sắc giới gó 17; theo Hữu Bộ của Ca Thấp Đà La phái thì là 16, tức coi Đại Phạm Thiên Vương là một cõi trong Phạm Phụ Thiên (Câu-xá quyển 8). Song, Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên (Đại Chính, 1, trang 136, thượng) thì lại cho là 22 loại: 1. Phạm Thân, 2. Phạm Phụ, 3. Phạm Chúng, 4. Đại Phạm, 5. Quang Thiên, 6. Thiểu Quang, 7. Vô Lượng Quang, 8. Quang Âm, 9. Tịnh Thiên, 10. Thiểu Tịnh, 11. Vô Lượng Tịnh, 12. Biến Tịnh, 13. Nghiêm Sức, 14. Tiểu Nghiêm Sức, 15. Vô Lượng Nghiêm Sức, 16. Nghiêm Sức Quả Thực, 17. Vô Tưởng, 18. Vô Tạo, 19. Vô Nhiệt, 20. Thiện Kiến, 21. Đại Thiện Kiến, 22. A Ca Ni Tra.

Bây giờ xin nói qua về các cõi trên đây. Thuận tự của chúng, nói một cách tóm tắt, là do sự tiến hành dần dần của cảnh giới mà phối liệt. Duy có điểm chúng ta cần nghiên cứu là: Phật giáo phối hợp ba cõi mà lập các loài hữu tình, đặc biệt chia Thiên Bộ thành nhiều loại, trừ một bộ phận cực nhỏ ra, theo chỗ tôi biết, còn không có phần nhất trí với Bà La Môn giáo. Trong Lục Dục Thiên, Tứ Thiên Vương, Tam Thập Tam Thiên, Dạ Ma Thiên v.v... hơi có liên quan đến thần của Bà La Môn giáo. Lại trong các Phạm Thiên của Sơ Thiền tuy có giống với các thần Bà La Môn nhưng còn các thần khác; về phương diện Bà La Môn không được rõ ràng lắm, nhưng theo chỗ tôi biết, chỉ đối với phần chú thích kinh Du Dà của Da Xá, và Du Dà Tất Đàm Da Khương Đà Lợi Da thôi, còn ngoài ra không thể gọi là thần dược. Như vậy, toàn bộ trên đây là do Phật giáo mới phát minh? Những phái nào và ở đâu đã thâu dụng chư thần?

Đây là một đề mục có thể nói rất hứng thú trong việc tìm hiểu cái uyên nguyên của tư tưởng Phật giáo.

Song mà, cái trạng thái cư trú của các loài hữu tình này được bố trí ra sao? Từ địa ngục Vô Gián lên đến Tam Thập Tam Thiên gọi là "hữu tình địa cư", nghĩa là, các loài hữu tình dùng đất cất thành từng, lớp mà ở; từ Dạ Ma Thiên đến Sắc Cứu Kính Thiên, tuy còn nương vào vật chất, nhưng không nhờ vào đất mà lấy không giới làm cư trú, do đó, gọi là "không cư". Đại khái có thể lấy không khí hoặc diện khí làm nơi cư trú, quan hệ vật chất nhẹ, duy chỉ có sinh hoạt tinh thần. Đến Vô Sắc giới thì toàn nhiên không có ràng buộc vật chất, mà ngay cả đến sứ sở của cảnh giới ấy cũng không còn nữa. Và Tứ Vô Sắc giới là những cõi mà chúng ta không thể thấy, nghe, hay, biết, cho nên cũng không thể biết gì về các loài hữu tình tại đó cả.

Sau khi đã lập ra các loài hữu tình như thế, A Tỳ Đạt Ma thư lại tiến lên mà khảo sát nhiều đề mục khác, như phương pháp sinh hoạt thọ mệnh và trạng thái xuất sinh của hữu tình như thế nào, tất cả đều được thuyết minh một cách tường tận. Nhưng, ở đây, vì không đủ thì giờ để đi sâu vào từng đề mục, nên chúng tôi chỉ xin nói qua một vài điểm trọng yếu mà thôi.

3- XUẤT SINH

Trước hết hãy nói về xuất sinh. Sự xuất sinh của chúng sinh có bốn loại: điều này dã được nói đến trong A Y Tha Sá Áo Nghĩa Thư. Tức là, thai sinh (đẻ bọc), noãn sinh (đẻ trứng), thấp sinh (đẻ dưới nước) và chủng tử sinh (do

hạt giống). Thuyết tứ sinh của Phật giáo đại khái cũng thế. Phật giáo không lập thảo mộc trong hữu tình, cho nên không nói chủng tử mà nói hóa sinh, và lấy thai, noãn, thấp, hóa sinh làm thông lệ. Thai sinh là sinh từ bào thai của mẹ: noãn sinh là sinh trứng; thấp sinh là sinh từ những nơi ẩm ướt, như ruồi muỗi v.v... ; hóa sinh là tự nhiên mà có đủ các căn, gọi là hóa thân.

Chiếu theo tứ sinh trên đây mà phán định hữu tình trong tam giới, thì súc sinh thông cả thai, noãn, thấp và hóa (trong Trường A Hàm, quyển 19, phẩm Long Điểu, nói rồng và chim thông cả tứ sinh). Đồng thời, theo Câu-xá, Bà-sa thì nhân gian cũng thông cả tứ sinh (Bà-sa quyển 120, Đại Chính, 27, trang 626; Câu-xá, quyển 8). Trên truyền thuyết, người từ thai sinh ra cũng có, mà từ nơi ẩm ướt sinh ra cũng có, lại như người đầu tiên trên thế giới thì tự nhiên sinh, là hóa sinh, đại khái đã thoát thai từ đó. Lại quỷ thần cũng thông cả thai sinh và hóa sinh, như Diêm Ma là hóa sinh, như quỷ tử mẫu đẻ nhiều con, do truyền thuyết đó mà biết quỷ thần cũng có thai sinh. Ngoài ra, địa ngục và Thiên Bộ toàn là hóa sinh chứ không có thai, noãn và thấp sinh. Tựu trung, chúng sanh trong địa ngục, ngay từ lúc đầu đã biến thành người mà đọa địa ngục. Song, nếu là người sinh cõi trời,tại Lục Dục Thiên, ít ra, lúc mới sanh chưa hẳn đã thành thục. Theo Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên (Đại Chính, 1, trang 134, thượng) thì con trai, con gái sơ sinh ở cõi Tứ Thiên Vương tương đương với con trai, con gái một hay hai tuổi ở châu Diêm Phù; con trai, con gái ở Đao Lợi Thiên tương đương với hai, ba tuổi; ở Dạ Ma Thiên tương đương với ba bốn tuổi; ở

Đâu Suất Thiên tương đương với bốn, năm tuổi; ở Lạc Biến Hóa Thiên tương đương với sáu, bảy tuổi. Nhưng, theo Thi Thiết luận và Câu-xá luận thì người sơ sinh ở Tứ Thiên Vương tương đương với trẻ năm tuổi ở châu Diêm Phù, trở xuống đến Tha Hóa Tự Tại Thiên thì tương đương với hình hài sáu tuổi, bảy tuổi, tám tuổi, chín và mười tuổi mà hóa sinh (Câu-xá, quyển 11; Bà-sa, quyển 70, Đại Chính, 27, trang 356, trung; Nghiên Cứu A Tỳ Đạt Ma luận, trang 173). Những trẻ sơ sinh đó đều từ đầu gối của người trời mà hóa sinh, do đấy mà phát sinh ý thức về cha mẹ và con cái để phù hợp với sự dưỡng dục. Song, đến Sắc giới thì có lẽ trẻ sơ sinh không có thời kỳ con nít nữa mà ngay từ đầu, đã thành thục mà hóa sinh rồi.

Còn điều nữa là quan hệ giao hợp giữa các loài xuất sinh trên. Nói một cách đại thể thì giao hợp là thủ đoạn của thai sinh, nhưng theo sự giải thích của Phật giáo thì sự giao hợp giữa nam, nữ chưa hẳn đều là kết quả của thai sinh. Vì tuy có giao hợp nhưng cũng do hóa sinh mà xuất sinh. Theo Phật giáo, sự giao hợp giữa nam, nữ là quỷ, súc và nhân loại trong bốn châu cho đến Lục Dục Thiên (ba châu Đông, Tây và Nam, giữa nam, nữ quyết định có hôn nhân, nhưng Bắc châu thì chưa quyết định có hôn nhân; rồng chim Kim Xí, A Tu La cũng có hôn nhân, ở Lục Dục Thiên cũng có chế độ hôn phối. Nhưng từ Sắc giới trở lên thì không sự khu biệt nam, nữ (Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên, Đại Chính 1, trang 133, hạ). Nhưng phương pháp phối hợp thì khác nhau. Trai, gái ôm nhau mà giao hợp là loài người, địa cư thiên (Tứ Thiên Vương và Đao Lợi Thiên), quỷ và súc. Đến Thiên Bộ thì không chảy dâm

thủy như loài người mà chỉ tiết ra một thứ phong khí là đã cảm thấy thỏa mãn: điểm này khác hẳn với loài người. Đến Dạ Mạ Thiên thì không cần hình giao mà chỉ cần ôm nhau là đã thỏa mãn. Ở Đâu Suất Thiên thì chỉ cần tay bắt tay là thỏa mãn; đến Lạc Biến Hóa Thiên thì chỉ cần trao đổi một nụ cười là thỏa mãn. Sau hết, đến Tha Hóa Tự Tại Thiên thì chỉ nhìn nhau là đã thỏa mãn (Thi Thiết luận; Bà-sa, quyển 113, Đại Chính, 27, trang 585, trung; Câu-xá quyển 11).Vì càng lên cao bao nhiêu thì quan hệ luyến ái càng nhạt đi bấy nhiêu. Tuy thế vì ý nghĩa quan hệ nam, nữ nên mới được gọi là dục giới.

Tóm lại, ở Lục Dục Thiên, tuy cũng nói có luyến ái, nhưng không phải vì thế mà có sinh thực. Sinh thực và luyến ái, theo Phật giáo, chưa hẳn được coi là nhất trí.

4- TƯ LIỆU SINH HOẠT

Thứ đến, cũng cần nói qua về tư liệu sinh hoạt của các loài hữu tình. Trong Du Dà Sư Địa luận quyển 2, (Đại Chính, 30, trang 288, trung), có nói "Lục Y Trì", tức là sáu loại tư liệu duy trì sự sống của chúng sanh. Thứ nhất là Kiên lập y trì, nghĩa là cõi đất (bao hàm phong luân và thủy luân); thứ hai, Tế phú y trì, nghĩa là nhà cửa; thứ ba, Phong nhẫm y trì, nghĩa là ruộng đất; thứ tư, An ẩn y trì, nghĩa là các khí giới phòng thân như dao, gậy v.v... thứ năm, Nhật nguyệt y trì, chỉ mặt trăng, mặt trăng; thứ sáu, Thực y trì, tức là ăn. Tựu trung, hữu tình, bất luận là loại nào, đều nhờ ăn mà sống, điểm này tuy đồng nhất, nhưng về cách ăn hay thức ăn chưa hẳn đã giống nhau.

Theo Phật giáo, có bốn cách ăn: thứ nhất, đoạn thực (đoản thực); thứ hai, xúc thực; thứ ba, tư thực; và thứ tư, thức thực. Đoạn thực có nghĩa chỉ những vật ăn uống phổ thông như thịt, cá, rau, trái v.v... còn xúc thực, tư thực và thức thực là nhờ ở sức cảm giác, ý chí và quan niệm mà duy trì sinh mệnh. Về ăn, Câu-xá, quyển 10 nói: 1 bồi bổ tự căn; 2, bồi bổ đại chủng, nơi y chỉ của tự căn (tổ chức sinh lý); 3. bồi bổ các căn khác và đại chủng. Đủ ba điều đó mới có thể gọi là ăn. Dù là ăn các thức vật phổ thông, hay ăn bằng tinh thần lực, chỉ cần có tác dụng trên đây, đều có thể gọi là ăn.

Trong phẩm Loại Túc luận, quyển 7, nói về ăn như sau: "Nuôi lớn các căn; bồi bổ đại chủng; tư trợ, tùy tư trợ; vui sướng, tùy vui sướng; hộ, tùy hộ; chuyển, tùy chuyển; ích, tùy ích" (Đại Chính, 26, trang 719, thượng). Chẳng hạn, ngắm một bức tranh mà lòng mình thấy vui vẻ, sảng khoái, đó là xúc thực; nhờ hy vọng hay khí lực mà duy trì sự sống, là tư thực (về tư thực, Câu-xá luận quyển 10, nói: "Ngày xưa có một người cha, gặp lúc nạn đói, định đi phương khác kiếm ăn, muốn đem theo hai đứa con nhỏ, nhưng vì sức quá yếu không cõng nổi, bèn lấy bao bố đựng đầy than rồi treo lên vách mà bảo hai con rằng: "Đây là túi bột mì", hai đứa trrẻ cứ nhìn vào đó mà hy vọng, nhờ thế sống được nhiều ngày. Sau có người đến, lấy túi xuống coi thì thấy toàn than, hai đứa trẻ thấy thế liền tuyệt vọng mà chết"). Hoàn toàn nhờ sức quan niệm mà duy trì sự sống là thức thực. Trong những trường hợp phổ thông, ta thấy giữa sự cường, nhược của năng lực tinh thần và sự trì tục của sinh mệnh có quan hệ rất lớn, nhất là tại Ấn Độ người ta

nhận có thể chỉ sống bằng tinh thần, cho nên, theo ý ấy, xúc, tư và thức được coi như một cách ăn, điều đó tưởng không lấy làm lạ.

Như vậy, lấy bốn cách ăn trên đây làm tiêu chuẩn để kiểm điểm sự sinh hoạt của các loài hữu tình, thì dĩ nhiên, nhân loại trong bốn châu chủ yếu là nhờ vào đoạn thực (ba châu Nam Diêm Phù, Tây Ngưu Hóa và Đông Thắng Thần ăn gạo, rau, cá, thịt, còn châu Bắc Câu Lư ăn rau, gạo tự nhiên -Trường A Hàm quyển 2, phẩm Đao Lợi Thiên, Đại Chính, 1, trang 133, trung). Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên nói, rồng và loài chim Kim Xí cũng ăn cá và ba ba, Đến Tứ Thiên Vương trở lên Lục Dục Thiên cũng nhờ một loại đoạn thực thanh tịnh để duy trì sự sống. Phạm vi đoạn thực mỏ rộng mãi đến Tha Hóa Tự Tại Thiên, từ Tứ Thiền, trở lên đến Tứ Vô Sắc Thiên thì hoàn toàn không còn đoạn thực, duy chỉ nhờ tinh thần lực, tức nhờ vào ba cách ăn, xúc tư, và thức mà duy trì sự sống. Tựu trung, Tứ Vô Sắc hoàn toàn nhờ thức thực, vì ở đây không có tác dụng xúc, và như thế, dĩ nhiên tư cũng không có nữa. Còn điều nữa là các loài hữu tình làm thế nào để có được những cách ăn trên đây? Nói một cách đại thể thì vấn đề này tùy thuộc ở quả báo do sự tạo nghiệp ở kiếp trước, nhưng nếu đặc biệt nêu ra sự sai khác về phương pháp, thì người châu Diêm Phù nhờ vàng, bạc, trân bảo, lúa, vải, nô bộc mà có ăn; người Tây châu nhờ trâu dê, châu báu; người Đông châu nhờ lúa, vải, châu ngọc, buôn bán các thứ đó mà sống. Bắc châu vì sinh hoạt tự nhiên nên không có buôn bán. Đến Lục Dục Thiên thì trăm mùi đoạn thực do ý muốn mà tự nhiên xuất hiện, cho nên hoàn toàn không cần phải

lao lực (trên đây là theo Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên, Đại Chính, 1, trang 133, hạ) Trong luận Thi Thiết thì nói như sau: "Khi trời muốn ăn thì lấy áo phủ lên cái bát báu ở không trung rồi để trước chỗ ngồi, chỉ trong khoảnh khắc, tùy theo phúc lực, những thức ăn uống thường hay ngon, tự nhiên đầy bát" (Bà-sa, quyển 29, Đại Chính, 27, trang 152, trung). Lại giải thích về thức ăn thường hay ngon này, Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên, nói: "Phúc nhiều thì thức ăn trắng, phúc vừa thì thức xanh, ít phúc nhất thì thức ăn đỏ" (Đại Chính, 1, trang 134, thượng).

Từ đây trở lên, thức thực của Sắc giới và Vô Sắc giới thiên (kể cả thức thực ở địa ngục) vì hoàn toàn tùy thuộc vào kết quả của nghiệp ở kiếp trước, nên, dĩ nhiên, ăn ở đây cũng tự nhiên, không phải lao lực. Song, hữu tình ở Dục giới, khi muốn được thức thực, tất nhiên phải cần đặc biệt nổ lực tu hành.

5- THÂN TRƯỜNG VÀ THỌ LƯỢNG

Sau đây xin nói qua về tầm thước và tuổi thọ của các loài hữu tình này. Đối vói vấn đề này, các A Tỳ Đạt Ma luận thư có nhiều nghị luận. Vì đây là một sản vật không tưởng nên chưa chắc đã có sự hỗ tương nhất trí. Nhưng, nói một cách đại thể thì: vị trí và lực dụng càng ưu việt và cao bao nhiêu thì thọ mệnh và thân trường càng thêm bấy nhiêu: đây có thể nói là điểm nhất trí (Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 7, phẩm Thọ Lượng [Đại Chính, 32, trang

206]; Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên [Đại Chính, trang 133, thượng] Câu-xá luận, quyển11).

Trước hết hãy nói về tầm thước. Người châu Diêm Phù trung bình cao từ ba trửu rưỡi đến bốn trửu (mỗi trửu là một thước sáu tấc, vậy ba trửu rưỡi tức là năm thước sáu tấc). Theo Trường A Hàm, quyển 20, thì người Đông châu, Tây châu tầm thước cũng giống như người Nam châu, duy người Bắc châu thì cao gấp đôi, tức là bảy trửu. Tuy nhiên, theo Câu-xá luận (quyển 11) thì người ở ba châu Đông, Tây, Bắc, đều cao gấp đôi như trước. Chẳng hạn, người Nam châu bốn trửu thì người Đông châu tám trửu, người Tây châu mười sáu trửu, người Bắc châu ba mươi hai trửu. Như vậy, theo Câu-xá luận, các hữu tình ở đầu Tứ Thiên Vương trong Lục Dục Thiên cao một phần tư Câu lư xá (một Câu lư xá là năm trăm cung), dần dần cứ tăng lên một phần tư, cho đến trời thứ sáu là Tha Hóa Tự Tại thì đã cao đến một Câu lư xá rưỡi. Tiến lên đến cõi đầu trong Sắc Thiên là Phạm Chúng Thiên thì cao nữa do tuần, từ đây trở lên các cõi trời khác cứ gấp lên nửa hay một do tuần, nhưng đến cõi đầu trong Tứ Thiền là cõi trời Vô Vân, thì giảm đi ba do tuần, rồi lại gấp thêm lên đến cõi trời Sắc Cứu Kính thì cuối cùng thành ra một vạn sáu nghìn do tuần, (theo Trường A Hàm, quyển 20, thì A Tu La mình dài một do tuần, Tứ Thiên Vương nửa do tuần, Đao Lợi Thiên một do tuần, Diệm Ma Thiên hai do tuần, Đâu Suất Thiên bốn do tuần, Lạc Biến Hóa Thiên tám do tuần (Đại Chính, 1, trang 132, thượng), song không nói đến tầm thước ở Sắc Thiên).

Về tầm thước đã sai khác nhau như thế nào nên thọ mệnh cũng có sự bất đồng. Theo Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên, thì thọ mệnh của người châu Diêm Phù đại khái là một trăm tuổi, Tây châu hai trăm tuổi, Đông châu ba trăm tuổi. Song người ở ba châu này rất ít người đạt đến số tuổi thọ nhất định, còn người ở Bắc châu thì tuổi thọ nhất định là một nghìn tuổi, trong đó không có chết yểu. Từ đây, ngạ qủy bảy vạn tuổi, A Tu La một nghìn tuổi, Tứ Thiên Vương năm trăm tuổi, Đao Lợi Thiên một nghìn tuổi, cho đến Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ Thiên thì thọ tám vạn bốn nghìn kiếp (Đại Chính, 1, trang 133, trung). Nhưng về điểm này, có nhiều thuyết khác nhau. Luận Du Dà nói: "Thọ lượng của người châu Thiệm Bộ không nhất định. Người ở đây lấy ba mươi ngày đêm làm một tháng, lấy mười hai tháng làm một tuổi, hoặc có khi sống vô lượng tuổi, hoặc có khi sống tám vạn tuổi, hoặc có khi thọ lượng giảm xuống đến mười tuổi. Người châu Đông Thắng Thần thọ lượng quyết định là hai trăm năm mươi tuổi; người châu Tây Ngưu Hóa thọ lượng quyết định là năm trăm tuổi, người châu bắc Câu Lư quyết định là một nghìn tuổi", (Du Dà Sư Địa luận, quyển 4, Đại Chính, 40, trang 295, trung). Lập Thế A Tỳ Đàm luận (quyển 7, phẩm Thọ Lượng), Thi Thiết luận và Câu-xá luận v.v... thì nói thời gian ở cõi nhân gian và ngoài nhân gian có khác cho nên tuy cũng là năm trăm tuổi nhưng nếu đổi năm trăm tuổi ở ngoài nhân gian thành năm trăm tuổi ở nhân gian thì thời gian đó sẽ dài phi thường. Giờ đây, hãy căn cứ theo Câu-xá để nói một cách đơn giản như sau:

Thọ lượng của người châu Nam Thiệm Bộ hiện tại tuy là một trăm tuổi, nhưng theo kiếp mà có thêm hoặc bớt, nếu nói một cách nghiêm khắc thì đều không có nhất định. Bắc châu định là một nghìn tuổi, Tây châu một nửa còn năm trăm tuổi, Đông châu lại giảm một nửa còn hai trăm năm mươi tuổi. Mà Tứ Thiên Vương Thiên là năm trăm tuổi, Đao Lợi Thiên một nghìn tuổi, về điểm này, tuy giống với Trường A Hàm, nhưng về ý nghĩa thì rất bất đồng. Theo Câu-xá luận và Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì năm mươi năm ở nhân gian là một ngày ở cõi Tứ Thiên Vương; một trăm tuổi ở nhân gian là một ngày ở Đao Lợi Thiên. Cho nên, nếu đem năm trăm năm tuổi ở cõi Tứ Thiên Vương mà đổi ra năm trăm tuổi ở nhân gian thì sẽ là 500x360x50 năm; Đao Lợi Thiên một nghìn tuổi sẽ là 100x 360x100 năm. Như thế, thọ mệnh ở Lục Dục Thiên theo thuận tự gấp thêm lên là hai nghìn, bốn nghìn, tám nghìn, một vạn sáu nghìn. Đồng thời, một ngày ở các cõi đó là hai trăm tuổi, bốn trăm tuổi, tám tăm tuổi và một nghìn sáu trăm tuổi ở nhân gian, bởi thế, một vạn sáu nghìn tuổi ở Tha Hóa Tự Tại Thiên, nếu đổi ra tuổi ở nhân gian, sẽ là 16000x360x16000 tuổi. Từ đây lại trở lên đến Sắc giới thì số đơn vị là một kiếp, song song với tầm thước hàng do tuần. Chẳng hạn như ở Phạm Chúng Thiên, thân dài nửa do tuần thì bảo toàn được thọ mệnh nửa kiếp, Đại Phạm Thiên một do tuần rưỡi thì bảo toàn được thọ mệnh một kiếp rưỡi, cho đến Sắc Cứu Kính Thiên, thân dài một vạn sáu nghìn do tuần sẽ bảo toàn được thọ mệnh một vạn sáu nghìn kiếp. Đến Vô Sắc giới thì còn dài hơn nữa, nghĩa là hữu tình ở Không Vô Biên Xứ thọ hai vạn kiếp, Thức Vô Biên Xứ bốn

vạn kiếp, Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ, tám vạn kiếp (nhưng trong kiếp cũng có tiểu kiếp, trung kiếp và đại kiếp khác nhau, vả lại, tuy cùng nói là kiếp, nhưng vì thiên giới bất đồng, nên nếu muốn tìm ra tất cả những số tiêu chuẩn là một điều cực kỳ phức tạp).

Thọ mệnh ở Thiên giới dù cho có tưởng tượng chăng nữa cũng không thể tính được dài bao nhiêu, thế nhưng, so với địa ngục thì thọ mệnh ở địa ngục còn dài hơn nữa. Hãy lấy Đẳng Hoạt địa ngục, đứng đầu tám địa ngục lớn, làm thí dụ: một ngày ở địa ngục này bằng một đời ở Tứ Thiên Vương, tức năm trăm tuổi (nhân gian là 500x360x50 năm), đem năm trăm tuổi này nhân với ba trăm sáu mươi làm một tuổi, lại nhân với năm trăm tuổi. Nếu tính theo niên số của nhân gian thì 500x360x50x500 năm! Hãy tưởng tượng theo thuận tự đó tiến đến Chúng Hợp và Viêm Nhiệt! Nếu nói tóm tắt thì: thọ mệnh ở Lục Dục Thiên và ở sáu địa ngục trước trong số tám địa ngục lớn bằng nhau, tức là, mỗi địa ngục đều lấy sự sinh hoạt tương đương ở Thiên Bộ làm một ngày mà bảo toàn thọ mệnh theo số năm của Thiên Bộ đó.

Như vậy, Cực Viêm Nhiệt là nửa trung kiếp (mỗi trung kiếp là 40 tiểu kiếp), cuối cùng, Vô Gián ngục là một trung kiếp. Cũng thế, số năm ở Bát hàn địa ngục cũng rất dài, nhưng trong Phật điển, thường mượn thí dụ để miêu tả. Nghĩa là lấy hai mươi "Khư lê" (một hốc = mười đấu) hạt vừng (mè), cứ một trăm năm bỏ đi một hạt, thời gian ấy có thể cùng tận, chứ chúng sanh đọa vào Át Bộ Tra (một trong tám địa ngục lạnh) khó có ngày được thoát (tham chiếu Trường A Hàm, quyển 19, phẩm Địa Ngục). Phật giáo tuy

không nói địa ngục vĩnh viễn, nhưng có nói đến những tội nghiệp cực kỳ ghê sợ: điều đó, đại khái đã được quyết định.

6- NHÂN GIAN VỚI SỰ TU HÀNH

A Tỳ Đạt Ma Phật giáo đã lập ra nhiều loại hữu tình như trên, rồi lại đứng về phương diện để thuyết minh các hữu tình đó. Nhưng, đáo cùng, thì trung tâm là cõi nhân gian, tức là chúng ta, những người ở châu Nam Diêm Phù này, một châu đã được cấu tạo thành bởi lấy kinh nghiệm sự thực của chúng ta làm trung tâm, hoặc dựa trên những truyền thuyết thần thoại đã được nhất ban thừa nhận, mà đặc sắc của Phật giáo là ở chỗ lấy những giai đoạn tu hành để phối hợp hết thảy mà hoàn thành cái quan niệm trung tâm của nó.

Con người hiện thực ở châu Nam này, vì chỗ tạo nghiệp, nên đã từng có khi ở nhân gian, thiên thượng cho đến long, quỷ để nhận lãnh quả báo. Xuất phát từ điểm đó, hiện thực nhân gian đã dần dần phác họa ra một lý tưởng giới, đồng thời, cũng lấy tu hành làm điểm xuất phát để thực hiện lý tưởng ấy. Nếu đứng trên lập trường tu hành mà nói thì con người hơn hẳn các loài hữu tình khác. Trường A Hàm, quyển 20, phẩm Đao Lợi Thiên, cho rằng, nếu so sánh giữa các loài hữu tình, thì người Diêm Phù Đề hơn các loài hữu tình khác ở ba điểm. Đó là khả năng tạo tác, tu hành phạm hạnh, và Đức Phật xuất hiện ở cõi này. Nhưng điểm hơn hết là con người có sức dũng mãnh kiên cường (Trường A Hàm, quyển 20, Đại Chính, 1, trang 135, trung). Căn cứ vào đó, ta thấy sự sinh hoạt của chúng ta, đứng ở

một phương diện khác mà nói, trong các hữu tình, rất giàu sức sống. Do đó, chỉ có chúng ta mới có thể tạo ác, đồng thời, nếu tu thiện sự, thì cũng chỉ có loài người chúng ta có thể đạt đến tối thắng.

Tiết thứ tư:
SỰ SINH, TRỤ, DIỆT CỦA THẾ GIỚI
(vật khí hữu tình)

1- THUYẾT KIẾP BA VÀ THUYẾT TỨ DU DÀ

Trở lên đã nói về thế giới vật lý và thế giới hữu tình, trên đại thể, đó là sự quan sát hiện trạng làm cơ sở. Song, chư hành là vô thường, cho nên, bất luận vật khí thế giới hay hữu tình thế giới; không phải cứ chiếu theo hiện trạng đó mà chi trì liên tục. Toàn thể thế giới (trong đó có hữu tình) đều biến hóa sinh diệt trong vòng luân hồi, luân hồi chính là phạm vi đại thể của thế giới. Đây là thuyết Kiếp Ba, một thuyết đã thâu dụng quan niệm nhất ban của đương thời.

Đọc bộ Thánh Điểu A Hàm, ta sẽ thấy, Đức Phật vốn lấy vấn đề con người làm chủ, nên đối với tình hình thế giới, Phật đã không chú ý mấy, do đó, thuyết Kiếp Ba, đối với Phật nguyên thủy, chưa trở thành một vấn đề lớn. Nhưng, về sau, thế giới quan dần dần phát triển, nên vấn đề này cũng đã trở thành một đề mục trọng yếu. Bắt đầu từ kinh Thế Kỷ trong Trường A Hàm đến các luận thư của A Tỳ Đạt Ma đều khảo cứu đến vấn đề này.

Phật giáo cũng như Bà La Môn giáo, chia vận mệnh thế giới thành bốn thời kỳ. Duy có điểm bất đồng là: về phía Bà La Môn giáo cho thế giới tuần hoàn trong khoảng bốn Du Dà Câu Lợi Đa, Thoát Lợi Đa, La Ngõa Bà La, Tạp Lợi và cuối cùng lấy sự ngủ nghỉ của Phạm làm giai đoạn

hoại diệt của thế giới. Còn về phía Phật giáo thì cho bốn thời kỳ của thế giới là thành lập (thành), lập trụ (trụ), phá hoại (hoại) và hỗn độn (không). Sự tuần hoàn biến thiên của thọ mệnh và trạng thái đạo đức của hữu tình được luận cứu ở thời kỳ lập trụ. Song, đã cùng chia làm bốn thời kỳ, như vậy, nếu đứng trên lập trường lâu dài mà nói, thì thế giới chung cùng vẫn là tuần hoàn bất tuyệt. Về điểm này, có thể nói, Phật giáo cũng như Bà La Môn giáo, rốt cục cũng đều xây dựng trên tư tưởng đồng nhất.

2- CÁC LOẠI KIẾP

Nếu nói theo thuật ngữ thì bốn thời kỳ này được gọi là thành kiếp, trụ kiếp, hoại kiếp và không kiếp. Tổng hợp toàn thể cả bốn lại gọi là đại kiếp. Từ thành lập đến phá hoại của thế giới là một đơn vị. Nhưng, trong Phật giáo, cái gọi là kiếp chưa hẳn thường đã nhất định: có khi gọi một tiểu kiếp là kiếp, cũng có khi gọi hai tiểu kiếp (trung kiếp), hai mươi tiểu kiếp là kiếp, cho đến 40 tiểu kiếp, 60 tiểu kiếp, 80 tiểu kiếp, có khi cũng gọi là kiếp (Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 9, Đại Chính, 32, trang 215, trung), như vậy không nhất định. Nhưng nói một cách nhất ban thì một tiểu kiếp đích thực là bao nhiêu thời gian? Về vấn đề này tuy có nhiều giải thích khác nhau, nhưng sự giải thích phổ thông là: từ tuổi thọ của người ta là 84,000, cứ 100 năm giảm đi một tuổi, cho đến chỉ còn mười tuổi là thọ; rồi quay trở lại, từ mười tuổi, cứ 100 năm thêm lên một tuổi, cho đến 84,000 như cũ: mỗi lần tăng, giảm, như thế đều là một tiểu kiếp. Hợp cả tăng và giảm lại gọi là một trung kiếp (Trong Trí Độ luận, quyển 5, (Đại Chính, 2, trang 100, hạ)

còn trích dẫn lời Phật nói về Bàn Thạch kiếp và Giới Tử kiếp. Bàn Thạch kiếp, nghĩa là lấy một tấm áo mịn, mỏng, cứ 100 năm một lần đem mài vào một tảng đá vuông bốn mươi dặm, cuối cùng tảng đá ấy bị mòn hết, nhưng kiếp thì vẫn không hết. Giới Tử kiếp, nghĩa là chứa đầy hạt cải trong một thành lớn bốn mươi dặm, cứ mỗi trăm năm lấy ra một hạt, cứ như thế cho đến khi lấy hết hạt cải mà vẫn chưa đủ một kiếp. Tóm lại, kiếp, lúc đầu không xác định số lượng mà hình như chỉ ám chỉ một ý nghĩa vô lượng mà thôi.

Song, bốn kiếp thành, trụ, hoại, không được thành lập như thế nào? Mỗi kiếp đều được thành lập từ hai mươi trung kiếp (tức bốn mươi tiểu -kiếp), do đó, đại kiếp được thành lập từ tám mươi trung kiếp. Khái niệm về kiếp nguyên là ý niệm về năm tháng, nhưng số lượng không rõ ràng, nên không thể tính theo số lượng được. Tóm lại, ta chỉ có thể hiểu nó như đã được trình bày trên đây mà thôi.

3- THÀNH KIẾP

Dưới đây, theo thứ tự, trước hết hãy nói về Thành kiếp. Nhưng muốn hiểu Thành kiếp, trước hết phải bắt đầu từ Hoại kiếp. Đến thời kỳ phá hoại thì thế giới này, từ địa ngục trở lên đến cõi chung cực của Tam Thiền đều bị phá hoại, hữu tình ở đây dời đi thế giới khác; khí thế giới bị tan vỡ đến cực vi (cho đến cực vi cũng không còn -Câu-xá luận quyển 12) và hoàn toàn là một bãi cát vắng. Thời kỳ này được gọi là "không kiếp" và kéo dài hai mươi trung kiếp. Từ đầu không kiếp đến cuối hai mươi trung kiếp thì thế

giới sẽ thành hình, do năng lực cộng nghiệp của các loài hữu tình, bắt đầu sinh khởi một luồng gió nhẹ, rồi lần lần tăng đà thổi mạnh: đó là tướng trạng thành lập (thành kiếp) của thế giới.

Khởi sơ, trên, từ đệ Tam Thiền trở xuống, từ đỉnh núi Tu Di trở lên, sinh ra cái gọi là "Không cư giới". từ đấy phát sinh các loài hữu tình, và lại sinh ra "Địa cư giới". Đến thời kỳ này, từ dưới trở lên, theo thứ tự lần lượt phát sinh, trước hết là Đại phong luân (thuyết này thấy trong Du Dà Sư Địa luận, quyển 2, Đại Chính, 30, trang 286, trung). Trên Phong luân lại sinh Thủy luân, trên Thủy luân sinh Kim luân, cho đến cuối cùng thì phát sinh Cửu sơn, Bát hải và Tứ châu. Sự thành lập Khí thế giới này phải mất một trung kiếp. Từ đó lại mất mười chín kiếp nữa để hoàn thành hữu tình giới.

Ở thời kỳ này, đối với tín ngưỡng của Bà La Môn giới các luận sư của A Tỳ Đạt Ma muốn đưa ra một sự giải thích của Phật giáo. Đó tức là nguồn gốc của tín ngưỡng (hay mê tín) cho rằng Đại Phạm Thiên là người sáng tạo ra thế giới.

Theo A Tỳ Đạt Ma luận thư thì hữu tình phát sinh cũng theo thứ tự thành lập thế giới trên đây. Nghĩa là, cũng từ thượng giới dần dần trở xuống hạ giới. Từ cõi Cực Quang Tịnh (Quang Âm Thiên), vị cao nhất trong Nhị Thiền, có một hữu tình sinh xuống Đại Phạm Thiên của Sơ Thiền. Lúc đó, vị Phạm Thiên nghĩ lầm rằng mình là hữu tình đầu tiên từ Sơ Thiền trở xuống, vì vậy, phải là người sáng tạo thế giới. Đồng thời, sau lại có những hữu tình khác

từ Quang Âm Thiên sinh xuống Phạm Chúng Thiên, hay Phạm Phụ Thiên, trong Sơ Thiền và cũng lại tin lầm cho Đại Phạm Thiên là người sáng tạo thế giới. Lý do tại sao tín đồ Bà La Môn giáo nhận Phạm Thiên là chúa tể của thế giới chính là do sự tín lầm này được truyền lại.

Tóm lại, hữu tình sinh ở Sơ Thiền dần dần xuống Lục Dục Thiên, rồi lại sinh làm nhân loại trong bốn châu, cho đến ngạ qủy, bàng sinh và địa ngục thì, đến đây, sự thành lập hữu tình giới đã hoàn toàn và hai mươi trung kiếp của thành kiếp cũng kết thúc (tham chiếu Câu-xá luận, quyển 12; Trường A Hàm, quyển 22, Thế Bản Duyên phẩm, Đại Chính, 1, trang 145: Lập Thế A Tỳ Đàm luận luận, đầu quyển 10).

4- TRỤ KIẾP

Như vậy, thành kiếp dã xong, bây giờ bắt đầu trụ kiếp. Trụ kiếp của thế giới sẽ kéo dài trong hai mươi trung kiếp. Nhưng trong thời gian đó, nhân loại; nhất là tại châu Diêm Phù, cũng có nhiều biến đổi, và trong thời gian dài dặc ấy, con người không thể tránh khỏi nhiều vận mệnh. Tựu trung, cái vận mệnh rõ rệt nhất là sự thọ, yểu của đời người và sự tuần hoàn của đạo đức.Trong Bà La Môn giáo, sự tuần hoàn của bốn Du Dà được hạn định trong châu Diêm Phù, thì trong Phật giáo cũng thế, cũng đặc biệt nói về Nam châu. Lý do, dĩ nhiên, là vì người Nam châu ảo tưởng mạnh, thiện, ác cũng mạnh, bởi thế vận mệnh cũng có nhiều khả năng tính.

Vậy, trước hết hãy nói qua về cái trạng thái của kiếp sơ, tức thời kỳ đầu của trụ kiếp. Kiếp sơ, tất cả loài người đều hóa sinh (có thuyết nói, sắc thành ý - Câu-xá luận quyển 12 - có thuyết nói, ý sinh hóa thân -Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 10 (Đại Chính, 32, trang 223, hạ), chưa có sự phân biệt nam, nữ tứ chi đầy đủ và có thể bay đi tự tại trong không trung. Thời kỳ này chưa có mặt trời mặt trăng, nhưng tự thân loài người phát ra ánh sáng chói lọi; lấy sự vui mừng làm thức ăn vì chưa có đoạn thực, cho nên sinh mệnh của họ gần như sống lâu vô lượng. Song, sau dần dần sinh ra mùi đất, và loài người bắt đầu nếm mùi đất đó, thân thể trở nên nặng, và mất đi sự nhẹ nhàng trước kia, ánh sáng cũng theo đó mà biến mất. Từ đó, do nghiệp lực của hữu tình mà sinh ra mặt trời mặt trăng để thay cho ánh sáng đã mất từ con người; sự phân biệt nam nữ cũng phát sinh và dục tâm dần dần bốc mạnh, thọ mệnh cũng dần dần giảm đi cho đến cuối cùng chỉ còn tám vạn tuổi là sa đọa. Đến đây mới đầu thành cái gọi là con người nhân gian, vì từ đây trở về sau, tuổi thọ lấy từ tám vạn đến mười tuổi làm giới hạn do đó mà sinh mệnh có tăng có giảm. Đại khái vào thời kỳ này, tổ chức xã hội nhân loại được thành lập. Theo Câu-xá luận (quyển 12) thì tám vạn tuổi trở về trước đã có Chuyển Luân Vương xuất hiện, cho nên, trước tám vạn tuổi đã có quốc gia hoặc xã hội thống nhất. Song, đây thật ra là thuộc lý tưởng giới, chứ trên thực tế, trong thời gian hai mươi trung kiếp, tuổi thọ từ tám vạn trở xuống, đại khái thời kỳ tăng, giảm này chỉ được coi là tổ chức xã hội thì xác đáng hơn. Đã có phân biệt nam nữ tất có cha mẹ anh em, rồi dần dần tiến đến sinh hoạt kinh tế, thì tự nhiên đã

phát sinh các đoàn thể cộng thông lợi ích. Theo Phật giáo, sỡ dĩ có thể chế xã hội, có sinh hoạt quốc gia là vì mỗi cá nhân biết hạn chế lòng tư lợi của mình. Con người dần dần dùng đoạn thực, lúc dầu, sống bằng những vật thực thiên nhiên, nhưng đến khi vật thực thiên nhiên cũng hết thì họ bắt đầu chiếm đất đai, xây cất nhà cửa, để dành vật thực mà thành cái gọi là "tài sản tư hữu". Do đó mà phát sinh sự giàu, nghèo, cách biệt nhau, tranh giành và xâm phạm tài sản của nhau; đó là đầu mối của sự đấu tranh bất tuyệt. Lúc đó, con người vì muốn hòa hoãn các cuộc tranh đấu ấy, muốn nhân dân được bảo hộ, đồng thời, muốn các cuộc tranh giành được phân xử công bằng, mới đặc biệt chọn lấy một người có uy lực và đức độ tôn lên làm vua, và mỗi người dân phải nạp cho vua một phần sáu số lợi tức thu được để vua thi hành nghĩa vụ tương xứng với quyền lợi của vua: đó là nguyên nhân phát sinh ra Quốc Vương và Quốc Gia (Trường A Hàm, quyển 23, Thế Bản Duyên phẩm, Đại Chính, 1, trang 148; Câu-xá luận, quyển 12). Đó là nguồn gốc về thuyết Quốc gia của Phật giáo, rất nhiều điểm tương tự như thuyết Xã Ước của Jean Jacques Rousseau.

Như thế là sự mưu sinh của người Nam Diêm Phù đã được xác định. Tuy muốn duy trì chính nghĩa, nhưng vì trong một lúc ý niệm tư dục phát khởi, nên tự mình làm những điều phi nghĩa mà không hay và, tệ hại nhất là chính ông vua, bổn phận phải duy trì chính nghĩa, thì trái lại, làm làm cho nhân dân đau khổ bằng cách đàn áp và bóc lột họ. Đến đây, thế giới bắt đầu đi dần vào Thời Kỹ khinh bạc. Để thích ứng, từ thọ mệnh tám vạn tuổi, cứ một trăm năm giảm

đi một tuổi, nhân loại dần dần trở thành đoản mệnh. Cứ thế tội ác càng sâu nặng và tuổi thọ càng giảm bớt cho đến một trăm tuổi tương đương như tuổi thọ của chúng ta hiện tại. Nếu chư Phật xuất hiện thì thế gian này vẫn còn có thể được cứu độ (nếu Phật không ra đời thì cứ trăm năm giảm đi một tuổi, nhưng nếu Phật ra đời thì chính pháp thịnh hành, lúc đó tuổi thọ không giảm. Khi nào chính pháp diệt thì tuổi thọ cũng giảm -Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 9, Đại Chính, 32, trang 217, trung). Khi chính pháp của Phật dần dần suy vi thì người đời cũng dần dần làm ác mà trở thành cái gọi là "ngũ trược ác thế", lúc đó tuổi thọ của người ta cuối cùng giảm xuống chỉ còn mười tuổi (Ngũ trược là: 1) Thọ trược, 2) Kiếp trược, 3) Phiền não trược, 4) Kiến trược, 5) Hữu tình trược -Câu-xá luận, quyển 12). Đó là trạng thái cực ác của trung kiếp thứ nhất trong Trụ kiếp (khi thọ tám vạn tuổi thì con người đến năm trăm tuổi mới kết hôn, khi còn mười tuổi thì con gái năm tháng đã lấy chồng, Lập Thế A Tỳ Đàm luận, quyển 10, Đại Chính, 32, trang 221, hạ; Trường A Hàm quyển 22, Trung kiếp phẩm, Đại Chính, 1, trang 144, thượng). Con người ở thời kỳ này duy "lấy tóc làm quần áo, duy có dao, gậy làm đồ trang sức" (Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 9, Đại Chính 32, trang 217, trung) thường ham ăn ngon lười biếng và hoàn toàn không có tâm nhân nghĩa, đạo đức và không có một điều nào trong mười điều ác mà không làm. Do đó mới phát sinh tiểu tam tai: 1. đao binh; 2. tật -dịch; 3. cơ cận.

Đao binh tai, là con người hễ thấy nhau là tức giận, rồi chém giết tàn hại nhau; tật dịch ta là những chứng bệnh ghê gớm bộc phát; cơ cận tai là không có ngũ cốc hay thực

vật. Ba tai họa nay dĩ nhiên đều có thời gian hạn định. Theo Câu-xá luận thì đao binh tai lâu bảy ngày, tật dịch tai bảy tháng bảy ngày, và cơ cận tai bảy năm bảy tháng. Duy có điều là tam tai không phải xảy ra một lúc, mà là hết tiểu kiếp thứ nhất xảy ra tật dịch tai, hết tiểu kiếp thứ hai khởi đao binh tai và hết tiểu kiếp thứ ba phát sinh cơ cận tai. Như thế tuy là tuần hoàn (Trường A Hàm, quyển 12, Trung kiếp phẩm; Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 9), nhưng bất luận loại nào, khi xảy ra, cái thế của nó đều rất mãnh liệt và người Diêm Phù Đề gần như toàn diệt. Theo Lập Thế A Tỳ Đàm luận thì cộng cả nam nữ còn lại không đến hơn một vạn người (quyển 9, Đại Chính, 32, trang 220).

Từ đó, con người dần dần lại phát thiện tâm, thấy cần phải thương yêu và giúp đỡ lẫn nhau, làm sống lại cái tâm đồng tình giữa conngười, thế gian lại hướng về tăng kiếp, đạo đức và thọ mệnh dần dần tăng lên cho đến nguyên lượng trước kia là tám vạn tuổi. Thời kỳ trở về tám vạn tuổi này nếu so với kiếp sơ thì tuy đã đọa lạc, nhưng nếu so với thời kỳ mười tuổi thì đây gần như là một cảnh giới lý tưởng. Con người lúc này chỉ còn phiền bận về bảy thứ là đại tiện, tiểu tiện, khí nóng, lòng dâm, đói khát và già lão, ngoài ra không có một thứ bệnh thống nào khác. Đất nước phồn vinh không có giặc, cướp, người ta chỉ làm mười điều lành (Lập Thế A Tỳ Đàm luận quyển 9, Đại Chính, 32, trang 221, thượng). Từ đây, lại trở về giảm kiếp, rồi lại quay trở lại tăng kiếp, cứ thế trở đi trở lại mười lần: đó tức là hai mươi trung kiếp của trụ kiếp (nếu nói một cách nghiêm khắc thì chỉ là mười chín kiếp, vì sơ kiếp chỉ là giảm kiếp và chung kiếp chỉ là tăng kiếp). Theo Lập Thế A

Tỳ Đàm luận thì hiện nay chính tương đương với giảm kiếp của trung kiếp thứ chín, do đó, khi kiếp này kết thúc tất sẽ xảy ra cơ cận tai. Kiếp này vẫn còn sáu trăm chín mươi năm (quyển 9, Đại Chính, 32, trang 215, trung).

Tại hai châu Đông Tây cũng có hiện tượng tương tự như tiểu tam tai, nhưng Bắc châu thì hoàn toàn không có sự kiện đó (Câu-xá luận quyển 22).

5- HOẠI KIẾP VÀ KHÔNG KIẾP

Sau trụ kiếp, thế giới này sẽ dần dần đi đến phá hoại, tức là hoại kiếp. Kiếp này cũng kéo dài trong hai mươi trung kiếp. Nhưng thời kỳ đại phá hoại này vận hành một cách tự nhiên chứ không liên quan gì đến đạo đức, cho nên, đối với sự phá hoại ấy, con người không cảm thấy khổ, trái lại, tinh thần người ta rất hướng thượng, đó là thời kỳ đại phá hoại của thế giới bắt đầu.

Có hai loại phá hoại: một là hữu tình hoại, hai là ngoại khí hoại. Cũng gọi là thú hoại và giới hoại. Trước hết hữu tình hoại, tức là địa ngục. Khi thế giới bắt đầu đại phá hoại thì chúng sanh trong địa ngục tự nhiên phát khởi tâm ăn năn, hết nghiệp tập, được sinh trong cõi người và không phải rơi vào địa ngục nữa: đó là sự phá hoại địa ngục, đồng thời, là sự mở màn của hoại kiếp (nếu định nghiệp phải ở địa ngục thì được dời đến địa ngục ở cõi khác). Từ đó, ngạ quỷ, bàng sinh v.v... cũng dần dần được sinh trong cõi người, mà cõi người là đặc biệt chỉ người Diêm Phù Đề, lại tự phát tâm Bồ đề tu Thiền định, từ Sơ Thiền, đến Nhị Thiền, Tam Thiền và khi chết được sinh lên các cõi đó.

Người ở các châu Đông, Tây cũng phát tâm hết như vậy mà sinh lên thượng giới (nhưng ở Bắc châu, vì không có tu Thiền nên trước hết sinh lên cõi Dục Thiên thứ nhất). Như vậy là ở nhân gian không còn hữu tình nữa, tức là nhân thú hoại. Cũng thế, ở Lục Dục Thiên, bất luận là đến Sơ Thiền, hay dần dần tiến đến thượng giới, đến Nhị Thiền trở xuống, hoàn toàn không còn hữu tình, tức là hữu tình hoại. Thời gian này kéo dài mười chín trung kiếp, đến kiếp sau đó mới là phá hoại vật khí thế giới.

Có ba cách phá hoại vật khí thế giới, đó là: hỏa tai, thủy tai và phong tai (không phải cùng xảy ra một lúc). Tựu trung, mặt trời là nguyên nhân phát khởi hỏa tai. Lúc đầu, có hai mặt trời xuất hiện, dần dần tăng lên đến bảy mặt trời, khi ấy tất cả biển hồ đều khô cạn, rồi một trận cuồng phong bộc phát, cuối cùng đốt cháy hết vật khí thế giới lên đến cõi Đại Phạm Thiên Vương: đó là tướng trạng của hỏa tai phá hoại (có thể khảo sát tình hình xung đột giữa địa cầu và thái dương). Cũng thế, khi thủy tai và phong tai xảy ra, cái thế lực của chúng cũng rất mãnh liệt. Từ địa giới lấy núi Tu Di là trung tâm, thủy tai tiến đến Nhị Thiền, phong tai tiến đến Tam Thiền, tất cả đều bị phá hoại, và thế giới chỉ còn là một nơi không hư trống rỗng. Ba tai nạn gọi là đại tam tai.

Nhưng ba tai nạn này không phải cùng phát sinh một lúc, vì bất cứ thế giới phá hoại nào cũng đều có trật tự. Theo Câu-xá luận (quyển 12), thì trật tự đó như sau: hỏa tai kiếp hoại kết thúc ở lần thứ bảy, lần thứ tám thì thủy tai phát khởi, cũng trở đi trở lại bảy lần, đến lần thứ tám thì phong tai xảy đến, cũng theo thuận tự trên. Nói cách khác,

sự chung kết của kiếp hoại theo tỷ lệ: hỏa tai năm sáu lần, thủy tai bảy lần, và phong tai một lần. Cứ sáu mươi bốn lần quay đi trở lại gọi là kiếp.

Cái phạm vi của ba tai này cũng không giống nhau, nghĩa là hỏa tai đến Sơ Thiền, thủy tai đến Nhị Thiền, và phong tai đến Tam Thiền. Do đó, tuy cũng nói là hoại kiếp, nhưng có hoại đến Sơ Thiền trở xuống, đến Nhị Thiền trở xuống và cho đến Tam Thiền trở xuống, không nhất định (Du Dà Sư Địa luận, quyển 2, Đại Chính, 30, 28, trung). Lý do là vì tinh thần tu dưỡng của chúng ta từ Tam Thiền trở xuống, tuy đã rất vi tế nhưng vẫn chưa tránh khỏi dao động: tôi cho rằng thế giới quan có lẽ là kết quả của sự suy định này. Còn đệ Tứ Thiền, về mặt tu dưỡng, đã được gọi là cõi bất động, cho nên, dù là cõi đất chăng nữa thì ở đây đã vượt ra ngoài sự phá hoại của tam tai.

Từ đó trở đi, trong khoảng hai mươi kiếp là không kiếp. Thế giới này, trong thời gian ấy, chỉ là một cõi không không tịch tịch. Tuy nhiên, theo Phật giáo, trong cõi thái hư này có ba nghìn đại thiên thế giới, nhưng không phải đó là con số tận cùng, mà thế giới là vô số. Cho nên, ngoài ba nghìn đại thiên thế giới này ra còn có ba nghìn đại thiên thế giới khác trong đó cũng có hữu tình giới, vật khí giới hoạt động. Như vậy, dĩ nhiên, trong cõi thái hư bao la này không lúc nào không có thế giới hoại, thế giới sinh động, hoại ở nơi này nhưng sinh động ở chỗ khác.

6- KẾT LUẬN

Trên đây là thế giới hiện tượng luận của A Tỳ Đạt Ma Phật giáo. Về sau, đến Đại thừa cũng thu dụng thế giới quan này mà không lập riêng thế giới hiện tượng luận nữa, vì cách thuyết minh về vấn đề này đã được hoàn thành một cáh đầy đủ trong A Tỳ Đạt Ma rồi. Đây có thể nói là toàn thể thế giới quan của Phật giáo.

Song, chúng ta đừng bao giờ quên rằng, thế giới quan trên đây, như đã lập đi lập lại nhiều lần, không phải là vật đặc hữu của Phật giáo, mà là sản phẩm đã được lưu hành ở đương thời, Phật giáo chẳng qua chỉ cải biến nó đôi chút mà thôi. Nếu nói một cách nghiêm khắc, thì nó quyết không nhất trí với giáo lý căn bản của Phật giáo, vả lại có rất nhiều điểm hoàn toàn có tính cách thế giới quan thần thoại cũng đã được thu dụng.

Tuy vậy, cái đặc trưng rõ rệt nhất của thế giới quan trên đây là ý nghĩa tu dưỡng luân lý, đó là điêu đáng nói hơn cả. Chẳng hạn, khi nói đến hoại kiếp của thế giới thì kết hợp tiểu tam tai với sự đồi bại của luân thường và sự khốn khổ của chúng sanh, rồi lấy ngay sự khốn khổ đó làm cơ duyên mà cải thiện lại xã hội, về phương diện này, thật sự rất có ý nghĩa. Lại như đại tam tai, là vì những yếu tố tổ chức sinh lý của ta là thủy, hỏa, phong động dao mà phát sinh, rồi lại giới hạn nó ở Tam Thiền, trở lên, do sức tu dưỡng mà thoát ra ngoài phạm vi của nạn thủy, hỏa, phong. Theo ý nghĩa này nếu coi thế giới quan trên đây như một vấn đề tồn tại mà nhận xét, thì, dưới con mắt người ngày nay có rất nhiều điểm ấu trĩ, nhưng nếu xử lý nó như một

vấn đề "đương vi" thì, trong đó, đại khái có thể nói cũng hàm chứa rất nhiều điều giáo huấn.

Thiên thứ tư
TÂM-LÝ-LUẬN

LỜI TỰA

1- Thế giới quan được trình bày ở thiên trước, đối với giáo lý của A-tỳ-đạt-ma Phật giáo, tuy là đề mục trọng đại, nhưng thật thì nó không phải là đặc trưng của Phật giáo. Đó chẳng qua là thế giới quan lưu hành ở đương thời được thu dụng rồi dần dần Phật giáo hóa mà thôi. Hơn nữa, nó còn có rất nhiều điểm tương tự như thế giới quan của Bá-lạp-na: đó là một sự thật không thể phủ nhận. Trái lại tâm-lý-luận mà chúng tôi muốn trình bày sau đây, đối với giáo lý của A-tỳ-đạt-ma Phật giáo, mới thật là sản vật đặc hữu của Phật giáo, cũng tức là cái đặc trưng đã phát huy nền học vấn của A-tỳ-đạt-ma Phật giáo đến cực điểm.

Tại Ấn Độ có nhiều học phái, tuy đều đề cập đến tâm lý luận, nhưng có thể nói không có một học phái nào mà luận cứu vấn đề này một cách tinh tế như Phật giáo. Tâm-lý-luận này ở nhiều điểm, là một vấn đề có tính cách khoa học, nó không những có chỗ tương thông với tâm-lý-học hiện đại, mà nếu đứng trên lập trường học vấn tự thân để khảo sát, nó cũng rất có hứng vị. Có người nói tâm-lý-luận của Phật giáo, đứng về mặt khoa học, có thể nói không khác gì tâm-lý-luận của Á-lợi-tư-đa-đức (?). Theo một ý nghĩa nào đó, sự nhận xét này có thể được chấp nhận. Nhưng người nói như thế là mới chỉ đọc qua các kinh, luận bằng văn Ba-li mà thôi, chứ tuyệt chưa biết gì về những bộ

luận Hán dịch, cho nên vẫn chưa đạt đến cái diệu-vị đích thực của tâm-lý-học của Phật giáo. Dù nói cách nào đi nữa, người ta cũng không thể phủ nhận được rằng, sự phát đạt đến cao độ của nền tâm-lý-học Phật giáo là ở trong các bộ luận tiến bộ được dịch ra Hán văn, cho nên không phải tự phụ, đi sâu vào tâm lý luận Phật giáo để nghiên cứu cho triệt để là nghĩa vụ dành riêng cho chúng ta (người Nhật - chú của dịch giả).

2- Điểm thứ nhất, đứng về phương diện cổ đại mà nhận xét, tâm-lý-luận của Phật giáo tuy rất tiến bộ, nhưng quyết không phải nó đã phát xuất từ hứng vị khoa học. Nói cách khác, mục đích của tâm-lý-luận Phật giáo không phải muốn biết rõ tổ chức tâm lý và tình hình hoạt động của nó, mà chỉ chuẩn bị nó cho mục đích thực dụng mà thôi. Đức Phật, theo một ý nghĩa nào đó, trước sau vẫn là một nhà thực dụng chủ nghĩa. Bất luận cái gì, đứng về mặt thực dụng, nếu mà vô dụng thì đều không có hứng thú. Thái độ của Phật đã được kế thừa mãi đến đời sau. thực dụng chủ nghĩa ở đây, nếu nói một cách thiển cận, có nghĩa là ức chế tâm ác và bồi dưỡng tâm thiện của chúng ta, còn nếu nói một cách thâm thúy, là ức chế phiền não, phát huy chân trí để cuối cùng đạt đến giải thoát. Theo Phật giáo thì cái gọi là thiện, ác, mê, ngộ rốt ráo không ngoài những hoạt động tâm lý của chúng ta, cho nên nếu muốn tiến tu, trước hết cần phải biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thực: đó là nguồn gốc phát sinh tâm lý luận. Do đó, trong thái độ muốn biết một cách như thực những hoạt động tâm lý, tuy có tích cách thuần túy khoa học, nhưng mục đích đã định là thực dụng, cho nên để thích hợp vớp mục đích đó, sự quan

sát có khi phải linh động chứ không cố định, đó cũng là lẽ tự nhiên. Theo ý nghĩa ấy, tâm-lý-luận Phật giáo có một nghĩa rộng, có thể nói là tâm-lý-học ứng dụng, hoặc là tâm-lý-học luân lý. Đó là điểm chúng ta cần phải hiểu trước nhất, nếu không, chúng ta sẽ không thể lý giải được cái tinh thần có nhiều đặc trưng được biểu hiện trong tâm-lý-học Phật-giáo. Chẳng hạn như tâm-sở-luận, tức tương đương với tác-dụng của tâm, thiện tâm, phiền-não-tâm, thanh-tịnh-tâm v.v… toàn lấy thiện ác làm tiêu chuẩn để nói rõ tác-dụng của tâm-lý, cho nên đây chỉ là một thủ-đoạn suy tiến đức hạnh của người ta.

Mới nhìn, ta thấy tâm-lý-luận của Phật giáo có vẻ như bất-khả-tư-nghị, vì nó không những chỉ muốn thuyết minh hoạt-động tâm-lý ở nhân-gian, mà còn muốn thuyết minh cả hoạt-động tâm-lý ở thượng giới tức Sắc-giới và Vô-sắc-giới nữa. Nhưng, nếu truy nguyên đến tinh thần của nó, thì cái gọi là thượng-giới tất kinh không ngoài cảnh-giới tinh-thần hướng-thượng của chúng ta. Cho nên, nghiên cứu tâm-lý ở hai cõi trên tức là biến cái quá trình tinh-thần hướng thượng của chúng ta thành một thủ đoạn thuyết minh tâm-lý. Ngoài ra, trong tâm-lý-luận của Phật-giáo tuy còn nhiều cách thuyết minh, nhưng tất cả đều dựa trên quan điểm này để xử-lý: đó là điều chúng ta cần ghi nhận. Chính vì thế mà tâm-lý-luận của Phật giáo cuối cùng không trút bỏ được sắc thái của luân lý-luận và tôn-giáo-luận. Tuy nhiên, nếu chỉ giới hạn nó trong phạm-vi tâm-lý-luận để quan sát thì rất có nhiều điểm cần nghiên cứu. Đó chính là lí do tại sao ở đây chúng tôi tách rời luân-lý mà chỉ đứng riêng trên lập trường tâm-lý-luận để khảo sát.

3- Điểm thứ hai cần nói là tài liệu và phương pháp nghiên cứu như thế nào? Về vấn đề này, chúng tôi đã nói qua trong Nguyên Thủy Phật giáo Tư Tưởng Luận. Cách thuyết pháp Phật giáo ngay từ thời kỳ đầu đã rất có tính cách tâm lý, cho nên thuyết tâm lý của Phật giáo đã cực tiến bộ. Do đó, cũng như tất cả vấn đề khác, khi nghiên cứu tâm-lý-luận của Phật giáo, trước hết cũng phải bắt đầu từ thánh điển A-Hàm. Thật vậy, trong kinh A-Hàm chỗ nào cũng thấy rải rác giáo thuyết liên quan nhận-thức-luận hay tâm-lý-thuyết. Nếu thu tập tất cả những giáo thuyết đó rồi lại chỉnh lý một cách thích đáng cũng có thể cấu tạo thành tâm-lý-luận (tham chiếu Trung-A-Hàm, quyển 58, kinh Đại-câu-hi-la thứ 211; Trung-A-Hàm quyển 58, kinh Pháp-lạc-tỷ-khưu-ni thứ 210). Tuy không hoàn toàn, nhưng chúng tôi đã dựa vào tất cả những tài liệu đó nói về tâm-lý-luận trong Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận. tuy nhiên, nếu dựa vào những tài liệu của Phật giáo nguyên thủy không thôi thì tâm-lý-luận Phật giáo vẫn chưa được hoàn toàn. Về tâm sở, trong bộ A-Hàm Thánh Điển vẫn chưa được thuyết minh tường-tế. Nếu dõi theo niên đại, thì mãi đến A-tỳ-đạt-ma luận thư Tâm sở luận mới dần dần phát triển và được thuyết minh một cách rõ ràng. Lúc đầu, khuynh hướng phát đạt của A-tỳ-đạt-ma luận thư chỉ chuyên xứ lý những vấn đề tu dưỡng thực tế, nhưng dần dần tiến đến thuyết minh sự thực, thì tâm-lý-luận đã là một đề mục rất trọng đại đối với việc thuyết minh sự thực đó. Muốn biết đầy đủ về sự phát đạt của tâm-lý-luận Phật giáo, cần phải chia các loại A-tỳ-đạt-ma luận thư làm hai giai đoạn để dõi theo cái dấu vết phát triển của nó. Do đó, tuy

hơi phiền phức nhưng cũng phải chia ra như thế để khảo sát mới dễ hiểu.

Giai đoạn thứ nhất, tâm sở vẫn chưa đạt đến thuyết minh về phân loại, như trong bảy bộ luận văn ba-li chẳng hạn. Trong các A-tỳ-đàm văn Ba-li, tâm-lý-luận tuycũng đã phát đạt rõ rệt, như Pháp-tập-luận mà có người dịch là: "Buddhist Psychological Ethics"[14], nhưng vẫn chưa đặt ra số mục của Tâm-sở, cho nên trên tính chất, vẫn chưa tính đến sự thuyết minh về phân loại. Đứng về phương diện Hán dịch mà nhận xét, thì như Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm-luận và bảy bộ luận của Hữu-Bộ, trong đó trừ hai bộ Phẩm-loại-túc-luận và Giới-thân-túc-luận của Thế-Hữu - khai triển về tâm sở một cách phức tạp - ra, còn tất cả, trên đại thể, tôi cho vẫn thuộc giai đoạn thứ nhất này.

Giai đoạn thứ hai là giai đoạn sau khi tâm-sở-luận đã tiến đến chỗ trở thành một đề mục độc lập thật sự. Đứng về phương diện văn Ba-li mà nhận xét, thì như A-nâu-lâu-đà-A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận chính là giai đoạn này. Về phương diện Hán dịch thì từ Phẩm-loại-túc-luận đến các luận thư như Đại-tỳ-bà-sa-luận, Tạp-a-tỳ-đàm-tâm-luận, Câu-xá-luận, Chính-lý-luận và Hiển-tôn-luận, v.v… cũng thuộc giai đoạn này. Nếu nói một cách đơn giản và khái quát thì lấy Đại-tỳ-bà-sa-luận (trong đó Phẩm loại và Giới thân) làm cơ sở, rồi lại cần phải chia ra giai đoạn trước, giai đoạn sau để quan sát. Song, có điều nên chú ý là, cái phương pháp tiện lợi hơn cả là dựa theo sự nghiên cứu lịch

[14] Mrs. Rhys david; A Buddhist Manual of Paychological Ethics, Lodon, 1900.

sử phát đạt của cách phân loại, vậy không nên cố chấp thái quá. Tại sao? Vì số luận thư còn lưu truyền đến nay quyết không thể đại biểu cho tư tưởng của tất cả bộ phái. Ngoài ra cũng có nhiều luận thư không cón truyền lại, nhưng trong đó cũng khai triển nhiều đặc sắc về tâm-lý-luận và đại biểu cho nhiều phái (như Thượng-tọa-bộ-chánh-thống, Đại-chúng-bộ, Kinh-bộ và Độc-tử-bộ, v.v…). Tựu trung, sau khi các bộ phái hưng khởi đã phát sinh nhiều ý kiến liên quan đến tác dụng của tâm, tức bản chất của tâm và tâm sở.

Trên bề mặt, tuy nói là vô ngã nhưng thật thì đã ngầm khai triển một loại tư tưởng hữu ngã: đây là một sự thật rất là trong tâm-lý-luận và cần đặc biệt lưu ý. Cái tướng đặc trưng của sự phát triển tâm-lý-học bên Tây phương là từ tư tưởng hữu ngã chuyển hướng tới tư tưởng vô ngã, Như trong Phật giáo - ít ra là Đại Thừa Duy-Thức-Luận làm tiêu chuẩn - tình hình lại khác, tức là di chuyển về khuynh hướng hữu ngã được coi như một bước tiến triển. Nhưng tu tưởng này chỉ được lưu truyền một cách rải rác, ngoài những luận thư thuộc Đại thừa luận hệ, còn trong luận thư của Tiểu thừa A-tỳ-đạt-ma, tuyệt nhiên nó không được lưu truyền một cách có hệ thống. Do đó, nếu chỉ căn cứ vào những luận thư của Nam-Bắc-Thượng-Tọa-Hệ còn truyền lại mà tìm hiểu sự phát triển của tâm-lý-luận của Phật giáo, thì không thể hiểu rõ toàn thể tâm-lý-học sử của Phật giáo. Bởi thế, muốn hiểu rõ tâm lý sử Phật giáo, dĩ nhiên căn cứ vào các luận thư còn lại hiện nay là trọng yếu, nhưng cũng cần phải tham khảo tư tưởng của các bộ phái nữa. Về phương diện này, trước hết lấy A-Hàm làm điểm xuất phát,

rồi tiến đến các bộ phái thì bắt đầu căn bản Thượng-Tọa-Bộ được truyền ở Tích Lan; thứ đến, một mặt nghiên cứu tư tưởng của Đại-chúng-bộ, mặt khác, kiểm thảo tư tưởng của Hữu-Bộ, tiếp theo là tìm hiểu tam luận của Độc-tử-bộ, Kinh-bộ và cuối cùng tiến đến Duy-thức Phật giáo. Về tài liệu phương pháp trên đây thì có Luận Sự của Nam phương, còn Bắc phương thì không ngoài các tài liệu rải rác trong Thành-thật-luận, Tam-di-đề-bộ-luận, Bà-sa-luận, Câu-xá-luận, Chính-lý-luận, Hiển-tôn-luận, Tôn-luân-luận, Du-dà-sư-địa-luận và cuối cùng là Duy-thức-luận.

Như vậy, căn cứ vào những luận thư, tư tưởng của các bộ phái, thu tập những đặc trưng của cả hai - như sự bất đồng về số mục của tâm sở, về phương pháp phân loại, về phương pháp thuyết minh, cho đến về phương pháp tâm thể -để hiểu rõ sự khai triển của tâm lý luận: đó là phương pháp nghiên cứu về lịch sử tâm lý của Phật giáo.

4- Thứ đến vấn đề được nêu lên ở đây là: Tâm-lý-luận của Phật giáo như thế nào? Đó là nguyên nhân đã phát sinh nhiều nghị luận giữa các bộ phái. Thứ nhất, về bản chất của tâm, các bộ phái đều cùng bài xích linh hồn cố định của tự ngã, về điểm này tuy nhất trí, nhưng về cái trạng thái luân hồi chủ thể thì nên thừa nhận nghiệp lực chỉ trì hay không thừa nhận? Đó là vấn đề giữa các bộ phái có rất nhiều ý kiến bất đồng. Lại nữa, về thức, tức chủ thể của nhận thức, hoặc là cơ quan chủ yếu, tuy lập thành sáu thức, nhưng trong sáu thức đó mỗi mỗi đều riêng biệt, tức độc lập, hay chỉ là những tác dụng khác nhau của một thức duy nhất? Đây là vấn đề đã nảy sinh ra nhiều biện luận về sáu thức là

một hay khác nhau. Lại nữa, đặc trưng của tâm-lý-luận Phật giáo là tâm sở (những tác dụng của tâm), vậy tâm sở và thức tâm vương là tác dụng riêng biệt hay là những tác dụng của chính tâm vương? Đó cũng là nguyên nhân đã đưa đến nhiều nghị luận giữa học phái và học giả. Thứ hai, về căn kiến, thức kiến, hoặc về sự quan hệ giữa căn, cảnh, thức hòa hợp với xúc, cũng có nhiều tranh luận, nếu phải nêu ra con số thì ta thấy rất nhiều vấn đề. Do những ý kiến bất đồng với sự tiến bộ về tư tưởng, cho nên về tâm-lý-luận cũng phát sinh nhiều ý kiến mới, khiến cho tâm-lý-luận Phật giáo biểu hiện một cách rất rực rỡ.

5- Sau hết, nếu nghiên cứu một cách thật tinh tế thì tâm-lý-luận của Phật giáo sẽ tiến thành một đề mục luận cứu cực kỳ phức tạp, cho nên, nếu tổ chức nó một cách hoàn chỉnh sẽ là một việc vô cùng rất khó khăn. Như đã nói ở trên, dõi theo dấu vết khai triển về lịch sử dĩ nhiên là đề mục trọng đại, nhưng khốn nỗi cái thứ tự đó không được rõ ràng, cho nên, nếu quá thiên trọng về kết quả lịch sử thì e rằng khó mà đạt được tổ chức thống nhất về tâm-lý-luận. Có người cho rằng, tâm-lý-luận của A-Hàm bộ và tâm-lý-luận của A-tỳ-đạt-ma cũng giống như tâm-lý-luận trong Di-lan-đà-vương-vấn kinh. Nói thế tuy không sai, nhưng thật thì xét đó do kết quả của sự thiếu thốn về tài liệu Hán dịch, vả lại, cái thứ tự triển khai của nó cũng không mấy rõ ràng. Người Tây phương coi trọng Di-lan-đà-vương-vấn-kính, muốn cho đó là một giai đoạn triển khai về giáo lý Phật giáo; có người đặt triết học trong Di-lan-đà-vương-vấn-kinh ở giai đoạn sau cùng chính đã xuất phát từ nhận xét trên đây, nhưng làm như thế không được xác đáng. Dĩ

nhiên, Di-lan-đà-vương-vấn-kinh là một bộ luận thư trác việt, nhưng tư tưởng trong đó chẳng qua là phu diễn cái tư tưởng của Thượng-Tọa-Bộ-Hệ được truyền ở Tích Lan chứ không bao hàm một triết học đặc thù nào.

Tóm lại, đứng về phương diện lịch sử tuy là một việc tất yếu, nhưng nếu chỉ căn cứ vào một bộ luận thư nhất định nào làm cơ sở để khảo sát, thì kết quả của sự khảo sát ấy kém phần thú vị: điều này cứ xem những thể thức được trình bày ở các đoạn trên cũng đủ rõ. Bởi thế, ở đây dĩ nhiên lấy A-tỳ-đạt-ma luận thư làm tài liệu trung tâm - chúng tôi sẽ đem chia những tư tưởng tiến bộ nhất thành nhiều đề mục, rồi trong mỗi đề mục, một mặt thuyết minh quá trình phát đạt của nó đến đâu, một mặt đề ra một quy mô kết luận tối hậu. Nhờ thế, về phương diện động, có thể tìm ra cái dấu vết khai triển lịch sử, đồng thời, về phương diện tĩnh, có thể nhận ra cái tư tưởng thống hợp.

Song, nên chia tâm-lý-luận của Phật giáo những tiết mục như thế nào? Về vấn đề này, tuy có nhiều phương pháp phân loại, nhưng ở đây chúng tôi tưởng chỉ nên chia thành ba chương đưới đây để luận cứu: đó là Tâm-thể-luận, Các vấn đề tướng trạng của tâm và Nhất-ban-tâm-lý-tác-dụng-luận.

Những sách tham khảo:

a) Mrs. Rhys Davids; Buddhist Psychology (An Inquiry into The Analysis and Theory of Mind in Pali Literature) London 1914.

b) Dr. Wolfgang: Die Pschology und Ethik des Buddismus Bohn (Muichon 1921)

c) Quốc-Huệ-Thăng; Nghiên Cứu Tâm Lý Phật Giáo (Đại-chính năm thứ 5, Đông Kinh, Bính Ngọ). Bộ sách này tuy không có gì đặc sắc, nhưng về phương diện tài liệu, nó cũng có chút giá trị tham khảo.

d) Mộc-Thôn-Thái-Hiền; Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, thiên thứ 2, từ chương 2 đến chương 4, nhất là phần tâm-lý-luận ở chương 3.

e) Chại-mõ-tư; Pschology, và U-án-đóc; Grudriss de Pschologie. Hai bộ sách này đã được coi là cần thiết cho sự nghiên cứu tâm-lý-học. Chính chúng tôi cùng đã tham khảo qua.

Chương thứ nhất:
TÂM-THỂ-LUẬN

Tiết thứ nhất:
TỔNG THUYẾT

Ở đây nói tâm-thể-luận là muốn tạm coi cái tâm như một thể thống nhất hay một cơ quan thống nhất, từ đó mà tất cả tác dụng tâm lý của chúng ta phát khởi, để tìm hiểu xem tất kính nó là cái gì. Đặc chất của tâm lý Phật giáo, trước sau tuy vẫn coi tâm là quá trình của những tác dụng, nhưng đến A-tỳ-đạt-ma thì không những đã phát sinh một loại thuyết minh về chủ thể mà trong đó còn chứa đựng cả một loại khảo sát có tính cách hình-nhi-thượng-học khi luận về bản tính của tâm là tịnh hay bất tịnh nữa. Vậy, ở đây nói tâm-thể-luận là muốn lấy những điểm đó để nói rõ cái quan niệm về tâm.

Tiết thứ hai:
TÂM-THỂ-LUẬN

1- TÂM-THỂ-LUẬN CỦA CÁC HỌC-PHÁI Ở THỜI ĐẠI ĐỨC PHẬT.

Nhìn vào sự khảo sát ở thời đại đức Phật về vấn đề này trên đại thể, tựa hồ chia làm hai đường: 1) Cho tâm thể là một linh hồn thường còn bất biến, đó là chủ trương của những nhà được mệnh danh là "Ngã-luận-giả". Tức cũng như U-ân-đốc gọi là Tâm-lý-học-duy-tâm. 2) Cho tác dụng của tâm rốt cục do vật chất hòa hợp mà có, ngoài tác dụng vật chất không có cái gì tồn tại cả. Đó là tâm-lý-học duy vật do các nhà duy vật luận đương thời chủ trương. Đối với hai chủ trương đó tâm-lý-quan của đức Phật như thế nào? Nói một cách đại thể thì tâm lý quan của Phật theo thuyết trung đạo. Thái độ của đức Phật là: một mặt bài xích linh hồn luận và duy vật luận, đồng thời mặt khác lại muốn điều hòa cả hai. Nếu bảo chủ thể của con người là thường còn bất biến, rồi lập nên một linh hồn cố định là một loại mê tín, không phù hợp với cách quan sát như thực-tri-kiến. Tại sao vậy? Vì tự xét tâm người ta cứ niệm niệm sinh diệt, không một khắc nào dừng nghỉ, trong đó ta không thể tìm thấy một cái gì là yếu tố cố định cả. Đó là một đặc chất về vô ngã luận của Phật giáo, và là một sự phản kháng đối với triết học Áo-nghĩa-thư-hệ, hay triết học vũ-trụ-linh-thần-chủ-nghĩa của đương thời. Song đồng thời, đối với duy vật luận, có lẽ đức Phật còn công kích mạnh mẽ hơn cả đối với

hữu ngã luận. Theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu thì đức Phật không phải chỉ đứng trên lập trường thuần túy tâm lý luận mà bài xích, nhưng trong đó còn có bao hàm cả luân-lý-luận để nói rõ sự phi lý của thuyết đó. nếu phải trưng ra những thí dụ thì thật không thể kể hết. Đứng trên lập trường tâm lý luận mà nói thì những nhà duy vật là phi lý, bởi lẽ muốn từ cái không (vật vô tâm) mà đưa ra cái có (ý thức), cho nên phải lấy thuyết nhân duyên làm căn cứ để công kích. Như vậy, đồng thời với sự bài xích "lưỡng biên" (hai cực đoan), theo một ý nghĩa nào đó, đức Phật lại điều hòa cả hai mà chủ trương thuyết trung đạo. Theo Phật thì hoạt động tâm lý của người ta được thành lập nhiều yếu tố, và bởi những quan hệ giữa các yếu tố chằng chịt đó, chứ quyết không phải chỉ y tồn vào vật chất hoặc dựa vào tâm thể. Nếu bao quát lại thì hoặc gọi là "thức" nhưng thức đó quyết không phải phát xuất từ một yếu tố. Trong các yếu tố ấy, nếu đứng trên lập trường hoạt động hiện thực mà nhận xét, thì cả yếu tố tâm và yếu tố vật, và được xây dựng trên mối quan hệ hỗ tương bất ly. Đối với sự dị, đồng giữa tâm và vật, đức Phật không giải đáp. Nếu phải nói rõ tình hình đó thì đại khái yếu tố tâm và vật có thể nói đứng trên quan hệ "không phải một cũng không phải khác" (tức quan hệ nhất như) để trình diện những hoạt động tâm lý. Theo Phật thì những yếu tố đó không phải cố định, do sự bất đồng về quan hệ mà có nhiều biến hóa. Cho nên, cái gọi là tâm chẳng qua chỉ cái quá trình hoạt động của tâm mà thôi.

2- TÂM-THỂ-LUẬN CỦA PHẬT-GIÁO NGUYÊN THỦY.

Như thế là đối với tâm-lý-quan, đức Phật đại ước đã có mấy điểm chủ yếu sau đây: 1) bài xích quan niệm cố định từ trước; 2) cho hoạt động của tâm là tác dụng phức hợp; 3) cho tác dụng sinh lý không phải một cũng không phải khác (tâm vật bình-đẳng-luận); 4) coi tâm là quá trình lưu động. Nhìn vào mấy điểm trên đây, ta nhận thấy tâm-lý-quan của đức Phật vô cùng phù hợp với tâm-lý-học tiến bộ nhất cận đại (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận).

Do đó, nếu phân tích yếu tố tâm để hiểu rõ tình hình hoạt động của nó, thì trong tâm-lý-học Phật giáo lẽ ra không có vấn đề hình-nhi-thượng-học đối với bản chất của tâm. Thế nhưng, trên đại thể, tâm-lý-học Phật giáo lại nghiêng về phương hướng ấy và rất tiến bộ nữa, vì thế mà phát sinh cái gọi là Tâm-sở-luận. Duy có điều cần lưu ý là sự khảo sát về tâm lý của Phật giáo không phải chỉ ngừng ở hoạt động của tâm lý trong hiện tại, mà trên quan hệ với luân-hồi-luận, còn tiến tới cả quá khứ và vị lai nữa. Đồng thời, nên quan hệ thế-giới-quan, không phải giới hạn ở nhân gian mà còn khảo sát cả hoạt động tâm lý ở hai cõi trên là Sắc giới và Vô sắc giới.

Phật giáo tuy chủ trương vô ngã luận nhưng lại nói đến luân hồi, cho nên, chủ thể của luân hồi là gì cũng đã trở thành một luận để tất nhiên phải được thuyết minh. Nếu chiếu theo kinh điển nguyên thủy thì những câu như: "có nghiệp báo không có tác giả, ấm này (ngũ ấm) diệt rồi, ấm khác tương tục" (Tạp-Hàm quyển 13, Kinh 335, Đại-chính,

2, trang 92, hạ) chính là giải thích vấn đề này. Đương nhiên, lời giải thích ấy cực sâu xa, cho nên ý nghĩa thật của nó thế nào không dễ gì người thường hiểu được. Ngay từ thời đại đức Phật điều này là đã là trung tâm của tâm, cho nên mới có ý đồ tìm cầu chủ thể của luân hồi. Chẳng hạn như con của một ông già đánh cá là Chà-đế tỷ khưu, chủ trương rằng sau khi chết, thức vẫn tương tục không biến hóa (Trung-A-Hàm, quyển 45, Kinh 201, Chà-đế-kinh), chính là cái đó. Đứng trên lập trường của Phật mà nói thì nhận xét đó rất sai lầm, cho nên Phật đã đặc biệt giải thích cho Chà-đế hiểu rõ thức cũng là duyên sinh (sản vật quan hệ) để ông này khỏi ngộ nhận. Nhưng trong hàng ngũ đệ tử Phật, kiến giải này cũng ngầm ngầm lưu hành: điều đó ta có thể dễ tưởng thấy. Thêm vào đấy, đức Phật theo một ý nghĩa nào đó, thừa nhận vô ý thức là một yếu tố của tâm. Đó là quan niệm về vô minh và nghiệp mà không ai là không biết, và bất đối với tâm lý quan hay sinh mệnh quan của Phật giáo, đều là những yếu tố rất trọng yếu. Vô minh, như người ta giải thích, gần giống như cái mà Tiêu-bái-ân-hào-uy-nhĩ gọi là "ý chí mù quáng". Còn nghiệp có thể nói là tính cách (hay khí chất) của vô ý thức. Phật giáo cho đó là căn cứ tồn tại và luân hồi của người ta, điều này tưởng không cần lập lại.

Như vậy, tâm-lý-quan của Phật chỉ nhận quá trình hoạt động tâm lý kinh nghiệm, chứ không thừa nhận có cái gì làm căn để cho nó cả.

3- TỪ VÔ-NGÃ-LUẬN ĐẾN HỮU-NGÃ-LUẬN.

Như vậy, dựa vào bối cảnh của tâm-lý-học trên đây trong Phật giáo nguyên thủy để khai triển và tổ chức nó, nên phải giải thích như thế nào cho được xác định? Đây là đề mục tâm lý của thời đại bộ phái Phật giáo (A-tỳ-đạt-ma). Nhìn vào các bộ phái chủ yếu thì phái tích Lan thuộc Thượng-Tọa-Bộ chính thống, hay Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ, v.v… thủy chung vẫn chủ trương vô-ngã-luận. Tuy muốn duy trì chủ trương quán thông ấy, nhưng trong đám mạt-lưu -những người chủ trương một thứ Hữu-ngã-luận, hơn thế nữa, có thê nó là sinh cơ chủ nghĩa - cũng đã nảy sinh nhiều ý kiến. Thượng-Tọa-Bộ, đối kháng lại Quan-niệm-luận của Đại-chúng-bộ là một học phái trước sau vẫn tôn trọng sự thực. Nhưng vì nhấn mạnh sự giải quyết vấn đề luân hồi, cũng đã dần dần có ý kiến khuynh hướng hữu-ngã-luận. Đó là lẽ tự nhiên. Còn về phía Đại-chúng-bộ thì học phong của bộ này là quan niệm luận. Nếu đúng thì chủ trương của Đại-chúng-bộ là đề cao tư tưởng "không", cho nên dĩ nhiên là tiến tới khuynh hướng phản đối hữu-ngã-luận. Nhưng trong khi tiến hành theo hướng ấy, cũng lại đã phát sinh một sinh cơ chủ nghĩa tương tự như thuyết hữu ngã.

Thế là, do sự phát triển không ngừng trong giáo học của Tiểu thừa Phật giáo, vấn đề bản chất của tâm, tức vấn đề sinh mệnh, đã dần dần trở thành sôi nổi, và về giáo lý sử là vấn đề rất hiển trứ: đó là một sự thật không thể chối cãi.

Xem trong bộ tam-di-đề-bộ-luận (thất dịch, phụ tần lục) do Chính-lượng-bộ lưu truyền, thì giữa các phái (?)

thời bấy giờ có những ý kiến bất đồng sau đây: 1) Dĩ nhiên là vô ngã luận; 2) không thể nói hữu ngã; 3) cũng không thể bảo vô ngã luận; 4) Tức ngũ uẩn luận; 5) người và năm uẩn khác nhau; 6) thuyết cho người là thường; 7) thuyết cho người là vô thường (Tam-di-đề-bộ-luận, quyển thượng, Đại-chính, 32, trang 462, trung - 464, thượng). Tựu trung, thuyết thứ 3 là lập luận ngã, có hay không; thứ 6 và 7 là lập luận tâm, là thường hay vô thường, do đó tuy nói là bảy loại, nhưng chưa hẳn đã là bảy lập luận khác nhau.

Tóm lại, về chủ thể của tâm thì "ý kiến của các bậc thầy ngày trước (tiên sư) cũng trái ngược nhau" (Đại-chính, 32, trang 462, trung). Điểm này rất tương tự như điều được giới thiệu trong Phá-ngã-phẩm của Câu-xá-luận và sự quan hệ giữa chúng cần được nghiên cứu.[15]

Như vậy, lập trường của Phật giáo, dù nói cách nào đi nữa cũng là vô-ngã-luận mà nội dung của nó được chia thành hai loại hữu-ngã-luận và vô-ngã-luận như trên, nhưng bất luận loại nào, đều được coi là đúng với chân lý của Phật.

4- VÔ-NGÃ-LUẬN-CƠ-GIỚI.

Theo lập trường vô-ngã-luận cơ giới thì các luận sư A-tỳ-đạt-ma giải thích tâm như thế nào? Vấn đề này cũng

[15] Ngoài ra, trong thánh-duy-thức-luận, quyển 1 (Đại-chính, 31,trang 1, trung, hạ) nêu lên những thuyết hữu ngã sau đây để bài xích: 1-Thuyết coingã là biến tại; 2-Thuyết coi ngã là co, răn; 3-Thuyết cho ngã là nhỏ nhiệm. Lại bác bỏ cả ba thuyết hữu ngã sau đây: 1-Tức-uẩn-ngã; 2-Ly-uẩn-ngã; 3-Phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã.

không ngoài việc thừa kế lập trường biểu hiện của Phật giáo nguyên thủy, tức là dùng lý nhân duyên để luận chứng. Nghĩa là cái tâm của chúng ta rốt cục cũng chỉ là xây dựng trên những mối quan hệ hiện tượng tâm. Các luận sư của A-tỳ-đạt-ma, khi muốn chứng minh điều này, đã tận lực dựa vào giáo chứng, tức là trích dẫn những lời Phật dạy để chứng minh rằng chủ trương vô ngã mới là chân lý của Phật. Đức Phật căn cứ vào tâm lý để nói lý vô ngã, có khi giải phẩu những yếu tố cấu thành tâm nói là tĩnh, có khi nói về tình hình hoạt động của tâm mà nói là động. Mà những yếu tố cấu thành tâm đó tức là năm uẩn sắc, thụ, tưởng, hành và thức. Sự hoạt động tâm lý của người ta không ngoài sự kết hợp của năm yếu tố này. Theo ý nghĩa ấy, nói tâm hay ngã, khi những yếu tố tụ tập thì thành cỗ xe, nhưng khi chúng li tán thì rốt cuộc cỗ xe cũng không còn, đây là một thí dụ nổi tiếng của Thi-la-tỉ-khưu-ni[16] mà các luận sư A-tỳ-đạt-ma cũng thường trích dẫn để thuyết minh.

Quá trình hoạt động là do cảm giác chuyển di sang quá trình hiện tượng tâm lý phức tạp. Sau đây xin trích dẫn mấy câu kinh làm đại biểu.

"Nhãn sắc duyên sinh nhãn thức, ba sự hòa hợp sinh xúc, xúc sinh thụ, tưởng, tư bốn vô sắc ấm. Những pháp nhãn (căn) sắc ấy gọi là người. Dựa vào những pháp ấy mà tưởng có người, chúng sinh, na la, ma nâu xà (ý sinh), ma-na-bà (nho đồng), sĩ-phu-thúc-già-la (dưỡng giả?), kỳ-bà

[16] Trong Tạp-A-Hàm quyển 45, Kinh 122 (Đại-chính, 2, trang 227, trung) có Thi-la-tỳ-khưu-ni: trong luận Câu Xá, phẩm Phá Ngã có dẫn tên Thế-la, bởi thế mà thí dụ cổ xe có trong Milindapànha.

(mệnh), thiền-đầu (sinh giả)…" (Tạp-A-Hàm quyển 13. Đại-chính, trang 287, hạ; Câu-xá, quyển 29).

Như vậy, về phương diện vô-ngã-luận trước sau coi tâm là hiện tượng, là vì muốn thấy rõ chân tướng của tâm đó nên đặc biệt thuyết minh những yếu tố cấu thành hiện tượng của nó và mối quan hệ giữa các yếu tố ấy. Chẳng hạn như sự phân tích rất phức tạp về tâm sở, những nhân duyên (điều kiện) luận quy định sự sinh khởi của tâm, cho đến tương ưng luận nói rõ sự câu-khởi hay kế-khởi của những tác dụng tâm, tất cả đều đã do kết quả đó mà phát sinh. Nhiệm vụ của vị A-tỳ-đạt-ma luận sư đối với tâm-lý-học chính là đem phân tích những tác dụng của tâm một cách nhỏ nhiệm, rồi lại thuyết minh những mối tương quan chằng chịt đó một cách máy móc, và do đó đã sản sinh ra tâm-lý-luận phức tạp của Hữu-Bộ, hay Thượng-tọa-Bộ thuộc Tích Lan hệ.

Ngoài ra cũng có nhiều kinh thuyết chứng minh vô ngã luận, và đó là căn cứ của chủ trương vô ngã của các A-tỳ-đạt-ma luận sư. Các luận sư chủ trương vô ngã chỉ đứng về phương diện tiêu cực để tận lực đả phá hữu-ngã-luận, chứ đối với luận vô ngã thì trái lại không thấy sốt sắng. Như Thượng-Tọa-Bộ ở Tích Lan, trong Luận Sự, tuy bài xích thuyết hữu ngã của Độc-tử-bộ và Kinh-lượng-bộ nhưng phần thuyết minh tích cực thì không được tường tận. Thế Thân trong luận Câu-xá, phẩm Phá-ngã, tuy cực lực đả phá hữu-ngã-luận của Độc-tử-bộ, nhưng về phương diện lý luận, lại không đưa ra căn cứ chủ trương của chính mình, đại khái cũng thuộc về loại này.

Tóm lại, vô-ngã-luận là chỗ lập cước căn bản của Phật giáo, chỉ cần có tư tưởng đả phá khuynh hướng hữu ngã là tự nhiên đều phù hợp với chân ý của Phật. Song, đồng thời, đối với vô-ngã-luận mà nạn vấn - có lẽ là văn hiến của hậu thế -cũng không phải ít. Cho nên, cái nhiệm vụ của các bậc A-tỳ-đạt-ma luận sư là cần phải giải đáp điều đó để phát huy chân ý của nó: đó là điểm chúng ta không thể bỏ qua. Mà cái gọi là lý chứng của vô-ngã-luận, chủ yếu phần lớn được biểu hiện ở giai đoạn này, ở đây, chúng tôi tưởng nên nói một cách nhất ban về điểm này -sẽ dựa vào tài liệu phong phú nhất là phẩm phá-ngã trong Câu-xá-luận để nhận xét của Hữu-Bộ ra sao.

Cái đối tượng chủ yếu để đả phá trong Phá-ngã-phẩm là luận của Độc-tử-bộ trong Phật giáo, ngã luận của Văn-điển-phái và Thắng-luận-phái của ngoại đạo. Đồng thời, từ vô-ngã-luận tất nhiên cũng phát sinh nhiều vấn đề nan giải (nạn vấn) mà chủ yếu là: nếu không có ta (ngã) thì: (1) thì ai lưu chuyển trong vòng sinh tử? (2) Ký-ức-sinh-khởi cách nào (đây là nghi vấn của Độc-tử-bộ?[17] (3) Chủ-thể của nhận thức ra sao? (4) Làm thế nào để trì tục tự ngã (đây là vấn đề chủ yếu của Văn-điển-phái)? (5) Tại sao con người tạo

[17] Trong luận đại-tỳ-bà-sa, quyển 11, có chỗ đề cập đến thuyết hữu ngã của Độc-tử-bộ. Tức: nếu không có Bổ-đặc-dà-la (người), lại không có tâm trước nối tâm sau thì cái gì nhớ lại những việc đã làm? Còn nói rộng hơn nữa. Hỏi: tại sao luận này? Và muốn ngăn tô chỉ của kẻ khác để làm sáng tỏ nghĩa lý của mình. Nghĩa là có kẻ chấp Bổ-đặc-dà-la là thật có tự thể như Độc-tử-bộ chẳng hạn. Bô-do nói: ta cho là có ngã, có thể nhớ những việc đã làm, tự mình lĩnh nạp trước rồi tự nhớ lại. Nếu không có ta thì làm sao nhớ được các việc đã làm? – Đại-chính, 27, trang 55, thượng.

nghiệp? Ai tạo nghiệp, ai chịu báo (đây là nghi vấn của Thắng-luận-phái)? Luận chủ Thế Thân tuy chia ra ba phái để giải đáp các nghi vấn của họ, nhưng bất luận thuộc phái nào, các nghi vấn đó cũng đại đồng tiểu dị, nhờ lý do nhất quán ấy mà có thể giải đáp được tất cả.

Theo luận chủ, mặc dầu nhận thức của người ta lấy phương pháp "biết" giả định tự ngã nhưng cũng có thể thuyết minh sự cấu tạo của nó. Vì cái gọi là nhận thức rốt cục không ngoài những tác dụng nhân duyên, khi căn cảnh hòa hợp thì một ý nghĩ về cảnh tưởng (biểu tượng) đó nổi dậy ấy là nhận thức mà trong đó không cần phải lập một phương pháp biết cố định (tức tác dụng nhận thức hoàn toàn là một quá trình tâm lý). Bởi thế, dĩ nhiên nhận thức cũng niệm niệm sinh diệt, tương tự tương tục từng sát na, cũng gọi là tâm, cũng gọi là thức. Sự trì tục của nó, dầu có nhận thấy ở ý thức chăng nữa cũng không ngoài sự tương tục này. Mà trong sự tương tục ấy, niệm trước, niệm sau chưa hẳn là đồng nhất. Nói một cách nhất ban, tác dụng của tướng hữu vi tuy có dị tướng, nhưng đặc biệt tướng tâm khởi tác dụng, tức tác dụng liên tưởng, khởi liên tục từ A đến B, từ B đến C (Phá-ngã-phẩm, 171-175, trả lời các nhà Ngữ-điển-phái). Thế là luận chủ đã giải đáp xong nạn vấn của Ngữ-điển-phái.

Lý do trên đây cũng có thể ứng dụng đề thuyết minh về phương pháp ký ức[18]. Các nhà hữu-ngã-luận nói: "Nếu không có cái "ta" thì chủ thể của ký ức, nhất là ý thức, nếu

[18] Về ký ức, xin tham khảo Đại-tỳ-bà-sa-luận, quyển 11, 12 (Đại-chính, 27, trang 55, thượng, trong đó nói rất rõ ràng).

niệm niệm sinh diệt thì làm thế nào có thể ghi nhớ hay nhận thức lại những sự việc đã kinh nghiệm?" Vấn đề phi nan không đáng kể! Trong quá trình tâm lý của ta, ký ức là tác dụng nhớ nghĩ, khi có khuynh hướng chú ý đến kinh nghiệm từ trước, hoặc khi gặp sự việc có liên lạc với kinh nghiệm quá khứ, nhờ ở tác dụng tương sinh mà biểu tượng gần như tương đồng với kinh nghiệm trước lại hiện ra trong ý thức. Cái gọi là ký ức không ngoài ý nghĩa trên đây[19]. Tâm tuy niệm niệm sinh diệt nhưng giữa kinh nghiệm ở niệm trước và kinh nghiệm ở niệm sau có sự liên lạc nhất định, cho nên, trong sự sinh diệt ấy có mối liên tục bất tuyệt, niệm trước quy định niệm sau, niệm sau lấy niệm trước làm duyên để sinh khởi, cứ thế tương tục bất tuyệt[20] (Câu-xá-luận quyển 30).

Sau hết, nếu lại ứng dụng lý do này vào ba đời (quá khứ, hiện tại, vị lai), thì đối với các nghi vấn như chủ thể

---

[19] Câu-Xá quyển 13, phẩm Phá Ngã, nói: "Duyên tác ý tương tự thuộc, tưởng không phải ý chí vào sai biệt, nhưng vì các duyên lo âu, tán loạn làm tổn hoại công năng (đức) nên khởi tâm sai biệt". Có thể thamchiếu ký-ức-luận của Bergson.

[20] Câu Xá quyển 30 nói: "Nhưng từ nghiệp tương tục, chuyển biến mà sinh (các quả) sai biệt". Thế nào là tương tục, chuyển biến và sai biệt? Nghiệpvì sắc tâm nối nhau sinh khởi, không có gián đoạn nên gọi là tương tục; tức sự tương tục ấy cứ mỗi sát na sau khác với sát na trước nên gọi là chuyển biến cuối cùng có công năng hơn sinh quả không gián đoạn, hơn cả chuyển biến nên gọi sai biệt". Thuyết này luận chủ thu dụng và nói đó là ý kiến của Kinh Bộ. Câu Xá quyển 20 cũng nói: "Kinh-bộ-sư nói như thế này: quá khứ nghiệp có thể sinh quả hiện tại. Song nghiệp trước dẫn tương tục, chuyển biến sai biệt khiến sinh quả hiện tại. điểm này trong phần Phá Ngã sẽ nói rộng cho rõ ràng thêm".

của luân hồi là gì? Tại sao nghiệp và sự quan hệ giữa người tạo nghiệp và người chịu báo ra sao? Cũng có thể giải quyết được. Theo luận chủ thì cái gọi là luân hồi, mà đó chẳng qua là sự tương tục biến thiên của hoạt động sinh mệnh. "Như ngọn lửa cháy tuy sinh diệt trong sát na, nhưng do sự tương tục mà nói có lưu chuyển. Cũng thế, do sự tu tập của các uẩn mà giả nói có hữu tình, ái thủ làm duyên cho sinh tử lưu chuyển". Đó là sự giải thích chính xác của chính luận chủ (Câu-xá-luận, quyển 30).

Như vậy, nếu đứng về phương diện phân tích những hiện tượng tâm giống như sự quan sát của cơ giới luận mà nói thì cách thuyết minh trên đây không cống hiến gì nhiều, đó là một sự thật hiển nhiên. Theo một ý nghĩa nào đó có thể nói tâm-lý-luận của Phật giáo thật đã do sự quan sát này mà phát triển mạnh. Phân tích và quan sát sự thật là một đặc trưng của Phật giáo nguyên thủy. Cách thuyết minh của luận chủ trên đây, có thể nói, cũng gần với học phong của Phật giáo nguyên thủy. Song nó cũng có điểm tệ là muốn chạy theo hướng cơ giới giải phẩu khác để thuyết minh, bởi lẽ đem ví cái thể tập hợp của tâm như có một cỗ xe. Đây là một thí dụ tầm thường, vì nếu nói một cách nghiêm khắc và triệt để thì thí dụ đó không thỏa đáng. Tại sao? Vì xe là một kết hợp vô cơ; phải có bộ phận trước rồi sau mới cấu thành toàn thể; còn trái lại tâm người ta là một kết hợp hữu cơ, bộ phận và toàn thể không những không thể rời nhau, mà toàn thể lại ở trước, bộ phận sau mới thích hợp với phương pháp này. Thí dụ cỗ xe được các nhà chủ trương cơ giới vô ngã luận ứng dụng rộng rãi, muốn đem cái tâm của người ta giải thích như một sự kết hợp có tinh hợp với chân tướng

của sự thật. Hơn nữa, các nhà cơ giới vô ngã luận đã không nói rõ cái nguyên động lực kết hợp bộ phận thành toàn thể như thế nào? Rồi tiếp đến luân hồi luận, sự thuyết minh của họ e vẫn có chỗ rất không triệt để. Các nhà cơ giới vô ngã luận tuy bảo nghiệp là chất liệu, là động lực; nhưng nghiệp chẳng qua chỉ là một bộ phận trong năm uẩn; tức là "hành", không thể kết hợp toàn thể năm uẩn được. Như vậy, thuyết "Ngũ uẩn giả hợp" tuy được thừa nhận, nhưng về nghiệp thì tất lại phải cho nó một ý nghĩa thật chất sâu xa hơn để không những chỉ có ý nghĩa hiện tượng tâm lý ý thức mà phải bao hàm một ý nghĩa sinh mệnh vô ý thức nữa mới mong thuyết minh được vấn đề này. Chính vì thế mà trong Phật giáo giới đã phát khởi một cuộc vận động đối chọi với các nhà cơ giới vô-ngã-luận. Trong Tam-di-đề-bộ-luận có nói đến thuyết hữu ngã, và bất-khả-thuyết-hữu-ngã-vô-ngã-luận chính là ý kiến do khuynh hướng trên đây mà phát sinh. Và để tóm lại, ta tưởng ta có thể gọi là trào lưu sinh cơ chủ nghĩa.

5- SINH CƠ HỮU NGÃ LUẬN

Trong mười tám hoặc hai mươi bộ phái Tiểu thừa dĩ nhiên phần lớn đều chủ trương vô ngã luận. Nhưng xét qua các ký tải, trong số đó trên thực chất, những học phái chủ trương gần như một thứ hữu ngã cũng không phải ít. Trong Thức-thân-túc-luận của Đề-bà-thiết-ma có phẩm Bổ-đặc-già-la (quyển 2-3) nêu ra những tranh luận của các Bổ-đặc-

già-la luận sư và Tính-không luận sư[21], Bổ-đặc-già-la luận sư tuy danh phái không được rõ nhưng điều chắc chắn họ là những Phật giáo đồ. Lại như trong Luận Sự của Nam phương, chương mở đầu có bác Bổ-đặc-già-la-luận, và theo người chú giải luận này thì đó là bác chủ trương của hai phái Độc-tử-bộ (Vajjiput, Vatsiputiiya) và Chính-lượng-bộ. Lại nữa, taba căn cứ theo Di-bộ-tôn-luân-luận thì Đại-chúng-bộ tuy có khuynh hướng "không", nhưng trong đám mạt-lưu lại bảo "tâm biến khắp thân, tâm tùy y cảnh có thể được", ý kiến này hơi giống với ý kiến của Kỳ-na-giáo (và gọi đó là căn bản thức được nói rõ trong Nhiếp-đại-thừa-luận và Thành-nghiệp-luận của Thế Thân) [22]. Nhất là trong Thượng-Tọa-Bộ, Độc-tử-bộ bảo đó là "Phi-tức-phi-ly-uẩn-

[21] Các nhà chủ trương Bổ-đặc-già-la luận nói: "Hữu-ngã, hữu-tình, mệnh-giả, sinh-gia-dưỡng-dục, si-phu, Bổ-đặc-già-la. Nhờ có Bổ-đặc-già-la mà có thể tạo các nghiệp. Hoặc thuận cảm thụ vui, hoặc thuận cảm thụ khổ, hoặc thuận cảm thụ không khổ không vui. Nó tạo nghiệp thuận vui rồi lãnh nhận thú vui; tạo nghiệp rồi chịu khổ; tạo nghiệp không khổ không vui thì lãnh nhận không khổ không vui (Thức-thân-túc-luận, quyển 2, Đại-chính, 26, trang 542, trung). Các nhà chủ trương Bổ-đặc-già-la luận nói như thế này:…nhờ có Bổ-đặc-già-la mà trong các pháp thấy, nghe, hay, biết đã được, đã cầu tùy ý tìm kiếm và xét nét (như trên, trang 542, trung).

[22] Thế-Thân-Nhiếp-Đại-Thừa-Luận-Thích, quyển 9, (Chân-đế dịch) nói: Tên "Căn-bản-thức" là Do-ma-ha-tăng-kỳ-bộ, đặt "Cùng-sinh-tử-uẩn" do Di-sa-tắc-bộ lập. Chính-lượng-bộ đặt tên là "Quả-báo-thức"; Thượng-Tọa-Bộ gọi "Hữu-phân-thức" (Đại-chính, 21, trang 160, hạ). Ngoài ra Nhiếp-đại-thừa-luận-thích của Vô Tính, trong quyển 2 có nói: "Các thánh trong Thượng-Tọa-Bộ lấy "hữu-phân-thanh" cùng nói thức này…Phân-biệt-thuyết-bộ cũng thức này là "Hữu phận thức" và nói cả đến Quá-báo-thức của Chính-lượng-bộ (Đại-chính, 31, trang 386, trung).

ngã"; Kinh-lượng-bộ[23] chia uẩn thành hai loại, gọi năm uẩn phổ thông là "Căn-biên-uẩn", lấy bốn uẩn làm thuộc tính gọi là "nhất-vị-uẩn" (cũng gọi là tế-ý-thức), muốn lấy nhất-vị-uẩn làm chủ thể của tâm. Lại chiếu theo Đại-thừa-thành-nghiệp-luận của Thế Thân (Huyền Trang dịch, Đại-chính, 31, trang 785, thượng; Nhiệp thành tựu luận, tỳ-mục-trí-tiên dịch, đời Nguyên Ngụy, Đại-chính, 31 trang 780, thượng), thì trong các kinh của Xích-đồng-diệp-bộ (Đồng-Diệp-Bộ)[24] bảo đó là "Hữu-phận-thức"; trong các kinh của Đại-chúng-bộ thì nói là "Căn bản thức; Hóa-địa-bộ[25] thì bảo là "Cùng-sinh-tử-uẩn". Thế là dù trong Tiểu thừa, chủ trương thuyết A-lại-da-thức cũng đã ngấm ngầm được thừa nhận. Tổng hợp tất cả những ký tải này lại[26] thì trong các

---

[23] Đại-tỳ-bà-sa luận có nói đến thuyết Nhị-uẩn của Kinh-lượng-bộ: "Hoặc lại có người chấp rằng uẩn có hai loại, một là căn-bản-uẩn, hai là tác-dụng-uẩn. Uẩn trước là thường, uẩn sau chẳng phải thường. Họ nói rằng hai uẩn căn bản và tác dụng tuy riêng biệt mà hòa hợp thành hữu tình, như mới có thể nhờ được những việc đã làm, vì tác dụng uẩn làm, căn bản uẩn nhớ" – Bà-sa quyển 11. Đại-chính, 27, trang 55, trung

[24] Phẩm-phá-ngã dẫn lời trong kinh ra để trách Độc-tử-bộ là: "Những kẻ chấp ngã có năm điều lỗi: tức khởi ngã kiến, và hữu tình kiến sa đọa vào cõi ác kiến; cũng đồng với các ngoại đạo…". Độc-tử-bộ thừa nhận kinh này nhưng luận chủ thì cho các bộ đềuthừa nhận kinh này, ở đây nói "các bộ" theo sự giải thích của Xưng-Hữu, là Tamraparniya. Song Đồng-diệp-bộ thì thuần như các nhà chủ trương vô-ngã-luận. Ngoài ra có thể tham khảo Câu-xá-luận quyển 29.

[25] Trong Bản-tôn-đồng-nghĩa của Hóa-địa-bộ trong Tôn-luân-luận, nói "Định vô thiểu pháp nang tông tiển thế chuyể chí hậu thế" nói "Định vô trung hữu" nên nói quan hệ với "cùng sinh tử uẩn".

[26] Những ký tải về hữu-ngã-luận trong Đại-tỳ-bà-sa có chép những thuyết như sau:

bộ phái, những bộ phái sau đây thuộc một loại hữu-ngã-phái: 1) Độc-tử-bộ, 2) Đại-chúng-bộ-mạt-lưu, 3) Chính-lượng-bộ, 4) Hóa-địa-bộ, 5) Kinh-lượng-bộ, 6) Xích-đồng-diệp-bộ (một phái nhỏ ở Tích Lan), 7) Pháp-thượng-bộ, 8) Hiền-trụ-bộ, 9) Mật-lâm-sơn. Ở đây nếu kể cả Đại thừa thì Du-dà-phái, tức Duy-thức-phái cũng được gia nhập. Có thể nói trong Phật giáo đã hình thành một trào lưu rất lớn và rất mạnh.

Song, những tư trào trên đây trở thành hiển trứ vào thời nào? Phái nào là tiên phong? Đây là vấn đề không dễ gì hiểu rõ được. Theo truyền thuyết thì Đề-bà-thiết-na là nhân vật ra đời khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt, nếu truyền thuyết đó thì sau Pháp diệt khoảng một trăm năm đã có cái gọi là Bổ-đặc-già-la luận sư rồi. Nhưng cho Bà-đề-thiết-ma, hay ít ra thức-thân-túc-luận, là nhân hoặc sản phẩm khoảng trăm năm sau Phật nhập diệt thì không thể thừa nhận được. Lại trong Luận Sư có bác hữu-ngã-luận của Độc-tử-bộ và Chính-lượng-bộ, nếu cho Luận-sự là

1-Thuyết của Độc-tử-bộ là "Thể của Bổ-đặc-già-la là thật có" (Đại-tỳ-bà-sa quyển 2, Đại-chính, 27, trang 8, trung. 2-Lập ngã kiến thứ sáu, chấp rằng "ngoài năm uẩn có ngã" – như trên, quyển 8, Đại-chính, 27, trang 28, thượng). 3-Thuyết của Độc-tử-bộ "Bổ-đặc-già-la có thể biết, không phải trí" – như trên quyển 9, Đại-chính, 27, trang 42, hạ). 4-Thuyết của Độc-tử-bộ "Ta cho là có ngã, có thể nhớ nghĩ những việc mình làm" (như trên, quyển 11, Đại-chính, 27, trang 55, trung). 5-Có thuyết chấp rằng: "Uẩn có hai loại: 1) là căn bản uẩn, 2) tác dụng uẩn" – (như trên). Lại trong Tứ-ân-đại-thừa-pháp-uyển-nghĩa-lâm-chương, quyển 1 nói: "Hợp cả tôn nghĩa của năm bộ Độc tử, Pháp thượng, Hiền-trụ, Chính-lượng và Mật-lâm-sơn; lại mà nói, thì: "Bổ-đặc-già-la không phải uẩn cũng không phải lìa uẩn, năm thức không nhiễm cũng không lìa nhiễm. Vào chính tính lìa sinh, khoảng 21 tâm gọi là hành hướng, tâm thứ 13 gọi là trụ quả" (Đại-chính, 45, trang 250, hạ).

sản phẩm thuộc thời đại A-dục-vương thì vào thời đại đó (thế kỷ thứ ba trước Tây-lịch) thuyết hữu ngã đã trở thành một trào lưu lớn rồi. Nhưng cũng có nghi vấn là cao lẽ Luận-sự đã được chế tác theo thời đại A-Dục (nếu nói theo những văn hiến chính xác nhất thì trong luận Đại-tỳ-bà-sa đã có rất nhiều kỹ sư về hữu-ngã-luận, mà Thức-thân-túc-luận cũng đã trích dẫn để giới thiệu thuyết hữu ngã. Các bộ phái chủ trương hữu-ngã-luận như Độc-tử-bộ, hoặc hủ trương cực vi, đồng thời. Lục-pháp-luận chủ trương hữu đều bị phê bình.

Như vậy, hiện nay người ta vẫn chưa được rõ niên đại đích xác của thành lập thuyết hữu ngã, đây tuy là điều đáng tiếc, nhưng bất luận thế nào, trên đại quan, tôi cho rằng thời gian hai trăm năm sau Phật nhập diệt tựa hồ đã tập thành nhiều trào lưu lớn: tưởng điều này không sai lầm mấy. Vì đến thời kỳ này, giáo đoàn Phật giáo đã chia thành nhiều bộ phái, mỗi bộ phái đều chủ trương chủ nghĩa giáo điều khác nhau, cho nên đối với vấn đề này, không nhiều thì ít, tất nhiên là đã chú ý đến (nhưng cái mầm mống của trào lưu tư tưởng này đã có ngay trong thời đại đức Phật, đó là điểm chúng ta cần ghi nhận).

Song, trong các bộ phái, bộ phái nào xưa nhất chủ trương sinh cơ chủ nghĩa? Vấn đề này tuy không được rõ lắm, nhưng trên đại thể, tôi thiết nghĩ cho đó là Độc-tử-bộ vì hữu-ngã-luận của Độc-tử-bộ rất nổi tiếng trong các phái, cho nên có thể coi sinh mệnh quan sinh cơ chủ nghĩa là chủ trương hiển trứ của phái này.

Trong Luận-sự bác bỏ thuyết Bổ-đặc-già-la, mà theo người chú thích, chủ yếu cũng nhận vào phái này; rồi Đại-tỳ-bà-sa luận trước sau vẫn bác thuyết hữu ngã của phái này, trong Câu-xá-luận, phá-ngã-phẩm phái này cũng cái đích chủ yếu; rồi đến Thức-thân-túc-luận nói đến các nhà chủ trương thuyết Bổ-đặc-già-la, tôi cho rằng cũng là ám chỉ phái này. Do những sự công kích kịch liệt ấy, nên trong Phật giáo, hễ nói đến thuyết hữu ngã thì trước hết thì người ta cho ngay phái này là đại biểu. Mà phái này, theo lịch sử, phân phái của Phật giáo, Dị-bộ-tôn-luân-luận xếp nó sau Hữu-bộ, sự phân phái đầu tiên trong Thượng-Tọa-Bộ. Ngay trong Nam phương cũng nói thế này:

Hóa-địa-bộ -Thuyết nhất-thiết-hữu-bộ
Thượng-Tọa-Bộ Độc-tử-bộ

Xếp Độc-tử-bộ ngang với Hóa-địa-bộ, như vậy, phái này thuộc hàng xưa nhất. Lại truyện thứ hai trong Ba-ô-á thì truyền thế này:

Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ
Thượng-Tọa-Bộ
Độc-tử-bộ

Tóm lại, ngang hàng với Hữu-bộ thì Độc-tử-bộ hiển nhiên là một phái được thành lập vào thời kỳ đầu, cho nên trong các thuyết hữu ngã, tôi tưởng thuyết hữu ngã của phái này cũng có thể coi là xưa nhất. Lại Hóa-địa-bộ, vì lập "Cùng-sinh-tử-uẩn", có địa vị ngang với Độc-tử-bộ, nên cũng thành một phái chủ trương thuyết hữu ngã thuộc thời kỳ đầu. Nhưng, theo Dị-bộ-tôn-luân-luận thì trong Bản-tôn-đồng-nghĩa của Hóa-địa-bộ nói: "Quyết định không một

pháp nhỏ nào có thể từ đời trước chuyển đến đời sau", ngoài Thành-Nghiệp-Luận của Thế Thân ra không đâu nói đến việc này, cho nên có lẽ thuyết "Cùng-sinh-tử-uẩn" đã xuất hiện trong Hóa-địa-bộ muộn hơn nhiều. Còn những thuyết hữu ngã của các bộ như Chính-lượng-bộ, Hiền-trụ-bộ, Pháp-thượng-bộ, và Mật-lâm-sơn-bộ, v.v… chẳng qua cũng là những thuyết được lập ra sau, bởi vì các bộ phái trên đây đều là một phái của Độc-tử-bộ (thuyết hữu ngã của Chính-lượng-bộ không những được người chú thích Luận-sự truyền tụng, mà ngay trong Tam-di-đề-bộ-luận cũng có những câu tán thành thuyết hữu ngã, cứ xem thế cũng hiểu rõ). Lại theo Thành-nghiệp-luận thì trong các kinh Đại-chúng-bộ có danh từ "căn bản thức". Xích-đồng-diệp-bộ lập "Hữu phân thức". Theo Tôn-luân-luận thì căn bản thức của Đại-chúng-bộ vì thuộc hàng mạt-kế cho nên rất có thể chịu ảnh hưởng hữu-ngã-luận của Thượng-Tọa-Bộ-hệ. Theo truyện thứ hai[27] trong Ba-ô-á thì Xích-đồng-diệp-bộ thuộc Phân-biệt-bộ, hữu-phân-thức của bộ này có lẻ là một thuyết chiết-trung, bởi thế tôi cho rằng thuyết đó cũng thuộc hàng thứ hai.

Như vậy, đúc kết lại, ta có thể nói rằng, trong Phật giáo, người đầu tiên chủ trương thuyết hữu ngã là Độc-tử-bộ. Ngoài ra, còn một bộ nữa, mặc dầu được thành lập hơi muộn, nhưng theo một ý nghĩa nào đó, trong lịch sử giáo lý, so với Độc-tử-bộ vẫn có một ý nghĩa trong đại không kém, đó là Kinh-lượng-bộ. Không còn nghi ngờ gì nữa,

[27] Tham chiếu "Kết tập phân phát sử khảo" của Mộc-thôn-can-tả, trang 46, chú thích 64.

Kinh-lượng-bộ do sự phân phái của Hữu-bộ mà ra. "Căn-bản-uẩn" của bộ này là giáo lý được lập ra do kết quả của sự bất mãn đối với vô ngã luận cơ giới của Hữu-bộ và cũng là thuyết A-lại-da-thức sau này làm điểm khế cơ. Do đó mà mãi đến Đại-tỳ-bà-sa luận trở về sau, trong các văn kiện - tuy rải rác -thuyết của phái này mới được phê bình, nhất là Câu-xá-luận, không những chỉ lấy tư tưởng của Kinh-bộ để bổ cứu cho tôn nghĩa của Hữu-bộ mà còn phê bình tôn nghĩa của Hữu-bộ cho nên tài liệu về phái này rất dồi dào.

Trong các học phái của Tiểu thừa, tuy có nhiều thuyết hữu ngã, nhưng như vư vừa được trình bày trên kia, những phái chủ trương thuyết này rõ rệt nhất là Độc-tử-bộ và Kinh-lượng-bộ. Bởi vậy, ở đây tôi tưởng nên lấy hai phái này để làm đại biểu để trình bày một học thuyết đơn giản của họ.

6- THUYẾT HỮU-NGÃ CỦA ĐỘC-TỬ-BỘ.

Ở đây, trước hết phải đề cập đến Độc-tử-bộ. Như trên kia đã nói qua, điểm xuất phát chủ trương hữu-ngã-luận của Độc-tử-bộ là vô-ngã-luận cơ-giới là trung tâm hoạt tâm lý hay hoạt động sinh mệnh. Tức chủ thể của luân hồi là gì? Chủ thể của ký ức là gì? Trung tâm nhận thức là gì? Những vấn đề này hiển nhiên là rất khó thuyết minh. Bởi thế, dưới một hình thái nào đó, nếu không lấy trung tâm của năm yếu tố (ngũ uẩn) lập thành nguyên lý sinh cơ chủ nghĩa thì không thể giải quyết được, do đó nảy sinh ra chủ trương hữu ngã. Và căn cứ chủ yếu của chủ trương hữu ngã là các nhà Bổ-đặc-già-la luận: 1-Vì chủ thể của sự tạo nghiệp và

cảm thụ kết quả khổ, vui, và, 2-Vì chủ thể của phân đoán đối với những sự thấy, nghe, hay, biết mà nói có Bổ-đặc-già-la (Thức-thân-túc-luận, quyển 3, Đại-chính, 26, trang 542, trung - 543 trung). Đại-tỳ-bà-sa luận, quyển 9 thì nói: đứng trên lập trường chủ thể để nhận thức cho nên Độc-tử-bộ bảo có ngã (Đại-chính, 27, trang 42, hạ). Lại trong quyển 11 thì nói: đứng trên lập trường chủ thể của ký ức nên nói có ngã (Đại-chính, 27, trang 55, thượng). Trong Câu-xá-luận, quyển 3, Phá-ngã-phẩm lại bảo vì chủ thể của luân hồi và chủ thể của ký ức mà chủ trương hữu-ngã-luận. Rồi tiến Tam-di-đề-bộ-luận thì lại cho lý do chủ trương của hữu ngã là vì trác nhiệm đối với thiện, ác, vì thế mà nói có chủ thể luân hồi chịu báo. Nhưng Tam-di-đề-bộ-luận không nói là chủ trương của Độc-tử-bộ (Tam-di-đề-bộ-luận, quyển thượng, Đại-chính, 32, trang 463, trung). Lại trong Bản-tôn-đồng-nghĩa của Độc-tử-bộ trong Dị-bộ-tôn-luân-luận thì bảo chỉ chuyên đứng trên lập trường luân hồi mà chủ trương có ngã.

Nhưng, vô-ngã-luận là đặc sắc của Phật giáo, sinh mệnh hay tâm lý của người ta là một hợp thể của ngũ uẩn, ngoài ra không có tự ngã cố định: đó là chủ trương minh bạch và chỗ lập cước căn bản của đức Phật. Bởi vậy, ngoài ngũ uẩn, bây giờ nếu lập ra ngã thể riêng biệt và đi ngược lại chủ trương của Phật mà chuyển theo ngoại đạo thì điều đó không thể chấp nhận được. Do đó, làm thế nào một mặt vẫn giữ được thuyết ngũ uẩn hòa hợp, mặt khác thuyết minh được những vấn đề nan giải trên đây? Đó là thật là điểm rất khổ tâm của Độc-tử-bộ. Chính vì thế mà cuối cùng đã nảy sinh một thuyết rất nổi tiếng, đó là: "Phi-tức-phi-ly-

uẩn-ngã". Ngoài năm uẩn ra không có cái gì đã đành, nhưng ngay trong hòa hợp của năm uẩn cũng chẳng có cái gì cả, do đó mà trung tâm sinh hoạt thể của ta trờ thành một cái gì bất khả thuyết.

Theo Độc-tử-bộ, sự quan hệ giữa uẩn và ngã cũng như sự quan hệ giữa lửa và nhiên liệu. Ngoài nhiên liệu không có lửa, cũng thế ngoài lửa nhiên liệu không còn ý nghĩa: sự quan hệ giữa uẩn và ngã cũng vậy, bất nhất, bất dị, bất tức, bất ly. Có xa lìa được hai cái thấy thường, đoạn đó mới thật có thể thuyết minh được bản chất của sinh mệnh (Câu-xá quyển 29). Theo ý nghĩa này thì Bổ-đặc-già-la của Độc-tử-bộ không phải thật có, mà cũng phải giả có[28]. Tức là, Bổ-đặc-già-la không phải biệt lập, cũng không phải chỉ là giả danh của sự hòa hợp, mà chỉ cái hiện ở trong thân tâm, dựa vào yếu tố cảm giác làm trung tâm của nó (Câu-xá quyển 9). Song, lại tiến lên bậc nữa thì cái đương thể của cái "Phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã" ấy như thế nào? Vấn đề ngay cả Độc-tử-bộ cũng cảm thấy rất khó giải đáp, mà chỉ bảo đó là cái bất khả thuyết, Độc-tử-bộ chia những đối tượng có thể biết (jneya) của người ta thành năm loại, ngoài tam thế

[28] Theo Luận-sự, Độc-tử-bộ (Chính-lượng-bộ cũng vậy) nói về tínhchất của Bổ-đặc-già-la chủ ý như sau: "Thân và Bổ-đặc-già-la khác nhau. Bổ-đặc-già-la và mệnh đồng nhau". 1.1 (No 156) Chủ thể của luân hồi và ngã là đồng nhất, nếu không thế thì không thể giải thuyết được (No 158) Ngã và thụ, tưởng, hành, thức luân hồi một lượct hay sao? Điều đó không nhất định (No 167) Ngã từ ngũ uẩn mà ra, nhưng ngũ uẩn không là cái gì cả (No 172-176). Trong tất cả tâm, bao gồm quan niệm ngã (No 193). Người làm và người chịu không phải giống và cũng không phải dị. ai bảo là giống nhau? (No 212).

và vô vi ra lập thêm một tạng thứ năm nên mới thành ra cái gọi là "Ngũ-pháp-tạng-thuyết" của bộ này[29].

Như vậy, mới nhìn qua thuyết minh của Độc-tử-bộ có vẻ như cùng cực, nhưng thật thì chưa phải là cùng. Bởi vì cái Phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã của Độc-tử-bộ rốt cuộc vô minh hay nghiệp là trung tâm của ngũ uẩn, mà Hữu-bộ thì muốn xem ngũ uẩn như cơ-giới, nghĩa là muốn coi chúng như một thể hồn nhiên. Như vậy, có thể nói đây là sự bất đồng về phương diện nhận xét mà thôi. Đã là một thể hồn nhiên thì, nếu giải phẫu ra, tuy là ngũ uẩn nhưng không phải ngũ uẩn kết tụ một cách máy móc, cho nên không thể bảo ngũ uẩn tức là ngã; đồng thời, nếu giải phẫu những yếu tố của thể hồn nhiên ấy thì vẫn không ngoài ngũ uẩn. Ý nghĩa "Phi-tức-phi-ly" hoàn toàn ở đó, đây là điểm ta cần phải ghi nhận. Bởi thế Bổ-đặc-già-la (pudgala = ngã) của Độc-tử-bộ dù có bị các địch thủ đả phá thật, song quyết như cái ngã cố định mà các phái ngoại đạo chủ trương. Bổ-đặc-già-la tuy là một thể hồn nhiên, tiền hậu nhất quán nhưng luôn luôn lưu động, bất tuyệt. Độc-tử-bộ cho rằng có thừa nhận Bổ-đặc-già-la mới có thể xa lìa được hai cực đoan đoạn, thường (Câu-xá quyển 29). Nếu đem nó đối chiếu với thuyết A-lại-da-thức sau này, ta có thể nói Bổ-đặc-già-la là tư tưởng tiền phong của thuyết A-lại-da-thức. Không những thế, Độc-tử-bộ tuy bị các phái công kích kịch liệt

[29] Về thuyết Ngũ-pháp-tạng, tham chiếu Câu-xá quyển 29, phẩm Phá-ngã; Thành-thật-luận quyển 3 (Đại-chính, 32, trang 260, hạ). Thập-trụ-tỳ-bà-sa-luận quyển 9 (Đại-chính, 25, trang 69, trung). Trí-độ-luận quyển 1, "Đại-chính, 25, trang 60, thượng) và Duy-thức-thuật-ký, cuối quyển 1 (Đại-chính, 43, trang 247, hạ).

cho rằng ngoại đạo lén vào Phật pháp, trong số đó có cả Thế Thân, người đã nhiễm tư tưởng của Kinh-bộ, thậm chí cả Duy-thức-phái đặt Phi-tức-phi-ly-uẩn-ngã vào thứ ba sau tức-uẩn-ngã, Ly-uẩn-ngã để kích bác (Thành-duy-thức-luận, quyển 1, Đại-chính, 31, trang 1, hạ), nhưng, ở phương diện khác, dần dần các phái theo hình thái ấy mà chịu ảnh hưởng của Độc-tử-bộ để rồi sản sinh ra nhiều lý luận về sinh cơ chủ nghĩa. Như vậy, ta thấy thuyết mà Độc-tử-bộ chủ trương đại khái rất mới mẻ.

Song, đứng trên lập trường Phật giáo mà nói, thì thuyết hữu ngã đương nhiên bị coi là dị luận, cho nên trên quan hệ lịch sử, Độc-tử-bộ đã bị coi như kẻ địch vì tư tưởng của họ thật đã tiến gần đến dị luận, nhưng bởi cố chấp nên vẫn tự cho mình là đúng. Chính vì thế mà mãi về sau phái này vẫn bị đả kích.

Nhưng, trên thực tế, tôi cho rằng thuyết Độc-tử-bộ đã phát xuất từ sinh mệnh quan của Phật giáo nguyên thủy rồi trong đó đã phát hiện một ý nghĩa có tính cách hình-nhi-thượng-học chứ không phải chỉ thâu nhập thuyết của ngoại đạo mà thôi.

7- THUYẾT HỮU-NGÃ CỦA KINH-LƯỢNG-BỘ.

Thứ đến là thuyết hữu ngã của Kinh-lượng-bộ. Sự phát đạt của Kinh-bộ tuy có mấy giai đoạn, nhưng ngoài Bà-sa thường hay trích dẫn và phê bình các Thí-dụ-sư ra, tân của Kinh-bộ còn thấy ở hai ba chỗ nữa. Thí-dụ-sư là Thất-lợi-la-đa của cổ Kinh-bộ. Kinh-bộ là từ Cưu-ma-la-đa của tân Kinh-bộ đều là phân phái của Hữu-bộ mà ra. Bộ

này vì bất mãn với thuyết Hữu-bộ, muốn trực tiếp tìm cầu tinh thần của chính khế kinh nên thành lập riêng. Nhưng giáo lý của bộ này thu dụng nhiều tư tưởng rất tiến bộ, đặc biệt là trong sinh mệnh quan (tâm-lý-quan), có lẽ đã chịu ảnh hưởng của Độc-tử-bộ, đó là một dự thật hiển nhiên. Dị-bộ-tôn-luân-luận trình bày tư tưởng của bộ này như sau:

"Cho rằng các uẩn có từ đời trước chuyển đến đời sau bèn lập ra thuyết chuyển. Có căn-biên-uẩn, có Nhất-vị-uẩn… chấp có thắng nghĩa Bổ-đặc-già-la".

Lại trong Từ-ân-đại-thừa-pháp-uyển-nghĩa lâm chương, quyển 1, nói: "Kinh-lượng-bộ-tôn nói có thắng nghĩa Bổ-đặc-già-la; trong vị dị sinh cũng có Thành-pháp; có Căn-biên-uẩn có nhất-vị-uẩn. Nhất-vị-uẩn tức là tế-ý-thức. Còn những chỗ chấp khác, phần nhiều giống với Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ -(Đại-chính, 45, trang 250, hạ).

Tức thuyết của Hữu-bộ là: "sát na tương tục, không một thiển pháp từ đời này chuyển đến đời sau"; còn thuyết của Kinh-bộ thì: "Các uẩn tuy đến đời sau, nhưng cũng có thật chất tương tục", chính vì thế cũng được mệnh danh là Thuyết-chuyển-bộ. Nhất là theo Nam phương thì Sạm-bà-untiba, tức thuyết-chuyển-bộ, không cùng một loại với Kinh-bộ, tựa hồ như đã biến thành cái mẫu của Kinh-bộ gốc: điểm này cho ta thấy có lẽ Kinh-bộ đã phát đạt theo hai giai đoạn tiền và hậu. Nhưng dù thế nào đi nữa, trên đại quan, tôi cho rằng Thuyết-chuyển-bộ cũng có thể được coi là lập trường của Kinh-bộ (Thuyết-chuyển-bộ cũng có khi được gọi là amrasatiya).

Nhưng mà cái gì tương tục đến đời sau? Trả lời cho vấn đề này là câu thứ hai. Uẩn có Căn-biên-uẩn (chi-mạt-uẩn): Căn-biên-uẩn thì niệm sinh diệt, nhưng nhất-vị-uẩn là thắng nghĩa Bổ-đặc-già-la làm chủ thể cho sự tương tục đến đời sau. Nhất-vị-uẩn là thắng nghĩa Bổ-đặc-già-la cũng gọi là tế-ý-thức. đây là sự giải thích của Từ-ân-nghĩa-lâm-chương quyển 1 (trong đoạn văn trích dẫn ở trên). Nếu chiếu theo đây với luận Đại-tỳ-bà-sa, thì Thí-dụ-sư trong Đại-tỳ-bà-sa tựa hồ là học phái tiên phong của Kinh-bộ. Nhưng trong thuyết Thí-dụ-sư hình như vẫn chưa thấy ý kiến trên đây. Tuy nhiên, thuyết này được lưu hành trong phái nào thì sự thực đã rõ ràng.

Bà-sa luận quyển 11 nói:

"Hoặc lại có người chấp uẩn có hai loại: 1) căn-bản-uẩn; 2) tác-dụng-uẩn. Uẩn trước là thường, uẩn sau chẳng phải thường. Người ấy nói rằng hai uẩn căn bản và tác dụng tuy khác, nhưng mà hòa hợp thành một hữu tình, như thế mới có thể nhớ được những việc đã làm, vì tác-dụng-uẩn làm việc, căn-bản-uẩn nhớ việc…" (Đại-chính, 27, trang 55, trung).

Điều đáng tiếc là nói "người chấp" ở đây thật sự chỉ ai thì không rõ, nhưng cứ chiếu theo cách lập uẩn cũng đủ biết đó là phái nào trong Phật giáo rồi. Nếu tin vào Dị-bộ-tôn-luân-luận thì tôi cho rằng "người chấp" ở đây thật ra không ai khác hơn là Kinh-bộ, do đó, ta thấy đích xác là từ Đại-tỳ-bà-sa luận trở về trước Kinh-bộ đã chủ trương là ý kiến này rồi. Thật vậy, ý kiến của Kinh-bộ còn có tính cách hữu ngã hơn cả thuyết của Độc-tử-bộ chỉ nói "Phi-tức-phi-

ly-uẩn". Trong Kinh-bộ, ngoài năm uẩn phổ thông ra, còn nói có Căn-bản-uẩn (thắng nghĩa). Hơn nữa, theo trong Nhất-thiết-kiến tập của Mã-đạt-ngõa-ca, thì Kinh-bộ lập A-lại-da-thức và Chuyển thức, bảo A-lại-da-thức là chủ nhân bên trong. Chuyển thức là tác dụng chịu sự kích thích bên ngoài, rồi đem chia thành hai loại là căn bản và tác dụng. Dĩ nhiên Nhất-thiết-kiến-tập được trứ tác vào thế kỷ thứ 11 sau Tây lịch, lúc đó đã diệt tại Ấn Độ, cho nên, có lẽ vì những ký tải từ trước mà Mã-đạt-ngõa-ca đã hiểu lầm rồi lẫn lộn thuyết Duy-thức với tư tưởng của Kinh-bộ chăng?

Tóm lại, Kinh-bộ được là những nhà Tâm-thể-thực-hữu-luận rất tiến bộ, điều này cứ xem những ký tải cũng đủ rõ. Cũng có thể vào thế kỷ thứ 14, Kinh-bộ thật sự đã tiến đến phương diện này, cho nên đã thành gần gũi với tư tưởng Duy-thức chăng? Kinh-bộ xây dựng trên những tư tưởng ấy để nói về chủng tử, luận đến huân tập mà cấu tạo thành một nền triết học và cho là chủ trương hợp với chân ý của khế kinh. Mà thuyết này trải qua Vô Trước và Thế Thân cuối cùng đã thành tiên khu của triết học Duy-thức Đại thừa, Về điểm này, trong lịch sử giáo lý, so với Độc-tử-bộ, Kinh-bộ còn diễn xuất một vai trò trọng đại hơn, đó là điều chúng ta cần ghi nhớ.

8- TỔNG-KẾT NHỮNG ĐIỀU ĐÃ ĐƯỢC TRÌNH BÀY Ở TRÊN.

Trở lên chúng tôi đã trình bày một cách khái quát về tâm-thể-quan của bộ phái Phật giáo, vì vấn đề hơi dài nên

chỉ nói được đại thể thế thôi. Sau đây xin đúc kết lại những điểm đã được trình bày.

Phật giáo nguyên thủy bài xích tâm-lý-quan linh hồn cố định, đồng thời cũng bài xích luôn cả tâm-lý-học duy-vật-luận mà thừa nhận hoạt động tâm lý trên sự thực, cho đó là một quá trình phức hợp: điều này, trong tâm-lý-học cổ đại thật là một thành tích đáng kinh ngạc. Nhưng tâm-lý-học của Phật giáo đồng thời cũng là sinh-mệnh-quan của Phật giáo mà, nếu đứng về phương diện được coi như sự kế tục vô thủy vô chung, thì tâm-lý-học Phật giáo có thể nói ngừng ở cái gọi là tâm-lý-học kinh nghiệm. Nhưng trong khoảng kế tục đó, làm thế nào có được sự liên lạc nhất quán để tìm đến cái điểm khế cơ của nó? Phật tuy bảo đó là nghiệp, nhưng theo một ý nghĩa nào đó, Phật là nhà chủ trương hiện thực chủ nghĩa không trọng lý luận, cho nên đã không quy định cái lý do tinh mật của nó. Vấn đề này, suốt đến các học giả đời sau đã trở thành một đề mục rất trọng đại mà, trên đại thể đã chia ra hai phái: một là những nhà cơ giới chủ nghĩa, trước sau vẫn chủ trương thuyết vô ngã và bảo sự kế tục của nó duy chỉ là sức truyền đạt. Vì họ thích dùng thí dụ nên bảo sự tương tục vô cùng đó cũng như lửa từ một thanh củi này bén sang thanh củi khác, hay những con ngựa sắp hàng trên bàn cờ tướng, khi một con ngã thì dần dần truyền sang con khác không có thực thể di chuyển mà chỉ có tác dụng liên tục. Tóm lại, tôi cho rằng Thượng-Tọa-Bộ Tích Lan đã chủ trương thuyết này, như Hữu-bộ chính là đại biểu của thuyết đó.

Như vậy có vẻ quá máy móc, cho nên có phái thứ hai đứng trên lập trường sinh cơ chủ nghĩa, muốn theo phương diện lưu động mà thuyết minh sự tương tục của nó, đó là Độc-tử-bộ và Kinh-lượng-bộ chủ trương cái gọi là hữu-ngã-luận. Đến đây tâm-lý-quan của Phật giáo, ít ra là trên hình thức, đã lại gần trở về với thuyết linh hồn thường thức, nhưng nhất đán lại bài xích quan niệm cố định, sau lại nhờ kết quả của sự tìm tòi suy nghĩ, và quan sát nó về phương diện lưu động, cho nên đặc trưng của Phật giáo cũng bao hàm ý nghĩa của cái gọi là "chuyển-biến-thuyết" do phái Số-luận chủ trương, đó là điểm ta không thể bỏ qua.

Chương thứ hai:
CÁC VẤN ĐỀ TƯỚNG TRẠNG CỦA TÂM

1- LỜI TỰA.

Những điểm được trình bày ở đoạn trên tuy nói là tâm-lý-luận, nhưng, thật ra đó chủ yếu là sự khảo sát về sinh-mệnh-luận. Bởi vì khi đề cập đến tâm thể thì thế tất phải bàn đến tâm-mệnh-luận. Do đó, ở đây cái gọi là tướng trạng của tâm, trên sự thực, chính là sự quan sát về đặc tướng của hoạt động tâm lý. Theo chân lý của Phật giáo thì đặc tướng của tâm là tác dụng tâm lý. Do đó, ngoài quá trình hoạt động ra không thể tìm được một vật gì khác. Tuy nhiên, như đã nói nhiều lần, các vị A-tỳ-đạt-ma luận sư đem quá trình hoạt động ấy chuyển làm không gian để tầm cầu những yếu tố tổ chức và luận cứu thứ tự tâm lý, cho nên tâm-lý-quan đã trở thành một đề mục trọng đại. Bởi vậy, ở đây nói tướng trạng là muốn đứng về phương diện tĩnh để trình bày những yếu tố đó và cái quan hệ nhất ban giữa chúng để xem các vị A-tỳ-đạt-ma luận sư đã khảo sát tâm lý như thế nào. Sở dĩ ở đây nói "các vấn đề" là vì giữa các luận sư có nhiều nghị luận này cũng sẽ được trình bày luôn ở đây một cách đại lược.

2- TÂM LÀ GÌ.

Trước hết hãy nói qua danh từ và khái niệm về tâm. Như đã nói trước kia, trong Phật giáo, thuật ngữ biểu cái gọi là tâm có ba loại, đó là: tâm, ý, thức. Trong các câu kinh cổ xưa có nói: "Tâm ấy cũng gọi là ý, cũng gọi là thức". Ba thuật ngữ này hầu như được dùng một cách đồng nhất. Nhưng ba chữ đó, cứ theo cách dùng thì không phải có ý đồng nhất. Dù cho có chỉ một sự thực đồng nhất đi nữa thì về phương diện chỉ thị cũng có ít nhiều bất đồng, đó là một sự thật hiển nhiên. Tựu trung, tâm tuy từ chữ Citta hay cit nhưng nếu bảo chữ nào đúng, chữ nào xem trọng về phương diện tình ý thì cứ cách dùng những chữ ấy trong các kinh điển cũng đủ rõ (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 273). Thức (liễu triệt) dĩ nhiên lấy biết làm chủ, nếu nói theo nghĩa hẹp thì tương đương với cái gọi là ngộ-tính-liễu-biệt, còn nói theo nghĩa rộng thì chỉ cho ý thức nhất ban, điều này cách xem cách dùng nó cũng biết. Sau hết là ý (tư lự), các phái ngoài Phật giáo cũng rất hay dùng, nhưng cách dùng nó rất bất đồng. Phật giáo dùng thuật ngữ này với ý nghĩa trung khu nhận thức ngoại giới và đại thể liên quan với ngũ quan (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 151-152).

Ba danh từ trên đây nếu dùng một cách mang nhiên thì như nhau, nhưng nếu dùng một cách chặt chẽ thì hoàn toàn không đại biểu cho một vật đồng nhất, điểm này giữa các luận sư A-tỳ-đạt-ma đã phát sinh ra nhiều nghị luận khác nhau. Chiếu theo Bà-sa, quyển 72, đại khái có hai phái nhận xét về vấn đề này. Một phái cho rằng tâm, ý,

thức hoàn toàn như nhau, chỉ là những tên khác để chỉ cùng một vật mà thôi. Còn phái kia thì cho rằng trong ba danh từ đó có sự khu biệt, mà sự khu biệt ấy có nhiều cách nói: hoặc gọi quá khứ tâm là ý, vị lai tâm, hiện tại tâm là thức; hoặc nói tâm là nghĩa chủng tộc, ý là nghĩa sinh môn, thức là nghĩa tích tụ; hoặc nói tác dụng của tâm là tư tưởng (tư tưởng có nghĩa là làm tăng trưởng nghiệp chủng tử), tác dụng của ý là tư lương, tác dụng của thức là liễu biệt, v.v… Ngoài ra, còn đưa ra nhiều khu biệt khác nữa (Bà-sa, quyển 72, Đại-chính, 27, trang 371, thượng, trung). Để đúc kết điểm này, Hiếp Tôn Giả nói: "Tăng trưởng nghiệp chủng tử là tác dụng của tâm, suy nghĩ so đo là tác dụng của ý, phân biệt hiểu rõ là tác dụng của thức" - (như trên, trang 371). Đây là kết luận do những cách dùng bất đồng mà có. Nhưng các luận sư A-tỳ-đạt-ma đại khái cũng lại cho ba cái đó chỉ khác tên mà chủ trương thể là một. Thành-thật-luận, quyển 5, Vô-sô-phẩm 60 (Đại-chính, 32, trang 274, hạ) nói: "Tâm, ý, thức thể là một mà tên khác nhau. Nếu pháp có duyên thì gọi là tâm". Câu-xá-luận quyển 4 nói: "Tập khởi nên gọi là tâm, tư lương nên gọi là ý, liễu biệt nên gọi là thức".

Một mặt thừa nhận sự bất đồng về ý nghĩa, một mặt chỉ những tên khác nhau của nhất thể, không cái nào có tính độc lập.

Tựu trung, "Tập khởi nên gọi là tâm" là sự giải thích phát xuất từ tiếng gốc sitta (√ci tập). Nhưng, nếu đứng về phương diện ngôn ngữ học mà nói thì sự giải thích đó không đúng lắm, vì citta là từ √cit mà có. Giải thích như

Phật Âm là Cintetiti Cittam mới đúng. Tuy nhiên, lấy tâm làm chủ mà coi như tác dụng tình ý, rồi vì muốn thêm ý nghĩa cho hành động tập khởi của tác dụng tâm, nên "tập khởi" trên nghĩa lý, có thể nói thuyết minh này là chính xác.

Tóm lại, nhất-thể-luận không sai biệt này, nhận xét theo cách dùng của Phật giáo nguyên thủy cũng là chính xác. Nhưng trong đó nhận có khu biệt dĩ nhiên cũng có căn cứ, cho nên đến Phật giáo Duy-thức sau này, mỗi danh từ đó là tiền khu của đệ bát, đệ thất và đệ lục thức vậy. Đây là điều ta không thể bỏ qua.

3- ĐẶC TƯỚNG CỦA TÂM.

Cứ xem cách thuyết minh về danh từ ở trên ta cũng có thể biết là các luận sư của A-tỳ-đạt-ma nhận xét về đặc tướng của tâm như thế nào rồi. Bởi vì danh từ có khác nhau, tính cách của chúng có nhiều phương diện, do đó, cái tính chất đại biểu cho danh từ ít ra có thể coi là đặc trưng chủ yếu của tâm. Theo đó thì đặc chất của tâm trước hết là ở như tác dụng duyên tự,tức tác dụng nhận thức, lấy đấy làm cơ sở mà sinh khởi phán đoán, tư duy, hành động để thống nhất các dụng của tâm. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma nhận đó là những đặc chất chủ yếu. từ những thuyết minh trên đây ta có thể có được sự quy kết. Nhưng, thật ra đó mới chỉ là luận cứu đại thể mà thôi, nói theo ngữ ngôn của các A-tỳ-đạt-ma luận sư thì đó mới chỉ liên quan đến đặc tướng của tự thể tâm vương mà thôi. Cái đặc tướng cụ thể và đích thực của tâm thì không thể thuyết minh được.

Đương nhiên, về sự quan hệ giữa "tâm vương" (tâm đặc hữu của tác dụng tâm) và cái gọi là "tâm sở", tức tác dụng của tâm vương (sẽ được trình bày ở sau), giữa các bộ phái tuy có nhiều tranh luận, nhưng bất luận là phái nào, khi đề cập đặc tướng cụ thể của tâm, đến một trình độ nào đó, đều đã phải khảo sát về tâm sở, đây là một sự thật hiển nhiên.

Nhưng, nếu nói ra tất cả những phức tạp tâm sở ấy thì e rằng cái đặc trưng nhất ban của tâm có vì thế mà lu mờ đi không? Về vấn đề này, may là giữa các luận sư bằng chứng xác thực, nhưng trong luận Đại-tỳ-bà-sa gọi là những nhà Nhất tâm tương tục luận và thường đưa ra bài xích. A-tỳ-đạt-ma về sau, cả Nam, bắc đều cộng thông đã đề xướng thuyết gọi là "Đại-địa-pháp" (Duy-thức gọi là Biến-hành). Đại-địa-pháp là những tâm sở mà bất cứ lúc nào tác dụng của tâm sinh khởi đều làm nền tảng và bối cảnh cho tác dụng đó. Bởi thế, dù có theo lập trường cho tâm vương và tâm sở là những vật khác biệt đi nữa thì không có gì sai lầm mấy khi trực tiếp coi đại địa pháp là đặc tướng của tâm vương. Hơn thế nữa, nếu lại đứng về phương diện trực tiếp coi tâm sở là cơ năng của tâm mà nói, thì đại-địa-pháp sẽ biến thành tính chất cơ sở của tác dụng tâm. Theo ý nghĩa này, tất cả tâm sở, tuy là vấn đề sẽ được trình bày sau, nhưng, ở đây chúng tôi thấy cần phải nói qua về đại-địa-pháp trước.

Theo Hữu-bộ thì đại-địa-pháp có mười một loại, tức là: tác ý, xúc, thụ, tưởng, tư,dục,thắng giải, niệm, định và tuệ. Theo A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận thuộc Nam phương luận bộ, thì có bảy loại đi khắp tất cả tâm (đại-địa-pháp,

hay biến hành cũng thế). Đó là: tác ý, xúc, thụ, tưởng, tư, tâm nhất cảnh và mệnh căn (Abhidhammatthasamgaha, p.6. Compendium of Philosophy, 12 ibid p. 4). Nhưng đến phái Đại thừa Duy-thức thì đính chính tư tưởng của Hữu-bộ mà chỉ lấy năm loại trước là tác ý,xúc, thụ, tưởng và tư làm Biến-hành, và lấy những thành phần còn lại là dục, thắng giải, niệm, định và tuệ làm Biệt-cảnh. Cũng thế, Nam-phương-luận-bộ ngoài bảy loại kể trên còn lấy sáu phần tầm, tư, thắng giải, cần, hỷ và dục làm Biệt-cảnh (Compendium of Ph, p, 95). Xem thế thì biết số mục của cái gọi là tâm sở đại-địa-pháp không nhất định, tuy nhiên trong có rất nhiều điểm cộng thông. Như Duy-thức lập tác ý, xúc, thụ, tưởng, tư chẳng hạn, bất luận là Hữu-bộ Bắc phương, Thượng-Tọa-Bộ Nam phương hay cái gọi là Đại thừa, có thể nói đều thừa nhận đó là những tâm sở cộng thông. Do đó, ở đây hãy tạm lấy số năm làm căn cứ để nói qua về những tâm sở này.

Tác ý có nghĩa là chú ý, xúc có nghĩa là cảm giác, thụ là cảm tình, tưởng là tri giác biểu tượng, tư là ý chí. Năm tác dụng này là điều kiện căn bản của tác dụng tâm lý, bất luận hiện khởi như thế nào. Không lâu, những tác dụng này được coi là đặc trưng của tâm. Nếu tập hợp những tâm sở này với tự thể tâm, ý, thức trên kia mà thuyết minh thì, trong Phật giáo, tâm có thể nói được giải thích như sau: Nếu đứng về phương diện trừu tượng mà nói, thì tâm tuy là sở hữu chủ, là người sử dụng tất cả tác dụng tâm, nhưng đứng về phương cụ thể mà nói, thì ít ra tâm cũng có sức chú ý, cảm giác, trí giác, cảm tình và ý chí để thống nhất tác dụng tâm. Đương nhiên, những tác dụng tâm ấy không

phải lấy sự phát hiện rõ ràng làm điều kiện tất yếu, nhưng ít ra chúng cũng bao hàm cái khuynh hướng tụ bị từ tính chất trên. Đặc tướng của tâm có thể giải thích như thế. Về vấn đề này tuy vẫn còn nhiều điểm cần luận cứu, nhưng ở đây chưa phải đang thuyết minh về Tâm-sở-luận, nên không tiện nói nhiều, tôi tưởng nên để lại ở phần sau sẽ bàn đến.

4- TÂM MỘT HAY NHIỀU.

Trở lên, chủ yếu là sự quan sát theo những hoạt động nội diện của tâm, nhưng tâm này khi hoạt động hướng ngoại thì thủ sáu loại tướng trạng thường được mệnh danh là sáu thức. Đó là: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Tất cả tuy được thống nhất bởi ý thức thứ sáu, nhưng phải thông qua năm tác dụng của năm cảm quan (năm căn) mới sinh khởi được những hoạt động tâm lý đặc hữu, cho nên chia thức thành sáu loại là cái thông lệ từ Phật giáo nguyên thủy đến nay. Nhưng vấn đề được nêu lên ở đây là: năm thức trước với thức thứ sáu là bất đồng trên bản chất, hay chỉ là một tâm mà có các tác dụng khác nhau? Nếu nói theo thí dụ thì: duy chỉ có một mình ông vua (tâm vương) rồi biểu hiện những trạng thái bất đồng ở nhiều phương diện mà chi phối cái quốc gia tâm lý kia, hay ngoài vua ra cũng còn có quần thần phụ tá và có ít nhiều quyền lợi độc lập? Nói một cách mới mẽ thì: trung khu của tâm là toàn nhất, hay, ngoài ra, cũng có những cái gọi là trung khu cục bộ? Vấn đề này trong Phật giáo nguyên thủy không được rõ ràng, nhưng đến bộ phái Phật giáo thì nó đã biến thành đề mục thật lớn. Luận cứu tỉ mĩ về vấn đề này, theo chỗ tôi biết, là Thành-thật-luận, quyển 5, trong năm phẩm từ Đa Tâm phẩm đến

Minh Đa Tâm phẩm 72. bởi thế, ở đây, tôi tưởng nên tạm căn cứ theo đó để kiểm thảo lại vấn đề này.

Trước hết hãy bắt đầu từ phương diện Nhất-thức-luận. Cái gọi là tâm tuy có nhiều tác dụng, nhưng tóm lại thì bất luận là tác dụng nào đều không ngoài những phương tiện bất đồng của một tâm, cũng như một người ở trong một căn phòng có năm cửa sổ, tùy theo sự đòi hỏi mà xuất hiện ở mỗi cửa sổ. Nghĩa là khi tâm trụ ở nhãn căn thì là nhãn thức, cho đến trụ ở thân căn là thân thức, mà tự xử hiện trong căn phòng là thức thứ sáu (Phi-đa-tâm-phẩm 70). Đó là sáng thuyết của luận sư mà cũng là sự bày tỏ rõ ràng của Kế-kinh. Như trong Tạp-tạng có bài kệ rằng:

"Trong năm cửa sổ, con khỉ phát động"; "Lúc khỉ trụ lại, đừng bảo như cũ".

Đây là chỉ câu kệ của Tân-đầu-la-bạt-la-đọa-xà. Từ trước đến nay, chủ ý của hai bài tụng này tuy không phải lấy tâm lý luận làm mục đích, nhưng dụ một chủ nhân trong năm cửa sổ là đoạn kính chứng rất hợp thức. Trên thực tế, thuyết này đã được lưu hành ở thời đại Phật giáo nguyên thủy, cứ xem bài kệ cũng có thể rõ.

Như vậy, nhất-thức-luận chủ trương tất cả tâm thức của người ta, như ghi nhớ những kinh nghiệm quá khứ, tích tập nhiều kinh nghiệm, cho đến không những là vô ngã, mà cấu thành một nhân cách, tất cả duy chỉ là một (Nhất-tâm-phẩm thứ 69). Tóm lại, căn cứ chủ trương của nhất-thức-luận là ở như cái gọi là "tác dụng thống giác", nếu thức có nhiều thứ thì sinh hoạt tâm lý của người ta không thể không phân biệt đó là lý do tất nhiên. Nói theo Bộ-phái thì phái

nào chủ trương nhất-thức-luận? Vấn đề này hiện nay tôi chưa tìm ra bằng chứng xác thực, nhưng trong luận Đại-tỳ-bà-sa gọi họ là những nhà Nhất tâm tương tục luận và thường đưa ra bài xích.

Xin trích một đoạn: "Hoặc có, kẻ chấp chỉ có một tâm như những người Nhất-tâm-tương-tục-luận chủ trương, họ bảo hữu tùy miên tâm, vô tùy miên tâm, tính chất không khác, Thánh đạo hiện tiền, xa lìa phiền não, chẳng xa lìa tâm tính để đối trị phiền não, không phải để đối trị tâm. Cũng như giặt áo, lau gương, luyện vàng, vật và nhơn lìa nhau, chẳng xa lìa áo…" (Bà-sa quyển 22, Đại-chính, 27, trang 110, thượng). Đây chắc chắn chỉ phái Nhất-thức-luận. Nếu theo luận điệu được biểu hiện trong Thành-thật-luận thì tựa hồ đây là chủ trương học phái của hữu-ngã-luận. Tôi tưởng Độc-tử-bộ đại khái là phái này. Độc-tử-bộ bảo năm thức trước không nhiễm, cũng không phải lìa nhiễm (Dị-bộ-tôn-luân-luận, Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương, quyển 1), nếu bảo đoạn trừ phiền não giới hạn ở thức sáu (Nghĩa lâm chương quyển 2, Đại-chính, 45, trang 2, hạ). Thì dù có lập sáu thức chăng nữa cũng không có chứng cứ thừa nhận năm thức độc lập. những điểm như thế, nếu nghiên cứu thêm, thì bất luận loại nào cũng đều là Nhất-thức-luận. Trong giáo đoàn Phật giáo, đó là một phái rất có thế lực, đây là sự thật không còn nghi ngờ gì nữa. Hữu-bộ chia vũ trụ vạn hữu thành năm vị là sắc, tâm, tâm sở, tâm bất tương ưng hành và vô vi, đây là cách thuyết minh từ xưa trong phẩm loại túc luận của Thế Hữu. Đến Câu-xá-luận thì chia các pháp được nhiếp trong năm vị thành 75 loại theo số mục như sau: sắc 11, tâm 1, tâm sở 46, tâm bất

tương hành 24, và vô vi 3. Tâm vương duy chỉ có một chứ không có sáu thức, vậy điểm này há không phải đã ngấm ngầm mang ý nghĩa Nhất-thức-luận? Và trên thực tế, vấn đề này đã được các học giả Câu-xá tại Nhật Bản[30] luận cứu một cách rất rộng rãi và đã trở thành đề mục thuộc cái gọi là Câu-xá-học, Phật giáo trước vẫn nói sáu thức, cho nên, lấy "sáu thức biệt thể" làm chỗ lập cước, không thể đoán định một cách vội vàng được.

Song, dù thế nào đi nữa thì giữa các bộ phái thông thường vẫn thu dụng thuyết Lục-thức-biệt-thể. Từ thời đại Phật giáo nguyên thủy đến nay, phương pháp phân loại vạn hữu lớn nhất là tổ hợp sáu căn, sáu cảnh và sáu thức gọi là 18 giới. Vậy, trên quan hệ, không thể không cho mỗi trong sáu thức một ý nghĩa độc lập. Nhận thức đối với ngoại giới, nghĩa là mắt đối sắc, tai đối tiếng, cho đến thân đối xúc, mỗi thứ đều có phạm vi riêng, quyết không lẫn lộn, cho nên cái tâm thức nhận thức những cái đó tất nhiên cũng có chỗ bất đồng. Tại sao? Hãy thử giả định rằng nếu chúng chỉ là các tác dụng bất đồng của một thức, thì xuyên qua nhãn căn, người ta có thể nghe tiếng, qua nhĩ căn, người ta có thể thấy sắc, v.v… Nhưng do cảnh mà cảm quan bất đồng, do cảm quan mà nhận thức bất đồng, vậy cho nhận thức là tác dụng các biệt đại khái cũng không khó thu tập. Vả lại, dù có đứng về mặt hoạt động nội diện mà nhận xét, nếu người

[30] Về thức một hay nhiều là tranh luận của các học giả Câu-xá – Quang Nghiêm Sư ở Nam Sơn Thích ca Văn Viện chủ trương Lục-thức-thể-nhất-luận. Trong 75 pháp, coi tâm là một, đó là một bằng chứng. Húc-nhã-sư thì chủ trương biệt-thể-luận (Câu-xá-danh-sở-tạp-ký, quyển 1 trang 13 trở đi, quyển 3, trang 23 trở đi).

ta có tác dụng phản tỉnh thì tự tâm mình cũng có thể nhận được mình, rốt cục không thể nói duy chỉ là tác dụng của một tâm. Tại sao? Vì mắt không tự thấy, dao không tự cắt, nếu tâm là một thì tất cũng không thể tự biết (Thành-thật-luận, Đa-tâm-phẩm 68). Các nhà Nhất-tâm-luận tuy dùng thí dụ một người trong năm cửa sổ, nhưng lấy người ví với tâm chung quy không phải thích đáng. Tại sao? Vì tâm do nhiều duyên sinh, khi trụ ở mắt thì tất không thể thủ ở tai (Minh-đa-tâm-phẩm 72). Đó là lý do của Đa-thức-luận.

Tóm lại, Nhất-tâm-luận chuyên chú trọng ở thống giác nội diện mà nhận xét tâm, còn Đa-thức-luận là kết quả của sự quan sát chuyên chú trong ở tác dụng tri giác ngoại giới, cả hai thật ra chỉ khác nhau ở chỗ lập cước; nhưng ở vào thời đại mà phong trào phân tích rất được ưa chuộng là thời đại Bộ-phái, cuối cùng hiển nhiên nó đã biến thành chủ trương "Lục-thức-biệt-thể-luận".

Song, theo kiến địa này mà quan sát tác dụng khu biệt giữa năm thức trước và ý thức thứ sáu như thế nào, thì các luận sư A-tỳ-đạt-ma bảo sự khu biệt giữa năm thức trước và thức thứ sáu là: năm thức thức trước đối với đối cảnh nhất định, còn thức thứ sáu lấy tất cả đối tượng làm sở duyên, ngoài sự thực ra, có tác dụng phân biệt và phạm vi rộng hẹp khác nhau. Bà-sa, quyển 42 (Đại-chính, 27, trang 219, trung), Câu-xá, quyển 2, nói, Phân-biệt có ba loại: tự-tính-phân-biệt, kế-độ-phân-biệt và tùy-niệm-phân-biệt. Tự-tính-phân-biệt là tác dụng tri giác của cảm quan (lấy tầm tư làm thể), kế-độ-phân-biệt là sự phán đoán của ngộ tính (tác dụng của tuệ), tùy-niệm-phân-biệt là tác dụng suy lý (tác

dụng của niệm). Nhưng, nếu đem ứng dụng nó vào sáu thức mà nói thì năm thức trước, dĩ nhiên chỉ có tự tính phân biệt. Chẳng hạn, nhìn cây anh đào, biết đó là cây anh đào tuy có tác dụng nhận thức cảm giác, nhưng cây anh đào ấy đẹp hay xấu? Hoa của nó có khác năm ngoái không? Những tác dụng như thế, chung quy, không thể không cho là tác dụng của thức thứ sáu. Bởi vậy, năm thức trước không có hai tác dụng phân biệt kế-độ và tùy-niệm. Trái lại trong thức thứ sáu hoàn toàn có đầy đủ ba loại phân biệt ấy. Do đó, về điểm này, tuy cũng nói là thức, nhưng giữa năm thức trước và thức thứ sáu có sự bất đồng: đây là sự giải thích của các luận sư A-tỳ-đạt-ma. Để quan sát cho được tiện lợi mà thêm điểm khác biệt này vào, đại khái là xác đáng. Lại nữa, nếu đứng về giới hạn của nhận thức mà nói thì sở duyên của năm thức duy chỉ là tự tướng của pháp (đối tượng) chứ không thể đạt đến cộng tướng của nó, nhưng thức thứ sáu thì lấy cả tự tướng lẫn cộng tướng làm duyên (tham chiếu Bà-sa, quyển 95, Đại-chính, 27 trang 490, hạ và quyển 127, trang 665, trung). Tôi cho hoặc có thể giải thích như thế này: thủ tự tướng có nghĩa là tác dụng nhận thức của cảm giác về tự thể của đối tượng, còn thủ cộng tướng bao hàm ý nghĩa phán đoán đối tượng đó (lại nói về đối tượng nội, ngoại thì, nếu theo pháp tướng của Hữu-bộ năm thức trước chỉ duyên với ngoại cảnh, nhưng thức thứ sáu, không những ngoại cảnh mà ngay cả một căn, nội thức cũng là đối tượng của nó, về điểm này,có thể nói, giữa năm thức trước và thức thứ sáu có sự bất đồng - Bà-sa, quyển 87, Đại-chính, 27, trang 449, thượng).

Tóm lại, nếu đứng trên lập trường ngày nay mà bình luận thì: các nhà Nhất-tâm-luận trước sau vẫn đặt nặng ở thống giác, về điểm này, thật đã nắm bắt được cái yếu chỉ của hoạt động tâm lý, nhưng như thế, không tránh khỏi cái mối tệ là giải thích tâm như một loại thật thể. Trái lại, các nhà Đa-thức-luận bảo hoạt động tâm lý của người ta là một phức hợp trong đó bao gồm nhiều trung khu tâm lý nhỏ, về điểm này tuy đúng, nhưng cũng không tránh khỏi giải thích nó như một loại tâm-lý-học năng cự (tức mối tệ của Ốc-lỗ-bá cho rằng những hoạt động trong tâm là độc lập). có lẽ chân chính nằm ở khoảng giữa hai chủ trương này chăng?

5- TÂM VÀ TÂM SỞ.

Trung tâm hoạt động của tâm lý bất luận được coi là một hay nhiều, nhưng sự thật hiển nhiên là chúng nó có vô số tác dụng tâm. Mà những tác dụng chủ yếu, như đã nói ở trên là tác ý, xúc, thụ, tưởng, tư, nhưng ngoài những trường hợp này ra còn có những tác dụng tạp đa khác. Dụng ngữ thông thường được lưu hành giữa các luận sư A-tỳ-đạt-ma để gọi một cách tóm thâu những tác dụng tạp đa đó là "tâm sở". Danh từ tâm, tâm sở đã trong các kinh điển nguyên thủy (như D. II, Kevaddhasutta, vol-l, p.213; Trường-A-Hàm, quyển 16, Kiên-cố, v.v… Đại-chính, 1, trang 101, trung). Nhưng sự thuyết minh về tâm sở thì chưa được tường tận, đến A-tỳ-đạt-ma luận vấn đề này mới được luận cứu một cách rộng rãi. Nói theo ý nghĩa thực tại thì đặc chất tâm-lý-luận Phật giáo là ở như tâm-sở-luận này, mà tâm-sở-luận, có thể nói, đến A-tỳ-đạt-ma đã là vấn đề trung tâm. Còn vấn đề này là tổng thể hay là bộ phận thì giữa các

luận sư cũng có những ý kiến khác nhau, điều này tưởng không lấy gì làm lạ cả.

Do đó, vấn đề đầu tiên là mối quan hệ giữa tâm và tâm sở như thế nào. Nếu nói một cách tổng quát thì tâm sở được bảo là những pháp sở hữu của tâm, tâm là sở hữu chủ, phụ thuộc vào tâm, nhưng vấn đề chính là ở ý nghĩa phụ thuộc đó. Nghĩa là, tâm sở rốt cục chỉ là những tác dụng của tâm tạm thời được rút ra thành những tưởng niệm riêng rẽ, hay là bày tôi của vua (tâm vương) mà, đến một trình độ nào đó, cũng có ý nghĩa độc lập? Về vấn đề này, y lệ cũng lại chia thành hai phái. Một phái cho rằng ngoài tâm ra không có tâm sở độc lập, tâm sở chẳng qua không ngoài tác dụng của tâm; còn một phái lại cho rằng ngoài tâm vương còn có tâm sở. Theo chỗ tôi nghiên cứu phần chú thích thì các bộ phái đặc biệt chủ trương "Vô-tâm-sở-pháp" là Vương-sơn-bộ và Nghĩa-thành-bộ thuộc Đại-chúng-bộ-hệ. Thành-thật-luận cũng là phái vô-tâm-sở có thế lực (xem Thành-thật-luận, quyển 5, Khổ-đế-tụ-thức-luận, Vô-số-phẩm 60). Các nhà Thí-dụ[31] cũng thế. Điều đặc biệt thú vị là trong các bậc đại luận sư của Hữu-bộ tôn cũng có người

[31] Về vô-tâm-sở luận của các nhà Thí-dụ, luận Bà-sa nói: các nhà Thí-dụ bảo tư lự là sự sai biệt của tâm (Bà-sa quyển 42, Đại-chính, 27, trang 216, trung). Hoặc có người chấp tầm, tư tức là tâm như các nhà Thí-dụ chẳng hạn (như trên, Đại-chính 27, trang 218, hạ). Cũng về vô-tâm-sở luận của các nhà Thí-dụ còn thấy trong Thuận-chính-lý-luận quyển 11 (Đại-chính 29, trang 395, thượng). Lại nói lý do của vô-tâm-sở luận: "Lập tâm sở có nhiều thuyết khác nhau: có thuyết nói ba đại địa pháp, hoặc nói có bốn đại địa pháp, hoặc nói có mười đại địa pháp, hoặc nói có mười bốn đại địa pháp, như thế đã tỏ ra cái nhược điểm của tâm sở biệt-thể-luận" (Thuận-chính-lý-luận, như trên).

mang ý kiến này. Đó là Pháp Cứu và Giác Thiên trong Bà-sa hội, Bà-sa, quyển 2 (Đại-chính, 27, trnag 8, hạ) nói, Pháp Cứu cho tâm và tâm sở thể của nó là tâm. Đối với những ý kiến này mà đề xướng tâm-tâm-sở-biệt-thể-luận, đứng đầu là Tích Lan Thượng-tọa-bộ, rồi đến Hữu-bộ và tất cả các phái khác chủ trương cơ giới chủ nghĩa, tức là các học phái muốn phân tích các pháp để quan sát một cách máy móc, là những nhà Biệt-thể-luận. Ai cũng biết trong Thành-thật-luận quyển 5 (thứ 60-61), vì có đề cập vấn đề này nên ở đây hãy tạm đưa ra lý do xem sao. Theo đó thì chính là Thành-thật-luận chủ trương nhất thể luận, lý do này đã được trình bày rồi. Thứ nhất, xem trong các kinh văn Phật nói (A-Hàm bộ), tuy thường đề cập nhiều tâm, nhưng ngoài tâm ra, không có lập luận về tâm sở. Mặc dầu tựa hồ có nói đến tâm sở nhưng suy cứu đến ý nghĩa thì đó chẳng qua chỉ là thuyết minh sự sai biệt của những tác dụng tâm mà thôi (đại ý của phẩm Vô-số thứ 60. Nói thức, nói giác, nói tưởng, tóm lại chẳng qua chỉ là bất đồng về danh xưng, chứ thật thì không ngoài tác dụng nhận thức của tâm; không những thế, ngay đến thụ, tức cảm tình, nếu coi nó là ý thức, thì đương nhiên nó cũng tức là "biết"). Minh-vô-số-phẩm, Đại-chính, 32, trang 276, thượng). Như vậy, tác dụng của tâm tuy có nhiều thứ, rốt cục chỉ là đồng tướng của tâm (tác dụng duyên lự) và bất luận loại nào cũng chỉ là sự sai biệt cùng một tâm (Minh-vô-số-phẩm 64) - đó là chủ trương của các nhà Nhất-thể-luận.

Đối lại với chủ trương trên đây là chủ trương tâm, tâm-sở-biệt-luận. Trước hết hãy đứng về phương diện giáo chứng mà nói: Phật bảo tổ-chức-tâm-lý, sinh lý của người

ta há không phải là năm uẩn sắc, thụ, tưởng, hành và thức đó sao? Nếu tất cả tác dụng tâm chỉ là sự sai biệt của tâm, thì tại sao ngoài thức (tâm) còn nói có thụ, tưởng, hành, kiến lập những tác dụng tâm như thế? Như vậy, tâm và tâm sở há không phải là khác nhau sao? (Lập-hữu-số phẩm 61) vả lại tác dụng tâm của người ta có nhiều tướng bất đồng, tức tướng của thức là ở như sự biết, tướng của thụ là cảm thụ khổ, lạc, tướng của hành là ở sự tạo tác, tướng của tưởng là nhận thức các biệt. Tất cả các cái đó nếu bảo chỉ là sự sai biệt của cùng một tâm thì đáo để không thể chấp nhận được. Cho nên, ngoài tâm vương ra còn có những tâm sở tương ứng với tâm vương, mà về phương diện cụ thể, tất nhiên cũng hiện khởi tác dụng tâm nhất định (Phi-vô-số phẩm 62). Theo tôi thấy, về điểm giáo chứng, đức Phật đã không nói một cách rõ ràng về vấn đề này, nhưng bất luận loại nào cũng đều có chỗ để giải thích[32], cũng đều nên chú

[32] Vào thời đại Phật giáo nguyên thủy, tựa hồ chưa chia thành tâm vương tâm sở rõ rệt và cũng chưa có ý đồ kết hợp cả hai trên quan hệ tương. Tuy có phân tích tâm thành nhiều thứ nhưng cho nó không xa lìa ý thức. Nếu căn cứ theo Ba-li trung bộ 43, Mahà Ve alla Sutta, thì Xá Lợi Phất nói với Đại câu Hi La về sự khu biệt giữa thức và tuệ như sau: "Này bạn! Tuệ tức là thức. Những pháp đó là đồng tướng, chẳng phải dị tướng. Nếu khu biệt những pháp ấy để nêu ra sự bất đồng của chúng thì rất khó: vì khi người biết một vật gì đó thì cái biết ấy là ý thức" (M. vol. I, p. 292). Tức theo các nhà biệt-thể-luận thì thức của tâm vương và tuệ của tâm sở là hai vật khác nhau, là biệt thể. Vậy nếu ý kiến của Xá Lợi Phất trên đây nếu cho là đồng nhất bất dị thì không giống như chủ trương của các nhà Nhất-thể-luận sao? Theo ý kiến ấy, tôi cho rằng chủ trương của các nhà nhất-thể-luận có thể gần với cách thuyết pháp của Phật giáo nguyên thủy. Lại nữa, trong Thuận-chính-lý-luận, các nhà Thí-dụ y theo Khế-kinh chủ trương "tâm và tâm sở pháp triển chuyển tương ưng dù là thụ tưởng tư thức những pháp như thế hòa lẫn không rời không thể

ý, đó là về điểm lý chứng. Tóm lại, vấn đề này cũng hệt như vấn đề lục thức trên kia, tức là ý kiến bất đồng về nhất-dị-luận. Căn cứ theo cùng một lý do, hoặc có thể nói các nhà Nhất-tâm-luận trước sau vẫn đặt nặng lập trường tác dụng thống nhất của tâm; còn các nhà biệt-thể-luận thì lại đặt nặng ở lập trường quá trình phức hợp của tâm. Nếu đứng trên lập trường tâm-lý-học sinh lý mà nói thì những trung khu của tác dụng tâm trong người ta là do những bộ-thự của não tủy mà quyết định, biệt-thể-luận có lẽ chính là cái đó. Nhưng các nhà Nhất-thể-luận cho thống giác trung khu của tâm cũng có ý nghĩa thâm sau của nó; theo tôi, chúng ta có thể bình phán như vậy.

Về quan hệ giữa tâm và tác dụng của nó tuy có sự tranh biện Nhất-tâm-luận và Biệt-thể-luận, nhưng, nói một cách đại thể, phương điện biệt-thể-luận vẫn được nhất ban nhìn nhận là đúng. Như đã nói ở trên, bắt đầu từ Tích Lan Thượng-tọa-bộ rồi đến các bộ phái, bất luận dưới hình thức nào, đều lấy sự thừa nhận tâm, tâm sở khác biệt làm thông lệ. tức tâm vương là sở hữu chủ của tâm sở, tâm sở từ tâm vương mà ra, là vật sở thuộc của tâm vương, về phương diện sự thực cụ thể tuy không thể lìa tâm vương, nhưng trên khái niệm thông thường có thể phân biệt để khảo sát. Về sự khu biệt tác dụng giữa tâm vương và tâm sở thì, theo Câu-xá luận, tâm vương thủ tổng tướng, tâm sở thủ cả tổng tướng lẫn biệt tướng. (Câu-xá quyển 1, nói: mỗi mỗi liễu biệt cảnh giới của nó, thủ tổng cảnh tướng nên gọi là liễu

---

thi thiết sai biệt, ý kinh đã rõ, tâm và tâm sở thể của nó không khác" (Thuận-chính-lý-luận quyển 11, Đại-chính, 29, trang 395, hạ).

biệt)[33]. Tổng tướng có nghĩa là đại thể rộng lớn của đối tượng là những biểu tượng mặc-nhiên; còn biệt tướng quy định nhỏ nhiệm về đối tượng, nghĩa là sự phán đoán thêm sự thực và giá trị (Chính Lý nói: nhãn thức tuy có nhiều cảnh hiện trước, nhưng chỉ thủ sắc mà không thủ thanh, chỉ thủ màu xanh mà không bảo là màu xanh, cũng không phải khả ý hay bất khả ý, chẳng phải nam nữ, không phải người này; nhãn thức đối với tự cảnh chỉ thủ tổng tướng, các thức khác cứ suy đó thì biết Thuận-chính-lý-luận, quyển 3, Đại-chính, 29, trang 342, thượng). Mà tâm vương và tâm sở cùng y chỉ vào căn (có sở y), cùng có đối tượng (có sở duyên), và kinh doanh hoạt động tâm lý (có hành tướng), về điểm này, tâm vương và tâm sở không những là đồng nhất mà còn cùng hòa hợp (tương ưng) để tựa hộ trình hiện cái tướng trạng của đồng-nhất-thể, Bà-sa luận, quyển 16, Câu-xá luận, quyển 4, lấy đó làm đề mục mà luận về sự tương ứng giữa tâm và tâm sở. Nhất là Bà-sa đã đưa ra ý kiến về vấn đề tương ưng để phê bình. Tựu trung, thuyết Tứ-sự-bình-đẳng của Vụ-tôn-giả có vẻ như được mọi người tôn trọng.

Tứ-sự-bình-đẳng là: 1-Thời phận bình đẳng, nghĩa là tâm vương và tâm sở phải phát sinh tác dụng cùng một lúc. 2-Sở y bình đẳng, nghĩa là tâm vương và tâm sở cùng y vào một căn (như nhãn thức và tâm sở theo nhãn thức cũng y vào nhãn căn). 3-Sở duyên bình đẳng, nghĩa là tâm vương

[33] Thành duy thức luận, quyển 5 (Đại-chính, 34, trang 26, hạ) nói: "Tâm với sở duyên duy chỉ thủ tổng tướng, tâm sở với sở duyên thủ cả biệt tướng, giúp cho tâm nên gọi là tâm sở như người thợ vẽ tô điểm màu sắc cho bức tranh".

và tâm sở cùng duyên một đối tượng. 4-Hành tướng bình đẳng, nghĩa là tâm vương và tâm sở phát sinh cùng một nhận thức như nhau (như cái mà tâm vương liễu biệt là màu xanh thì cái mà tâm sở liễu biệt cũng là màu xanh). Ở đây lại thêm một loại thứ năm nữa là vật thể bình đẳng, nghĩa là tự thể tâm vương và tâm sở tất phải là một. Tâm vương là một thì dĩ nhiên rồi, thế nhưng cùng một tâm vương là những tâm sở đồng chủng tộc cũng không phải có nghĩa là hai hay ba[34], (Bà-sa, quyển 16, Đại-chính, 27, trang 80, hạ; Câu-xá quyển 4). Tức là tâm vương và tâm sở khi kết hợp với nhau thì ít ra cũng đồng nhất thể, không thể tách rời, nhưng tâm vương, nhất là ý thức thứ sáu, thường là chủ nhân ông của những hiện tượng tâm lý, mà tâm sở thì ngoài những đại địa pháp ai cũng biết ra, những tâm sở khác cũng có loại tương ưng với tâm vương và được coi là vật sở hữu của tâm vương. Đó là lý do tại sao các nhà chủ trương tâm sở biệt-thể-luận coi tâm sở là độc lập vậy.

6- SỰ PHÂN LOẠI CỦA TÂM SỞ.

Dù có coi tâm vương và tâm sở là đồng thể hay biệt thể đi nữa thì sự thật vẫn là tâm của người ta có vô số tác dụng. Bản lai, mục đích của tâm sở là do đó để nói rõ cái tính chất ức chỉ và tính chất phát đạt, tuy có cái hoạt dụng thực tế, nhưng cái phương pháp chỉnh lý thì, ít ra, đối với tâm-lý-quan phát đạt, cũng có tính cách khoa học. Song, ở

[34] Ngoài ra cón có thuyết bình đẳng về tâm vương và tâm sở của Diệu Âm: sở y, sở duyên, hành tướng, sở tác, tất cả đồng nghĩa đều là nghĩa tương ưng (Bà-sa quyển 16, Đại-chính 27, trang 21, thượng).

đây chúng ta cần chú ý là, như đã nói ở chương trước sự phân tích tâm lý này, có thể nói, không phải là nhiệm vụ lúc đầu của A-tỳ-đạt-ma. Bản lai Phật giáo lúc đầu là tâm-lý-học, nhất là sự phân tích tâm lý đến A-tỳ-đạt-ma đã dần dần phát đạt, nhưng tổ chức nó cho có hệ thống để luận cứu thì đó là công việc sau khi A-tỳ-đạt-ma đã rất phát đạt. Chẳng hạn, lúc đầu chuyên theo thuyết ngũ uẩn (sắc, thụ, tưởng, hành, thức), thập nhị xứ (lục căn, lục cảnh), thập bát giới (lục căn, lục cảnh, lục thức) của Phật giáo thời kỳ đầu, lấy những yếu tố căn bản để thành lập vạn hữu để nói về 37 trợ đạo phẩm; tứ thiền, tứ-vô-sắc, y theo những đức mục tu hành ấy để đả phá tam độc, tứ lậu, ngũ dục, thập ác nghiệp,v.v… là đề mục chủ yếu đươc luận cứu, điều này tôi đã nói qua ở chỗ khác. Nhưng, những đức mục đó cũng không ngoài tác dụng ý thức trong tâm lý của ta mà sinh khởi, bởi vậy mới có vấn đề chuyên chú phân tích tác dụng tâm lý, và đó là lý do đã phát sinh tâm-tâm-sở-luận ý thức. Như vậy, sự sinh hoạt tinh thần của người ta, hoặc từ lập trường tam giới, hay từ lập trường tam tính (thiện, ác, vô ký), cho đến từ các lập trường khác, rồi trong những trường hợp như thế nào, tác dụng tâm có bao nhiêu chủng loại: luận cứu tất cả những vấn đề đó là đề mục chủ yếu về tâm-lý-luận của A-tỳ-đạt-ma luận. Nếu theo chính các luận-thư về vấn đề này thì Pháp-tập-luận thuộc luận thư Nam phương là luận điểm đại biểu; về phía luận bộ Bắc phương thì như Thức-chân-túc-luận, Phát-trí-luận, tuy cũng có đại biểu, nhưng đến độ hoàn chỉnh nhất thì phải kể Giới-thân-túc-luận và Phẩm-loại-túc-luận của Thế Hữu. Tại sao? Vì đến đây sự phân loại vế tâm sở mới được biểu hiện. Từ đó

tâm-sở-luận mới được biểu hiện, về phía Nam phương, trong các phần chú thích luận thư của Phật Âm (nhưng tác phẩm Thanh-tịnh-đạo-luận của Phật Âm không có tâm-sở-luận đặc biệt mà chỉ lấy việc thuyết minh các đức mục tu hành làm mục đích). Cuối cùng, thì A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận thư của A-nâu-lậu-đà trở thành luận điển đại biểu. Về phía Bắc phương thì tâm-sở-luận trong Đại-tỳ-bà-sa, Tạp-tâm, Câu-xá, Chính-lý và Hiển-tôn-luận.

Như vậy, về số mục và phương pháp phân loại của tâm sở trong các A-tỳ-đạt-ma luận thư như thế nào? Vấn đề này, trên đại thể, tuy có điểm cộng thông, nhưng do các luận thư nên chưa hẳn đã nhất định[35]. Tức lúc đầu thì lộn

---

[35] A-(1): Giới-thân-túc-luận (Đại-chính 26, trang 614, trung):

1-Mười đại địa pháp (thụ, tưởng, tư, xúc, tác ý, dục, thắng giải, niệm, tam ma địa, tuệ).

2-Mười đại phiền não địa pháp (bất tín, giải đãi, thất niệm, tán loạn, vô minh, bất chính trị, phi lý tác ý, tà thắng giải, trạo cử, phóng dật).

3-Mười tiểu phiền não địa pháp (phẫn, hận, phú, não, tật, xan, cuồng xiểm, kiêu, hại).

4-Và năm phiền não, năm kiến, năm xúc, năm căn, năm pháp, sáu thức thân, sáu xúc thân, sáu thụ thân, sáu tưởng thân, sáu tư thân, sáu ái thân.

A-(2): Phẩm-loại-túc-luận (Đại-chính 96, trang 698, trung):

1-Mười đại địa pháp (cũng như Giới-thân-túc-luận).

2-Mười đại thiện địa pháp (tín, cần, tàm, quý, vô tham, vô sân, khinh an, xả, bất phóng dật, bất hại).

3-Mười đại phiền não địa pháp (cũng như Giới-thân-túc-luận).

4-Mười tiểu phiền não địa pháp (cũng như Giới-thân-túc-luận).

Ngoài ra, những hạng mục từ năm phiền não đến sáu ái thân đều cũng giống như trong Giới-thân-túc-luận.

B - Đại-tỳ-bà-sa luận, quyển 42 (Đại-chính, 27, trang 220, thượng).

1-Mười đại địa pháp (cũng như Phẩm-loại).

2-Mười đại phiền não địa pháp (như Phẩm-loại).

3-Mười tiểu phiền não địa pháp (như Phẩm-loại).

4-Mười đại thiện địa pháp (như Phẩm-loại).

5-Năm đại bất thiện địa pháp (vô minh, hôn trầm, trạo cử, vô tàm, vô quý).

6-Ba đại hữu phú vô ký địa pháp (vô minh, hôn trầm, trạo cử).

7-Mười đại vô phú vô ký địa pháp (cũng giống như mười đại địa pháp).

C - Tạp-a-tỳ-đàm-tâm-luận của Pháp Cứu,quyển 2, Đại-chính, 28, trang 881-):

1-Mười đại địa pháp (cũng như trong Bà-sa).

2-Mười đại phiền não địa pháp (như trên).

3-Mười tiểu phiền não địa pháp (như trên).

4-Mười đại thiện địa pháp (như trên).

5-Hai đại bất thiện địa pháp (vô tàm, vô quý).

D - Câu-xá luận của Thế Thân, quyển 4:

1-Mười đại địa pháp (như trên).

2-Mười đại thiện địa pháp (như trên).

3-Sáu đại phiền não địa pháp (vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, trạo cử -trong mười đại phiền não địa pháp từ trước, loại bỏ tà thắng giải, bất chính ức (phi ý tác ý), bất thuận trí (bất chính tri), thất, niệm).

4-Hai đại bất thiện địa pháp (cũng như Tạp-tâm).

5-Năm tiểu phiền não địa pháp (như trên).

6-Tâm bất định địa pháp (ác tác, thụy miên, tầm, tư, tham, sân, mạn, si).

E - Thành Duy-thức luận, quyển 5-quyển 7 (Đại-chính 31, trang 27 trở đi):

1-Năm biến hành (tác ý, xúc, thọ, tưởng, tư).

2-Năm biệt cảnh (dục, thắng giải, niệm, định, tuệ) – (Mười đại địa pháp được chia đôi).

3-Mười một thiên địa pháp (thêm vô si vào mười đại địa pháp kể trên).

xộn, nhưng sau dần chỉnh lý và tiến bộ. Nếu chiếu theo các luận thư của Hữu-bộ thì, như đã nói ở trên, đầu tiên thử phân loại tâm sở là Giới-thân-túc-luận và Phẩm-loại-túc-luận của Thế Hữu. Theo đó thì cách phân loại là:

A-1. Mười đại-địa-pháp, 2. Mười phiền-não-địa-pháp, 3. Mười tiểu-phiền-não-địa-pháp, 4. Năm phiền não, 5. Năm kiến, 6. năm xúc, 7. năm căn, 8. Năm pháp, 9. Sáu thức thân, 10. Sáu xúc thân, 11. Sáu thụ thân, 12. Sáu tưởng thân, 13. Sáu tư thân, 14. Sáu ái thân (Giới-thân-túc-luận, quyển thượng, Đại-chính, 26, trang 614, trung).

4-Sáu đại phiền não (tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến. Số thì giống với Câu-xá nhưng nội dung thì hoàn toàn khác).

5-Hai mươi tùy phiền não (phẫn, hận, não, phú, cuống, xiểm, kiêu, hại, tật, xan, vô tàm, vô quý, bất tín, giải đãi, phóng dật, hôn trầm, trạo cử, thất niệm, bất chính tri, tán loạn).

6-Bổ bất định (ác tác, miên, tầm tư).

G – Anurudha 's Abhidhammatthasangaha (Compendium of Phylosophy pp. 94 – 97):

1-Hiện hành 7 (xúc, thọ, tưởng, tư, tâm nhất cảnh, mênh căn, tác ý).

2-Biệt cảnh 6 (tầm, tư, thắng giải, cần, ái, dục).

3-Đại bất thiện địa pháp 14 (si, vô tàm, vô quý, trạo cử, tham, ác kiến, mạn, sân, tật, xan, ác tác, giải đãi, thụy miên, nghi).

4-Đại thiện địa pháp 19 (tín, niệm, tàm, quý, vô tham, vô sân, trung xả, thân khinh an, tâm khinh an, thân khinh tướng, tâm khinh tướng, thân nhu nhuyễn, tâm nhu nhuyễn, thân thích nghiệp, tâm thích nghiệp, thân hữu năng, tâm hữu năng, thân trực, tâm trực).

5-Luật nghi 3 (chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh).

6-Vô lượng 2 (từ, hỷ).

7-Tuệ căn.

B-1. Mười đại địa pháp, 2. Mười đại thiện địa pháp, 3. Mười đại phiền não địa pháp, 4. Mười tiểu phiền não địa pháp… (trở xuống cũng giống như trên) (Phẩm-loại-túc-luận, quyển 2, Đại-chính, 26, trang 698, trung).

So với Giới-thân-túc-luận thì Phẩm-loại-túc-luận hơn mười-đại-thiện-địa-pháp, vì Phẩm-loại-túc-luận được chế tác sau Giới-thân-túc-luận, bởi thế có thể nói, mười đại-thiện-địa-pháp được thêm vào sau này. Mười đại-địa-pháp, mười đại-thiện-địa-pháp, mười phiền não địa pháp, mười tiểu phiền não địa pháp, đều là phương pháp phân loại tiền khu của Câu-xá và Duy-thức sau này. Nhưng chỉ có thể kiêm nhiếp hết thảy, mà năm phiền não, năm kiến, năm pháp v, v… tịnh lập thì, dù nói cách nào đi nữa, cũng đều không trút bỏ được cái hình tích cũ. Rồi đem chỉnh lý lại nữa là phương pháp phân loại của luận Đại-tỳ-bà-sa như đã nói trong quyển 42. Vì cách phân loại này trong Phát-trí-luận không có nên chắc chắn có thể coi đó là sự phát triển tư tưởng của Thế-Hữu-Hệ. Theo cách này thì:

1- Đại địa pháp 10, 2-Đại phiền não địa pháp 10, 3-Tiểu phiền não địa pháp 10, 4-Đại thiện địa pháp 10, 5-Đại bất thiện địa pháp, 6-Đại hữu phú vô ký địa pháp 3, 7-Đại vô phú vô ký địa pháp 10 (Bà-sa, quyển, Đại-chính 27, trang 220, thượng).

Là bảy loại, năm mươi tám tâm sở. Trừ loại thứ ba là Tiểu phiền não địa pháp, còn tất cả được gọi là "đại" là vì nói rõ cái căn để khi tác dụng tâm sinh khởi bao hàm danh xưng của nó. Nhưng thật ra trong năm mươi tám loại không phải hoàn toàn khác biệt mà trong đó cũng có nhiều loại

cộng thông. Theo sự thuyết minh của luận Bà-sa thì trong mười loại đại phiền não địa pháp (bất tín, giải đãi, phóng dật, trạo cử, vô minh, vong niệm, bất chính trị, tâm loạn, phi lý, tác ý, tà thắng giải), bất tín, giải đãi, phóng dật, trạo cử và vô minh lấy thụ, tưởng, tư, xúc, dục trong đại địa pháp làm thể, cho nên số hai mươi đầu thật ra chỉ là mười lăm. Lại nữa, ba pháp đầu trong đại bất thiện địa pháp (vô minh, hôn trầm, trạo cử), nếu nói thì trong đại phiền não địa pháp cũng có, mà thực số đó phải là hai loại vô tàm, vô quý. Đại-hữu-phú-vô-ký-pháp (vô minh, hôn trầm, trạo cử) và đại-vô-phú-vô-ký-pháp (giống như mười đại địa pháp) cũng hệt như trong đại-bất-thiện-địa-pháp nói trên, vì thế không có thực thể riêng biệt. Như vậy, thực thể của 58 loại cuối cùng chỉ còn là 37 loại. Song, luận Bà-sa vẫn chưa quy định những pháp này một cách chặt chẽ, cho nên không thể thuyết minh cặn kẽ được. Rồi lại chỉnh lý nữa là A-tỳ-đàm-tâm-luận của Pháp Thắng, Tạp A-tỳ-đàm-tâm-luận của Pháp Cứu, và trong Nhập A-tỳ-đàm-tâm-luận của Ngộ Nhập do Thế Thân truyền lại, tuy không đề cập đến sự phân loại tâm sở trên tính chất nhưng có thuyết minh tất cả tâm sở một cách tổng hợp (thêm tâm sở Hân và Yếm thành ra 77, so với 75 pháp củ Câu-xá thì chỉ hơn có hai pháp). Rồi lại tổng hợp tất cả mà phân loại trên tính chất và ổn định số mục của tâm sở, chính là Câu-xá luận của Thế Thân (theo sự giải thích của Quang Ký).

1- Đại địa pháp 10: Thụ, tưởng, tư, xúc, dục, tuệ, niệm, tác ý, thắng giải, tam ma địa.

2- Đại thiện địa pháp 10: Tín, bất phóng dật, khinh an, xả, tàm, quý,vô tham, vô sân, vô si, bất hại, cần.

3- Đại phiền não địa pháp 6: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, trạo cử.

4- Đại bất thiện địa pháp 2: Vô tàm, vô quý.

5- Tiểu phiền não địa pháp 10: Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, xiểm, cuống, kiêu.

6- Bất định 8: Ác tác, thùy miên, tầm tư, tham, sân, mạn, si.

Tổng cộng là 46 pháp (Câu-xá quyển 4).

Luận Duy-thức lại hơi biến đổi một chút thành:

1) Biến hành, 2) Biệt cảnh, 3) Thiện, 4) Phiền não, 5) Tùy phiền não, 6) Bất định. Con số tâm sở tuy có thêm lên chút ít nhưng cũng chỉ là thừa kế phương pháp thuyết minh của Câu-xá.

Nếu lại đối chiếu với Nam phương luận bộ thì cách phân loại trong A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận của A-nâu-lậu-đà là hoàn chỉnh nhất, tức chia 52 tâm sở thành bảy loại, mà điểm thích thú là cách phân loại hơi tương tự như cách phân loại của Câu-xá hoặc của Duy-thức.

1- Nhất thiết tâm cộng thông (đại địa pháp) 7: Xúc, thụ, tưởng, tư, tâm nhất cảnh, mệnh căn, tác ý.

2- Biệt cảnh 6: Tầm, tư, thắng giải, cần, ái dục.

3- Nhất thiết bất thiện cộng thông (đại bất thiện địa pháp) 14: Si, vô tàm, vô quý, trạo cử, tham, kiến, mạn, sân, tật, san, ác tác, giải đãi, thùy miên, si.

4- Tịnh cộng thông (đại thiện địa pháp), 19: Tín, niệm, tàm, quý, vô tham, vô sân, trung xả, thân khinh an[36], tâm khinh an, thân khinh tướng, tâm khinh tướng, thân nhu nhuyễn, tâm nhu nhuyễn, thân thích nghiệp, tâm thích nghiệp, thân hữu năng, tâm hữu năng, thân trực, tâm trực.

5- Luật nghiệp, 3: Chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh.

6-Vô lượng, 2: Từ, hỷ.

7- Tuệ căn.

Tổng cộng là 52. (Journal of the P.T.S. 1884, p-9) (Compeudium of Philosophy pp. 94-97).

Như vậy, theo các luận thư, cách phân loại cũng như số mục của tâm sở tuy chưa hẳn đã nhất định, nhưng trong đó cũng có nhiều chỗ cộng thông. Và, để có được tinh thần nhất quán, đứng trên nhiều lập trường để đem kết hợp những hoạt động tâm lý thành một khối. Nếu thế, trước hết phải tìm cho ra cái cơ sở của những hoạt động tâm lý để khiến cho tác dụng của chúng thành một loại: đó là đại địa pháp hay là Biến hành mà từ Phẩm-loại-túc-luận của Thế Hữu đến A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận vẫn nhất quán, không thay đổi. Do đó, việc nghiên cứu bộ phận này trong Phật giáo, có thể nói tương đương với tâm lý luận nhất ban.

Song, như thường đã lập đi lập lại, mục đích của tâm-lý-luận Phật giáo không phải chỉ muốn mổ xẻ những tác dụng tâm để tìm hiểu suông, mà nó là cái đạo lý muốn

[36] Chữ thân (kàya) từ đây trở xuống, theo Phật Âm là ba uẩn (khandha) thụ, tưởng, hành.

nương theo đó mà trừ khử ác, suy tiến thiện để để chuyển mê khai ngộ. Thích ứng với điểm này mà phân loại tức là các thiện địa, bất thiện địa, phiền não địa, v.v… đứng trên lập trường tâm lý luận nhất ban mà nói thì đó là ứng dụng môn. Trước tiên là những tác dụng tâm tổng quát làm cơ sở cho thiện tâm là đại thiện địa pháp; thứ đến là những tác dụng tâm kết hợp ác tâm hay làm cơ sở cho mê vọng là đại-bất-thiện-địa-pháp và phiền-não-địa-pháp. Một, về mặt tích cực muốn cầu tăng tiến, một, về mặt tiêu cực muốn tìm cách chinh phục; vì thuyết minh như thế nên ta phải đặc biệt chú về bộ phận nền tảng của tâm-lý-học tôn giáo và luân lý. Nhất là về cách phân loại phiền não, ngoài đại phiền não ra còn có tiểu phiền não hay tùy phiền não là muốn nói rõ các tác dụng tâm đã bị chinh phục. Có thể nói đó là cơ sở cho lập trường chuyển mê tất yếu trong Phật giáo. Sau hết là loại bất định, trung Câu-xá và Duy-thức, chủ yếu là tầm, tư, truy hối và thụy miên. Nhưng, trong tác dụng tinh thần của người ta, loại tác dụng tâm này thật ra rất nhiều, nên đặt ra những mục bất định, về phương diện chỉnh lý, thật rất hữu ích, đó là điều ta cần ghi nhận. Theo ý nghĩa ấy, tôi cho rằng Câu-xá và Duy-thức, theo phương pháp của A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận, lập ra những hạn mục Bất định là rất đúng.

Tóm lại, căn cứ theo tâm sở luận đã được trình bày ở trên, ta có thể chia tâm-lý-học Phật giáo thành những hạng mục sau đây để nghiên cứu:

A- Tâm lý luận nhất ban (chủ yếu là nghiên cứu về đại địa pháp và bất định địa pháp).

B- Tâm lý luận đặc thù:

1- Cơ sở tâm-lý-học tâm lý (đại thiện địa pháp, bất thiện địa pháp).

2- Đặc biệt về phương diện ác đức (phiền não luận).

Song, tâm lý luận của Phật giáo, thật ra, nếu chỉ có thế thì vẫn chưa đủ. Bởi vì, nếu chỉ có thế thôi thì đó là đề mục tâm-lý-luận đặc thù lấy tình hình nhất ban làm nền tảng, mới chỉ là tâm-lý-luận bình thường chứ chưa thể nói được là tình tâm lý tu đạo. Mà trong Phật giáo, tâm lý tu đạo mới là hệ trọng, cho nên đặc biệt dùng các A-tỳ-đạt-ma để thuyết minh. Chẳng hạn như Thiền định luận, Trí luận đều là nói rõ cái tâm lý tu đạo đó. Đương nhiên, đứng trên lập trường nhất tâm mà nói thì tuy đã bao hàm trong các tâm sở kể trên kia, nhưng nếu lấy tất cả những tâm sở đó làm tâm lý tu đạo toàn thể thì nó cũng có một địa vị đặc thù. Hơn nữa, nếu nhận xét vấn đề theo tâm-lý-học ngày nay, thì bộ môn này, vì là một thứ tâm lý thôi miên, hay tâm lý tôn giáo, cho nên, đứng về phương diện học vấn mà nói, nó cũng là một bộ môn của tâm lý Phật giáo và cũng chiếm một địa vị ý nhị. Theo ý nghĩa đó, thêm vào một khoa đặc thù tâm-lý-luận để làm thành môn thứ ba. (2): Tâm vô sở pháp của Thành Duy-thức luận như đã chú thích ở trên.

7- TÂM-TÍNH-LUẬN.

Trở lên, trên đại thể, đã thảo luận và thuyết minh xong các vấn đề tướng trạng của tâm. từ đây trở đi, theo như thứ tự đã trình bày ở trên, căn cư vào tâm tác dụng

luận để nói rõ cái tình hình hoạt động tâm lý. Song, ở đây cũng cần phải luận cứu thêm một vấn đề trọng đại phụ thuộc vào tâm-tướng-luận: đó là đề mục về tâm tính tịnh hay bất tịnh. Như ở Trung Quốc có thuyết tính thiện và thuyết tính ác, trong Phật giáo cũng có nghị luận về tâm tính-bản-tịnh hay phi bản-tịnh. Ở đây, tôi tưởng ta cũng nên thảo luận qua về đề mục này.

Bất luận tâm sở là tâm thể là đồng hay bất đồng, nhưng sự thật rất hiển nhiên là trong những tác dụng tâm của người ta có thiện, có ác khác nhau như đã được trình bày ở trên. Do đó, có thể nói, tâm của người ta nguyên là thiện, ác lẫn lộn. Nếu nói theo ngôn ngữ đặc hữu của Phật giáo thì bao hàm tính chất thiện cũng bởi nhân duyên mà ác cũng do nhân duyên. Đó là cách thuyết pháp của Phật giáo nguyên thủy mà cũng là ý kiến của đa số bộ phái. Nhưng, tiến lên một bậc mà khảo sát cái tính chất của bản tính ấy, thì theo Phật giáo, con người được thành lập do vô minh, bản tính của tâm là mê vọng, là chủ ngã, cho nên nó tất phải là bất thiện và bất tịnh. Đây là tư tưởng được lưu hành trong giáo đoàn Phật giáo. Lại tiến thêm một bậc nữa mà nói thì mặc dù con người ở trong vô minh nhưng có yêu cầu muốn phá vỡ cái vỏ của vô minh để tìm Bồ-đề và giải thoát: đó là căn cứ người ta có thể tiến tới việc tu dưỡng. Và đây chính cũng là căn cứ có thể biểu hiện thiện tâm cùng một lúc với phiền não trong các tác dụng tâm. Do đó, vấn đề được đặt ra là: nên coi bản tính của tâm là thanh tịnh hay bất tịnh? Đây cũng là nghi vấn đã nảy sinh trong thời đại Bộ-phái Phật giáo. Mà điều rất thích thú là, như đã được biểu thị trên tất cả văn hiến, không có một chủ trương

mạnh mẽ nào về thuyết tính bất tịnh, mà trái lại, thuyết tâm tính bản tịnh rất có thế lực và được trích dẫn cũng như phê bình trên nhiều văn hiến. Nay thử nhận xét về mặt văn hiến - trong Tôn-luân-luận có chủ trương sau đây của Đại-chúng-bộ:

"Tâm tính vốn trong sạch, chỉ vì khách trần phiền não làm nhơ bẩn, nên nói là bất tịnh".

Lại trong luận Đại-tỳ-bà-sa quyển 27 nói:

"Hoặc có người chấp tâm tính vốn trong sạch, chẳng hạn như các nhà Phân-biệt-luận. Họ bảo rằng tâm tính vốn trong sạch, vì khách trần phiền não làm cho nhơ nhớp nên tướng không trong sạch". (Đại-chính 27, trang 140, trung).

Lại trong Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm-luận[37] do Độc-tử-bộ truyền lại, quyển 27, phẩm Giả-tâm, nói:

"Tâm tính là thanh tịnh, vì khách trần làm nhiễm ô. Kẻ phàm phu vì chưa nghe nên không thấy biết một cách như thực, cũng không có tâm tu. Còn thánh nhân đã nghe nên thấy biết như thực, và cũng có tâm tu. Xa lìa khách trần nhơ bẩn thì tâm tính thanh tịnh. Kẻ phàm phu chưa nghe nên không thấy biết như thực, cũng không có tâm tu. Còn thánh nhân đã nghe nên thấy biết như thực, và cũng có tâm tu". (Đại-chính, 27, trang 697, trung).

Trong Thành-thật-luận quyển 3. Tâm-tính phẩm 30, cũng lại nêu lên vấn đề này, rồi phê bình và đả phá nó trong phần vấn đáp. Lại chiếu theo Nam phương luận bộ thì như

[37] Về Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm-luận, tham chiếu "Nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma luận", (trang 149).

Luận sự đã biểu thị, tuy không có chủ trương tâm-tính-bản-tịnh-luận, nhưng theo Luận sự 52 thì Bắc-đạo-phái[38] bảo Hữu-học đã có trí tuệ Vô-học. Lại theo Luận sự 56 thì Án-đạt-la-phái thừa nhận tục trí, đến một trình độ nào đó, cũng hợp với chân lý, như vậy cũng ngấm ngầm đạt đến tâm-tính-bản-tịnh-luận, có thể nói, nếu học phái nào khuynh hướng về phương diện này đã có chứng cứ. Duy vấn đề ở đây được đặt ra là phái nào đã đề xướng thuyết "bản tịnh" trước? Thuyết của Phân-biệt-bộ trong Đại-tỳ-bà-sa, cho đến chủ trương của Xá-lợi-phất-tỳ-đàm là đại biểu chủ trương cùng một phái hay chủ trương của các phái khác nhau, nhưng nhất trí? Điều không may là chúng tôi chưa có thể xác định được vấn đề này. Nhưng nói một cách đại thể, chúng tôi nghĩ rằng, có lẽ chủ trương đó đã được đề xướng bởi một phái thuộc Đại-chúng-bộ đứng trên lập trường để quan sát hết thảy, nhưng về thuyết "bản tịnh" này - nói theo nghĩa thực tiễn - dĩ nhiên là chủ trương xây dựng trên nền tảng cường lực khiến cho người ta phát khởi tịnh tâm.

Tóm lại chủ trương này, bất luận là do học phái nào đề xướng, đối với giáo-nghĩa-học của thời bấy giờ cũng như về sau này, nó cũng có quan hệ trọng đại, điều đó cứ xem sự thực phê bình hay giới thiệu cũng đủ rõ.

Nhưng có điểm lờ mờ trong thuyết này là ý nghĩa "khách trần phiền não", tức là căn cứ theo lý do nào mà nói phiền não và khách, và tâm thanh tịnh là chủ? Vấn đề này, trên lập trường sự thực, như trên đã nói, bất luận là thiện

[38] Xem Kết-tập-sử và Phân-phái-sử-khảo, trang 49.

tâm, ác tâm, thanh tịnh tâm, hay bất tịnh tâm, tất cả đều là khả năng tính phát xuất từ nội tâm của người ta. Đối với vấn đề này, trong Tôn-luân-luận thuật ký của ngài Từ Ân đại sư đã nói, sự thực tuy có tịnh tâm và bất tịnh tâm, nhưng do kết quả của sự tu dưỡng, cuối cùng trừ khử tâm phiền não bất tịnh mà chỉ còn lại tâm thanh tịnh, tức lấy tạm thời còn lại làm chủ, và cái đã bị khử trừ làm khách, tôi cho đấy là cái bản ý của các nhà chủ trương thuyết này. Song, dù cho thế đi nữa, nhưng bảo là "vốn trong sạch" (bản tịnh) thì vì không phù hợp với chân tướng của sự thật nên cũng có phái phản đối thuyết này: đó là Hữu-bộ và Thành-thật-luận. Hữu-bộ cho rằng sự thiện, ác, tịnh, bất tịnh trong người ta là tùy theo mỗi tâm sở tương ưng với tâm vương, về bản tính không thể nói là tịnh, cũng không thể nói là bất tịnh được. Nếu bảo tâm tính là bản tịnh, thì: "Nếu khách trần phiền não bản tính nhiễm ô, tuy cùng với bản-tính-thanh-tịnh-tâm tương ưng mà tướng không thanh tịnh, như vậy, bản tính của tâm cũng vẫn thanh tịnh chứ không vì cái tướng khách trần phiền não mà trở nên bất thanh tịnh được. Lại nữa, cái bản tính tịnh tâm này sinh ra trước khách trần phiền não hay đồng thời với khách trần phiền não? Nếu là sinh trước thì tất phải chờ đợi phiền não. Mà nếu thế thì tất phải trụ lại trong hai sát na, không phải sát na diệt nữa?" Bởi vậy, chủ trương thanh tịnh tâm đã trái với quy tắc tâm-lý-học, do đó, thuyết của các nhà Bản-tịnh-luận không thể thành lập được (Bà-sa, quyển 27, Đại-chính, 27, trang 140, trung, hạ).

Thành-thật-luận công kích vấn đề này đại khái cũng như trên. Tức là, căn cứ vào lý do trên đây, Thành-thật-luận

bảo phiền não tương ưng với tâm mà sinh khởi, không thể chỉ cho nó là khách (Thành-thật-luận quyển 3, Tâm-tính-phẩm 30). Như vậy, có thể nói các nhà tâm-tính-thanh-tịnh-luận xét tâm tính về mặt hình-nhi-thượng-học; còn các nhà tương-ưng-luận thì trước sau vẫn theo tướng trạng hay tác dụng của tâm để khảo sát nó. Do chỗ lập cước của mỗi bên khác nhau, nên vấn đề này, có nhiều điểm để phê bình. Về sau, đến Đại thừa luận cũng lại có những lập trường bất đồng về tương ưng tâm và bất tương ưng tâm.[39]

Đại khái tuy cùng một lập tường với bản-tịnh-luận nhưng coi tâm là trung tính, là các nhà được mệnh danh Nhất-tâm-tương-tục-luận. Nhưng phái nào chủ trương Nhất-tâm-tương-tục-luận? Vấn đề này hiện nay chính tôi cũng chưa được rõ, nhưng theo Bà-sa luận thì học-phái thừa nhận sự thống nhất của tâm rồi chủ trương sự thống nhất đó là tương tục, đại khái gần như Độc-tử-bộ tự thân. Theo phái này, như đã nói ở trên, bản tính của tâm một mặt là tương tục, một mặt là bất biến, do đó, bất luận là thiện tâm khởi, hay ác tâm khởi, có phiền não khởi (có tùy miên), tất cả đều cùng một tính. Khi phiền não khởi thì cũng như quần áo hay tấm gương bị một lớp bụi phủ kín; khi Thánh đạo hiện ra thì phiền não tiêu diệt cũng như quần áo được giặt sạch và gương được lau bụi… (Bà-sa, quyển

[39] Duy-thức luận (20 luận) do Bát-nhã-lưu-chi dịch, nói: Tâm có hai loại: một là tâm tương ưng, hai là tâm bất tương ưng. Tâm tương ưng có nghĩa là tất cả tâm phiền não, kiết sử, thụ, tưởng, hành… tương ưng. Bởi thế nên nói rằng tâm, ý và ý thức tên khác mà nghĩa là một. tâm bất tương ưng là đệ nhất nghĩa đế thường trụ, bất biến tự tính thanh tịnh (Đại-chính, 31, trang 64, trung).

22, Đại-chính 27, trang 110, thượng). Tức ngoài tướng là dụng của tâm nhận có tâm tính cũng gần giống như bản-tịnh-luận. Nhưng không nói rõ hẳn là bản tịnh, mà chỉ bảo bất luận có tùy miên hay không tùy miên, cũng là một; như vậy, về phương diện trung lập, có thể nói lại cũng tương tự như thuyết tương ưng của Hữu-bộ vậy. Song, trên đại thể thì sự thật hiển nhiên vẫn là gần với thuyết của các nhà chủ trương bản-tịnh-luận.

Tóm lại, nếu cho tâm-tính-luận này là vấn đề tính chất của tâm thì tuy là vấn đề tâm lý, nhưng thật thì nó là đề mục hình-nhi-thượng. Sau không bao lâu, khi thuyết Như lai tạng hoặc thuyết Tâm chân như phát xuất thì phương diện hình-nhi-thượng thật đã ngấm ngầm nặc khởi (chủ trương cho thức A-lại-da là vọng thức đã phát xuất từ thuyết tâm-bản-bất-tính; còn Như-lai-tạng-luận có thể nói đã khai triển từ thuyết tâm-tịnh).

Chương thứ ba:
TÂM LÝ TÁC DỤNG LUẬN
(nói về nhất ban)

Tiết thứ nhất:
CẢM GIÁC LUẬN

1- TỔ CHỨC VÀ TÍNH CHẤT CỦA NHỮNG CẢM GIÁC KHÍ QUAN.

Ở đây, tôi tưởng hãy căn cứ theo thuận tự ở cuối chương trên để trước hết nói về tác dụng tâm lý nhất ban đã. Trong tâm lý luận nhất ban, điều cần phải thuyết minh trước tiên là cảm-giác-luận. Mà muốn thuyết minh cảm-giác-luận, không thể không nói rõ cái tính chất của căn, tức ngũ quan. Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì nó tương đương với thần kinh, đặc biệt là bộ môn nghiên cứu về thần kinh tri giác.

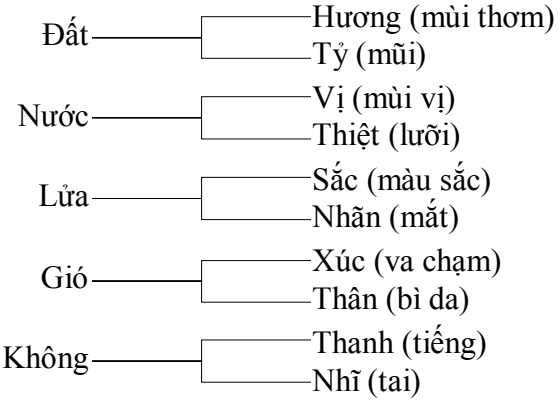
Căn tức cảm quan, có sáu thứ là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý, điều này đã được nói đến trong Áo-nghĩa-thư, nhất là ở thời đại Phật giáo nguyên thủy, dù là phân loại 12 xứ hay 18 giới, cũng đều lấy số sáu trên đây làm định số và cho nó một nhiệm vụ rất trọng yếu. Do đó, về điểm này

trong Ni-kha-da, tuy có nhiều thuyết minh, nhưng vẫn chưa được tinh tế, vả lại, dù nói cách nào đi nữa cũng đều đã biến thành A-tỳ-đạt-ma.

Vấn đề đầu tiên được đặt ra là: những yếu tố hình thành ngũ căn là gì? Căn, đứng ở một phương diện mà nói, là tác dụng sinh lý, có đặc trưng của vật chất; đứng ở một phương diện khác mà nói, là cơ quan tâm lý, có công dụng siêu vật chất. Cho nên, muốn quy định yếu tố đó là một việc rất khó khăn. Nếu chiếu theo các phái khác, như phái Số-luận chẳng hạn thì, đối với vấn đề này, có hai thuyết. Thuyết thứ nhất bảo ngũ căn và lục căn khác, cùng từ ngã mạn mà phát sinh. Ngã mạn, về bản thể là tự tính, nói theo nghĩa rộng, nhận ngũ căn là vật chất tính; còn nói theo nghĩa hẹp thì ngã mạn là một loại cơ quan tâm lý, ngũ căn không phải chỉ là vật chất tính mà vẫn có thể coi nó có một loại tác dụng tâm lý. Thuyết thứ hai hoàn toàn cho nó là vật chất tính, tức là thuyết cho ngũ căn từ ngũ đại đất, nước, lửa, gió và không mà phát sinh. thuyết này cũng đồng quan điểm của phái Số-luận (Sáu Phái Triết Học Ấn Độ, trang 133). Theo đó thì:

Ngã Mạn Ngũ-duy (trần)	Thanh	→	không	→	nhĩ căn
	Xúc	→	phong	→	thân căn
	Sắc	→	hỏa	→	nhãn căn
	Vị	→	thủy	→	thiệt căn
	Hương	→	địa	→	tỵ căn

Trong đó dĩ nhiên bao hàm sự khảo sát về nhận thức like of like. Nếu, lại trưng theo Thắng-luận, thì cách thuyết minh Thắng-luận tương tự như thuyết thứ hai trong Số-luận. Nghĩa là cho ngũ căn hoàn toàn được thành lập từ vật chất tính ngũ đại (Sáu Phái Triết Học Ấn Độ, trang 326 trở đi), tức là:



Đối cảnh đất lấy hương làm đặc chất, vì căn mà phát sinh tỵ căn, tức giữa khoảng hương và tỵ căn phát sinh quan hệ nhận thức; bốn loại kia cũng vậy. Bởi thế, cách thuyết này hoàn toàn lấy like of like làm căn để.

Nhưng, Phật giáo nói như thế nào về ngũ căn? Chiếu theo Ni-ka-da thì vấn đề trong đó vẫn chưa được thuyết minh một cách tinh tế, đại để cho ngũ căn là từ tứ đại vật chất tạo thành, nhưng vật chất ấy không phải như vật chất thông thường mà là tịnh sắc đã được tinh luyện (tham chiếu Tạp-a-hàm, quyển 12, Đại-chính, 2, trang 91, hạ). Nhất là Hữu-bộ-tôn đã đặc biệt thảo luận về vấn đề này trong Phẩm-loại-túc-luận, Bà-sa luận, và Câu-xá luận, v.v…

(Phẩm-loại-túc-luận, quyển 1, Đại-chính, 26, trang 692, hạ, Bà-sa, quyển 13, Đại-chính, 27, trang 64, thượng; Câu-xá quyển 1). Vật chất tuy do tứ đại tạo thành, nhưng nó được giải thích như ngọc bảo châu trong sáng (Câu-xá-trung-sớ, quyển 1, Đại-chính, 41, trang 819, hạ). Song, trong Phật giáo cũng như Số-luận hay Thắng-luận, không có sự bất đồng về điểm cho tính chất của căn là do đặc chất của tứ đại hoặc ngũ đại tạo thành. Tịnh sắc tứ đại hòa hợp mà thành lập ngũ căn, nhưng đến A-tỳ-đạt-ma thì vấn đề được nêu lên là: tại sao cùng là tứ đại mà lại phân hóa thành ngũ căn? Nói tóm tắt, Phật giáo giải đáp vấn đề này là nhân duyên của "nghiệp" (như Thành-thật-luận quyển 4, Căn-giả-danh-phẩm 45). Nhưng, nếu chỉ nói thế thôi thì không khỏi có điểm mơ hồ, cho nên Đại-tỳ-bà-sa luận (quyển 13, Đại-chính 27, trang 63, thượng và Câu-xá quyển 2, v.v…) mới bảo sự cấu thành ngũ căn là do sự bất đồng về cách phối trí cũng như trạng của các tế bào cực vi. Tức tế bào của nhãn căn rãi khắp trong trồng con mắt, hình giống như đầu cây dược can; tế bào của nhĩ căn ở trong lỗ tai giống như đăng khí; tế bào của tỵ căn ở trong lỗ mũi như hình móng tay người; tế bào thiệt căn ở trên lưỡi giống hình dao cạo; tế bào thân căn rãi khắp trong thân thể, hình giống như cây mác. Giải thích như thế, xét ra có chút ít căn cứ giải phẩu học chăng? Điều đó tuy không rõ, nhưng dù thế nào đi nữa, muốn thuyết minh theo sự bất đồng về hình trạng của các tế bào ngũ quan, thiết tưởng điều này cũng có ý nghĩa riêng của nó. Bởi vậy, theo A-tỳ-đạt-ma, đặc biệt là theo Bà-sa luận, thì bản của căn có các tế bào đó, thông thường thấy từ bên ngoài thì gọi là mắt, tai, mũi, lưỡi, và

thân, chẳng qua là những cơ quan thủ hộ cho các căn. Theo ý nghĩa ấy, đến A-tỳ-đạt-ma chia căn làm hai loại, tức là phù trần căn và thắng nghĩa căn, và thông lệ cho thắng nghĩa căn là chân căn. Theo chỗ tôi biết, cách phân loại này hình như không có trong luận bộ Nam phương, nhưng trong luận bộ thời kỳ đầu, như Tỳ-bà-băng-già[40] cũng cho căn là "vô-kiến-hữu-đối" (Vibhanga p.70-71). Cho căn là không thể thấy để khu biệt với ngũ quan ở bên ngoài, điểm này đáo để là một sự thật không còn hồ nghi gì nữa.

Duy vấn đề được đặt ra ở đây là: căn, nếu do vật chất tạo thành thì đối tác dụng tâm lý, ngũ căn chỉ là cái cửa chịu sự kích thích của ngoại giới hay chính chúng cũng có tác dụng nhận thức đối tượng? Nhận thức là tác dụng tâm lý, mà căn thì thuộc vật chất, cho nên chưa hẳn đã quan hệ với nhận thức, nhưng xét ở phương diện khác thì tác dụng tâm của cảm quan tự thân cũng rất lớn, bởi vậy mà vấn đề ở đây được đề xướng là căn không thể được coi như cửa ngoài. chiếu theo chủ trương của các bộ phái, đối với vấn đề này, không những các bộ phái đối lập nhau, mà ngay trong cùng một phái cũng đã phát sinh nhiều dị luận. Dị-bộ-tôn-luận nói Đại-chúng-bộ thuộc phái Căn-vô-tri-luận, cho rằng "năm sắc căn lấy thịt làm thể. Mắt không thấy sắc, tai không nghe tiếng…" coi căn duy chỉ là gân thịt (nhưng

[40] Chẳng hạn như: mắt nhập vào đâu? Mắt do tứ đại tịnh sắc tạo thành, nhiếp vào ngã sở, không thể thấy đối tượng. Tattha Kataman chakkhảyatànan yan cahkkun catunnan mabhùtanan yan cahkkun catunnan mahàbhùtànan upàdàya pasado attabhàvo pariyapanno sappatigho (Vibhanga p. 70) Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm-luận, quyển 1, Đại-chính, 28, trang 534, trung). Nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma luận (trang 97).

theo Luận-sự, 18, phần 9 thì Đại-chúng-bộ là các nhà chủ trương "căn thấy"). Thành-thật-luận bảo Ha-lê-bạt-ma là nhà thuộc chủ trương "thức thấy" mà cho căn chỉ là cửa (Thành-thật-luận quyển 4, Căn-vô-tri-phẩm 48). Trưng theo chủ trương của Hữu-bộ thì, căn cứ vào Đại-tỳ-bà-sa luận, trong số bốn vị đại luận sư của Hữu-bộ, Thế Hữu chủ trương Căn-kiến-luận (căn thấy) (Bà-sa, quyển 13, Đại-chính, 27, trang 63, trung và quyển 95, trang 489, hạ). Nhưng Pháp Cứu thì lại chủ trương thức-kiến-luận (thức thấy), rồi Diệu Âm thì chủ trương tuệ-kiến-luận (thấy bằng trí tuệ) - (như trên, Đại-chính, 27, trang 61, hạ). Đến các nhà Thí-dụ, tức trước Kinh-bộ-sư, thì điều hòa những ý kiến trên mà chủ trương căn, thức hòa hợp (Bà-sa, quyển 13, Đại-chính, 27, trang 61, hạ và quyển 95, Đại-chính, 27, trang 489, hạ). lại trưng theo Thượng-tọa-bộ Nam phương thì chủ trương của chính bộ này,tuy không rõ ràng lắm, nhưng theo Luận sự bảo Đại-chúng-bộ chủ trương căn-kiến-luận bị Thượng-tọa-bộ cho là dị đoan, như vậy, cứ theo đó, có thể nói Thượng-tọa-bộ cũng gần với phái chủ trương thức-kiến-luận. Pháp-tập-luận hay A-đạt-tát-lợi-nô, cho sáu căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý tất cả là cửa, sự kích thích của ngoại giới đập vào cửa năm căn, đồng thời gõ cửa ý căn, sau đó tâm thể chấn động mà mới phát sinh biểu tượng nhận thức (Atthasàlini p.72. Expositor I. P. 69). Nhận xét theo những quan điểm trên, ta thấy Thượng-tọa-bộ Nam phương, trên đại thể, cũng là phái chủ trương thức-kiến-luận, nhưng đối với căn cũng cho nó một ý nghĩa

trọng yếu, và về điểm này, ta cũng có thể cho gần giống như lập trường căn thức hòa hợp luận[41].

Tóm lại, nói một cách chiếc trung, năm căn là những cơ quan thuộc cả hai lĩnh vực sinh lý và tâm lý, là sự kích thích từ ngoại giới thông qua cửa của nội bộ, đồng thời theo một ý nghĩa nào đó, có thể nói đó là nơi sinh lý đối với mọi cảm giác.

2- SỰ PHÁT SINH CẢM GIÁC.

Lấy năm căn làm điểm tựa, tuy đã nói qua về quá trình sinh khởi tác dụng "phát thức thủ cảnh", nhưng để cho được rõ ràng hơn, ở đây, trước hết lại xin trích dẫn một đoạn kinh văn để làm sáng tỏ ý nghĩa của A-tỳ-đạt-ma.

"Này bạn! Nhãn sắc làm duyên nhãn thức, ba hòa hợp xúc, xúc duyên thụ, thụ giác tri, giác tri khảo lự, khảo lự rồi phân biệt, phân biệt làm duyên, sinh duyên biệt tưởng, theo thứ tự trải qua quá khứ, hiện tại và vị lai; do nhãn thức có thể thấy sắc pháp hiện trước chúng ta - cho đến tai, mũi, lưỡi, thân và ý cũng thế"[42]. (M 18, Madhupindika sutta vol. L. p. III. F) (Trung-a-hàm, quyển 28, Mật-hoãn-dụ-kinh, Đại-chính, 1, trang 604, trung).

---

[41] Dvàm luận (door theory) Dhammasargahi, bản dịch Anh văn, xem cuốn A Buddhist Manual of Psychological Eihies London 1900, LIV 70, fo của Mrs. Rhya Davids.

[42] Cakkhun càvuso palicca rupe ca uppajjati càkkhuvinnnam tinam sangati phasso phassapaccaya vedanà, yamvedeti tạm sàngiánàti, yam sànjànàti tạm vitakketi, yam panànceti tato nidànam purisam papàncasannasaukha samudacaranti atitàgntapaccup pànnesu cakkhuvinneyyesu rùpesu (M). 18 Madhupindikasuttam P.T.S. Vol. I, p.111).

Bây giờ xin căn cứ A-tỳ-đạt-ma để giải thích đoạn văn trên như sau: Cái cửa nhận thức ngoại giới là con mắt trước tiên nhận sự kích thích của đối tượng (sắc cảnh). Có khi thích ứng với sự kích đó mà sinh ra nhãn thức tức thị giác, là bước đầu của hoạt động tâm lý của người ta. Nhưng ở đây ta cần phải nghiên cứu hai, ba vấn đề.

Thứ nhất, theo đoạn văn trên, do sự hòa hợp giữa nhãn căn và sắc cảnh mà phát sinh nhãn thức, nếu giải thích theo văn hiến - Lục-thức-biệt-luận - thì tâm-lý-luận Phật giáo có lẽ phảng phất cái khí vị của tâm-lý-học duy vật luận! Tại sao vậy? vì do sự kết hợp giữa vật chất tính ngũ căn và vật chất tính đối tượng mới phát sinh tâm thức, cho nên từ khởi nguyên có thể nói, ngũ quan hoàn toàn là vật chất. Nhưng, như trên đã nói, Phật giáo quyết không phải duy vật luận, vì thế, lấy căn, cảnh làm duyên mà phát sinh thức, do căn cảnh hợp trí mà sinh khởi phản ứng nội tâm để thức biểu hiện, như thế có phải kiến giải của sinh cơ chủ nghĩa chăng? Nếu không thì ta có thể giải thích như thế này: trong tổ chức tâm lý đã hoàn bị khả năng tính của một thức nào đó, rồi do sự kết hợp của căn và cảnh mà bị kích thích chăng?

Thứ hai, vấn đề được đặt ra là: nếu bảo căn, cảnh làm duyên mà phát sinh thức thì cái trạng thái của sự kết hợp giữa căn và cảnh đó như thế nào? Vì sự hòa hợp căn, cảnh có tính cách máy móc nên cũng có khi không sinh khởi cảm giác ý thức. Về điểm này, Ni-ka-da bảo đối tượng đã vào trong àpàtha (tri cảnh) trong căn, căn là điều kiện khởi thức (àpàtha được dịch là tri cảnh -biết cảnh - tham chiếu

Thành-thật-luận, quyển 4, Căn-trần-hợp-ly-phẩm 49; M. 8, Mahahatthi Padopama vol. I, p. 190; Trung-a-hàm, quyển 7, Tượng-tích-dụ-kinh: Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 757). Vì àpàtha đại ước có ý nghĩa là tiêu điểm, là chỉ trung-khu-bộ của các căn (căn để của nó là dự tưởng tác dụng chú ý trong tâm-lý-học), tức không ngoài ý nghĩa thích ứng ngoại giới mà điều tiết cảm quan đó. Tức là khi sinh khởi cảm giác, trước hết phải có sự kích thích từ ngoại giới làm khích động căn, lúc đó căn tự điều tiết mà thụ dụng sự thích khích đó vào trung khu bộ, do đó mà phát ra phản ứng của tâm, nghĩa là các thị giác cho đến các xúc giác, đó là ý nghĩa nhãn sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Song, thực ra sự sinh khởi cảm giác quyết không phải chỉ được hoàn thành bởi phản ứng của cảm giác do sự hợp trí giữa căn và cảnh. Cảm giác, tóm lại, chỉ là tác dụng tâm lý, từ trong căn để mỗi cảm giác đặc thù, không thể không dự tưởng sự chi trì của cảm giác nhất ban. Những cơ quan của cảm giác đặc thù là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, mà cơ quan quản lý của cảm giác nhất ban là ý căn, đều được gọi là cửa cả.

"Này bạn! Năm căn mỗi mỗi nhận thức cảnh giới riêng biệt, không thể đắp đổi nhau mà nhận thức cảnh giới. Năm căn không thể đắp đổi nhau nhận thức được chỗ y của cảnh và ý. Ý thì nhận thức được hết những cảnh giới kia".

(M. 43, Mahàvedalla voi. I, p. 295; Trung-a-hàm, quyển 58, Đại-câu-hy-la-kinh; Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận, trang 151).

Song, tác dụng của căn đặc thù và ý căn như thế nào, thì theo Phật Âm, cái đó là hoàn toàn đồng thời. Lục cảnh là đối tượng của nhận thức, tất nhiên được thu vào trung khu của hai cửa. tức bất cứ lúc nào ngoại căn bị khích thích thì ngay lúc ấy được thu vào trong cửa ý căn, cũng như con chim đậu trên cành cây, khi nào cành cây lay động thì đồng thời bóng chim cũng lay động. Sự khích thích được thu vào cửa ý căn rồi do tâm thể chấn động (tâm lý vô ý thức) mà sinh khởi tri giác. Từ đấy hướng đến ý mà thành quyết định (Atthasàlini p. 72, Expositor p. 96), đó là sự giải thích của Phật Âm. Do tâm thể chấn động mà bảo là (bhavanga calana samatthatàya) tuy là ý kiến riêng của Phật Âm, nhưng cho điều kiện phát sinh cảm giác là nội căn đồng thời cộng đồng để khế hợp với giáo chứng và lý chứng: có thể nói đó là thuyết đại biểu cho nhất ban A-tỳ-đạt-ma. Nếu phải đưa ra những điều kiện phát sinh cảm giác thì, thứ nhất là ngoại căn, thứ hai là cảnh, thứ ba là ý căn, và thứ tư là cảnh vào trung khu của nội, ngoại căn. Bốn điều kiện đó nếu không đầy đủ thì không thể nào phát sinh tâm thức được.

Trở lên là ý nghĩa "nhãn căn, sắc cảnh làm duyên mà sinh nhãn thức". Song đây mới chỉ thuyết minh cái hình thức phát sinh cảm giác mà thôi chứ chưa tiến đến sự thuyết minh về chính cảm giác. Muốn thuyết minh điểm đó chính là câu "tam-hòa-xúc". Xúc[43] có nghĩa là tiếp xúc, tức là cái phản ứng đầu tiên của tác dụng tâm lý khi ý thức

[43] Tham chiếu Mrs, Rhys Davids A Buddhist Manual of Psychological Ethis, (From the Pali of the Dhamma-sangani) p, LV, f.

thông qua căn tiếp xúc đối cảnh, chính là chỉ cảm giác. Có sáu xúc, khu biệt theo cảm giác của những cảm quan khác nhau, bao hàm từ thị giác, thính giác cho đến tri giác bên trong (ý xúc).

Nhưng giữa các A-tỳ-đạt-ma luận sư nảy sinh ra vấn đề là: Xúc tức cảm giác, là chỉ cái đương thể của sự hòa hợp giữa căn, cảnh, thức (tam sự hòa hợp) hay là cảm giác (xúc) phát sinh ngoài kết quả của "tam sự hòa hợp"? Câu-xá luận quyển 10 của Hữu-bộ cho rằng ngoài tam sự hòa hợp còn có xúc riêng: Kinh-bộ-sư (theo người chú giải) thì bảo tam-sự-hòa-hợp tức là xúc. Điểm này, nếu nói theo vấn đề pháp tướng, thì Kinh-bộ, ngoài tâm ra vì không thừa nhận có tâm sở, nên mới cho xúc là một loại tâm tác dụng mà chủ trương là tam-sự-hòa-hợp tức là xúc. Hữu-bộ thì ngoài tâm thức ra, vì thừa nhận có tâm sở cho nên ngoài thức còn lập riêng xúc. Thành-thật-luận kế tục hệ thống của Kinh-bộ, không lập riêng xúc, mà nói khi nhân duyên đối tượng gọi là xúc (quyển 6, Xúc-phẩm 85); Duy-thức luận (quyển 3, Đại-chính, 31, trang 11, trung) thì bảo "Xúc nghĩa là tam hòa phân biệt biến dị, lấy tâm, tâm sở xúc cảnh làm tính, lấy thụ, tưởng, tư, v.v… sở y làm nghiệp", thừa nhận ngoài tam sự hòa hợp, có xúc. Kinh cũng nói: "Tam sự hòa hợp xúc và y tam sự hòa hợp, có xúc" - Thành-thật-luận, quyển 6, Xúc Phẩm 85 (Đại-chính, 32, trang 286, hạ). Như vậy, trên thực tế, vấn đề là: khi một loại yếu tố tâm nào đó kết hợp với yếu tố tâm khác thì kết quả sẽ là ngoài hai yếu tố đó ra, còn có một tác dụng tâm thứ ba biểu hiện hay sao? Vấn đề này, chủ trương của Hữu-

bộ, ngoài kết quả của tam sự hòa hợp, biệt lập xúc, có thể nói bao hàm một ý nghĩa có ý vị.

Tóm lại, hoạt động tâm lý thuần nhiên là ở như sự khích thích của ngoại giới, nếu nói theo kinh nghiệm thì có thể nói cái gọi là tác dụng nội tâm lấy "xúc" làm điểm xuất phát rồi dần dần trở thành phức tạp. A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận của A-nâu-lậu-đà nói phải có mười bảy sát na để hoàn thành một nhận thức. Tức là sự khích thích đối với ngoại giới: 1 - 2, hai căn nội và ngoại chấn động, 3, sự phát sinh cảm giác, 4, nhận tri cái đó, 5, tri giác, biết cái đó, 6, thức khảo sát, khảo sát cái đó, 7, quyết định, 8 -14, thống giác cái đó, 15 - 16, dừng lại, 17, dựa vào tập khí mà lấy hay bỏ (Teet, J.P.T.S.1884, p. 16 -17, Compendium of Ph. P. 125). Đây tuy không phải là kết quả của thực nghiệm, nhưng điều rất thích thú là những ý kiến trên có tính cách tâm lý thực nghiệm.

3- ĐỐI TƯỢNG CỦA CẢM GIÁC.

Trở lên mới chỉ là cảm-giác-luận nhất ban, đến như cảm giác luận đặc thù thì còn cần phải nói qua về đối cảnh (cảnh) của các căn. Căn có sáu loại, cảnh cũng có sáu loại. Đó là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, đối lại với căn đã nói ở trên thành ra cái gọi là "thập nhị xứ -12 chỗ" và là cách nói thông lệ từ thời đại Phật giáo nguyên thủy cho đến nay. Trong đó, dĩ nhiên, sắc đối với nhãn căn, thanh với nhĩ căn, hương với tỷ căn, vị với thiệt căn, xúc với thân căn, và sau hết, là pháp cảnh đối với ý căn. Do đó, vấn đề đầu tiên được đặt ra là: năm cảnh hay sáu cảnh đó khích thích căn

như thế nào? Nói cách khác, năm cảnh hay sáu cảnh trực tiếp mà thực chất khích thích căn hay là cả hai cùng lẫn lộn mà trong đó cũng có quan hệ cảm giác? Về vấn đề này, Hữu-bộ hay Luận-bộ Nam phương đại thể chia lục cảnh làm ba loại. Một là "hợp-trung-sắc", nghĩa là tiếp xúc trực tiếp với căn mới có sự khích thích, tức hương, vị và xúc. Hai là "ly-trung-sắc" nghĩa là ly khai với căn mà có sự khích thích, tức sắc và thanh. Ba là "không-hợp-cũng-không-ly", tức pháp cảnh (Compendium of Ph. P. 3; Câu-xá quyển 2). Trên phương diện thường thức, mắt và tai nhận thức những vật ở xa, còn mũi, lưỡi và thân cần phải tiếp xúc trực tiếp mới có thể cảm nhận sự vật. Tuy nhiên, đây chưa hẳn đã là định thuyết nhất ban của Phật giáo giới, điều này cứ xem ý kiến khác nhau được phô bầy trong Thành-thật-luận, quyển 4, Căn-trần-hợp-ly-phẩm 49 thì đủ rõ. Theo đó thì bất luận là nhãn căn hay nhĩ căn, tất kính đều là "hợp-trung-tri". Vì mắt thấy sự vật là do quan hệ giữa nhãn quang hợp với đối tượng. Nếu giữa mắt và đối tượng có chướng ngại thì không thể phát sinh thị giác. Cũng thế, nhĩ căn nhận thức âm thanh là do quan hệ âm thanh vào trong tai hợp với nhĩ căn. Nếu âm thanh ở quá xa hoặc là nhỏ quá thì không thể có thính giác. Hơn nữa, trong kinh cũng thường nói căn có đối (cảnh). Vả lại, chiếu theo "tam sự hòa hợp" mà có xúc thì "hợp" có thể được coi là đúng với chân ý của Phật. Không những thế nếu lại tiến thêm một bước nữa mà nói, thì ý căn nhận thức pháp cảnh cũng là đạt đến cảnh. Kinh nói khi ngủ hoặc bất tỉnh tâm không hoạt động. Do ý nghĩa đó nên biết "lục cảnh" đều là "hợp-trung-tri". Đây chủ trương của các nhà phản đối

phương pháp phân loại trước kia (Thành-thật-luận quyển 4, Căn-trần-hợp-ly-phẩm 49, Đại-chính, 32, trang 268, thượng). Chúng ta nên có ý kiến thế nào về chủ trương của học phái này? Rất tiếc điều đó vẫn chưa có xác định được. Tuy nhiên, cách phân loại ở trên có thể nói là hợp lý.

Trở lên mới chỉ quan sát một cách đại thể mà thôi. Sau đây xin đề cập đến từng đối tượng của ngũ căn, tức mỗi thành phần của ngũ cảnh.[44]

Ngũ cảnh là sắc, thanh, hương, vị và xúc.

Sắc là đối tượng của thị giác, Có hai loại là hiển sắc và hình sắc: ít ra, đó là lập trường của Hữu-bộ (Kinh-bộ chỉ thừa nhận hiển sắc chứ không thừa nhận hình sắc - Câu-xá luận, quyển 13 trích dẫn). Hai loại đó lại được chia thành hai mươi thứ: xanh, vàng, đỏ, trắng, bóng, ánh sáng, sáng, tối, mây, khói, bụi, mù (sương) là hiển sắc,dài, ngắn, vuông, tròn, cao, thấp, thẳng, cong và hình sắc (Bà-sa, quyển 13, Đại-chính 27, trang 60, thượng; Câu-xá, quyển 1).

Nếu lại căn cứ theo Pháp-uẩn-túc-luận thì sắc được giải thích như sau:

"Những cái do tứ đại chủng tạo thành là: xanh, vàng, đỏ, trắng, mây, khói, bụi, mù, dài, ngắn, vuông, tròn, cao, thấp, thẳng, cong, bóng, ánh sáng, sáng, tối, không nhất hiển sắc, tương tạp, đỏ lợi, đỏ tía, biếc, màu lục, đen, vàng

[44] Về ngũ cảnh xin xem Thành-thật-luận, quyển 4, Căn-trần-hợp-ly-phẩm 59, và quyển 5, Xúc-tưởng-phẩm 59. Ngoài ra, về ngũ cảnh của Duy-thức luận, xin xem Duy-thức yếu nghĩa của Hoa Điền Thị từ trang 150 trở đi.

sẫm, và tất cả những cái mà nhãn căn thấy và nhãn thức biết" - (Pháp-uẩn-túc-luận, quyển 1, Đại-chính, 26, trang 500, thượng).

Thanh là đối tượng của nhĩ căn. Phẩm-loại-túc-luận chia thành hai thứ là: Hữu-chấp-thụ-vi-nhân và Vô-chấp-thụ-vi-nhân (quyển 1, Đại-chính, 26, trang 962, hạ). Bà-sa luận thì chia thành tám thứ. Tức theo nguyên nhân của nó mà chia thành động vật tính (âm thanh lấy hữu-chấp-thụ-đại-chủng làm nhân) và vô động vật tính; rồi lại chia thành khả giải (hữu tình danh), và bất khả giải (phi hữu tình danh); lại theo sự sinh hoạt cảm tình mà chia thành khả ý (quyết) và bất khả ý (bất quyết): tổng hợp cả lại thành tám thứ. Tức là: 1-Hữu-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh; 2-Hữu-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh; 3-Hữu-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-phi-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh; 4-Hữu-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-phi-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh; 5-Vô-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh; 6-Vô-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-hữu-tình-danh-bất-khả-ý-thanh; 7-Vô-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-phi-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh; 8-Vô-chấp-thụ-đại-chủng-vi-nhân-phi-hữu-tình-danh-khả-ý-thanh (Bà-sa, quyển 1, Thuận-chính-lý-luận (hơi khác chút ít), quyển 1, Đại-chính 29, trang 334, thượng; Nhập A-tỳ-đạt-ma luận, quyển thượng, Đại-chính 29, trang 980, hạ, v.v… đều có thể tham chiếu về vấn đề này).

Hương là đối tượng của tỵ căn. Phẩm-loại-túc-luận chia thành hảo hương, ác hương, bình đẳng hương (quyển

1, Đại-chính, 26, trang 692, hạ) Bà-sa luận lại chia thành bốn là hảo hương, ác hương, phương hương (mùi thơm), bất phương hương (Bà-sa, quyển 13, Đại-chính, 27, trang 64, hạ; Câu-xá quyển 1).

Vị là đối tượng của thiệt căn, Phẩm-loại-túc-luận cũng chia thành ba thứ như hương là: khả ý, bất khả ý, và trung dung. Nhưng Bà-sa luận thì lại chia thành sáu thứ là ngọt, chua, mặn, cay, đắng và lạt (Bà-sa, Câu-xá, Phẩm-loại, như trên).

Sau hết, xúc là đối tượng của thân căn. Bà-sa chia thành mười một thứ là cứng, ướt, ấm, động, hoạt tính (trơn trụ), sáp tính (sần sùi), trọng tính, khinh tính, lạnh, đói và khát (như trên).

Về vấn đề này, trong Bà-sa và các luận khác vẫn còn có nhiều nghị luận, nhưng sợ quá phiền phức nên ở đây chỉ nói tóm tắt như thế thôi.

Cuối cùng là pháp cảnh, đối tượng của ý căn. Pháp cảnh không qua ngũ quan mà do ý thức trực tiếp cảm nhận. Tức do tác dụng suy lý phán đoán rồi lấy hình thái tạm khái niệm được làm đối tượng. Theo pháp tướng của Hữu-bộ thì tâm, tâm sở, vô biểu sắc, tâm-bất-tương-ưng-hành và vô vi, v.v… tất cả đều là pháp cảnh. Những cảnh giới đó tuy chưa phải đã vào phạm vi cảm giác, nhưng ngũ căn có quan hệ đến lục căn, cho nên đối với ngũ cảnh, phải lấy đó làm cảnh thứ sáu. Không những thế, theo Phật giáo, khi tu chứng đến bậc Thánh thì những cảnh giới không còn là những đối tượng khái niệm trừu tượng mà là biến thành những đối cảnh trực cảm. Bởi vậy, tham chước những điểm

trên, ở đây chúng tôi tạm đặt những cảnh giới đó vào phạm vi những đối tượng cảm giác.

Tiết thứ hai:
CẢM TÌNH LUẬN

1- CẢM TÌNH LUẬN BẠN (THỤ).

Cùng với cảm giác (xúc) đã nói ở trên có quan hệ mật thiết mà đưa tác dụng tâm đến chỗ phức tạp, rồi trong một giai đoạn, biến thành căn để của toàn thể tâm, là cảm tình, tức thụ. Phật giáo nói thụ, một mặt có ý nghĩa cảm giác và về điểm này, cùng với xúc tương quan[45]; mặt khác là một cơ điều lớn của nội dung tâm và, về điểm này, lại có ý nghĩa nội diện. Do đó, giữa các luận sư của A-tỳ-đạt-ma, vấn đề đầu tiên được nêu lên - theo Câu-xá quyển 10 - là mối quan hệ giữa xúc và thụ như thế nào? Nói cách khác, thụ phải phát khởi sau xúc hay phát khởi đồng thời? Vấn đề này, Tỳ-bà-sa-sư chủ trương rằng cảm giác và cảm tình đồng thời tồn tại và đứng trên quan hệ hỗ tương y tồn (câu-hữu-nhân). Kinh-bộ-sư thì cho rằng xúc là tiên khu có thể sinh thụ, tuy có quan hệ thứ đệ nhưng không có quan hệ hỗ tương y tồn. Do đó, nghị luận của Kinh-bộ là căn cứ vào câu kinh "Tam tự hòa hợp hữu xúc, xúc duyên thụ" để phát khởi. Nhất là theo các nhà chú thích luận Câu-xá thì Thất-lợi-la-đa của Kinh-bộ nói sát na thứ nhất căn, cảnh hòa hợp, sát na thư hai sinh xúc, tiến đến sát na thứ ba mới sinh

[45] Samphassa – jà – vedanà (tham chiếuCompendium of Ph p,14) nói tương đương với thụ lãnh nạp tùy xúc (Câu-xá quyển 1). Sau đó nói rõ quan hệ giữa thụ và xúc có thể tham chiếu Đại-tỳ-bà-sa luận quyển 23, Đại-chính, 27, trang 130, trung).

khởi cảm tình (Câu-xá quyển 10). Như vậy là đã có quan điểm bất đồng về phát sinh và tổ chức. Nếu theo ý kiến riêng tôi, đứng về phương diện phát sinh mà nói, thì Kinh-bộ đúng; còn đứng về phương diện tổ chức mà nói, thì Hữu-bộ đúng. Vì tác dụng tâm không phải chỉ là quá trình di chuyển, mà tâm lý đơn thuần dần dần biến thành phức tạp, tuy tất cả những yếu tố đều được lưu giữ nhưng cũng có quá trình lưu động để biến thành phức tạp.

Phương pháp phân loại của thời đại Phật giáo nguyên thủy mà chia thụ[46] thành ba thứ là khổ, lạc, xả (không khổ không vui), tức tương đương với cách phân loại ba trạng thái căn bản về cảm tình của tâm-lý-học hiện nay. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma giải thích sự khu biệt ấy là: "Nếu thêm ích cho thân tâm thì gọi là lạc; nếu làm tổn giảm thân tâm thì gọi là khổ: ngược lại với hai điều đó thì gọi không khổ không vui" (Thành-thật-luận quyển 6, Thụ-tướng-phẩm 78). Khổ, lạc, xả tuy là cách phân loại cơ bản về cảm tình, nhưng, để tiện cho việc quan sát, cũng còn có nhiều cách phân loại khác nữa. Chẳng hạn như "lục thụ", "lục xúc", "lục tưởng", v.v… cũng là cách phân loại Ni-kha-da. Bởi nguyên nhân dẫn khởi cảm tình cần phải lấy lục xúc mắt,tai, mũi, lưỡi, thân và ý làm tiền đề thích ứng khổ, lạc, thụ, với mỗi thành phần đó nên nói nhãn xúc sinh thụ, nhĩ xúc sinh thụ, v.v… (theo ý nghĩa ấy, xúc có thuận-lạc-thụ-xúc, thuận-khổ-thụ-xúc, thuận-bất-khổ-bất-lạc-thụ-xúc,

[46] Duy-thức luận quyển 3, Đại-chính 31, trang 11, hạ nói: "Thụ lãnh nạp cảnh tướng, nghịch, câu phi (không thuận không nghịch) làm tính khởi ái làm nghiệp có thể khởi hai dục hợp, ly, phi".

Câu-xá quyển 1). Cũng có khi nói một cách đơn giản là thân thụ, tâm thụ. Thân thụ là những cảm giác khổ, vui do ngũ căn mà có; đó là tâm lý cảm giác chân chính; còn tâm thụ là chỉ sự vui mừng hay lo âu phát khởi trong tinh thần nội bộ (Câu-xá quyển 1). Đem kết hợp thân thụ, tâm thụ với khổ, lạc, xả thành ra cách phân loại ngũ thụ được song song với tam thụ[47]. Ngũ thụ là ưu, hỷ, khổ, lạc, xả. Trong đó, ba tâm thụ ưu, hỷ, xả đối với sáu cảnh, lấy ý làm cận duyên (duyên gần) hướng đến ý, gọi là ý cận hành -mười tám ý cận hành, Câu-xá quyển 10;Thành-thật-luận quyển 6, Biện-tam-thụ-phẩm 81, Bà-sa quyển 139, Đại-chính 27, trang 716, thượng -Tức là ưu, hỷ lấy tâm thụ làm đại biểu; khổ, lạc lấy thân thụ làm đại biểu; xả, tức trạng thái trung dung, trong đó không có sự phân biệt thân và tâm[48] (Câu-xá quyển 2).

2- CẢM TÌNH ĐẶC THÙ.

Trở lên là cảm tình luận nhất ban. Lấy cảm tình nhất ban này làm cơ sở để doanh lý những sinh hoạt cảm tình khác, ấy là cảm tình đặc thù. Nhưng, Phật giáo coi cảm tình đặc thù như thế nào và thuyết minh nó ra sao? Về vấn đề này, nếu nói một cách tóm tắt lại thì Phật giáo cho rằng cách sinh hoạt cảm tình phóng túng không phải là con đường tu dưỡng tinh thần và cực lực đề cao cảnh giác. Ý từ

[47] Về cách phân loại tam thụ, ngũ thụ có thể tham chiếu Compendium of Ph p.14. f.

[48] Về thụ còn có nhiều phân loại khác, như tam thập lục thụ, hay bách bát thụ. Có thể xem Bà-sa quyển 439, Đại-chính 27, trang 715, thượng).

này đã được biểu lộ trong Tứ-niệm-trụ: "Tất cả thụ đều là khổ". Điều này đến A-tỳ-đạt-ma có khuynh hướng hợp lý chủ nghĩa lại càng rõ rệt hơn. Chẳng hạn, Thành-thật-luận quyển 6 (từ Thụ-tướng-phẩm 78 đến Ngũ-thụ-căn-phẩm 83) nói: "cái gọi là vui (lạc) rốt cuộc, chẳng qua chỉ là vui trong khổ mà thôi". Song, lấy thụ làm căn bản để nói về cảm tình đặc thù, chủ yếu là thuyết minh về phương diện có liên quan đến điều kiện được gọi là "ác đức". Như ba độc tham, sân, si chính là thích ứng với ba trạng thái khổ, lạc, và xả vậy. Đối với lạc sinh tham, đối với khổ sinh sân, đối với bất khổ bất lạc sinh si; điều này đã được nói trong Khế-kinh, và đến A-tỳ-đạt-ma cũng lại được thuyết minh thêm (Thành-thật-luận quyển 6, Biện-tam-thụ-phẩm 81). Trong mười loại tâm tiểu-phiền-não: phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, xiểm, cuống và kiêu, phần lớn đều do cảm tình mà có, điều đó chỉ cần quan sát những hiện tượng tâm lý đại khái cũng có thể rõ (về những tác dụng tâm lý trên sẽ được thuyết minh sau, đặc biệt ở thiên thứ sáu phần Luân-lý-luận, mục nói về Ác-đức).

Song, đứng ở một phương diện khác mà nói, Phật giáo quyết không thể coi nhẹ cái gọi là cảm tình cao đẳng. Trong kinh Pháp Cú đã có câu "Niết bàn là niềm vui tối thượng", tức dùng lạc thụ để thuyết minh Niết bàn. Nhất là khi nói về cảnh giới Tứ thiền, từ Sơ thiền đến Nhị thiền, Tam thiền, lấy hỷ, lấy lạc làm điều kiện tất nhiên, do đó, ta có thể thấy rất rõ ràng Phật giáo không cho hỷ, lạc là tội ác. Nếu đứng về phương diện này mà nghiên cứu tâm sở, thì trong cái gọi là Đại-thiện-địa-pháp, như tín, tàm, quý, vô tham, vô sân, bất hại, trong đó mặc dầu có bao hàm phương

diện lý trí, nhưng nếu coi tất cả là tâm lý tình cảm, thì tôi cho rằng ta có thể nói đó là tình cảm cao đẳng đặc thù. Nhất là tình cảm đạo đức, như Tứ-vô-lượng từ, bi, hỷ, xả được Phật giáo nguyên thủy coi trọng, rồi đến A-tỳ-đạt-ma cũng rất trọng thị. Nhưng điều bất khả tư nghị là Tứ-vô-lượng này không được liệt vào tâm sở, đại khái có lẽ vì nó được coi là do công tu dưỡng mà cấu thành ở phương diện hậu thiên, Bắc-đạo-phái vì bảo đức Phật siêu việt tình cảm nên chủ trương Phật không có tâm từ bi (K.V, 18,3). Song, đây là thuộc tình lự và chưa được đề cập đến.

Trong tâm-lý-luận Phật giáo, một vấn đề nữa có liên quan đến tình cảm cần phải được khảo sát: đó là vấn đề khát ái, hay là dục. Dĩ nhiên, vấn đề đã không được liệt vào hàng tâm sở. Nếu giải thích thì tuy nó có thể được liệt vào tham, nhưng như với dục sẽ nói sau đây, cũng lại có liên quan. Do đó, khát ái có cả tính chất tình cảm lẫn ý chí mà sẽ được trình bày ở tiết sau.

Khát ái được chia thành ba loại là hữu ái, ái ái, và quyền tài phi hữu ái. Hữu ái tức là ý chí cầu sống, tương đương với cảm tình sinh mệnh mà trong tác dụng tâm lý của người ta, nó có ý nghĩa sinh mệnh luận rất sâu xa. Ái ái là tình cảm luyến ái, có ý nghĩa rất mạnh về tính dục. Còn quyền tài phi hữu ái thì có nhiều cách giải thích. Chúng tôi dịch là Phồn-vinh-dục (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận), nhưng trong A-tỳ-đạt-ma thì cả Nam, Bắc bộ giải thích là vô-hữu-ái (Bà-sa quyển 27, Đại-chính, 27, trang 138, trung). Hãy cứ giả định như thế thì nó là một loại tình cảm hư vô, hay có thể được coi là do tuyệt vọng mà có.

Song, ba dục này vì là những hiện tượng tâm lý được nhiếp vào tình cảm nên nó bao hàm một ý nghĩa rất sâu, bởi thế, chúng tôi nghĩ hãy để lại và sẽ thuyết minh nó một cách tường tận sau.

Về tâm lý đẹp thì A-tỳ-đạt-ma (văn Ba-li) còn nói sáu cách cười: 1-mỉn cười, 2-cười, 3-cười thành tiếng, 4-cười ngặt nghẻo, 5-cười ra nước mắt, 6-cười lăn.

Tiết thứ ba:
Ý CHÍ LUẬN

1- BẢN CHẤT CỦA Ý CHÍ (TƯ).

Trên kia đã nói về cảm giác (xúc) và cảm tình (thụ); ở đây, song song với cảm giác và cảm tình để cấu thành những hoạt động tâm lý của người ta là ý chí (tư) và biểu tượng (tưởng). Theo thuận tự của cảm tình tôi tưởng trước hết hãy nói về phương diện ý chí đã.

Trong tâm lý Phật giáo, tâm được biểu hiện về mặt hoạt động bằng nhiều danh từ, như dục, tư, hành, nghiệp, v.v… Tựu trung, ngay từ rất sớm, danh từ được dùng nhiều nhất và cũng có ý nghĩa rộng nhất là "hành". Hành là một trong năm yếu tố (ngũ uẩn) cấu tạo con người, tức sắc, thụ, tưởng, hành, thức. Trong đó, hành có nhiều ý nghĩa - (trong Sankhara có ba nghĩa: 1. Ý chí, 2. Trừ thụ và tưởng, hợp với tâm sở khác, 3. Tên gọi khác của nghiệp (trong 12 nhân duyên). Đó là cách giải thích của A-ô-ân-thị (?) - Compendium of Ph. pp, 273-174) - Tóm lại, là lấy ý chí làm trung tâm mà nhiếp tất cả mọi yếu tố hoạt động. Điểm này, trong Khế-kinh lấy lục-tư-thân gọi là hành uẩn, cứ xem cách giải thích cũng thấy rất rõ (Tạp-a-hàm quyển 3, Đại-chính 2, trang 15, hạ; Câu-xá quyển 1, dẫn dụng). Song, ý nghĩa chữ hành trong Phật giáo không phải chỉ là ý chí theo nghĩa hẹp. Từ thời đại Phật giáo nguyên thủy đã nói "chư hành vô thường", như vậy, lời nói đó đã ứng dụng cho thành quả ý chí. Trên quan hệ, về sau này, khi tâm sở

luận phát tiển mạnh, hành được nhiếp vào ngũ uẩn, và tất cả những điều gì mà ý nghĩa không rõ ràng đều có thể được nhiếp vào hành, vì thế ý nghĩa của hành đã trở thành rất rộng. Khi tâm sở luận phân hóa, những danh từ tư, dục, nghiệp, v.v… được dùng để đại biểu cho ý chí và để biểu thị mọi phương diện hoạt động của nó.

Tưởng không cần lập lại, hoạt động ý chí của người ta, trên đại thể, có thể chia thành hai đoạn. Thứ nhất, ý chí nội bộ, tức cái gọi là chấp chí hoặc chí hướng. Thứ hai, ý chí được đến hành động (trong Thành-nghiệp-luận, Thế Thân chia Tư làm ba loại: thẩm-lự-tư (tư làm động cơ?); quyết định tư (ý chí nội bộ); và động-phát-tư (hành động)) (Đại-chính 31, trang 785, hạ). Trong Câu-xá quyển 13, theo ý kiến của Kinh-bộ, đưa ra ba trạng thái của tư là thẩm lự, quyết định và động phát; Phật giáo gọi nó một cách tóm tắt là nghiệp, và lại chia ra làm thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp: đó là phương pháp phân loại kể từ Phật giáo nguyên thủy cho đến nay.

Duy vấn đề ở đây được đặt ra là: ý chí là chỉ toàn bộ ba nghiệp hay trong đó chỉ cho cái chấp chí bên trong chưa được biểu hiện thành hành động? Về vấn đề này, Hữu-bộ hình như chuyên giải thích tư, dục trong phạm vi ý chí nội bộ. Trong kinh chia nghiệp thành hai tà-tư-nghiệp và tư-dĩ-nghiệp. Căn cứ theo sự phân loại này (chẳng hạn như (A.vol. III, p. 415); Trung-a-hàm quyển 27, Đại-phạm-hạnh-kinh (Đại-chính 1, trang 600, thượng)), tuy cùng là phát động ý chí, nhưng giữa khoảng chưa phát và đã phát đại khái muốn có sự khu biệt (Bà-sa quyển 113, Đại-chính

27, trang 587, thượng; Câu-xá quyển 13). Thí-dụ-sư (Kinh-bộ) lại muốn giải thích toàn thể ba nghiệp thân, khẩu, ý là một "tư". Bà-sa luận nói: "Các Thí-dụ sư bảo thân, khẩu, ý đều là "tư" (như trên). Lại phân biệt bộ thì kiến lập tham dục, sân huệ, tà kiến nghiệp tự tính (như trên). Kinh-bộ, theo lập trường sinh cơ chủ nghĩa, thì chủ trương hai nghiệp thân, khẩu chẳng qua là sự sai biệt của ý nghiệp. Kế thừa ý kiến của Thí-dụ-sư là Thành-thật-luận quyển 6, trong Tư-phẩm 84 đã nói rõ một cách đơn giản về tính chất của tư. Theo đó thì tư có nghĩa là nguyện cầu, mà nguyện cầu có nghĩa là lấy ái làm động cơ để khởi tạo tác. Nói cách khác, tư lấy ái làm động cơ (nhân) rồi sinh nguyện cầu mà khởi tạo tác. Do đó, tư, xét về mặt biểu diện, là một bộ phận của ý thức, nhưng, theo Thành-thật-luận thì tự do phương tiện hoạt động ý thức mà có, cho nên ý thức và tư cứu kính chỉ là một. Theo ý nghĩa đó, với ý kiến của Wundt lấy sự kết hợp giữa cảm tình và biểu tượng làm cho ý thức này đầy đủ năng lực là ý chí, có thể nói có điểm tương tự.

Về bản chất của tư duy có những ý kiến khác nhau, nhưng nói một cách đại thể thì ái, dục, tư, hành, nghiệp, v.v…là những tác dụng tâm có liên quan mật thiết với nhau, mà về phương diện nghĩa rộng, là đại biểu cho quan niệm hoạt động ý chí.

2- QUÁ TRÌNH HOẠT ĐỘNG CỦA Ý CHÍ.

Tưởng không cần nhắc lại, tiền khu trong hoạt động ý chí của người ta là cảm tình, là khổ cảm, lạc cảm. Tránh khổ tìm vui là nguồn gốc của hoạt động ý chí, là ý chí nội

diện tạo thành phản ứng trong tâm ta. Như ái, dục hay nguyện cầu, tức tình cảm khổ, vui, là chỉ cái đương thể động cơ hóa (theo Câu-xá, dục là "hy cầu tác nghiệp". (Câu-xá quyển 3; Duy-thức luận quyển 5 (Đại-chính 31, trang 28, thượng) nói rằng định nghĩa là "lấy sự mong cầu cảnh vui làm tính, hăng hái y theo cảnh vui làm nghiệp", trong Luận-bộ Nam phương thì chú giải dục là Kattukamyatà (intention) (Compendium of Ph. p, 244). Trên đây, dục chính thực đã được hiểu như động cơ; lại như ái, hay thường gọi là tham - có ý nghĩa sâu xa hơn động cơ -nếu được coi như một hiện tượng tâm lý thì nhưng nhiên nó vẫn là cái đương thể của cảm tình động cơ hóa. Ở đây, cái động cơ dẫn đạo để thực hiện toàn thể dục tâm là ý nghiệp, hoặc còn được gọi là đương thể của tư, thông qua thân, khẩu mà biểu hiện ra bên ngoài) tức là nghiệp. Nghiệp này có ảnh hưởng với tổ chức của tâm (hay tâm, thân), nó là cái nhân đưa đến quả báo về sau và được mệnh danh là "vô biểu sắc" hoặc là đương thể của "nghiệp tập" (Hữu-bộ lập riêng vô biểu sắc, Kinh-bộ thì bảo nó là chủng tử của tư). Nếu nói theo tâm-lý-học thì nó có thể được gọi là ý chí tiềm lực.

3- Ý CHÍ TỰ DO.

Liên quan đến ý chí luận, còn một vấn đề nữa được đặt ra; đó là: Phật giáo nói như thế nào về ý chí tự do? Đứng về phương diện thường thức mà nói thì đây không phải là một vấn đề đặc biệt. Bởi lẽ ai ai cũng phải thừa nhận rằng, đến một trình độ nào đó, ý chí của người ta là tự do. Trên lập trường thường thức thì A-tỳ-đạt-ma Phật giáo

hẳn là chủ trương ý chí tự do. Song, vấn đề ở đây là sự quan hệ giữa ý chí tiềm lực, tức tính cách của nghiệp, và ý chí hiện thực như thế nào? Nói cách khác, về phương diện thường thức, chúng ta đều nhận hoạt động ý chí là kết quả của sự tự do lựa chọn, nhưng hoạt động như thế há không phải là tính chất tiên thiên đã bẩm thụ, hoặc do tính cách mà đã tự quy định sao? Nếu chiếu theo Phật Giáo Nguyên Thủy thì vấn đề này, ở thời đại Phật, đã có nhiều giải đáp mà, nếu nói một cách bao quát, có thể chia thành hai chủ trương là quyết định luận và ngẫu-nhiên-luận. Những nhà chủ trương quyết-định-luận cho rằng những hành-vi đưa đến sự cảm thụ khổ, vui là do một năng lực nào ngoài con người chi phối, mà tư-tưởng này lại được chia thành túc-mệnh-luận và thần-ý-luận. Còn các nhà chủ-trương ngẫu-nhiên-luận thì bảo tất cả hành-vi khổ, vui cũng là những hiện tượng ngẫu nhiên, trong đó không có sự liên hệ nhân quả nào cả, do đó mà chủ-trương này cũng được gọi là vô-nhân-vô-duyên-luận (Anguttara III, 61, vol. I, p. 173, f; Vibhanga pp. 367-368). Song, đối với những luận-cứ này, đức Phật đều cho là phi-lý mà tuyên bố ngài là người chủ trương nỗ-lực-luận. Đức Phật cho rằng những cảm thụ khổ, vui của người ta là những hành-vi hiện-thực hậu thiên của con người chi phối, điều này tôi đã trình bày ở một chỗ khác (Nguyên-Thủy Phật-Giáo Tư-Tưởng-Luận; Con Đường Hướng Về Giải Thoát, trang 208). Tuy nhiên, đồng thời đức Phật cũng rất coi trọng túc-nghiệp, cho nên ngài đã thuyết minh nhiều về túc-nghiệp và, dĩ nhiên, đến một trình độ nào đó, cũng thừa nhận ý-chí quyết-định của người ta. Bởi thế mà vấn đề được đặt ra là: đến một điểm nào là

tự do? Và đến điểm nào là không tự do? Về vấn đề này, đức Phật đã không có một thuyết minh đặc biệt nào cả, cho nên rất khó mà quyết định được. Đến thời-đại Bộ-phái - nói một cách đại thể, vấn-đề này có vẻ như không khó khăn mấy -vấn-đề trên lại được đưa ra luận-cứu, và theo Luận-Sự thì Vương-Sơn-Bộ, Nghĩa-Thành-Bộ chủ trương "Tất cả đều do nghiệp", nghĩa là, tất cả hoặc, nghiệp, khổ đều là do cái nghiệp từ kiếp trước (K. V, XVII, 3): đó là lập-trường của các nhà chủ trương túc-tác-nhân-luận vậy. Đối với chủ-trương này, phái chính-thống cho đó là sự ngộ giải rất lớn, và Luận-Sự cũng công kích nó kịch liệt. Lại Tỳ-Bà-Băng-Già thì bảo ba luận cứ túc-tác, thần-ý và ngẫu-nhiên đã nói ở trên là thuyết của ngoại đạo, và cũng cực lực bài xích. Song, điều không may là đã không có một thuyết minh rõ rệt nào về căn-cứ của ý-chí tự-do: đó là điều vô cùng đáng tiếc! Bản thân tôi rất tiếc, và đã từng nêu vấn-đề này ra để thảo luận tại Triết-Học-Hội và đã thu lượm những tài liệu thảo luận đó in vào cuốn "Con Đường Hướng Về Giải Thoát".

Tóm lại, Phật-giáo bảo cái vô-minh căn bản của sinh-mệnh và tâm lý là sự tồn-tại của ý-chí. Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì ý-chí tuy là vật tự-nhiên, phải theo pháp-tắc tất nhiên, nhưng trong đó cũng dùng bản chất tinh thần mà tự phá vỡ cái vỏ của nó để đi đến phương hướng tự do mà nó đã quy định, chính ở chỗ đó mà căn cứ của ý chí tự do mới có được ý nghĩa của nó. Song, thật ra, căn cứ của ý-chí tự-do-luận chỉ mới được thuyết minh theo lập trường triết-học thôi, chứ nếu đứng trên lập-trường tâm-lý-luận mà nói thì vấn-đề này lại phải dựa vào nhân-duyên-luận để

phân giải. Tức là, theo Phật giáo, những hoạt-động tâm-lý của người ta được xây dựng trên những mối quan hệ (nhân duyên), một mặt tuy không thể được tự do tuyệt đối, nhưng trong cái gọi là nhân-duyên, động-cơ ý-chí, những dục vọng, do thức hoặc trí mà, đến một trình độ nào đó, trong tác-dụng tâm của người ta cũng có năng-lực của động-cơ lựa chọn; điểm này có thể nói đã thừa nhận sự tự do của ý chí. Trong Hữu-Bộ-Tôn nói không có đồng-loại-nhân ở vị lai chính là có liên hệ đến ý-chí-tự-do-luận.

Tiết thứ tư:
BIỂU-TƯỢNG-LUẬN
(Trí -Giác -Tưởng)

1- Ý NGHĨA CỦA TƯỞNG (BIỂU TƯỢNG).

Như đã nói ở trên, khi đối-tượng ngoại-giới xuyên qua cửa năm căn đến trung-khu tri-giác thì lúc đó hiện lên hình-thái của đối-tượng, và các hình-thái đó được gọi là tưởng. Nó tương đương với tri-giác hay tâm-lý biểu-tượng của người ta. Trong các A-Tỳ-đạt-ma, chữ tưởng này được định nghĩa bằng nhiều cách. Hoặc định nghĩa nó là tác-dụng thủ-tượng, hoặc bảo là "đối với cảnh, thủ tượng sai biệt" (Câu-xá quyển 3), hay "đối với cảnh thủ tượng làm tính, bày đặt ra những danh ngôn làm nghiệp" (Duy-thức-luận quyển 3, Đại-Chính, 31, trang 11, hạ). Tựu-trung cách giải thích của Phật-Âm là tường tận nhất (p. 110; The Expositor I, p. 146), bởi thế xin kể tóm tắt như sau,

Tưởng có nghĩa là biết những cảnh-giới sai biệt. Tưởng lấy tri-giác làm đặc-tướng, lấy xác nhận làm tác dụng, tướng vô-tri-giác thì không có bốn loại tưởng mà do cái biết kinh-nghiệm trước[49] (abhinnana) mới biết được; có

[49] Về cách giải thích của chữ abhinnàna, có thể xem Compendium of Philosophy, p. 224. Trong đó chữ abhinnàna được dịch là "trực-tri" (intuitive knowledge), hay dịch là "cực-tưởng" (ultra thought), nhưng ở đây kh6ng cần phải chú trọng nhiều về cách dịch này,

tướng tri-giác tức là xác định, cũng như người thợ mộc, đối với gỗ, ứng dụng abhinnàna để xác nhận cái biết của họ -

Nilàdibhedam àrammanam sanjanatiti sannà, Sà sãnjàn-analakkhanà pacca-bhinnàmarasà gatubhùmakasannàhi no sanjànanalakkhanà nàma natthi. Sanjànanalakkhanà va yà pan ettha abhinnànena san-jànàti sà pacca bhinnànam nàma hoti ti. Tasmà vadhakissa dàrumhị abhinnànam katva puna tena abhinnàuena tam paccàbhijananakàle purisassa kalati-lakàdi-abhinnanam sallakkhetva puna tena abhinnànena asuko nama eso ti tassa paccabhijànanakàle … (Atthasàlini p. 110).

Theo cách giải thích khác nữa thì như thế này: Tưởng là do nhiếp thủ tất cả tác dụng mà làm tướng tri-giác, lại cho đặc-trưng tri-giác ấy cái lý-do tác dụng, cũng như người thợ mộc đối với gỗ.

Apara nayo: sa bhasangàhikavasena hi sanjànanalaykha-nà sanna puna sanjàna nanimittakàranarasa, dàruàdisu tacchapadayo viyo - (Atthasà ni p. 110, The Expositor I, p. 147).

Nếu nói một cách đơn-giản thì nhận-thức đối-tượng là do cái biết kinh-nghiệm nói trên, có hơi xác nhận về cách phân-loại, như nói đây là cái máy, kia là người, cái tác dụng chỉnh lý tổng hợp là ý nghĩa của tưởng. Mà sự nhận-tri này chỉ là điểm bất-đồng giữa cảm-giác (xúc) và tưởng (biểu tượng), cho nên Phật-Âm đã tận-lực thuyết minh về điểm này: đó là chỗ thấy biết trác việt của ông.

Song, điều cần chú ý là: tác dụng tưởng này không phải chỉ do sự kích-thích từ ngoại-giới mới có, mà nó lại

phát sinh ngay từ nội bộ nữa. Chẳng hạn, do ký ức hoặc tưởng-tượng mà làm cho một vật gì đó hiện lên hình thái trong tâm-tư thì tác dụng ấy cũng là một loại tưởng. Đây là điểm ta không thể bỏ qua. Điều này cứ xem trong Ni-kha-da nói có lục-tưởng cũng đủ rõ. Lục tưởng tức là chỉ cho tri-giác phát sinh từ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Mà trong đó, năm phần trước chính là tưởng do sự kích-thích từ bên ngoài mà có, còn phần thứ sáu là ý thì chính là ký-ức hay tưởng-tượng phát sinh ngay từ bên trong vậy. Thành-thật-luận nói "Thủ tướng giả-pháp nên gọi là tưởng" (quyển 6, Tưởng-ấm phẩm 77), chính là chỉ điểm này. Ở đây, chúng tôi không dịch chữ tưởng bằng tri-giác mà dịch là biểu-tượng ra, nó còn bao hàm cả tưởng-tượng biểu tượng và ký-ức biểu-tượng nữa. Và ý nghĩa đó đã được biểu hiện rõ trong đoạn trên.

Tóm lại, vì tưởng bao hàm tính-chất như thế nên tính-chất đó rất tương tự như tác-dụng của thức, mặc dù trong Luận-Bộ cũng có khu-biệt giữa chúng. Chẳng hạn, trong Thuận-chính-lý-luận quyển 11 (Đại-chính, 29, trang 295, thượng), nói rõ về sự khu biệt giữa thức và tưởng như sau: "Cái biết tất cả thể của các cảnh-giới đó gọi là thức, cái thủ riêng danh tướng gọi là tưởng". Như vậy, nói một cách đại thể, tri giác là tác-dụng của thức; biểu tượng cụ thể là ý-nghĩa của tưởng (như vô-thùng-tưởng, vô-ngã-tưởng, kinh cú-tưởng, tuy có quan hệ với biểu-tượng nhưng thật thì nó là tác dụng phán đoán - tham-chiếu Thành-thật-luận quyển 6, Tưởng-ấm-phẩm 77). Thế thì, Phật giáo nói tưởng là chỉ cái tác dụng của một hình-thái suy-tư nào đó trong tâm, tuy có liên quan mật thiết với suy lý, phân biệt và phán đoán

v.v…, nhưng chính nó vẫn chưa tiến tới địa-bộ đó. Vậy ta có thể giải thích tưởng là chỉ cho cái trạng-thái của suy lý, phân biệt và phán đoán đã biến thành cô lập.

2- KHÁI NIỆM

Do đó mà vấn-đề dược đặt ra là: biểu-tượng tiến hành như thế nào để biến thành khái niệm? Trong kinh bảo tri-giác là khảo-lự, khảo-lự là phân biệt, nhưng cái quá-trình từ khảo-lự, phân biệt đến khái-niệm-hóa tất kinh ra sao? Rất không may là cho tới nay vẫn chưa có sự thuyết minh rõ ràng nào cả. Ở đây chữ tầm được dịch là khảo-lự, khảo lự thường được dùng song song với tư (hay quan). Tầm và Tư tuy là cách phiên dịch của Trung-Quốc, nhưng ý nghĩa của nó không phải có điểm bất định.

Phổ thông, người ta thường giải thích: tầm là sự quan sát thô, tư là sự quan sát tế. Trong ý nghĩa này, cái gọi là khảo-lự, phân biệt tựa hồ có bao hàm ý nghĩa phân tích và tổng hợp. Nhưng cái thuận-tự từ phân tích, tổng hợp tiến đến chủng-khái-niệm loại-khái-niệm như thế nào thì vẫn chưa được rõ. Ngoài tưởng ra đại khái Phật-giáo còn nói đến tác-dụng tâm-lý khái niệm ư? Nếu nói một cách đại thể thì trong tưởng đã bao hàm ý-nghĩa khái-niệm rồi, điều này cứ xem cách giải thích của Phật-Âm sẽ rõ. Phật-Âm bảo tưởng là tác dụng xác nhận, hay là tái-xác-nhận; hoặc bảo là "do nhiếp hết thảy tác-dụng làm tướng tri-giác". Vì xác-nhận hay tái-xác-nhận là lấy một biểu-tượng nào đó chiếu theo một khái niệm nhất định, kiểm điểm sự đồng dị của nó rồi nhận-định biểu tượng ấy thuộc nghĩa khái niệm. Còn

bảo là "nhiếp hết thảy tác-dụng" chẳng qua chỉ là biểu hiện nó một cách rõ ràng mà thôi.

Trong Phật giáo hiển nhiên không có danh từ nào tương đương với danh từ khái-niệm. Tuy nhiên, trong tâm-sở-luận có cách dùng chữ gần giống như khái-niệm: đó là chữ Phạm prajnapti (thi thiết) và danh từ thi-thiết trong Ba-li. Đặc biệt trong Đạt-ma-tăng-già-ni thuộc Luận-bộ Nam-phương đã khảo sát đến danh từ pannatti này rồi (No 1306 - 1308, Mrs. Rhys Davids Tr. Pp, 346 - 341). Đến A-tha-tát-lợi-ni của Phật-Âm thì trong các pháp cảnh đã bao hàm lục-nội-xứ, tam-tướng, tam-vô-sắc-uẩn (tức thụ, tưởng, hành), thập-ngũ-vi-tế-sắc, Niết-bàn và pannatti (Atthasàlini p.80. The Expositor I, p, 196) đại ước cũng được kể trong đó. Rồi đến A-nâu-lâu-đà-A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận thì chia vạn-hữu, tức hết thảy mọi đối tượng của nhận thức, thành năm vị: 1-Tâm, 2-Tâm-sở, 3-Tịnh-sắc, 4-Thì-thiết, 5-Niết-bàn (Compendium of Ph. P. 4 ibid p. 198). Mà pannatti (khái niệm) này lại được chia thành sadda Pannatti hay nàma pannatti và attha pannatti (Compendium of Ph. P. 4 and 198). Trong đó, nghĩa thi-thiết tương đương với khái niệm nội bộ, còn danh từ thi-thiết là chỉ cái danh-xưng căn cứ trên khái niệm đó và, dĩ nhiên, cũng là kết quả của tác dụng khái niệm.

Sau đây, tuy hơi phiền phức, nhưng cần phải trích dẫn một đoạn trong A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận để nhận xét về điểm này:

Trước hết là pannatti ám thị đất và núi v.v.. là tình hình biến hóa từ thiên nhiên mà ra. Thứ đến, pannatti chỉ về

nhà cửa, chiến-xa, hà-mã-xa v.v… là biến hóa từ vật-chất-cấu-thành. Lại có pannatti về người, cá nhân là từ ngũ-uẩn tích-tụ mà ra. Lại có pannatti về hang động là từ chỗ không tiếp xúc mà ra. Rồi có pannatti tương đương với khắp nơi, lấy vật này vật kia làm nhân, phát xuất từ tâm tu dưỡng. Sự khu-biệt này dĩ nhiên không tồn tại theo ý nghĩa đệ-nhất-nghĩa, nhưng bất luận thế nào đi nữa nó cũng là đối tượng của tâm vì nó biểu hiện hình ảnh của vật … (Abhidhammatthasangaha p. 39 Compendium of Ph. Pp. 189 -199).

A-ô-ân-thị chú thích về điểm này (e không phải y theo sự chú-thích ở Tích-Lan), cho attha-pannatti có mười hai loại: 1-tajjà pannatti chân-như (đệ nhất-nghĩa): 2-upàda pannatti từ đệ-nhất-nghĩa mà ra; 3-samuha pannatti tập-hợp quan-niệm; 4-jati pannatti chủng hay loại quan niệm; 5-santhàma pannatti hình trạng quan niệm (từ hình trạng vật mà ra); 6-disa pannatti phương hướng; 7-kàla pannatti thời-gian; 8-akàsa pannatti không-gian; 9-nimitta pannatti tri-giác biểu-tượng; 10-natthi-bhàva pannatti phi-hữu; 11-santati pannatti kế-tục (y vào sự kế tục đồng nhất); 12-sanketa pannatti phương tiện quan niệm (Compendium of Ph. P. 5).

Như đã nói ở trên kia, rất tiếc cho đến nay người ta vẫn chưa được hiểu rõ là những quan niệm này được cấu tạo bằng những tác dụng tâm-lý như thế nào. Về mặt tâm-lý-luận thì như thế chưa đủ, nhưng giữa các A-tỳ-đạt-ma-luận sự thật đã đạt đến khái-niệm-luận một cách rất rõ ràng. Song quan niệm đã đạt đến này có trực tiếp đại biểu cho thực-tại-luận không, hay chẳng qua chỉ là quan niệm mà

thôi? Điểm này, bên Tây-phương có sự tranh-biện về duy-danh-luận và thực-tại-luận; trong Phật giáo, ở thời đại Bộ-phái, có Hữu-bộ chủ trương Thực-tại-luận, như tâm-bất-tương-ưng-hành-pháp của Bộ này chẳng qua chỉ là một thực-tại-hóa pannatti mà thôi; điểm này đã được trình bày ở trên rồi. Ngược lại, thuyết-giả-bộ thuộc Đại-chúng-bộ hoàn toàn đứng trên lập trường Duy-danh-luận. Thượng-tọa-bộ nam-phương không cho đó là ý nghĩa tồn-tại chung cùng, về điểm này, tuy có vẻ như duy-danh-luận, nhưng ở điểm được thừa nhận là đối-tượng của tâm, thì nó cũng lại có vẻ như thực-tại-luận và, có thể nói, đó là khái-niệm chủ-nghĩa (tham chiếu Compendium of Ph. P. 6).

Tiết thứ năm:
TÁC DỤNG THỐNG NHẤT

1- HÀNH VÀ THỨC LÀ NGUYÊN LÝ THỐNG NHẤT

Những điểm được trình bày trên đây -tuy có quan hệ hỗ tương là liên quan đến những yếu tố chủ yếu của tác dụng tâm lý. Vấn đề được nêu lên ở đây là: Cái nguyên lý thống nhất những yếu tố đó thành một tâm mà làm cho hoạt động là gì? Tâm lý của người ta do nhiều yếu tố thành lập, nhưng ít ra, trên tác dụng cụ thể, cũng có một nguyên lý thống nhất. đương nhiên, nếu coi đây là vấn đề Hình nhi thượng học thì, như đã nói ở trên, ý kiến giữa các nhà chủ trương Sinh cơ luận và Cơ giới luận tuy có chỗ bất đồng, nhưng vấn đề ở đây trước sau vẫn là vấn đề tâm lý luận, tức làm thế nào có được nguyên lý tác dụng tâm lý của người ta? Theo Phật giáo Nguyên thủy, sự thống nhất của tâm, trên đại thể, theo hai phương diện.

Thứ nhất, chủ yếu đứng trên lập trường hoạt động mà nói, cái nguyên lý thống nhất những tác dụng tinh thần của ta là hành. Nếu nói một cách ngiêm khắc thì ý nghĩa của hành rất lờ mờ, nhưng trên đại thể, hành là tổng-xưng các hoạt động tính của tâm. Phật giáo nguyên thủy cho đó là nguyên lý thống nhất tâm: điều này cứ đọc trọng các văn-hiến cũng có thể thấy. Như:

"Này các Tỳ-Khưu! Các ông lấy gì gọi là hành? Này các Tỳ-Khưu! Tập-hợp những cái được tập hợp nên gọi là chư hành. Tập hợp những cái được tập hợp là làm cho sắc

là sắc, tập hợp những cái được tập hợp làm thụ là thụ, tập hợp những cái được tập hợp, làm cho tưởng là tưởng, tập hợp những cái được tập hợp làm cho hành là hành, tập hợp những cái được tập hợp, làm cho thức là thức, tập hợp những cái được tập hợp.”...

Hoạt động tính này của tâm được coi như là tac dụng thống nhất những tác dụng của tâm. Theo ý nghĩa ấy trong số các học giả Âu-châu, cũng có người trực tiếp dịch là syntheses (Compendium of Ph.p.274 and its foot notes) Cách nhận xét của họ là theo lập trường nhận thức, và, như vậy. thức trong ngũ uẩn là tương đương với tác dụng này. Nếu nói theo nghĩa rộng thì thức tương đương với tác dụng của ý thức nhất ban. Trong Ni-kha-da gọi là vijàti (nhờ phân biệt mà bíêt nên gọi là vinnàna) (C f.S.N.vol.III. p. 87). Lúc đó đối tượng của nhận thức, quan niệm hay biểu tượng, trở thành trung tâm, đại khái đó là ý nghĩa thống nhất tâm của người ta. Phật giáo nguyên thủy lấy hành làm chủ, lấy hoạt động và vô thức-thể làm nguyên lý thống nhất của tâm, lấy thức làm nhận thức thể, làm nguyên lý thống nhất của tâm, lấy vô-ngã luận làm bối cảnh, trên tâm lý luận quan hệ, ta nhận thấy có sự thống nhất, do đó mà tâm lý luận đã rất phát triển. Có điểm lờ mờ trước hết là hành. Theo Câu-xá-luận thì trong hành có 44 tâm sở. Quan niệm về thức thì xưa kia nghiêng hẳn về ý nghĩa nhận thức để giải thích, nhưng ý thức nhất ban lại là vũ-đài hoạt động của các tâm-sở. Do đó, vấn đề được nêu lên là: trong ý thức, cái nguyên lý thống nhất các tâm sở đó là gì? Nói cách khác, trong các tâm sở, ý thức được thống nhất bởi những tác dụng tâm sở như thế nào?

2- TÁC Ý VÀ TAM MUỘI LÀ NGUYÊN LÝ THỐNG NHẤT.

Theo A-tỳ-đạt-ma thì trong những tác dụng, cái quá trình thống nhất ý thức của người ta là hành, nhưng, nếu đề cập đến tác dụng chủ yếu, thì đại ướt có ba loại. Một là tác-ý; hai là tam muội, hay tâm nhất cảnh; và ba là tư. Có thể nói ba tác dụng này đều cùng phát sinh bởi sự thống nhất của tâm ta. Song, thật ra, ba tâm sở trên đây chỉ là sự phân tích theo lập trường bất đồng của một tác dụng thống nhất mà thôi.

Thứ nhất là tác-ý. Theo sự giải thích của A-tỳ-đạt-ma thì tác ý lấy cảnh giác làm tướng (Câu-xá quyển 4). Duy thức-luận thì bảo lấy cảnh-giác làm tính, dẫn tâm tới cảnh làm nghiệp (quyển 3, Đại chính,31, trang 11).Tác-ý chính là tương đương với sự chú ý của người ta. Phật Âm giải thích nó như sau: "Tâm thường làm bạn với tác ý để đến một cảnh nhất định. Nếu không có tác ý thì tâm cũng như con thuyền không lái, mất mục tiêu, không thể đi đến bất cứ cảnh nhất định-nào" (Compendium of Ph. P. 283). Tức tác ý là tác dụng làm cho những tác dụng tâm của người ta chuyên chú vào một đối tượng hay một quan niệm nhất định, không có tác ý thì tâm không thể đi đến chổ thống nhất. Ngũ-Đức bảo rằng chú-ý và thống-giác chẳng qua là phương tiện bất đồng của một quá trình đồng nhất mà thôi. Điều này trong tâm-lý Phật giáo cũng nói thế, tức là loại đại địa pháp (biến hành) đã trình bày ỏe trên, được coi như một cơ sở của hết thảy hoạt động của tâm, Song, theo tâm lý Phật-giáo, tác ý này trước sau vẫn là tác-dụng dẫn khởi

tâm.Nếu lại khảo sát nó trong trạng thái thống nhất thì nó là tam muội, hoặc tâm nhất cảnh. Có thể nói tam muội là tác dụng làm cho tâm dần dần tập chú vào một điểm, nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay, thì đó là tiêu điểm khiến cho chuyên chú vào ý thức. Duy-thức-luận, quyển 5(Đại-Chính, 31. trang28, trung) nói: "Đối với cảnh sở -quan tâm chú vào một cảnh, không tán loạn làm tính, y vào trí làm nghiệp". Tức là chỉ các tác dụng do chuyên chú mà làm cho sự biểu hiện của đối tượng trở nên rõ ràng. Dĩ nhiên, tác dụng đó đối với tác ý nói trên cũng cùng là nguyên-lý thống nhất tâm. Phật-Âm đã giải thích cái tính của tâm-nhất cảnh như sau:

"Tâm-nhất-cảnh là cái trạng thái tâm tập chú vào một điểm; còn gọi là tam-muội. Tướng của nó, theo cổ-ký-lục (Atthakathà) nói như thể này: Tam-muội lấy thượng thủ làm tướng hay lấy bất động làm tướng. Cũng như cái đòn nóc kết hợp tất cả những thành phần kiến trúc khác trong một ngôi nhà, nên gọi là thượng-thủ.

Cũng thế, tất cả các thiện pháp điều do tâm hòan thành Hoặc tam-muội là thượng thủ của hết thảy pháp".

Điều chúng ta cần chú ý ở đây là : Tam-muội tuy lấy bất động làm tướng, nhưng không thể vì thế mà bảo nó là tĩnh-chỉ. Tâm sinh diệt từng giây phút : đó là định luật của Phật-giáo. Cái gọi là tâm-nhất-cảnh-tính quyết không có nghĩa gò bó là đứng yên một chỗ, mà là lưu-chú từng sát-na, khiến cho tâm chuyên chú vào sự lưu chú đó gọi là tam muội. Thượng tọa bộ phản đối ý nghĩa này. Nhưng theo Luận sự, Bắc-đạo-phái, hay Hữu Bộ lại nói

"*Cittasantatisamàdhi"* (sự kế tục của tâm cũng là Tam - muội)". Tôi cho rằng ý kiến đó rả đúng.

3- ĐẶC BIỆT LUẬN VỀ HAI TÂM CÙNG KHỞI HAY KHÔNG CÙNG KHỞI.

Như vậy, theo Phật-giáo, tam-muội, tức chú ý, là trung tâm hoạt động ý thức của người ta. Nếu đứng về phương diện biểu tượng mà nói, thì tam-muội có thống giác. Về vấn đề này, giữa Bộ-phái Phật-giáo, đã nảy sinh ra những nghị luận rất thú vị. Có thể nói, đó là vấn đề liên quan đến phạm vi của sự chú ý. Có thể cùng một lúc chú ý đến nhiều điểm được không ? Nói theo thuật ngữ là: trong một lúc, có thể có "nhị tâm câu khởi" không? Chiếu theo các văn hiến, nếu đem ra luận cứu thì đây tựa hồ là một vấn đề rất khó khăn. Theo Tôn luân-luận thì mạt phái thuộc đại chúng-bộ cho rằng trong một lúc có thể có nhiều thức cùng sinh khởi, mhưng theo Luận-sự thì đó là chủ-trương của Đông-sơn-bộ và Tây-sơn-bộ.Thành-thật-luận, quyển 5, Thức-câu-sinh-phẩm 75, đã trình bày rõ lý do về vấn-đề này, Thành-thật-luận bảo: chẳng hạn có người trong một lúc mắt nhìn bình nước, tai nghe tiếng nhạc, mũi ngửi mùi hoa, miệng ngậm hương vị, như thể há không phải cùng một lúc có thể tưởng khởi nhiều biểu tượng khác nhau? Luận-sự cho đó là "nhất thời tác ý nhất thiết" (trong một lúc chú ý đến tất cả). Phản đối ý kiến đó mà chủ trương "Nhất-thời-nhất-thức-luận" (trong một lúc chỉ có một thức) là Nam-phương Thượng-tọa bộ, Hữu bộ (Bà-sa quyển 1, Đại chính, 29, trang 719, hạ), Thành-thật -luận (quyển 5, Thức-bất-câu-sinh-phẩm 76) v.v…, nhất là Kinh-bộ, theo

bà-sa-luận,bảo sự sinh khởi của tâm và tâm sở cũng như đi qua một khúc hiểm-lộ chật hẹp, quyết không thể hai người cùng sánh vai nhau mà đi (bà-sa quyển 16, Đại chính 27, trang 79, hạ). Cùng một luận điệu ấy, Thnhf thật luận (quyển 5), Thức-bất-câu-sinh-phẩm 76, cũng lại trình bày lý do đó như sau: sự sinh khởi của thức tất phải y vào niệm (có nghĩa, tác ý), cho nên, trong một lúc quyết không thể nhiều thức cùng khởi nếu trong một lúc có nhiều tâm sinh kjhởi, thì quá khứ tâm và vị lai tâm cũng phải đồng thời sinh khởi, và nếu như vậy thì hoạt động tâm lý biến thành diệt vong. Nhiều thức cùng khởi trong một lúc như người ta thấy, chẳng qua chỉ là những tác dụng tâm trình hiện một cách quá nhanh chóng cũng như tướng trạng của một chiếc vòng lửa trên đầu nén hương khi người ta xoay nhanh nén hương đó mà thôi. (Theo Luận-Sự 14, 3 thì Bắc-đạo-phái bảo " Nhãn thức không gián đọan, nhĩ thức sinh" (chủ - trương tâm sinh khởi liên tục, không gián đọan). Theo ý kiến riêng tôi thì chân lý có thể lsf ở khoảng giữa. Theo tâm lý thực nghiệm, sự chú ý của người ta cũng hơi rộng, tức dù cho trong một giây lát cũng có thể, đến một trình độ nào đó, nhận thức được những số hạng bất đồng (Chẳng hạng, ta thử thí nghiệm, trong phòng tối, viết lên bảng từ số 1 đến số 10, rồi dùng đèn bấm chiếu lên thì trong giây lát ta có thể nhận thức được vài ba chữ số chứ không phải chỉ có một) Đại-chúng-bộ nghiêng hẳn về phương diện khóang trương đẻ quán sat vấn đề này ; còn Thượng-tọa-bộ thì chỉ quan sát cái mức độ trình hiện cực nhanh của nhận thức cho nên đã có những ý kiến bất đồng như trên. Song, bất luận thế nào đi nữa, tác dụng thống nhất tâm vẫn là hai tâm

sở tác ý và tam muội đã nói ở trên, mà đặc trưng của chúng là biểu tượng minh bạch (tức nhận thức), đây là một sự thật hiển nhiên.

4- TƯ LÀ NGUYÊN LÝ THỐNG NHẤT.

Về phạm vi rộng, hẹp của sự chú ý, giữa các bộ phái cũng có những ý kiến bất đồng. Nói chung, trong tác-ý và tam muội có sự thống nhất ý thức : đó là điểm không còn phải tranh luận. Nhưng sự thống nhất đó tuy lấy phương diện biểu tượng làm chủ, song nếu lại khảo sát nó về phương diện phát động của tâm thì bất luận là tác ý hay tam muội đều quy định sự phát động của tâm vào tác dụng thống nhất. Mà sắp đặc sự phát động của tâm là tư, tức ý chí, đứng trên lập trường này mà nói thì ý chí là tâm lý nguyên lý thống nhất âm tối cao. Phật Âm đã giải thích về điểm này rất rõ ràng. Sau đây xin trích dẫn sự giải thích của Phật Âm về *cetanà* :

"Lấy thẩm lự làm tư, cùng các pháp tương ưng kết hợp với cảnh làm nghĩa. Đặc chất của nó là tư lự, mà đặc chất có nghĩa là tâm tính. Lấy ý dục làm tác dụng, nghĩ về bốn địa là tướng thẩm lự. Tất cả tướng thẩm lự tức là tác dụng ý dục, mà chủ yếu là sự tồn tại của thiện, ác. Vì tư là cơ sở của thiện, ác, cùng các pháp tương ưng là một bộ phận tác dụng, song tư cũng phi thường hữu lực, trình hiện hai lớp nỗ lực và hai lớp phấn phát. Theo ý nghĩa ấy, các bực thầy ngày xưa nói : Tư là người tạo tác, là tự tồn, là điền chủ. Như người điền chủ thống lĩnh 55 (tâm sở) người thợ gặt thu hoạch mùa màng cho mình, và gieo trồng vụ

khác. Những người này phi thường nỗ lực, phi thường phấn phát, hai lớp nỗ lực, hai lớp phấn phát; người điền chủ một mặt tự làm, mặt khác, đốc thúc thợ thuyền, và cung cấp cho họ nào nước uống, thức ăn và hoa trái (phân phối công việc)" -(Atthasàlini, p. 111, The Expsitor p. 147).

Lập trường của Phật giáo vốn là chủ nghĩa chủ ý. Vì thế nên Phật giáo nguyên thủy mới lấy hành làm nguyên lý thống nhất. Đến Bộ-phái Phật giáo tuy có chia thành nhiều học phái, mhưng cái tinh thần ấy vẫn là căn để trong tất cả lĩnh vực khảo sát, và trong tâm lý-luận đã lấy trung tâm của hành, tức tư, làm nguyên lý thống nhất chủ động thật không có gì là lạ cả. Nghĩa là, tâm sở tuy có nhiều nhưng tất cả đều do tư chi phối và kết hợp. Về điểm này, các nhà tâm-lý-học ngày nay lấy chủ nghĩa chủ ý để thống nhất tâm, có thể nói, cuối cùng, muốn tìm cầu sự kinh quá của ý chí vậy.

Tiết thứ sáu:
KÝ ỨC VÀ LIÊN TƯỞNG

1- KÝ ỨC VỚI NGHIỆP TẬP.

Trở lên tuy đã quy định hiện tượng kinh quá của tâm, nhqưng, để tiện khảo sát, ta hãy tạm cho nó định trụ đẻ nói rõ tác dụng của nó. Song, thật ra, tâm thường là niệm niệm sinh diệt, cho nên không phải phút nào ngừng lại ở cùng một trạng thái. Nghĩa là cứ tâm niệm trước diệt thì tâm niệm sau khởi, niệm trước nhường chỗ cho niệm sau, cứ thế nối nhau, không lúc nào ngừng. bởi vậy, tác dụng tâm-lý là niệm niệm tương tục.

Tuy nhiên, tâm không dống như một dòng nước chảy, hoặc ngọn đèn cháy. Nó không ngững chỉ có tính cách tương tục, mà một mặt tương tục, mặt khác lại tích tụ những kinh nghiệm đã qua, trong đó, nếu đứng về phương diện ý thức mà nói, thì có tác dụng ghi nhớ (ký ức), còn nếu đứng về phương diện vô-ý-thức mà nói, thì trong đó, tính cách nghiệp tập đang hình thành. Về nghiệp-tập sẽ xin trình bày sau, ở đây cần nói về ký ức trước đã.

2- CHỦ THỂ CỦA KÝ ỨC.

Phật-giáo gọi ký ức là niệm hay ức niệm. Từ thời đại Phật giáo nguyên thủy, tác dụng tâm này đã luôn luôn được nói đến, nhất là đến A-tỳ-đạt-ma lại đặc biệt cho nó là rất trọng yếu, Hưữ -Bộ kể nó là một trong mười đại địa pháp.

Duy-thức thì liệt nó vào một trong năm Biệt-cảnh, điều này đã được nói rõ ở trên rồi.

Ký-ức là nhớ lại những kinh nghiệm đã qua. Song, trong những tâm tác dụng, ký ức là một vấn đè hết sức phiền toái tiềm lại trong mọi pháp tướng, nên đến A-tỳ-đạt-ma, vấn-đề này đã được bàn luận đến một cách rất náo nhiệt.

Vấn đề đầu tiên được đặt ra là: chủ-thể của ký ức là gì? Thông thường, theo Phật giáo, vấn đề sẽ trở thành rất khó khăn nếu cho ý thức là hiện tượng king quá thì một khi kinh nghiệm tiêu diệt lại tìm cầu cơ sở để tái khởi. Những Bộ phái chủ trương sinh cơ chủ nghĩa muốn từ căn để lưu chuyển của ý thức thừa nhận một cái gì đó không những có lý do để giải quyết vấn đề luân hồi luận, mà còn có ý nghĩa muốn tìm cầu nguyên lý ký ức nữa, điểm này cũng đã được trình bày ở trên rồi. Cái lý do mà ngoại đạo vin vào để bác tâm lý luận của Phật giáo đại khái cũng liên quan đến vấn đề ký ức và nghiệp này (chẳnh hạng như phần chú thích của Vyàsa trong Yogasutra 49).Nếu phải nói đến lý do mất rồi lại tái khởi như thế nào thì thật hơi có điểm phiền tạp, cho nên, giữa các nhà chủ trương Hữu-ngã-luận cũng có tranh biện về vấn đề này, cứ xem Chính -lý-phái luận về điểm này cũng đủ rõ. Nhưng điều thú vị là luận Đại-tỳ-bà-sa, từ quyển 11 đến quyển 12 (Đại chính, 27, trang 35. thượng-58), khi bàn về vấn đề này, trước hết lập ra nhiều thuyết, trong đó, một cách ngoài ý muốn, có đề cập đến cả những thuyết của ngoại đạo. Nếu theo Bà-sa thì trước hết có các nhà gọi là Chư Pháp-tương-ẩn-luận, cho rằng trong

tất cả các pháp hữu vi đều có cái gọi là trú phân và dạ phân. Khi trú phân hiển hiện thì dạ phân, tuy vẫn có đấy nhưng không hiển hiện mà ẩn trong trú phân, cũng thế, khi là dạ phân thì trú phân cũng vậy.Kinh nghiệm ức niệm khi trú phân là dạ phân; kinh nghiệm ức niệm khi dạ phân là trú phân. Theo ý nghĩa đó thì tâm có hai tác dụng: A và B thay đổi nhau. Khi A trong thái tiềm ẩn thì nắm giữ kinh nghiệm hoạt động của B, khi B trong thái tiềm ẩn thì nắm giữ kinh nghiệm hoạt động của A. Thứ đến là thuyết của các nhà chủ trương Chư pháp-tương-biến-luận. thuyết này cho rằng sự tương biến của các pháp cũng như yết-lạt-lam biến thành ngạch bộ-đàm, lá xanh biến thành là vàng. Như vậy, ký ức y tồn nơi tương biến này, kinh-nghiệm của tiền vị dẫn tục nhưng thật thì vẫn còn có chỗ chưa được rõ ràng. Thứ ba là thuyết của các nhà chủ trương Chư-pháp-tương-vãng-luận. thuyết này bảo rằng kinh nghiệm của tiền vị đi qua hậu vị tức ở hậu vị không diệt, đó là nguyên lý ký ức. Thuyết này có điểm bất đồng với Thuyết Tương biến nói ở trên. Bà-sa luậnnêu lên hai điểm:

Một: Tương biến luận chỉ thừa nhận sự biến hóa, không nói kinh nghiệm của tiền vị đi qua hậu vị; trái lại, tương vãng luận thì chủ trương có đi qua hậu vị cùng với kinh nghiệm của hậu vị đồng nhất tăng trưởng: đó là điểm bất đồng giữa hai thuyết. Hai: Tương-biến-luận bảo tiền vị và hậu vị không phải một, cũng không phải khác, ngược lại, Tương-vãng-luận thì cho rằng tiền vị và hậu vị cũng là một mà cũng khác nhau, đây cũng lại là điểm bất nhất trí. Tương biến luận cho rằng kinh nghiệm của người ta cũng như một đốm lửa bén sang một đốm khác, một mặt biến

hóa dần, một mặt do nguyên lý liên tục mà có hiện tượng ký ức ; Tương vãng luận thì bảo như giọt nước, một mặt theo thứ tự cùng đọng lại, thêm đầy lên, mặt khác lại theo thứ tự mà rõ xuống dần, kinh nghiện của người ta cũng thế. Thứ tư là thuyết của các nhà chủ trương Tiền hậu nhất giác luận. Giác tức là tác dụng của tính biết, tuy có nhiều thứ khác nhau, nhưng bản tính của chúng thì đồng nhất, cho nên bảo trì được kinh nghiệm trước, và kinh nghiệm sau có thể đủ ức niệm (thuyết của Số-Luận?). thứ năm là thuyết của các nhà chủ trương Ý-giới-thường-trụ-luận. Thuyết này cho rằng lục thức tuy biến hóa nhưng ý-giới thì thường trụ cho nên mới có khả năng ký ức. Thứ sáu là thuyết của các nhà chủ trương Nhị ẩn luận. Họ bảo rằng uẩn tổ chức thành tâm ta có hai loại là căn bản uẩn và tác dụng uẩn; tác dụng uẩn thì biến hóa nhưng căn bản uẩn thì thường trụ, vì vậy mà có thể ghi nhớ, không quên mất. nhận xét theo Tôin-luân-luận thì đây có vẻ ang áng như thuyết của Kinh -Bộ, nhưng không chừng đó là thuyết của ngoại đạo cũng nên. Thứ bảy là thuyết của các nhà chủ trương Tiền-hậu-truyền-đạt-luận. Thuyết này cho rằng tâm thông suốt đến chỗ sâu kín, kinh nghiệm trước do tâm trước truyền đến tâm sau, do đó có nguyên lý ký ức tồn tại. Ở đây tuy có điểm tương tự như thyuết tương vãng luận nhưng tương vãng luận bảo kinh nghiệm trước cứ thế truyền đến kinh nghiệm sau, trái lại, thuyết này thì bảo tâm trước truyền đến tâm sau, so với tương-Vãng-luận có vẻ hơi có tính cách máy móc.

3- ĐIỀU KIỆN KHẢ NĂNG CỦA KÝ ỨC.

Về sự bảo tồn ký ức tuy có nhiều nghị luận khác nhau, nhưng bất luận chỗ nào đi nữa, Phật giáo không thừa nhận có người bảo tồn thường trụ, nhất là về phương diện lấy kiến giải cơ giới chủ nghĩa làm thiện. nhưng như thế thì làm thế nào có thể có được ký ức? Trong Phát Trí luận (Đại chính, 26, trang 919, hạ), Ca-đa-diễn-ni-tử bảo ký-ức do sức tập quán mà có được trí đồng-phần và đó là nguyên lý khả năng của nó. Tức tuy không có tâm trước truyền đến tâm sau, nhưng trong sự tương tục của tâm, có tâm lý kế tục tương tự như kinh nghiệm trước, và đó chính là nguyên lý ký ức. Phát trí luận ví nó như văn tự. Cách sử dụng văn tự giữa hai người tuy không có sự sắp đặt đặc biệt nào trước, nhưng do tập quán cùng một văn tự người ta cũng có sự lý giải đồng nhất vậy. Cũng thế kinh nghiệm trước có thể được bảo tồn bởi kinh nghiệm sau, chứ không cần phải có một cái gì bảo tồn ngoài nó cả. Đến Đại-tỳ-bà-sa-luận, để giải thích thuyết này của luận Phát trí, đã đưa ra nhiều thuyết khác nhau như đã trình bày ở trên. Tựu trung, về ký ức, Thế Hữu bảo do ba nhân duyên mà có ký ức. Thứ nhất bảo tồn kinh nghiệm trước (thiện thủ thiện tướng). Thứ hai, cùng với kinh nghiệm trước tương tục. Thứ ba, không thất niệm. Ba điều kiện này tuy là vô ngã nhưng có khả năng ký ức. Về điểm chợt quên đi một vật gì rồi nhớ lại, là do đối với các pháp sinh khởi trí kiến tương thuộc, bà-sa quyển 12 (Đại-Chính, 27, trang 57, hạ) đã nói rõ. Trí-kiến tương thuộc có liên quan đến ý nghĩa tri-kiến của kinh nghiệm trước, và điều kiện sinh khởi, cũng theo Bà-sa, là

ba loại đồng phận. Đó là : gia-hành đồng phận; nghĩa là nỗ lực học tập thật nhiều lần; sở duyên đồng phận, nghĩa là do kinh nghiệm tương tự như kinh nghiệm như kinh nghiệm trước mà khi chợt quên mất rồi lại nhớ lại được, tức do kết quả của sự lâm-tưởng loại-tự; Tùy thuận-đồng - phận, nghĩa là nhờ chỉnh tề lại thân tâm mà một khi quên bẵng đi một việc gì lại nhớ ra được. Chẳng hạn, có một vị Tỷ-khưu quên mất kinh văn bèn đi đến chỗ A-Nan bảo ông lấy đầu thoa vào người, tắm gội, ăn uống và sữa sang lại y phục, do đó mà bỗng nhiên nhớ lại kinh văn (Về sự quên mất, Thế-Hữu bảo có ba nguyên nhân: 1) không khéo giữ tướng trước, 2) tương tục khác phận, 3) thất niệm. Hay có tám nguyên nhân: 1) khi sinh, vì cái khổ của sự sinh bức bách, 2) khi chết, bị cái khổ của sự chết bức bách, 3) luôn luôn nói nhiều, 4) vì độn căn, 5) bị cái khổ sinh vào thú phi-ái bức bách, 6) năm căn luôn chạy theo cảnh làm tâm tán loạn, 7) trọng chướng phiền não luôn luôn hiện hành, 8) không siêng tu định, để tâm tán loạn (Bà-sa quyển 12, Đại-chính, 27, trang 58, trung, hạ). Đến Câu-xá thì, trên đại thể, tuy dự tưởng các thuyết của Bà-sa, nhưng Câu-xá lại thêm vào một chút tư tưởng của kinh Bộ để tạo thành một thuyết đặc hữu của Thế -Thân. Coi tâm như hiện tượng tương tục thì điểm này cũng đồng với Hữu-Bộ, nhưng Hữu-Bộ là cơ-giới, cò Kinh-bộ là sinh-cơ chủ-nghĩa. Thế-Thân, trong Phá-ngã-phẩm (quyển 30), bảo sự trì tục của sinh mệnh y vào sự tương tục, chuyển biến và sai biệt,[50] như vậy, tư

[50] Nghĩa là, nghiệp có trước, sau sắc tâm sinh, trong đó không có gián đạn nên gọi là tương tục. Sự tương tục

tưởng này gần với tư tưởng Kinh-Bộ hơn là của Hữu-Bộ. Theo Thế-Thân thì ký ức đực thành lập bởi bốn nguyên nhân. Thứ nhất là tác ý, tức chú ý ; ký ức không phải chỉ là cơ giới mà là một sự kiện rất rõ ràng. Thứ hai là liên tưởng loại tự. Thứ ba là thấy khói nghĩ đến lửa, tức là do liên tưởng tiếp cận. Thứ tư là do sự cố gắng đặc biệt (Câu-xá quyển 30, Phá ngã phẩm). Bốn nguyên nhân này tuy đơn giản nhưng có thể đã nói lên hết những điểm quan yếu rồi (Á lý tư đa đức bảo sự khởi sinh liên tưởng y cứ vào bốn nguyên tắc loại tự, đối tỷ, đồng thời và kế khởi. Đến các tâm-lý-học sau ông, lấy bốn nguyên tắc sau đây làm cơ sở, rồi cắt bớt đi, chỉ còn ba là loại tự, đồng thời và kế khởi, rồi lại giảm nữa mà chỉ còn hai là loại tự và tiếp cận. Hiện giờ thì lại có phong trào vận động muốn đưa hết thảy quy vào một loại tự hoặc tiếp cận mà thôi).

Bây giờ ta thử quay sang Luận-Bộ Nam-Phương để xem-ký-ức-luận của họ ra sao. Về điểm này, tôi cho rằng không một tài liệu nào đã luận cứu vấn đề trên một cách rất tường tế bằng Di-lan-đà-vương-vấn-kinh, bởi thế, ở đây, ta hãy lấy kinh này làm địa biểu để khảo sát vấn đầ. Nếu đứng trưên lập trường tâm-lý-học mà nói, thì ký-ức luận của Di-lan-đã-vương-vấn-kinh tuy không khỏi có điểm thô-tạp, bởi lẽ nó chỉ chuyên trình bày những điều kiện bổ trợ cho ký-ức, nhưng trong đó cũng có nhiều ý vị.

---

này, cứ mỗi sat-na sau lại khác với sat-na trước, nên gọi là chuyển biến. Sự chuyển biến này, cuối cùng, công năng không ngừng sinh ra quả, hơn mọi sự chuyển biến khác, nên gọi là sai biệt (Câu-xá, quyển 30, Phá-ngã-phẩm)

Trước hết, theo kinh này, ký-ức của người ta sinh khởi do hai điều kiện trong và ngoài, mà, nếu lại nói một cách tường tế hơn thì thành 16 (hay 17) loại. 1) chứng trí, là tác-dụng của sự nội-tỉnh đặc-thù mà tưởng lại đời quá khứ. Cái gọi Túc-trụ-trí-chứng-thông chính là trí này, 2) Do sự bổ-trợ từ bên ngoài, tức là người dễ quên, thấy người khác hay chú ý mà nhớ ra được. 3) Do ấn-tượng lớn, nghĩa là do một sự kiện phi thường đã in sâu và thường thường được tưởng đến. 4) Do ấn tượng khoái lạc. 5) Do ấn tượng không khoái lạc, tức những kinh nghiệm cực khoái lạc, hoặc không khoái lạc, ttát cả điều khó quên. 6) Do nhân duyên đồng phận, tức là y vào liên tưởng loại tự, như thấy một người dông giống như cha mẹ anh em thì liên tưởng đến cha mẹ và anh em mình, hay, như thấy con bò thì liên tưởng đến những động vật khác (điểm này trong Phá-Ngã-Phẩm của Câu-xá cũng có và đã được nói đến ở trên). 7) Do nhân-duyên không đồng phận, tức y vào liên tưởng hòan tòan trái ngược. 8) Do chuyện trò mà tưởng tới, tức khi nói chuyện với một người nào về một sự kiện gì, có liên quan thì liên tưởng ngay đến sự kiện đó. 9) Do đặc trưng, nghĩa là, khi thấy một đặc trưng nào đó thì liên tưởng đến một đặc trưng khác. 10) Do ức trì, tức y vào sự chú ý và ký-ức liên tục. 11) Do luyện tập, tức do sự luyện tập không ngừng tự nhiên tưởng đến những sự tình kế tục. 12) Do tóan số học, nghĩa là nhờ ghi nhớ những con số mà tính được những con số lớn. 13) Do đọc nhẩm, mhư các sư đọc kinh thầm. 14) Do sự tu Thiền. 15) Do tăng gia mối quan hệ cũ, như bạn học. 16) Do tương đương, tức như thấy một vật tương đương, mà tưởng tới một sự kiện tương đương

khác. 17) Do thực nghiệm, tức nhờ kinh nghiệm thực tế mà tưởng tới (trong số này, Khắc-Tư sáp nhập 3 và 4 làm một thành 16 loại) (Text p. 79. S.B.E.XXXV, pp. 122-123, Keith; Buddhist Philosophy pp. 193-4).

Những điều kiện trên đây đại khái lấy kinh nghiệm thực tế làm cơ sở để rồi thêm vào đôi chút ý nghĩa thực dụng của ký ức pháp, cho nên, nếu đứng trưên lập trường học vấn mà nói thì, như đã nói ở trên, không khỏi có điểm thô tạp. Song, bất luận thế nào đi nữa, ở đây, nhìn vào số mục của các điều kiện được nêu lên, ta có thể nhận thấy sự cố gắng đến mức tối đa của kinh này. Như bốn điếu kiện của Câu-Xá-luận, trên quá trình lịch sử, tuy không được rõ, nhưng đại khái là kết luận có được do sự choỉnh lý các điều kiện trên đây vậy.

4- CHƯ TÂM TƯƠNG SINH

Cùng với tâm lý ký ức có quan liên, vả lại, trong tâm-lý-học Phật giáo, so với ký ức luận còn trọng đại hơn, đó là vấn đề Chư-tâm tương sinh, hay nói theo thuật ngữ, là chư tâm tương ưng. Khởi một tâm niệm nào sinh khởi, có bao nhiêu tác dụng tâm cùng khởi, cùng tương ưng? Đó chính là vấn đề này. Vấn đề này tuy có liên quan đến sự nghiêng cứu về liên tưởng, nhưng nó khác với liên tưởng-luận thông thường ở chỗ chuyên lấy thiện, ác, mê, ngộ làm tiêu chuẩn để nói rõ những điều kiện tâm lý. Chẳng hạn như Đại địa pháp, Đại-thiện-địa-pháp, Đại-phiền-não-địa-pháp, Đại bất thiện-địa-pháp v.v… tất cả đều xoay quanh vấn đề thiện, ác v.v… Về các pháp này, chúng tôi đã trình bày ở trên rồi.

Trong các luận thư đặc định, điểm này đã được chú ý một cách đặc biệt. Bởi thế, về sau, bất cứ luận thư nào, dfù lớn hay nhỏ, không một bộ nào bỏ qua vấn đề này. Nhất là đến Bà-sa-luận (quyển 11, Đại chính,27, trang 53, hạ), hay Câu-xá-luận (quyển 7) v.v… cho tâm tam giới và vô lậu là 12 tâm. Tức ở Dục giới có bốn tâm thiện, ác, hữu-phú-vô-ký và vô-phú-vô-ký; ở Sắc-giới và Vô-sắc-giới thì trừ ác tâm, còn mỗi cõi đều có ba tâm, tổng cọng là sáu tâm, rồi lại thêm vào hai tâm xuất thế là học và vô học thành tất cả là 12 tâm. Mà trong 12 tâm này, mỗi tâm đều trải qua ba cõi, có thể sinh bao nhiêu tâm, rồi lại do bao nhiêu tâm sinh ra? Nếu đứng trên lập trường phát sinh quan mà nhận xét, thì vấn đề này tựa hồ cực kỳ phiền tỏa và không thể thuyết minh một cách tường tế được. Hãy lấy một thí dụ: ở Dục giới, muốn phát khởi thiện tâm, có luận nói có từ 50 tác dụng tâm trở lên cùng khởi với thiện tâm này. Nhưng theo Câu-xá, Bà-sa thì thiện tâm ở dục giới là đẳng-vô-gián-duyên, có khả năng-tính sinh ra chín tâm, tức là bốn tâm ở Dục giới, hai tâm ở Sắc giới (thiện-tâm và hữu phú tâm), một tâm ở Vô-sắc-giới (hữu phú) rồi lại thêm hai tâm vô-lậu nữa. Nếu nói ngược lại thì thiện tâm ở Dục giới lấy tâm nào làm đẳng-vô-gián-duyên để phát sinh? Câu-xá và Bà-sa bảo do tám tâm sinh, tức là bốn tâm Dục giới, hai tâm Sắc-giới (thiện, hữu phú); hai tâm học và vô học. Cứ theo luận điệu đó mà đưa ra từng lý do để nói rõ từng tâm một thì vấn đề sẽ trở thành cực kỳ phức tạp, khiến người ta phải chán nản.

Tóm lại, nếu vấn đề này được luận cứu một cách tường tế thì sẽ là một vấn đề rất là khó khăn, nhưng ta

không quên rằng nó chính là một trong những đặc trưng của tâm lý luận Phật-giáo.

Tiết thứ bảy:
MỘNG VÀ PHÁT CUỒNG

Trở lên, chúng tôi đã trình bày những điểm liên quan đến tác dụng tâm lý nhất ban khi thức tỉnh. Ngoài những điểm đó ra, trong sinh hoạt tâm lý của người ta, còn có một trạng thái đặc thù nữa là mộng phát cuồng. Nhất là về mộng, nó là một bộ phận trong sinh hoạt tâm lý hằng ngày và, trên phương diện sinh hoạt thực tế, nó cũng có tính chất rất trọng yếu. Bởi thế, cổ kim, Đông,Tây, đối với vấn đề này, đã có rất nhiều thuyết minh, điều đó tưởng không có gì là lạ cả. Ở dây, trước hết, chúng tôi trình bày về mộng, sau đó sẽ luận qua về phát cuồng.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Phát-trí luận quyển 2, Đại-Chính, 26, trang 925, trung. Đại-tỳ-bà-sa-luận quyển 37, Đại Chính, 27, trang 192, trung-.

Thành thật luận quyển 4, Ý-Phẩm 53.

Milindapãnha 297-301. Tr. II, pp. 157-162.

Mrs. Rhys Davids; Buddhist Psychology, p. 171 f.

Keith; Buddhist Philosophy. P, 194.

1- NGUYÊN NHÂN CỦA MỘNG

Mộng là một hiện tượng bất tư nghì. Nó tựa hồ như có liên lạc mà lại không thiết thực, như không hư mà lại có khi dự đóan những sự thực trong tương lai nữa. Những người

không hiểu tâm-lý-học, đối với vấn đề này không khỏi cảm thấy bối rối. Nhất là người thời xưa, cho mộng hoặc linh hồn ta kinh nghiệm khi lìa xác thân đi chơi, hay cho đó là hiện tượng tương lai được quỷ thần báo trước cho người ta biết, bởi thế, họ rất coi trọng những hiện-tượng trong mộng. Chính vì thế mà nảy sinh ra phương pháp đoán mộng, đánh mộng. Điều này, cứ xem tại Ấn-Độ, từ rất sớm, trong A thát-bà-phệ-đà đã có những bài chú đoán mộng và đánh mộng rồi. Trở xuống đến thời đại Áo nghĩa thư thì mộng hầu như dần dần đã được quan sát thêm về mặt tâm lý, và, trong ba hay bốn vị của thuyết Ngã, mộng được xếp vào vị thứ hai, tâm là chủ tể, lấy kinh nghiệm lúc thức làm tố-tài mà khảo sát vạn tượng (Brhadaranyaka Upanisad, 43-Ấn-Độ-Triết-Học-Tôn-Giáo-Sử, trang 311 trở đi). Từ đó trở đi, hoặc theo ý nghĩa thông tục, hoặc về phương diện học thuật, mộng đã được kết hợp cả hai hình thái đó, và, giữa các phái, mộng luận vì thế đã được thuyết minh một cách sôi nổi. Tựu trung. Phật giáo, trong Ni-kha-da, đã có đề cập đến vấn đề này, rồi đến những luận thư về sau, cùng với Thụy miên luận, mộng đã trở thành vấn đè chỉ được khảo sát theo kiến giải tâm lý mà thôi. Những tài liệu đại biểu về vấn đề này, theo chỗ tôi biết, trong Luận bộ Nam phương có Di lan đà vương vấn kinh; còn Luận bộ Bắc phương thì có Đại tỳ Bà-sa luận (quyển 37, Đại chính, 27, trang 192, trung).

Khi ngươi ta ở vào trạng thái tinh thần như thế nào thì có mộng? Na-Tiên trả lời rất rõ ràng về câu hỏi này. Theo

ông[51] thì mộng là cái tượng trưng từ trung tâm của tâm mà ra, là trung gian đới của sự ngủ, là hiện tượng sinh khởi trong vị thùy miên[52]. Tức là, trước hết cảm thấy thân thể mỏi mệt, khiến cho tác dụng tâm trở thành vô lực, lúc đó là bắt đầu ngủ. Như vậy, khi tác dụng tâm hòan tòan chìm vào tâm thể thì sự ngủ đến giai đọan chung kết, nhưng trong lúc đó, những tư tưởng tán lọan, những tác dụng giác tỉnh vẫn ở trong trạng thái dao động: đó là vị trung gian và chính mộng hiện khởi vào lúc này. Nói cho rõ hơn: khi tâm chỉ tức, những yếu tố tâm tuy biến thành phân toái nhưng trong đó vẫn có một loại liên tưởng kết hợp hiện khởi, đại khái đó là ý nghĩa của mộng. Đại-tỳ-bà-sa luyận bảo tự tính của mộng là, khi ngủ, tâm và tâm sở chuyển theo cảnh của các duyên, hay tự tính của mộng là ở ý, hoặc là tác dụng ký ức (niệm) hay lấy ngủ uẩn làm thể. Trong các thuyết đó, chính Bà-sa-luận thu dụng thuyết tâm và tâm sở (Đại-Chính, 28, trang 193, trung, hạ). Nhưng cái trạng tháitinh thần đó như thế nào? Vấn-đề này trong Di-lan-đà-vương-vấn kinh cơ hồ vẫn chưa có một giải đáp nào minh xác cả.

Song, nguyên nhân của mông là gì? Trong Di-lan-đà-vương-vấn kinh nói có sáu loại, nhưng trong Đại-tỳ-bà-sa-luận, sau khi luận cứu xong, đã đưa ra năm lý do. Luận này bảo về nguyên nhân của mộng, trong các thuyết của Diệu-Âm, Đại Đức và nhất là Thế -Hữu, đưa ra năm loại (ở đây, Bà-sa có trích dẫn một bài tụng của Thế-Hữu, như vậy, ta

[51] Nimitam mahàràja supinàni nànàmà yam cittassa upatham upa-gacchati, Text,p-2980.

[52] Kapiniddapareto vokinnakam jaggati.

không thể cho Thế Hữu không phải là nhà biên tập luận Bà-sa), Bài tụng như sau:

Do nghi lự quán tập

Phân biệt, tằng cách niệm,

Diệc phi nhân sở dẫn,

Ngũ duyên mộng ưng tri

Nghĩa là: 1 Nghi và sợ điều đó là có, 2 trở thành thói quen, 3 tư duy và mong cầu, 4 kinh nghiệm từ trước, 5 do Thiên thần, quỷ thần bảo cho biết. Đại-tỳ-bà-sa còn trích dẫn cả bài tụng trong Thọ vệ đà nữa. trong bài tụng này nói có bảy nguyên nhân sinh khởi mộng. Tức là: 1-3 do thấy, nghe, cảm từ trước. 4 do mong cầu. 5 do tư duy. 6 dự đoán tương lai. 7 do quan hệ của chứng bệnh. Bà-sa sư chiết trung lại và cũng chư trương có năm nguyên nhân như Thế-Hữu, 1) do tha dẫn, tức là do Thiên-thần, chú thuật và Tiên Thánh báo cho biết. 2) do kinh nghiệm từ trước. 3) do điềm lành hay dữ cho tương lai. 4) do tư duy, mong cầu v.v… 5) do các chứng bệnh (Đại-chính, 27, trang 193, hạ).

Ngoài ra, trong thiện-Kiến luật Tỳ-Bà-sa quyển 12 (Đại-Chính, 24, trang 760, thượng) đưa ra bốn nguyên nhân như sau : 1) do thân thể không điều hòa. 2) do thấy trước. 3) do Trời, người. 4) do tưởng đến mộng. Trí-Độ luận quyển 6 (Đại Chính, 25, trang 103, hạ), nói: "Mộng có năm loại: khi trong thân thể không điều hòa, nếu nhiệt độ quá cao thì mộng thấy lửa, thấy mầu vàng, mầu đỏ; nếu phong khí nhiều thì mộng thấy mình bay bổng lên, thấy mầu đen. Lại nữa nếu suy nghĩ nhiều về sự việc gì mà mình đã nghe, thấy thì sinh mộng. Hoặc muốn biết những việc trong

tương lai cũng khởi mộng. Tất cả các thứ mộng như điều là vọng kiến, không phải sự thật" Sáu duyên trong Di-lan-đà-vương-vấn kinh tuy hơi tương tự như năm loại trên đây, nhưng đặc biệt về bệnh thì nói rõ hơn. Tức là, theo Di-lan-đà-vương-vấn-kinh thì; 1) do phong khí; 2) do bệnh đảm-trấp (đau mật)); 3) do đau ốm; 4) do thần dẫn dụ; 5) do tập quán; 6) do kinh nghiệm từ trước. Trong tất cả nguyên nhân trên đây, bất luận là nơi nào, đều thừa nhận mộng tưởng có thật. Nếu đứng về phương diện tâm-lý-học thuần túy mà nói thì, điểm này, tuy không thóat khỏi sắc thái cổ phong, nhưng, trong chỗ thâm sâu của tâm linh chúng ta cũng thừa nhận có năng lực thấy suốt tương lai. Do đó, có thể nói, mộng luận tựa hồ cũng có ý nghĩa.

2- SỰ THỰC HƯ CỦA MỘNG

Trong những lý do khởi mộng, cái gọi là chính mộng cũng biểu thị một sự vật nào đó, nhưng vấn đề là: có phải những hiện tượng thông thường trong mộng hòan tòan hư giả cả không? hay, với một ý nghĩa nào đó, cũng dự tưởng một sự thật? (Về sự hư, thực của mộng, trong Trí-độ-luận quyển 6 (Đại Chính, 25, trang 103, hạ) cũng có luận đến).

Giữa các nhà Thí dụ và Hữu bộ đã phát sinh ý kiến bất đồng về mộng. Theo các nhà Thí dụ thì mộng sự là hư giả, không thật có. Điều này cứ xem ngay người nằm chiêm bao thấy mình ăn uống mà khi thức tỉnh không thấy no cũng đủ rõ, đây là một sự thật (Bà-sa quyển 37, Đại chính, 27, trang 193, trung; Thành-thật-luận quyển 4, Ý phẩm 53). Còn Hữu-Bộ, theo lập trường cố hữu của mình, chủ trương

hiện tượng mộng cũng là một thứ có thật. Theo Bộ này, hiện tượng mộng, bất luận thế nào, đều có vẻ là hiện thực, trên ý nghĩa, tuy không phải thật có, nhưng tất cả tài liệu căn nguyên đều từ kinh nghiệm thực hữu mà ra. Chẳng hạn như người nằm mộng thấy mình bỗng nhiên mọc sừng thì đó chẳng qua chỉ là kinh nghiệm về người và sừng hỗn loạn trong mộng mà tụ vào một chỗ rồi hiện thành biểu tượng như thế, tuy không phải thật có, nhưng cái yếu tố người và sừng kia chính là từ kinh nghiệm thực hữu mà ra. Lại nữa, Bồ tát ngày xưa, trong một đêm, đã thấy năm điều mộng lớn[53]. 1) Nằm trên đại địa, lấy núi Diệu-Cao (Tu-Di) làm gối, tay phải khuấy biển tây, tay trái khấy biển đông, hai chân khuấy biển nam. 2) Có cỏ các tường kiên cố từ nơi rốn mọc lên và che cả hư không. 3) Có những côn trùng và chim đầu đen, mình trắng vào trong thân thể của Bồ tát. 4) Có chim bốn mầu từ tứ phương bay đến tụ tập ở nơi Bồ tát và biến thành một mầu. 5) Đi trên phẫn uế nhưng không bị ô nhiễm. Dĩ nhiên đây chỉ là mượn điềm mộng để nói lên cái sứ mệnh của Bồ tát và trình bày theo cách ví dụ mà thôi. Song, Hữu bộ lại lấy đó làm vấn đề tâm lý luận và thuyết minh cái căn cứ của nó, cho rằng các kiếp tu hành ở quá khứ, Bồ-tát từng lấy việc nghe giáo pháp từ các Phật quá khứ làm sự nghiệp của chính mình-tiền trưng thành Phật-tuy là mộng sự nhưng không phải hoàn toàn hư giả.

[53] Ngũ-đại-mộng thấy trong kinh Quá-khứ-hiện-tại-nhân-quả quyển thứ nhất: 1 thấy nằm trong biển lớn, 2 gối đầu trên núi Tu-Di, 3 thấy tất cả chúng sanh trong biển lớn đều vào trong thân. 4 một tay nắm mặt trời. 5 một tay bắt mặt trăng (Đại-Chính, 3, trang 622, hạ).

Tóm lại, đứng về phương diện nhận thức luận, Kinh-Bộ chủ -trương rằng nhận thức của người ta, dù có lấy hư-vô làm đối tượng cũng có thể sinh khởi được. Còn Hữu-Bộ thì cho rằng trong tất cả nhận thức đều có căn cứ sự thật.

3- MỘNG VÀ TRÁCH NHIỆM ĐẠO ĐỨC.

Một vấn-đề hữu qua khác được đặc ra là: chúng ta có nên hay không đứng về mặt đạo đức mà phê phán những hành vi trong mộng/ Về điểm này, Kinh-Bộ và Thành thật luận hoàn toàn coi mộng là hư giả, cho nên không phải đặc ra một trách nhiệm nào đối với những hành vi trong mộng cả. Chẳng hạn như hành dâm trong mộng không phải sa đọa: đó là ý kiến trong Thành-thật-luận (quyển 4, Ý-phẩm 63). Theo Luận-Sự 22, 6 thì Bắc-đạo phái cũng cùng một ý kiến như thế. Phái này cho rằng "tất cả tâm trong mộng đều là vô-ký". Lý do là: như mộng thấy giết người mà thật tế không giết người, như vậy, những hành vi trong mộng không có một trách nhiệm đạo đức nào cả. Ngược lại Thượng-tọa-bộ Nam-Phương và Hữu-Bộ thì cho rằng những hành vi trong mộng cũng có đủ ba tính, thiện, ác và vô-ký. Tức là, về phương diện đạo đức, tùy theo thiện mộng, ác mộng, trung gian mộng mà tăng trưởng phúc nghiệp, phi phúc nghiệp và trung gian nghiệp. Theo họ thì mộng rút cuộc cũng chỉ là kế tục và phả ánh của hiện thực, bởi thế nếu những hành vi hiện thực được phê phán về mặt đạo đức như thế nào thì những phản ảnh của mộng cũng phải được phê phán như thế ấy, do đó mà chính hành vi trong mộng trở thành nguyên nhân của tội phúc (Bà-sa quyển 37 Đại-chính, 27, trang 193, thượng). Song hành vi

trong mộng chỉ là tự nhiên, là cơ giới (gọi là sinh đắc) chứ không phải là hữu vi (gia-hành), bởi thế nếu do những hành vi ấy mà định cuộc đời tương lai thì không thể dẫn đến cái gọi là "chúng đồng phận", chẳng qua chúng chỉ là những yếu tố làm cho chúng đồng phận viên mãn mà thôi, vì vậy mà trách nhiệm của những hành vi trong mộng không được coi trọng cũng là lẽ tự nhiên (Bà-sa quyển 37, Đại-chính, 27, trang 139, thượng).

4- NHỮNG LOÀI NÀO HAY THẤY MỘNG.

Điểm sau hết cần phải bàn qua : đó là những l;oài sinh vật nào hay thấy mộng? Về vấn-đề này, theo Bà-sa luận, trong bốn ngã súc sanh, ngã quỷ, nhân gian và thiên-giới đều có mộng cả. Tại địa ngục không có mộng, vì ở địa ngục quá đau khổ, không còn một chút thoải mái nào để mà thấy mộng nữa. Nhưng có thuyết lại bảo ở địa ngục khi có làn gió mát thoảng qua, những nỗi khổ diệu bớt, thì lúc đó chúng sanh vẫn thấy mộng. Tựu trung, ở cõi người, phàm phu hay thánh-nhân (La-Hán) đều có mộng, nhưng Phật thì không, Vì Phật đã xa lìa tất cả mọi tạp khí điên đảo. Cũng có thuyết nói tâm Phật thường ở trong định (thống nhất) không cần phải thiết chế thống giác, cho nên không thấy mộng khởi. Thuyết này có lẽ là của Đại-Chúng-bộ hệ (xem mục Đại-Chúng-Bộ trong Tôn-luân-luận). Sau nữa, Đại-Chúng-Bộ chủ trương Phật thường không ngủ (Tôn-luân-luận), còn Hữu Bộ bảo Phật cũng ngủ như thường. Như những lúc cực nóng bức Phật tạm ngủ nghỉ sau bửa ăn (có lẽ là ngủ trưa). Điều ấy cứ xem Phật trả lời những câu hỏi của Ni-Kiền-tử thì đủ rõ. Song sự ngủ của Phật hoàn toàn

không ô nhiễm, bởi thế mà nói không có mộng (Bà-sa quyển 37, Đại-Chính, 27, trang 194, thượng).

5- MỘNG VÀ HIỆN THỰC.

Nói chung, mộng sự là một vấn đề đã từng được các học giả từ cổ chí kim, từ Dông sang Tây gia công nghiêng cứu, nhất là sự phân biệt nghiêm khắc giữa kinh nghiệm khi tỉnh và kinh nghiệm lúc mộng là một vấn đề đã làm cho các nhà Triết học rất nhọc công. Khang-Đức theo luật nhân quả để luận về sự bất đồng giữa mộng và tỉnh, nhưng Tiêu-bái-ân-hào-uy-nghĩ thì cho đó chẳng qua là vấn đề trình độ mà thôi. Trong cuốn Leviathan (1651) của mình, Hoắc-bá-tư nói: "Khi người ta dự định một kế hoạch hay một mưu tính gì trong tâm và luôn luôn nghĩ đến chúng thì khi chiêm bao người ta thấy chúng hiện ra như thật vậy. Trong lúc đó người ta không thể phân biệt rõ ràng là mình ngủ hay thức. Mộng là dung hợp trong thực tế". (thấy trong Die Welt als Wille und Vorstellung 1,5. 1819, của Schopenhauer). Tại Ấn-Độ có Mộng-tỉnh-đồng-nhất-luận cũng là ý ấy. Nay đến A-tỳ-đạt-ma chuyên đứng trên lập trường tâm lý luận để thuyết minh vấn đề này, tuy vẫn chưa ứng dụng nó vào hình-nhi-thượng-học, nhưng dù sao thì sự chú ý thâm-thiết của A-tỳ-đạt-ma đến nó cũng đáng quý lắm rồi.

6- NGUYÊN NHÂN CỦA SỰ PHÁT CUỒNG.

Thứ đến, xin nói qua về sự phát cuồng. Dĩ nhiên, thường cũng hệt như mộng, phát cuồng là hiện tượng dị thường trình hiện trong tác dụng tinh thần. Phật giáo tuy

không luận cứu vấn đề này một cách tường tế như vấn đề mônggj, nhưng cũng có đề cập đến. Theo chổ tôi biết, kết hợp vấn đề phát cuồng để luận cứu là Phát-trí-luận (quyển 12, Đại chính, 26, trang 981, thượng). luận này bảo có bốn nguyên nhân đưa đến phát cuồng. Thứ nhất, gặp những hiện tượng hay sự kiện rùng rợn do loài phi nhân hiện ra mà mất bình thường. Thứ hai, là bị loài phi nhân tức giận mà đánh đập. Theo sự giải thích của luận Bà-sa thì làm hạnh bất tịnh trong các đền chùa miếu mạo, làm ô uế nơi công viên, lúc ấy bị các thiện thần tức giận đánh đập đương sự mà phát cuồng. Thứ tư, do tiền nghiệp chiêu cảm, có thể nói là do tiên-thiên bao hàm ý tứ vận mệnh. Và theo sự giải thích của Câu-xá, bà-sa thì do kiếp trước làm não loạn người khác, hay cho họ uống thuốc hoặc rượu khiến phải mê loạn, vì thế mà phải trả nghiệp này. Ngoài bốn nguyên nhân trên đây, Bà-sa lại thêm một nguyên nhân thứ năm nữa, đó là do ưu sầu. Do kết quả của sự khổ muộn cực độ mà phát cuồng (Bà-sa quyển 126, Đại chính, 27, trang 658, thượng, trung). Phát-cuồng-luận của Tạp-tâm-luận (quyển 11, Đại chính, 2, trang 960, thượng) và Câu-Xá (quyển 15) đại khái cũng tương đồng với luận Bà-sa.

7- CÁC VẤN ĐỀ PHÁT CUỒNG.

Trong A-tỳ-đạt-ma, đặc biệt là Đại-tỳ-bà-sa, cho phát cuồng là thuộc tâm lý luận, và nêu lên những câu hỏi: 1) phát cuồng do tâm hữu lậu mà ra hay do tâm vô lậu, tức tâm phiền não mà ra. 2) phát cuồng là việc của đệ lục thức hay năm thức trước cũng có quan hệ? Nói cách khác, phát cuồng là do ý thức bất điều hòa hay cũng do cảm giác bất

điều hòa nữa? Đó là một vấn đề. Và đối với câu hỏi đó, các A-tỳ-đạt-ma luận sư cho rằng phát cuồng là do sự phân tế của ý thức chứ không có liên quan gì đến cảm giác. Do tâm cuồng mà thấy hai mặt trời chứ không phải con mắt biết lầm, cho cảm giác không thể là kết quả của sự phát cuồng. 3) câu hỏi nầy do tinh mật một chút, tức là, khi tác dụng cuồng loạn sinh khởi thì khởi từ tâm phát cuồng hay từ tâm không phát cuồng? Vấn đề nầy được đặc ra là vì phát cuồng có tính cách đột phát, dù cho không bịnh cũng có, cho nên bản tính nó là kiện toàn, chẳng qua chỉ trong một lúc tác dụng tâm cuồng mà hiện ra như thế thôi. Về vấn đề này, sự giải thích của Đại-tỳ-bà-sa cô điểm rất thú vị. Theo đó thì trong con người có đủ khả năng tính của tâm cuồng loạn lẫn tâm không cuồng loạn. Khi gặp duyên cuồng loạn thì tâm mất kiện khang và cuồng phát tâm khởi, khi gặp duyên kiện khang thì tâm cuồng loạn mất và tâm kiện khang khởi. Đây tuy là kết luận từ thuyết Tam thế thực hữu, nhưng bảo trong con người có đủ yếu tố phát cuồng thì thật là một thuyết minh rất có ý vị (Bà-Sa, quyển 126, Đại chính,27, trang 658, hạ). 4) Có bao nhiêu loài hữu tình có khả năng tính phát cuồng? Đây là hiện tượng chỉ có hạn cục trong Dục giới, tuy tràn lan các ngã súc sanh, ngạ quỹ, nhân gian, thiên thượng, nhưng ở cõi người thì tại Bắc-câu-lư-châu không có phát cuồng. Cái gọi là " Đại chủng vi bội" (thân thể không điều hòa), tức sinh bệnh, thì Thánh nhân cũng không thoát khỏi. Song cũng hệt như mộng, Phật tuyệt đối không phát cuồng (Bà-sa quyển 126, Đại chính,27, trang 656, trung.Tạp-tâm-luận quyển 10, Đại chính, 28 trang 960, trung. Câu-xá quyển 15). Lại trong

Thành-thật-luận quyển 4, cuối phẩm căn trần hợp ly 49, trong những phiền não phá hoại tâm ý, có kể đến: cuồng điên, quỷ nhập, kêu dật, thất tâm, say rượu, bị thuốc mê, tâm muộn loạn, tham giận và phóng dật v.v… (Đại chính, 32, trang 269, trung).

Tiết thứ tám:
VÔ Ý THỨC LUẬN
(Tính-Cách và Khí-Chất)

Những điểm đã được trình bày ở trên tuy là tâm lý quan hệ tượng, nhưng ngoài những điểm đó ra, trong tâm-lý-học Phật giáo, vẫn còn một đề mục nữa cần phải luận cứu: đó là vô ý thức thái, nếu ta có thể gọi nó như thế. Và nếu đứng về phương diện hoạt động tâm lý mà nói, hì nó là một một trạng thái có quan hệ rất lớn.

Trong vấn đề tâm-lý-học, ta có thể hay không thừa nhận trạng thái vô ý thức. Đây là một vấn đề tâm lý luận cận đại. Phật giáo tuy không phối hợp nó với vấn đề tâm lý luận, nhưng trên một lập trường nào đó, trên cơ sở tác dụng tâm lý, thừa nhận trạng thái vô ý thức, và theo một ý nghĩa nào đó, thừa nhận nó có một quan hệ trọng đại, so với tác dụng tâm lý của ý thức.

Theo Phật giáo nguyên thuỷ, những yếu tố tâm lý là năm uẩn sắc, thụ, hành, thức, bởi thế, nếu giải thích theo văn tự, thì tâm của người ta luôn luôn là ý thức, mà, đứng về phương diện luân hồi mà nhận xét, thì tổ chức của chủ-chủ thể luân hồi thay vì là ý thức thì lại là vô ý thức. Hơn nữa, tâm của người ta dù là khi ý thức, bộ phận hoạt động trong cõi thức là một bộ phận rất nhỏ, còn phần lớn kinh nghiệm thì ở ngoài cõi thức. Theo ý nghĩa ấy, ta có thể nói hoạt động tâm lý của người ta thường thường dự tưởng trạng thái vô ý thức. Về điểm này, nhất là đứng trên lập

trường tu dưỡng mà nói, có một ý nghĩa hết sức trọng đại. Hoạt động ý thức có hạn định, dù một kẽ cực ác đi nữa cũng không phải nhất định lúc nào cũng khởi ác tâm; đồng thời dù là một bực Thánh đi nữa cũng không nhất định lúc nào cũng an trụ nơi Thánh tâm. Như vậy, nếu theo tác dụng ý thức mà nói thì, trong một trường hợp nào đó, có thể nói kẻ ác, người thiện là đồng nhất. Nhưng sở dĩ không thể nói như thế được cũng chính vì cái quan hệ của vô ý thức thái như thế nào. Điểm này, đến Bộ phái Phật giáo đã phát sinh nghị luận về "tuỳ-miên" là ý thức (tâm tương ưng) hay là vô ý thức (tâm bất tương ưng)? Nhưng về vấn đề này, tôi đã trình bày ở trên rồi. Như vậy, về phương diện theo kiến giải cơ-giới chủ nghĩa thì chủ trương thuyết ý thức, còn về phương diện theo kiến giải sinh cơ chủ nghĩa thì chủ trương thuyết vô ý-thức. Về vấn đề này, ý kiến của các bộ phái tuy rất rõ ràng, nhưng đứng trên lập trường nhất ban luận mà nói thì, trong Phật giáo, bất luận là học phái nào cũng đều vận dụng một hình thái nào đó mà thừa nhận là có vô ý thức; điều này tưởng không cần nói cũng biết.

Chiếu theo bộ luận Nam-Phương, danh từ được dùng để biểu thị vô-ý-thức-thái, hoặc hạ-từng-ý-thức-thái, là "hữu-phần", nếu nó là một thuật ngữ thì dĩ nhiên chỉ đã được ứng dụng sau Ni-kha-da (danh từ đơn tuy trong A. N. 72, vol. II, p. 79, có những chữ như *rupangam, vedangam, sannangam,bhavangam* v.v…nhưng không phải là ý nghĩa hiện nay). Chỉ -đạo-luận và Di-lan-đà-vương-vấn-kinh, khi thuyết minh về chữ "miên: ngủ", đã dùng tiếng *vangatassa* và tôi cho rằng cách dụng ngữ này đã có rất sớm. Tuy có nghĩa một bộ phận, nhưng ở đây lại bảo là *anga,* có nghĩa

là nguyên nhân, lý do, điều kiện vv,…, tóm lại, là nghĩa cơ sở tồn tại, đó là theo người chú giải (Compendium of Ph. 9, ibid pp. 265-267). Trong Đại-Thừa-Thành-Nghiệp-Luận, Thế Thân nói "trong Xích-đồng-diệp-bộ kinh có thành lập Hữu-phần-thức" (Đại-chính. 31, trang 78, thượng), chính là vô ý thức thái. Kinh nghiệm của người ta khi suy biến mà tách rời khỏi cõi thức thì được thu vào "hữu phần" này, đợi khi nào có sự kích thích từ bên ngoài đưa vào tâm người ta mới khởi lên hoạt động nhận thức thì tất phải dựa vào sự chấn động của hữu phần này: đó là ý kiến của Phật Âm (The Expositor I,p. 96, Atthasalini p. 72f.). Nếu theo các nhà chú giải sau này thì hữu phần và ý thức thái lại đứng ở hai phương diện đối lập nhau, nghĩa là khi nào hữu phần diệt thì lúc đó ý thức mới có thể khởi (Compendium of Ph. P. 266). Tóm lại, nếu nói theo thí dụ thì: hữu phần như nước lặng đây không có nghĩa là tù hãm mà là chảy xiết không ngừng, bởi thế mà hữu phần có khi được mô tả như một dòng nước. Nhất là khi muốn thuyết minh về trạng thái luân hồi thì thông lệ thì phụ thêm hữu-phần này (Copmendium of Ph. P. 10). Về điểm này, trên đại thể, Thượng-toạ-bộ-Nam-phương, vốn đứng trên lập trường cơ giới chủ nghĩa, cũng gần biến thành một thứ kiến giải sinh cơ chủ nghĩa. Nhưng theo chỗ tôi tận lực nghiêng cứu, cái gọi là hữu phần thức này, vì hoàn toàn là thụ động nên thiếu hẳn phương diện năng động. Xây dựng nó trên một cơ sở tư niệm đồng nhất, nhưng dần dần đã coi trọng phương diện năng động chính là Phật giáo Bắc phương vậy.

Trong các bộ phái Phật giáo Bắc phương, Hữu bộ là phái đầu tiên đã chú ý rất nhiều về vấn đề này mặt dầu bản

thân họ đứng trên lập trường cơ giới chủ nghĩa. Đó chính là thuyết "vô biểu". Kinh nghiệm ý thức của người ta, nhất là hành vi ý chí, khi tác dụng tâm lý tuy diệt nhưng sau đó lại lưu vô biểu nghiệp, hay vô biểu sắc để hình thành tính cách hoặc khí chất của người ta, đồng thời, là nhân tố chiêu cảm quả báo ở tương lai. Đương nhiên, nếu chiếu theo văn hiến thì không phải chỉ trong kinh điển của Hữu-Bộ mới nói đến vô biểu, mà trong Xá-Lợi-Phất-A-tỳ-đàm-luận cũng có luận cứu đến dịch ngữ "Vô-giáo" này (Đại chính, 28, trang 526, hạ). Nhưng theo chỗ tôi thấy, vì ý kiến của các học phái trong Xá-Lợi-Phất-a-tỳ-đàm-luận quá hỗn tạp, nên ta có thể coi những ý kiến đó vẫn chịu ảnh hưởng của Hữu-Bộ. Phát-trí-luận, trong Nghiệp-uẩn, cũng luận cứu về thyết vô biểu qua chương Biểu vô biểu nạp tức, và cũng là đề tài Hữu-Bộ đã tận lực khảo sát (Đại-tỳ-bà-sa-luận quyển 122-124 thuyết minh vấn đề này một cách tường tế). Song, nói rõ cái tính chất của Vô Biểu như thế nào và lại kết hợp nó một cách đơn giản thì tôi nhận thấy có luận Câu-xá, bởi thế, thử xin trích ra như sau: "Loạn tâm, vô-tâm tuỳ theo tịnh hay bất tịnh, tính chất tạo đại chủng do đó mà bảo là Vô Biểu". Ở đây mói loạn tâm có nghĩa là cái tâm không giống với tâm khi hành vi (như đối với thiện tâm, ác tâm là loạn tâm, đối với ác tâm, thiện tâm là loạn tâm). Vô tâm là đối với hữu tâm mà nói. Tóm tát, một khi đã làm rồi thì cái dư tập của hành vi, nếu khởi tâm không cùng một tính chất thì tuy hoàn toàn ở vào một trạng thái vô ý thức, nhưng luôn luôn tùy chuyển không ngừng. Nhưng vì không thể biểu hiện nên gọi nó vô biểu. Nhất là đặc sắc của Hữu bộ cho vô biểu, trên hình thể diễn tập, vì là dư tập, nên về hình thể

cũng là sắc pháp (vật-chất không thấy, không đối), lý do chính là ở điểm này. Như ai nấy điều biết, cơ giới chủ nghĩa bảo nó giống như một thứ vật chất, tuy có điểm hơi lạ, nhưng chủ trương cho rằng, một khi kinh nghiệm đã diễn xuất quyết không diệt ngay thì, bất luận theo tâm-lý-học hay luân lý học, đều có giá trị rất đáng được chú ý. Song điều đó có tính cách quá máy móc nên kinh bộ đã phản đối thuyết này, và điều này đã xảy ra tranh luận ngay trong thời đại luận Đại-tỳ-bà-sa được biên tập. Điểm này cứ chiếu theo Bà-sa quyển122 trong đó các nhà thí dụ đã nhất khái phủ nhận biểu nghiệp và vô biểu nghiệp thì đủ rõ. Nhất là đến Câu-Xá-luận, vì bênh vực Kinh Bộ, nên đã giới thiệu phủ định luận đó một cách rất tường tận (Câu-xá quyển 13). Kinh-Bộ bảo rằng Hữu bộ tuy cho biểu nghiệp là trạng thái thực hữu, nhưng thực ra đó chỉ là ý chí của người ta thông qua thân, khẩu mà phát hiện ra ngoài thôi, tự nhiên không có một vật gì đặc biệt tồn tại cả. Song nói thế không có nghĩa là không có một cái gì tương đương với vô biểu sắc. Đó là hành vi hay kinh nghiệm tập thành cái gọi là "tư chủng tử". Nói cách khác, kinh nghiệm tại bản thân ý chí lưu lại dư tập, rồi tương tục chuyển một cách vi tế mà hình thành tính cách, đồng thời trở thành nhân tố cảm chiêu hậu quả (Câu-xá quyển 13). Đây chính là muốn theo kiến giải sinh cơ chủ nghĩa để thuyết minh và nó đã là nguồn gốc để tiến đến thuyết chủng tử sinh hiện-hành của duy thức sau này, điều đó tưởng không cần phải nhắc lại. Thành thật luận tuy lấy sự kế tục ý kiến của Kinh-Bộ làm thông lệ, nhưng thật ra thì luận này lại có vẻ như thái thủ thuyết chiết trung. Trong thành thật luận quyển 7, Phẩm

Vô-tác 96 (Đại-Chính, 32, trang 290, thượng) hiển nhiên đã thừa nhận vô biểu sắc và định nghĩa là "Do tâm sinh tội phước, thuỳ miên, muộn v.v…, luôn luôn sinh khởi nên gọi là vô tác". Nhưng Hữu Bộ thì cho đó là nhiếp trong sắc pháp, Thành thật luận lại cho là nhiếp trong hành uẩn và coi như một ý chí tiềm thế.

Tóm lại, về cái đương-thể của vô-ý-thức, giữa các bộ phái tuy có nhiều luận-thuyết khác nhau, nhưng có thể nói tất cả bộ phái đều nhất trí ở điểm thừa nhận vô-ý-thức dưới hình thái này hay hình thái khác. Mà từ vô-ý-thức-thể dần dần đã tiến tới thừa nhận tác dụng năng động, có thể nói đây là một đặc trưng phát đạt của tâm-lý-luận Phật giáo. Từ đó Phật giáo nói rộng ra để thuyết minh về sự bất đồng của vận-mệnh khổ, vui, đồng thời nếu chỉ đứng về phương diện tâm-lý mà nói, đem quy tính cách hoặc khí chất khác nhau của mỗi người cho sự phát động vô-ý-thức này thì vấn đề đồng thời vừa là luân-lý vừa là tâm-lý. Nhưng, như đã nói về ý-chí-luận ở trên, chúng ta không nên hiểu lầm rằng, Phật giáo cho tính cách hay khí chất của mỗi người là do tiên thiên quy định, không thể biến cải được. Đời sau, như Duy-thức phái chẳng hạn, theo lập trường tu dưỡng, chủ trương Ngũ-tính-cách-biệt-luận cho năng lực tu-dưỡng của mỗi người do tiên thiên mà có khác nhau, nhưng đây không phải là một định-thuyết của Phật giáo để giải quyết tất cả mọi vấn đề. Trong A-tỳ-đạt-ma - dĩ nhiên, không phải luận vấn đề trên ý thức - tuy vẫn thừa nhận sự bất đồng của tính cách hoặc khí chất tiên thiên, nhưng cũng thừa nhận rằng, nhờ tập quán của vô-ý-thức mà kinh nghiệm hậu thiên có thể được biến cải.

Vấn đề này, sau đây, khi bàn đến Nghiệp-luận, hay Luân-hồi-luận, còn rất nhiều điểm cần phải được luận cứu một cách tường tế hơn, bởi thế, trở lên chỉ chuyên hạn cục trong phạm vi của lập trường tâm lý mà bàn sơ lược như thế thôi.

Thiên thứ năm
LUÂN LÝ LUẬN

Chương thứ nhất:
TỔNG LUẬN

1- Những điều chúng tôi đã trình bày ở trên, tuy chưa được hoàn bị; nhưng đối với tâm-ký-quan nhất ban của các A-tỳ-đạt-ma-luận-thư như thế cũng đã nói lên một cách đại thể rồi. Song, như chúng tôi đã thường nhắc đi nhắc lại, là mục đích của tâm-lý-luận Phật-giáo không phải chỉ luận về hoạt động tâm-lý suông, nhưng là phân tích và quan sát những hoạt động tâm lý để hỗ trợ cho việc tu-dưỡng của người ta. Do đó, tâm-lý-luận của Phật-giáo rốt cục là tâm-lý-luận luân lý, còn như tâm-lý-luận nhất ban chẳng qua chỉ là một đạo-trình đưa đến mục đích đó mà thôi. Từ đây, để ứng dụng nhất ban-luận ở trên, chúng tôi muốn bàn đến luân-lý-luận và tu-đạo-luận. Song, trên giáo-tướng của Phật giáo, cái gọi là luân-lý-luận và tu-đạo-luận, và tâm-lý-luận (Đại-chính, 27, trang 8, hạ) nói, Pháp-Cứu cho tâm và tâm-sở chỉ là sự sai biệt của tư, tức những tướng của tác-dụng ý-chí; Giác-thiên thì cho tâm, tâm-sở, thể của nó là tâm. Đối với những ý kiến này mà đề xướng tâm-tâm-sở-biệt-thể-luận, đứng đầu Tích-lan Thượng-Tọa-Bộ, rồi đến Hữu-Bộ và tất cả các phái khác chủ-trương cơ-giới chủ nghĩa, tức là các học phái muốn phân tích các pháp để quan sát một cách máy móc, là những nhà biệt thể luận. Ai cũng biết trong Thành-thật-luận quyển 5 (thứ 60-64), vì có đề cập đến vấn

đề này nên ở đây hãy tạm đưa ra lý do xem sao. Theo đó thì chính Tành-thật-luận chủ-trương nhất-thể-luận, lý do này đã được trình bày rồi. Thứ nhất, xem trong các kinh văn Phật nói (A-Hàm-Bộ), tuy thường đề cập đến nhiều tâm, nhưng ngoài tâm ra, không có lập luận về tâm sở. Mặc dầu tựa hồ có nói đến tâm-sở nhưng suy cứu đến ý nghĩa thì đó chẳng qua chỉ là thuyết minh sự sai biệt của những tác dụng tâm mà thôi (đại ý của phẩm Vô-Số thứ 60). Nói thức, nói giác, nói tưởng, tóm lại, chẳng qua chỉ là bất đồng về danh xưng chứ thật thì không ngoài tác dụng nhận thức của tâm; không những thế, ngay đến thụ, tức cảm tình, nếu coi nó là ý thức, thì đương nhiên nó cũng tức là "biết" (do đó, tuy nói khổ, lạc thụ, nhưng nó là một loại "biết"). Minh-vô-số-phẩm 64, Đại-chính, 32, trang 276, thượng). Như vậy, tác dụng của tâm tuy có nhiều thứ, rốt cuộc cũng chỉ là đồng tướng của tâm (tác dụng duyên lự) và bất luận loại nào cũng chỉ là sự sai biệt của cùng một tâm (minh vô-số-phẩm 64) đó là chủ trương của các nhà nhất-thể-luận (tâm, tâm-sở-luận) tự thân là một để mục hơi khác nhau cho nên ở đây, một mặt lấy tâm-lý-luận làm cơ sở, một mặt lại chiếu theo những hoạt động tâm-lý biểu-hiện thành hình thái thực tế luân lý và tu đạo để nói lên cái ý nghĩa và giá trị chủ yếu của nó.

Nhưng, trước hết cần phải nhận-xét một cách tổng quát để hiểu qua luân-lý-luận của A-tỳ-đạt-ma trước khi đi sâu vào đề tài chính.

2- Trong tất cả các tôn-giáo trên thế-giới, Phật-giáo là một tôn-giáo có sắc thái luân-lý sâu đậm nhất. Trong số các

học giả Tây-phương có người cho rằng, so với Bà-La-Môn-giáo, Phật-giáo là một phái đặc biệt chú trọng về vận động luân-lý. Do đó ta thấy Phật-giáo rất trọng luân-lý. Theo Phật, nếu người ta muốn đạt đến cảnh-giới giải thoát tối cao thì trước hết phải từ phương diện tiêu-cực, lánh tất cả mọi việc thiện: đó là điều kiện tất yếu. Ai cũng biết bốn câu kệ trứ danh "Chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành, tự tịnh kỳ ý, thị chư Phật giáo" - tránh mọi điều ác, làm các việc thiện, giữ tâm trong sạch: đó là lời dạy của chư Phật -chỗ lập cước của nó tuy đã được nhận định, nhưng nếu nhận xét nó về phương diện lịch, đối với mỗi quan hệ căn bản giữa giải thoát tối cao và đạo đức, thì dù cùng trong Phật giáo, nhưng vì tất đã là đồng nhất. Trong thời Phật Giáo Nguyên Thủy, đức phật đã đứng trên lập trường lánh dữ, làm lành để suy tiến và tưởng thưởng tất cả trình độ thiệu sự. Đến cảnh-giới tối cao thì biến thành vô-ngã tuyệt đối, hoàn toàn hy sinh tự kỷ cho công cuộc lợi tha, còn đối với những người bất hại mình thì hoàn toàn chấp nhận chủ nghĩa vô-đề-kháng (như hạnh Bồ-Tát được thể hiện trong Bản-sinh-đàm). Rồi trở xuống, những việc thiện lấy thù báo ở tương lai làm mục tiêu, hay thiện sự lấy hạnh phúc ở đời này làm mục đích, tất cả chỉ cần đừng làm hại kẻ khác, những việc thiện như thế đều đã được đức Phật suy tiến. Mà tương quan của việc thiện, hoặc đưa đến giải thoát tối cao là nhờ cái gọi là vô-lậu-thiện, hoặc về chính sự quốc-gia, hoặc về nghĩa vụ của quần thần đối với quốc vương, hoặc về sự hòa thuận trong một nhà, về quan hệ giữa vợ chồng, anh em, thầy trò; cho đến về chế độ kinh tế, vệ sinh, v.v… tóm lại, tất cả cái gì là thiện đều được tưởng thưởng. Đương nhiên,

đây không phải nói về phương diện tổ chức có hệ thống, nhưng đức Phật chỉ trả lời những ai đề cập đến những vấn đề đó mà thôi.

Tóm lại, xuất phát từ tâm từ bi và tâm đồng tình, đức Phật đã vì mọi người nói lên tất cả thiện sự, đó là một sự thật mà bất cứ ai đã đọc qua bộ A-Hàm Thánh-điển cũng đều thừa nhận. Cái nguyên nhân làm cho Phật giáo bành trướng trên thế giới tuy có nhiều, nhưng, như lịch-sử đã chứngminh, có nhiều vua chúa, sau khi quy y Phật, đã dùng tâm lý Phật-giáo để lãnh đạo và chi phối quốc-gia, do đó mà Phật-giáo hưng thịnh: điều này, từ vua A-Dục ở Ấn-Độ thuở xưa cho đến nay vẫn còn là một sự thật hiển nhiên.

3- Phật-giáo tuy đặm màu luânlý nhưng nếu nhận xét về phê phán nền luân lý theo lập trường học-vấn, thì do cách nhận xét bất đồng, cũng có nhiều sự giải thích khác nhau. Như đã nói ở trên, mục đích của đức Phật trước sau vẫn là ở chỗ thực-hành, không phải thuyết minh về ý luận, cho nên, những lời dạy của ngài liên quan đến luân lý, đạo đức phần lớn là những lời giáo huấn lâm thời, chẳng qua chỉ lập đi lập lại những đức mục mà thôi. Nếu muốn có một thế hệ nhất-quán thì, về cách giải thích, có thể chia thành nhiều ý kiến khác nhau. Giờ xin đưa ra những điểm chủ yếu như sau:

Thứ nhất, mục đích đầu tiên của Phật giáo là giải thoát. Mà giải thoát là siêu việt hiện-thế, do đó luân-lý đạo đức được quy định cho hiện-thế đối với đạo giải thoát tất kính chỉ có quan hệ gián tiếp chứ không có quan hệ trực tiếp. Đương nhiên, xa lìa ngã chấp là con đường chủ yếu

đưa đến giải thoát, nhưng vô-ngã, vô-để-kháng là điều kiện tất yếu của đạo giải thoát tuy chẳng có gì sai khác, song trở xuống như cái gọi là thiện-sự thế-gian, nhận xét theo lập trường đệ-nhất-nghĩa-đế của Phật giáo, chẳng qua cũng chỉ là sự chuẩn bị cho việc tu đạo để đạt đến vô-ngã tối-cao mà thôi.

Thứ hai, nếu đã đạt được giải thoát thì vì mục đích đã hoàn thành nên không còn cần phải câu nệ đạo đức luân lý nữa, cũng như người đã tốt nghiệp Đại học không còn phải chuẩn bị thi vào đại học nữa.

Thứ ba, luân-lý đạo đức trong Phật giáo tất kính chỉ là phương tiện, là đệ-nhị-nghĩa, nhất là đối với công cuộc cứu tế xã hội, nếu quá chấp nê sẽ trở thành chướng ngại cho việc tu đạo - trên thực tế, luân-lý-luận của Phật giáo có thể giải thích theo nhiều phương diện, nhưng, trong số các học giả Âu-châu, có người cho Phật giáo là cuộc vận động luân-lý, mà cũng có người, trái lại, bảo "trong những tư tưởng căn bản của Phật-giáo hầu như không có sắc thái luân lý". Ngày nay, nhìn vào Phật giáo Đại-Thừa, muốn xã hội hóa Phật giáo, thật tế vận động công cuộc cứu tế xã hội, cũng có rất nhiều người, nhận xét theo lập trường bản lai của Phật-giáo, giữ thái độ cho rằng đó chỉ là công việc bên ngoài, đại khái đây là thái độ đã xuất phát từ kiến giải thuần lý-luận.

4- Song, trên đây chỉ là sự nhận xét phiến diện. Ở một phương diện khác, đặc biệt là nhìn vào nhân cách của người sáng lập Phật giáo, người đã đề xướng một nền luân-lý tạp đa làm nhãn mục cho Phật giáo đồ, nếu lấy Phật và

niềm tin của ngài trải qua nhiều kiếp làm cơ sở mà nói, thì kết luận trên đây không phù hợp với chân ý của Phật bởi những lý do sau đây: 1) Theo Bản-sinh-đàm, đức Phật, trong các kiếp tu hạnh bồ-Tát, đã từng sinh vào nhiều loại hữu tình, và bất cứ trong cảnh ngộ nào cũng phát tâm đại-từ-bi-vô-ngã mà tận lực làm mọi thiện sự để giúp chúng sinh, không biết mỏi mệt. Cho đến tất cả việc thế tục, không từ bỏ một việc thiện nào dù khó đến đâu cũng hết lòng vì người giúp đới mà làm, và coi như đó là điều kiện tất yếu để thành Phật. 2) Cuối cùng, đến kiếp này Bồ-Tát đã thành Phật. Tuy Phật đã đạt đến giải thoát tối cao lúc 25 tuổi, nhưng trong suốt 46 năm sau đó đức Phật vẫn tiếp tục không ngừng sự nghiệp cứu người, giúp đời và không một việc thiện nhỏ nhặt nào mà ngài không làm. Trong ý nghĩa ấy, theo giáo-lý Phật-giáo mà nhận xét thì những hoạt động của đức Phật sau khi thành Chính-giác, với đức Phật vẫn là hoạt động của Bồ-Tát, có thể nói, lại đem những kinh-nghiệm ở thời đại Bồ-Tát mà thực thi trong kiếp hiện tại. Từ đó đưa đến kết luận 3,) làm việc thiện để thành phật là chuẩn bị cho việc giải thoát, đòng thời, vì đời mà suy tiến mọi thiện sự, tự mình cũng làm thiện sự là tư cách và nghĩa vụ của người giải thoát. Do đó, làm việc thiện tức là đạo đức, bất luận thế gian này xuất thế, bản thân thiện sự là phật đạo. Cho nên, đối với giáo lý do đức Phật chỉ dạy không nên giải thích câu nệ theo thần học. Nếu trực tiếp lấy nhânc ách của chính đức Phật làm trung tâm thì, như trên đã nói, đức mục luân lý Phật giáo nào không phù hợp với nhân cách đó cuối cùng cũng bị loại bỏ.

5- Căn cứ theo những tài liệu của Phật giáo nguyên thuỷ mà luận cứu, dù cho cùng một sự trạng, nhưng nếu tiến đến cái tinh thần căn bản thì tự nhiên cũng phát sinh những giải thích bất đồng, do đó mà trên thực tế cũng có thể có những thái độ khác nhau về luận lý. Song, trở lại với vấn đề hiện tại - luân lý quan trong A-tỳ-đạt-ma-luận-thư theo thái độ nào? Vấn đề này, tuy không thể thảo luận theo một cách nhất khái, nhưng, trên đại thể, có thể nói, đạo đức là sự chuẩn bị để hướng tới giải thoát, không ngoài hai loại là đạo đức xuất-gia và đạo-đức tại-gia, khi được giải thoát rồi tất phải trở lại suy tiến những thiện sự thế-gian, hoặc là nghĩa vụ tự mình phải thực hành. Nói cách đơn giản: sinh hoạt đạo đức tuy là nấc thang cần thiết để hướng tới giải thoát, nhưng tự nó không phải là mục đích tối hậu. Trong bộ-phái phật-giáo có một phái mà ai cũng biết là Bắc-đạo-phái cho rằng lòng từ bi cũng là một thứ phiền não, và thậm chí chủ-trương "Phật không có từ bi tâm" (K. V. XVIII, 3). Các nhà Đại-Thừa sau này bảo đó là kiến giải Tiểu-Thừa và chê họ là những kẻ tự lợi chính cũng vì lý do ấy. Tư-tưởng này, sau khi phật nhập diệt, không được thịnh hành. Nếu cứ theo ý kiến trong Giáo-Hội Phật-giáo thì nhân cách của Phật rất đặc biệt, không phải ai ai cũng hiểu được, bởi thế sự kinh lịch thực tế của Phật dĩ nhiên chỉ biểu hiện trong Bản-sinh-đàm khi tu hạnh Bồ-Tát và lại coi đó gần như là nhân sự mà thôi, họ chỉ chuyên theo với những gì được biểu-diện trong kinh rồi chỉnh lý ít nhiều về mặt lý luận, cho nên, kết quả đã có những lý luận như trên. Đương nhiên những ý kiến đó tuy như thế nhưng quyết không thể như Đại-Thừa chê là chỉ khuynh hướng về một mặt siêu-

thoát, mà theo lời Phật dạy, trên thực tế, họ cũng rất tận lực đối với các việc thiện ở thế gian. Tóm lại, có thể nói, vì đã xuất phát từ kiến-địa thần-học mà đã có kết luận như trên. Đối lại với ý kiến này là ý kiến thứ hai, tức làm việc thiện ở thế-gian mà xa lìa được tâm-sở đắc thì cũng là phật đạo. Cũng như ý kiến thứ nhất, ý kiến thứ hai cũng cho người đã giải thoát phải lấy sự nghiệp cứu-tế thế-gian làm mục đích tối cao của Phật giáo. Tất cả đều lấy Phật làm lý tưởng mà hoạt động, đó là chủ trương của Đại-thừa và chung cực đã đạt đến thuyết-pháp Bất-trụ niết-bàn.

Song ở đây, vấn đề Đại-thừa chưa được bàn đến, chúng ta chỉ đang luận về đặc trưng luân-lý-quan của Tiểu-thừa-luận-bộ mà thôi. Nếu cần phải bàn thêm nữa thì, như đã nói ở trên, các học phái Tiểu-Thừa tuy không đặt nặng giá trị tối chung của đạo đức, nhưng, vì nó là sự chuẩn bị cho giải thoát nên vẫn rất coi trọng đạo -đức. Về điểm này, cứ xem trong các luận-thư, khi luận cứu các đề mục, đã phân biệt cái gọi là ba tính, lấy thiện, ác, vô-ký làm tiêu-chuẩn trọng yếu nhất mà phê phán giá trị của nó thì đủ rõ. Hơn nữa, như đã nói nhiều lần, cái đặc trưng lớn của các luận-thư là muốn đặt rọng tâm cơ-sở-đạo-đức ở tâm-lý-luận. Như vậy, đề mục luân-lý-luận của Luận-Bộ là chỉnh lý những lời trong kinh, hoặc những đức-mục được biểu-hiện trong Luật rồi cho nó một giải thích nhất định: đó chính là cách xử lý cái mà ai cũng biết được gọi là Nghiệp-phẩm vậy.

Tóm lại, phương pháp xử lý luân-lý-luận của A-tỳ-đạt-ma-luận, về phương diện thích ứng với cái học-phong

nhất-ban của A-tỳ-đạt-ma, tuy có thể nói là tính cách lý-luận, nhưng thay vì đi vào chiều sâu thì lại chỉ phân biệt những lời kinh theo chiều rộng và rất chú trọng sự mâu thuẫn về mặt biểu diện. Do đó, nếu chỉ có thế thôi thì tuy vẫn chưa đạt đến chỗ sâu xa của luân-lý-luận của Phật-giáo, nhưng nếu đứng về phương diện quảng-bác mà nói, thì bất cứ ai, nếu không biết qua những điểm đó thì không đủ tư cách để bàn đến luân-lý-luận của Phật-giáo. Tuy nhiên, vì luân-lý-quan của A-tỳ-đạt-ma-luận, nếu đứng trên lập trường luân-lý-luận ngày nay mà nhận xét, thì phương pháp luận cứu của nó rất bác-tạp, bởi thế, nếu ta muốn nghiên cứu nó một cách có thể-hệ thì tất nhiên ta cần phải đặc biệt chú ý đến phương pháp xử lý tài liệu đó.

6- Về tài-liệu và sách tham khảo để nghiên-cứu vấn đề này, thì phần tài liệu, lấy thuyết pháp luân lý trong Ni-kh-da làm trung tâm, mà Nghiệp-phẩm, Phiền-não-phẩm, Trí-phẩm, Định-phẩm v.v… (không giới hạn trong luận Câu-xá) trong các luận thư là toàn bộ luận thư xử lý về phẩm loại này.

Về sách tham khảo, chúng ta có thể kể vài ba cuốn sau đây:

Ward; TheEthics of Buddhism.

P.Dahlke; Buddhism als Religion und Moral. Zweite Auflage 1923, Miinchen - Neubiberg.

John Mckenzie, Hindu Ethics. 1922, London and Calcutta.

Chương thứ hai:
BA TÍNH THIỆN, ÁC, VÔ-KÝ.

1- TIÊU CHUẨN THIỆN, ÁC.

Điểm chủ yếu của đạo đức là làm lành lánh ác. Do đó, các phạm vi của đạo đức, nói theo tâm căn hoặc hành động, tất kinh không ngoài hai ngã thiện, ác; hoặc giả, giữa khoảng đó thêm một yếu tố trung-gian không thiện, không ác thì thành ra ba ngả. Phật giáo, nhất là A-tỳ-đạt-ma, hoàn toàn căn cứ vào phương pháp chia ba trên đây để đánh giá đạo đức. Nói theo thuật ngữ thì đó là ba tính thiện, ác và vô-ký.

Song, nếu bảo thế nào là thiện, thế nào là ác, nói theo thường thức, thì không thể quyết định một cách đơn thuần được. Sự bình-giá thiện ác, ít ra là trên kinh nghiệm, do thời gian, xứ sở và vị trí mà có sự bất đồng rất lớn. Về điểm này, cứ xem những lời Phật nói trong Ni-kha-da, Phật tuy luôn luôn nói đến thiện, ác, nhưng chủ yếu là lấy mục-tiêu thực tiễn làm mục đích, trên quan hệ, cố nhiên cũng nói theo nguyên-tắc nhất-ban, nhưng về phương diện đức mục thì, chẳng qua chỉ lấy chỉ thị làm thông lệ mà thôi. Ai cũng bết làm mười điều lành là thiện, tạo mười nghiệp ác là ác, mà điều này hầu như đã trở thành một thuyết minh có định

hình. Song, nếu chỉ có thế thôi thì sẽ thiếu mất cái nguyên tắc nhất ban, trên quan hệ, đến A-tỳ-đạt-ma, tuy nghiên cứu ý nghĩa của lời nói trong các kinh, nhưng đối với thiện, ác dần dần đã muốn nói rõ cái căn cứ nhất ban của nó.

Nhưng, A-tỳ-đạt-ma đặt tiêu chuẩn thiện, ác ở điểm nào? Về điểm này, sự khảo sát tuy phức tạp, nhưng cái tiêu-chuẩn trước hết thì đại thể là hạnh phúc. LuậnThành-thành 8, phẩm Tam-nghiệp 100, nói:

"Bất luận nghiệp nào có thể làm cho người khác những điều tốt lành, thì gọi là thiện. Làm cho người khác được vui thì gọi là hảo, cũng gọi là thiện, cũng gọi là phúc"[54].

Mà "làm việc tốt lành cho người" ở đây, nói theo lập trường Phật giáo, cũng tức là làm cho chính mình; bởi thế nói cách nghiêm khắc, khi đem lại hạnh-phúc cho người thì chính mình cũng được hạnh phúc, cứ thế mà làm thì gọi là thiện; nếu việc trước mắt, đối với mình, tuy có lợi ích nhưng hại cho người khác mà cứ làm thì gọi là ác, còn ở vào giữa khoảng đó thì gọi là vô-ký. Tức là, nếu kết quả của việc làm mang lại lợi ích cho mình, cho người là thiện, còn ngược lại, là ác. Mà con đường điều hòa tự lợi, lợi tha là ứng dụng pháp tắc luân hồi nghiệp báo. Khi làm một việc gì, đối với mình dù không có lợi ích, nhưng nếu nó tăng thêm hạnh phúc cho người khác thì cuối cùng chính

[54] Thành-thật-luận quyển 8, phẩm Tam-nghiệ 100 nói: "Nếu người làm lợi mình lợi người, lợi đời này, lợi đời sau, đều lấy thiện tâm làm gốc; nếu kẻ làm hại mình, hại người, hại đời này, hại đời sau, đều lấy bất-thiên-tâm làm gốc".

mình cũng được quả báo hạnh phúc, theo ý nghĩa ấy, việc làm đó là thiện (về ý hiện, tham chiếu Atthasalini p, 38, f. The expositor I, pp. 48 - 49). Thành-duy-thức-luận nói: "Thuận ích đời này, đời khác là thiện, hại tổn đời này, đời khác là ác"[55], chính cũng do ý nghĩa trên đây mà ra. Đứng về phương diện người hành động mà nói thì tiếng đời này, đời khác có thể được hiểu theo nghĩa thuận hiện-báo, thuận sinh báo v.v… nhưng nếu chia nó thành mình, người, thì tôi cho rằng chúng ta có thể giải thích như thế này: đới này là chỉ cho người khác hay xã hội, còn đời khác là chỉ cho chính mình. Theo ý nghĩa ấy, ta có thể nói luân-lý-quan của Phật giáo là một thứ công-lợi-luận. Nếu chỉ hạn cục trong ý nghĩa ấy thì nó là chủ-nghĩa công-lợi, nhưng nếu quan sát nó thông cả ba đời (tam thế) thì nó cũng có thể là kiêm cả tự-lợi chủ-nghĩa và lợi-tha chủ nghĩa.

2- Ý NGHĨA HẠNH PHÚC.

Song, ở đây lại thành vấn đề là hạnh phúc tức là ý nghĩa vui sướng. Bản tính con người là truy cầu hạnh-phúc, cho nên, những hành vi mang lại hạnh phúc cho mình và cho người, ít ra, tên kết quả, không trái với lẽ thiện, nhưng vì cái ý nghĩa của hạnh phúc không rõ ràng, cho nên từ xưa

[55] Thành-duy-thức-luận quyển 5 (Đại-chính 31, trang 26, trung), nói: "Có thể làm cho đời này, đời khác thuận ích thì gọi là thiện. Lạc quả cõi nhân, coi Thiên, đối với đời này tuy có thể làm thuận ích nhưng không thuận ích cho đời khác thì không gọi là thiện. Làm cho đời này, đời khác tổn hại thì gọi là bất thiện. Quả báo ở ác thú, tuy đối với đời này có thể làm vi tổn nhưng không vi tổn đối với đời khác thì không phải là bất thiện. Trong nghĩa thiện, bất thiện tổn, ích, không thể phân biệt rõ thì gọi là vô-ký".

người ta đã cho đó là khuyết điểm của luân-lý-quan hạnh-phúc. Phật-giáo nói, hanh-phúc (tức là lạc) có nghĩa là thỏa mãn mọi ý dục, người được quả thiện hầu như có nghĩa thỏa mãn với cảnh ngộ đó, về điểm này, cứ xem cách dụng ngữ thì đủ rõ. Song, dĩ nhiên, đây không phải là mục đích tối cao của Phật-giáo. Phật-giáo chán hạnh-phúc có nhiều biến hóa, bởi thế, tuy cũng tầm cầu hạnh phúc nhưng lại lấy hạnh phúc vĩnh viễn bất biến làm lý-tưởng. Đó chính là giải thoát niết-bàn, bởi Phật giáo thường nói "Niết bàn là niềm vui tối cao". Do đó, theo Phật giáo, tuy cũng gọi là làm lành, nhưng tên tính chất hoặc trình độ thì có sự khác nhau, tức là, nói thoe thuật-ngữ, có hữu-lậu-thiện và vô-lậu-thiện khác nhau. Những hành vi lấy chủ trương ý dục làm cơ sở, mong làm thỏa mãn mọi dục vọng dù không phải ở hiện thế mà ở vị lai cũng vậy, đó là hữ-lậu-thiện, còn những hành vi xả li mọi dục vọng ở hiện thế, tầm cầu niềm vui giải thoát vĩnh viễn tối cao là vô-lậu-thiện. Như vậy, tuy cũng tầm cầu hạnh phúc, nhưng đến hạnh phúc biến hóa hay không biến hóa, cảm giác hay ức chế tinh thần, thì về điểm thiện cũng có chỗ bất đồng. Khi định nghĩa chữ thiện, A-tỳ-đạt-ma đã thường suy nghĩ nhiều về ý nghĩa này, đó là điểm ta không thể bỏ qua. Chẳng hạn, Bà-sa quyển 51, khi định nghĩa thiện, ác, tuy có đưa ra nhiều thuyết, nhưng đại khái cũng bao hàm ý nghĩa trên. Như:

Hỏi: Thế nào gọi là thiện, bất thiện, và vô ký?

Đáp: Những pháp khéo giữ gìn, có chiêu cảm quả tr thích, tính an ổn thì gọi là thiện. Khéo giữ gìn là tỏ Đạo-đế, có thể chiêu cảm quả ưa thích là tổ Khổ, Tập-đế, tức Hữu-

lậu-thiện, tính an ổn là tỏ Diệt-đế. Nếu pháp không khéo giữ gìn, có thể chiêu cảm quả không ưa thích, tính không an ổn, thì gọi là bất thiện. Tất cả đều tỏ Khổ, Tập-đế, tức mọi ác pháp. Nếu những pháp trái với hai loại trên đây gọi là vô-ký. Lại nữa, nếu những pháp có thể chiêu cảm quả khả ái, quả lạc thụ thì gọi là thiện, chiêu cảm quả không khả ái, quả khổ thì gọi là bất thiện, nếu ngược lại với hai loại trên đây thì gọi là vô-ký. Lại nữa, nếu các pháp có thể nảy sinh ra mầm mống khả ái, mầm mống giải thoát thì gọi là thiện, nếu nảy sinh mầm mống không khả ái thì gọi là bất thiện, ngược lại hai loại trên gọi là vô-ký. Lại nữa nếu các pháp có thể khiến cho sinh vào thiện-thú thì gọi là thiện, khiến sinh ác thú thì gọi là bất thiện, và ngược lại hai loại trên là vô-ký. Lại nữa, các pháp đọa Hoàn-diệt-phẩm, tính nhẹ nhàng, gọi là thiện, đọa Lưu-chuyển-phẩm, tính nặng nề, gọi là bất thiện, trái lại hai loại trên là vô-ký (Bà-sa quyển 51, Đại-chính, 27, trang 263, thượng).

Tất cả định nghĩa về thiện, ác trên, bất luận laọi nào, cùng với hạnh-phúc ở luân-hồi-giới, đều hàm ngụ ý nghĩa hướng đến giải-thoát-giới. Mà cái quan hệ giữa hữu-lậu-thiện và vô-lậu-thiện này, đứng ở một phương diện mà nhận xét, tuy thấy có trình độ cao, thấp khác nhau, nhưng, đứng ở một phương diện khác nhau mà nhận xét, thì tựa hồ lại có tính chất bất đồng. Như trên đã nói, nếu không chỉ dương hai điều đó thì không tránh khỏi nhận định có hai lớp bạo-đức-quan.

3- TÂM CĂN THIỆN ÁC.

Nhận xét theo những quan điểm ở trên, ta thấy đạo-đức-quan của Phật giáo rất giàu sắc thái công-lợi, do đó đặc biệt chú trọng ở kết quả của những hành vi. So với cái gọi là đạo đức tính của Khang-Đức, tuy có vẻ chú trọng ở thích-pháp-tính, nhưng đây mới chỉ quan sát một mặt thôi[56], nếu đứng ở một phương diện khác mà khảo sát thì, như sẽ bàn đến sau, Phật-giáo chủ-trương động-cơ-luận, thay vì chú trọng ở hành vi bên ngoài lại chú trọng ở phương diện tâm-căn mà cổ giá thiện, ác: đó là điểm chúng ta cần ghi nhận. Như đã trình bày ở trên, Phật-giáo giải phẫu những tác-dụng tâm-lý của người ta, nên mới phân biệt thành ba tính. Nhất là gọi tự tinh thiện hay tự tính bất thiện thì chính ngay cái tâm-căn tự nó là thiện hoặc bất thiện rồi. Dĩ nhiên, về cách giải thích tâm căn tự tính thiện, tự tính bất thiện, cũng tùy theo người hay phái mà có sự bất đồng. Theo Đại-tỳ-ba-sa quyển 51 thì tự tính thiện có thể là tâm, quý hay là vô-tham, vô-sân, vô-si, mà như ai cũng biết, các nhà chủ trương phân biệt luận cho trí (sự phán đoán chính xác) là tự-tính-thiện. Ngược lại với những đức tính trên, người ta đều cho vô tâm, vô quý hay tham, sân, si là tự-tính bất thiện. Tuy có ít nhiều ý kiến bất đồng, nhưng đều cho tâm-căn là căn bàn của hành vi đạo đức và phải tuỳ thuộc vào đó mà định giá trị thiện, ác: đó là điểm ta không thể bỏ qua (Bà-sa quyển 51, Đại-chính, 17, trang 263, trung; Câu-xá

[56] "Đạo-đức của A-tỳ-đạt-ma Phật-giáo có tính cách khoa-học, giống như đạo đức tiến-hóa-luận" – xem Mrs. Rhys Davids; A Buddhist Manual of Psychological Ethise Tựa p. LXXXVI.

quyển 13). Điều cần đặc biệt lưu ý là trong đó lấy tâm quý làm tự tính. Theo sự giải thích của A-tỳ-đạt-ma thì tâm hoặc có thể nói là tâm trọng đạo đức hay là tâm tự thấy hổ với mình; quý là tâm sợ tội ác, hay là tâm thẹn với người (Câu-xá quyển 3). Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì cách thuyết minh trên đây đại biểu cho quan niệm gần như lương-tâm. Lấy lương-tâm làm tự-tính-thiện, ngược lại là lương-tâm tự-tính-bất-thiện. Nhận xét theo quan điểm đó thì ta thấy đạo-đức-quan của A-tỳ-đạt-ma rốt cuộc lấy lương tâm làm nguyên lý của đạo đức và cho đây là một loại trực-quan-phái. Đương nhiên, theo A-tỳ-đạt-ma thì do hành-vi tâm, quý đó mà chiêu cảm quả tự-lợi, lợi-tha; trái lại, hành-vi vô-tâm vô-quý chung cuộc sẽ mang lại quả ác. Theo ý nghĩa ấy, tuy vẫn quan hệ đến công-lợi, nhưng có thể nói đó là pháp tự nhiên nhi nhiên, đến như sự bình giá trị đạo đức thì đặc biệt chú trọng tâm căn tự thân. Nếu quên điểm đó mà định đoạt đạo-đức-quan của Tiểu-Thừa Phật-giáo là ở như chủ nghĩa công-lợi thì rất có thể biến thành một kiến luận sai lầm, đó là điều ta cần ghi nhận.

4- BỐN LOẠI THIỆN, ÁC.

Như vậy, tuy cũng nói là thiện, nhưng A-tỳ-đạt-ma một mặt hỗ-tương quan liên, mặt khác cũng theo một lập trường hơi đặc biệt muốn nghiêng về phương diện tâm lý để thuyết minh và tổng hợp thiện qua thuyết tứ sự bắt đầu biểu hiện trong luận Đại-tỳ-ba-sa, tức là theo bốn phương diện để diễn tả quan-niệm-thiện, ác. Tứ sự là: 1-Tự tính, 2-Tương-ưng, 3-Đẳng-khởi, 4-Thắng-nghĩa. Tựu trung, tự tính, tương ưng và đẳng khởi chuyên nói theo lập trường

tâm-lý-luận, còn thắng-nghĩa thì nói theo hạnh-phúc tối-cao. tự tính tức là tự tính của tâm căn thiện; tương ưng là tác dụng tâm lấy tâm căn làm trung tâm để cùng hiện khởi; đẳng khởi là do tâm căn mà biểu hiện hoạt động của ý chí; thắng nghĩa là cảnh giới giải thoát Niết bàn. Nhưng đây mới chỉ nói một cách nhất ban thôi; nếu lại đi sâu hơn nữa thì những tác dụng tâm ấy như thế nào? Vấn đề này, như đã nói ở trên, có nhiều ý kiến khác nhau. Hãy thử kể đến những điểm chủ yếu. Vụ-tôn-giả nói: "Tự tính có nghĩa là tự-tính-thiện, hoặc bảo là tâm, quý hay là ba thiện căn. Tương ứng tức là tự tính tương ứng với các pháp tâm, tâm-sở. Đẳng khởi là khởi thiện; tức là nó không tương ưng (bất tương ưng hành) với những cái do hai nghiệp thân, khẩu phát khởi. Thắng-nghĩa là thắng nghĩa thiện, tức là Niết-bàn an ổn nên gọi là thiện". Song, các nhà phân biệt luận, đối với vấn đề này, lại hơi nghiên về phương diện chủ trí chủ nghĩa để giải thích. Theo họ, tự tính thiện chỉ cho trí, tức tính bất thiện chỉ cho vô tri, ngu si; tương ưng thiện, hoặc tương ưng bất thiện là chỉ cho thức (tâm tự thân không phải thiện, không phải ác); đẳng khởi thiện hay đẳng khởi ác, như vừa nói ở trên, là bất tương ưng hành; còn thắng-nghĩa-thiện là niết-bàn, thắng nghĩa bất thiện là sinh tử. Ý kiến của Hiếp-tôn-giả thuộc Hữu-Bộ cũng gần với ý kiến trên đây. Theo Hiếp-tôn-giả thì như lý tác ý (phán đoán chính xác) là tự tính thiện, phi lý tác ý là tự tính bất thiện, những tác dụng tâm tương ứng và cùng khởi (đẳng khởi) với những tính trên là đẳng lưu quả của chúng, vì thế mỗi tác dụng đều được coi là thiện hoặc bất thiện. Ngoài ra, còn có cách giải thích lấy tam thiện căn (tam bất thiện căn),

ngũ căn (ngũ cái) v.v… làm tự tính để thuyết minh tự tính tương ưng, đẳng khởi, thắng nghĩa v.v… nhưng sợ quá phiền tỏa, nên chỉ nói sơ lược như thế thôi. Theo sự thuyết minh này thì tự tính, tương ưng, đẳng khởi chuyên nói về hữu-lậu-thiện, như tự thể của lương tâm, căn cứ nơi lương tâm mà có được sự phán đoán chính xác, tóm lại, tâm căn là tự tinh của thiện ác. Nói theo thuật ngữ thì hoat động tâm lý lấy đẳng khởi quả mà khởi thiện ác, và bất luận lúc nào cũng đều sẽ chịu vận mệnh may (thiện) rủi (ác), tức lấy dị thục quả mà quy kết ở thiện, ác (điều này đã được nói đến trong Tập-dị-môn-túc-luận, và Bà-sa đã giải thích rõ. Bà-sa quyển 51, Đại-chính, 27, trang 263, trung, hạ). Định nghĩa thiện, ác chuyên xuất phát từ lập trường may, rủi như thế thì ta thấy rốt cuộc không ngoài việc lấy dị thục quả làm trung tâm. Như, điểm thứ tư, tức thắng nghĩa, lấy sinh-tử Niết-bàn làm tiêu chuẩn, muốn từ cảnh địa tối cao thuyết minh thiện, bất thiện là tinh thần của thuyết Tứ sự nói trên (Bà-sa, như trên, Câu-xá quyển 13).

5- VẤN ĐỀ TỰ DO Ý CHÍ.

Có thể nói A-tỳ-đạt-ma căn cứ vào chủ nghĩa tâm lý kinh nghiệm mà định thiện, ác. Do đó, cũng như vấn đề đề tự do ý chí bên Tây phương. vấn đề luân lý trong Luân-lý-luận của A-tỳ-đạt-ma rất sôi nổi. Trên kinh nghiệm, người ta khí định làm một việc gì tất phải có sự tự do muốn làm hay không muốn làm. Vả lại, như đã được trình bày ở trên, đức Phật đã bài xích tất cả thần-ý-luận, Túc-tác-luận, Ngẫu-nhiên-luận mà thừa nhận hoạt động tự phát của ý chí hậu thiên, thường cho hữu ý là trách nhiệm đạo đức, bởi

thế, các A-tỳ-đạt-ma luận sư lấy đó để giải quyết vấn đề để giải quyết vấn đề này tưởng cũng là lẽ tự nhiên, không có gì đặc biệt cả. Theo ý nghĩa ấy, ta có thể nói ý-chí-luận của A-tỳ-đạt-ma Phật giáo là tự-do luận thường thức. Song, nếu lại bước thêm một bước nữa mà khảo sát, do tính tích và khí chất của tiền nghiệp, ý chí của người ta tự do đến một trình độ nào thì dĩ nhiên, đây không phải vấn đề mà thường-thức-luận có thể định định được. tóm lại, có thể nói, phạm vi vấn đề đề đạo đức thừa nhận ý chí tự do là lẽ đương nhiên. Đó là lý do tại sao lấy sự phân biệt thiện, ác và vô ký làm chủ rồi tuy đặt nặng ở tự thể tâm căn nhưng lại lấy hành vi đẳng khởi mà thành lập sự phân biệt ba tính vậy.

6- CĂN CỨ CỦA TINH TIẾN ĐẠO ĐỨC.

Còn một vấn đề nữa, theo A-tỳ-đạt-ma thì tác dụng tâm của người ta có thiện, ác khác nhau, mà khuynh hướng tự nhiên lại thắng thế về phương diện ác. Tại sao con người phải nỗ lực hướng thiện là vấn đề cần được luận cứu. Sự tôn nghiêm của đạo đức không phải ở chỗ tiến theo tự nhiên mà là ở chỗ gắng sức tiến tới: đó là một trong những vấn đề đạo đức không thể không khảo sát tới. Theo chỗ tôi biết, trong A-tỳ-đạt-ma không đặt tinh tiến đạo đức thành vấn đề đặc biệt, bởi lẽ cứ xem hai mục lớn về định nghĩa thiện đã trình bày ở trên ta cũng thấy rất rõ ràng ngay từ đầu cái căn cứ tinh tiến đạo đức của A-tỳ-đạt-ma Phật-giáo rồi, mặc dầu về phương diện hình-nhi-thượng-học các bộ-phái thuyết minh tuy có nhiều điểm khác nhau, nhưng cái tinh thần nhất ban thì đại khái cũng tương đồng. Thứ nhất,

là y vào sự sợ hãi lau6n hồi nghiệp báo, tức làm ác dù có được lợi trước mắt nhưng do quy tắc nghiệp báo, không bao lâu, chắc chắn sẽ phải trường kỳ thụ khổ, trái lại, nếu làm thiện thì dù trước mắt có phải thiệt thòi đi nữa, nhưng cuối cùng sẽ được sung sướng, bởi thế, nếu muốn được hạnh phúc lâu dài, bất luận trong hoàn cảnh nào, dủ khổ đến đâu đi nữa, đều nên cố gắng tránh ác hướng thiện. Đối với học phái coi tự tính của thiện tâm là tâm quý (tức lương tâm) mà lấy đó làm trí hay như ý tác ý mà muốn giải thích ý nghĩa công lợi này, tức sự phán đoán về lợi, hại, đắc, thất vậy. Nếu nói theo giá trị đạo đức đó thì tuy rất thấp, nhưng, ngoài công lợi ra, người ta không thể tưởng niệm đến bất cứ việc gì khác, cho nên, đối với đa số người, nó biến thành căn cứ tinh tiến vĩ đại mà cũng là điểm trọng yếu nhất trong A-tỳ-đạt-ma. Thứ hai, từ lập trường này, xu hướng tới giải thoát là đạo trình tất nhiên. Tức lấy tự tâm làm cơ sở mà phát tâm chinh phục tội ác là điều kiện tất nhiên để đi đến giải thoát. Bởi vậy, nếu ai chí tâm ở giải thoát thì tất phải lánh ác, hướng thiện. Bất cứ ai, nếu thức tỉnh lý tính, dốc chí giải thoát là thực hiện ngay lý tính (trí tuệ) của chính mình, cho nên, làm lành chẳng qua cũng không ngoài việc qui định tự thể lý tính của chính mình. Dĩ nhiên, đây không phải ý kiến rõ ràng của tất cả học phái, nhưng cho tâm quý là tự tính thiện, tiến đến chủ trương thuyết tâm-tính-bản-tịnh, có thể nói, chính là muốn bày tỏ quan điểm trên. Đến đây, luân lý quan kinh nghiệm và công lợi chủ nghĩa cuối cùng đã chuyển thành lý tưởng chủ nghĩa. Nhưng thật ra, ý nghĩa này chỉ ẩn tàng trong A-tỳ-đạt-ma thôi, chứ thật sự được thuyết minh rõ ràng thì phải đợi đến Đại-Thừa sau

này (A Buddhist Manual of Psychological Ethics pp. LXXXII - XCV cf).

Chương thứ ba:
NHỮNG TÁC DỤNG VỚI BA TÍNH

1- LỜI TỰA.

Như đã được trình bày trong chương trước, luân lý luận của A-tỳ-đạt-ma chuyên đứng trên lập trường của chủ nghĩa tâm lý kinh nghiệm. Mà cái đặc trưng của tâm lý luận A-tỳ-đạt-ma là ở chỗ phân tích những tác dụng tâm lý thành nhiều yếu tố mệnh danh là tâm sở, rồi lại tiến lên bước nữa, lấy tính chất thiện, ác để làm tiêu chuẩn và chia thành nhiều số mục như đã được trình bày ở trên. Như trong tâm lý luận nhất ban ở thiên trước đã nói rõ cơ sở của các tác dụng tâm, bây giờ xin bàn kỹ về những tác dụng tâm thiện, ác để làm tiêu chuẩn mà tiến đến hành vi luận. Một đặc trưng lớn của A-tỳ-đạt-ma là muốn trước hết xuất phát từ tâm lý sự thực thuyết minh cái cơ sở của tâm lý đạo đức, nghĩa là theo chủ nghĩa tâm lý mà bàn về luân lý.

Trong sự phân tích tâm lý lấy thiện, ác làm tiêu chuẩn tuy có nhiều phương pháp, nhưng, nếu chỉ nhận xét theo điểm này, thì cái phương pháp có hình thức hoàn chỉnh nhất là cách phân loại thành bảy mục trong luận Đại-tỳ-ba-sa (Quyển 42, Đại-chính, 27, trang 320). Đó là 1-Thập-đại-địa-pháp, 2-Thập-đại-phiền-não-địa-pháp, 3-Thập-tiểu-

phiền-não-địa-pháp, 4-Thập-đại-thiện-địa-pháp. 5-Ngũ-đại-bất-thiện-địa-pháp, 6-Tam-đại-hữu-phú-vô-ký-địa-pháp, 7-Thập-đại-vô-phú-vô-ký-địa-pháp. Duy có điểm chưa được hoàn toàn là trong đó tuy cũng là tâm sở, nhưng vì cách nhận xét bất đồng mà có sự phân loại hai hạng, ba hạng khác nhau, bởi thế đã lần lượt được chỉnh lý, cho đến Câu-xá-luận, Thành-duy-thức-luận v.v… tuy có biến cải nhưng bất luận thế nào, đều lấy ba tính làm trung tâm, lại thêm cách phân loại về phiền não, có thể nói, đến đây là hoàn chỉnh nhất. Do đó, ở đây, để cho tiện lợi, hãy tạm dựa vào sự phân loại này làm cơ sở cho luân lý để nói rõ những tác dụng tâm đó.

2- THIỆN TÂM SỞ.

Trước hết hãy bắt đầu từ tác dụng tâm thiện. Nếu đứng về phương diện mục đích mà nói thì, như đã luận bàn ở trên, thiện tâm là tác dụng tâm của người có hạnh phúc tiến lên đặt hạnh phúc tương lai của mình vào sự giải thoát. Còn nếu đứng về phương diện tâm lý mà nói thì đó là tác dụng tâm xả ly ngã chấp, ngã dục khiến cho tâm được trong sáng. Mà căn bản của nó, nói một cách tiêu cực, là xa lìa tham, sân, si, tức vô tham, vô sân, vô si. Ba tác dụng này được cả Luận Bộ Nam, Bắc gọi là thiện căn. Nói một cách tích cực thì chính đó là tàm và quý đã kể ở trên. Nhất là luận Câu-xá lấy vô tàm, vô quý làm hai Đại-bất-thiện-địa-pháp. Nếu đối chiếu thì hai tác dụng tàm, quý mới đích thực là căn nguyên của hết thẩy thiện tâm. Theo luận Câu-xá, quyển 4, thì tàm có nghĩa là đối với pháp đạo đức (Tam học) tỏ lòng cung kính; còn quý là tác dụng tâm cảm thấy

sợ tội. Như trên đã đề cập qua, tác dụng này có khi được cho là tương ưng với tâm mà A-tỳ-đạt-ma cho là tính thiện là sự khảo sát rất xác đáng. Tuy lấy ba căn hoặc tàm quý làm căn bản cho thiện tâm, nhưng, trên bình diện giải thích, A-tỳ-đạt-ma vốn không căn cứ từ đó để đưa ra những thiện tâm khác, mà chỉ lấy đó làm những Đại-thiện-địa-pháp chủ yếu cộng thông tất cả thiện tâm mà thôi. Nghĩa là, ngoài nó ra còn những tác dụng tâm thiện khác mà con số, kể từ Phẩm-loại-túc-luận đến Câu-xá-luận là 10, đến Duy-thức-luận là 11, và trong A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu luận của A-nâu-lâu-đà thì lại kể có 19 loại, như vậy rõ ràng là không có định số.

Nay tạm theo Duy-thức-luận để liệt kê con số như sau: tín, tinh tiến, tàm, quý, vô tham, vô sân, vô si, khinh an, bất phóng dật, xả, bất hại. Trong số này, về ý nghĩa tàm quý thì đã nói rõ ở trên rồi, bây giờ chỉ bàn qua mấy loại khác thôi.

Tín dĩ nhiên là tâm lý tín ngưỡng. Đối tượng tín ngưỡng ở đây là Tứ đế, Tam bảo, Nhân quả v.v… tuyệt đối tin tưởng, không hoài nghi. Vì niềm tin đó làm cho tâm hồn trong sáng, vắng lặng nên gọi là thiện.

Tinh tiến và bất phóng dật tuy gần như tác dụng tâm phi thường, nhưng theo Câu-xá thì siêng năng là tác dụng hăng hái dũng cảm đối với thiện. Bất phóng dật là tác dụng thu nhiếp tâm để tu thiện. Tín giàu yếu tố tình cảm, còn tinh tiến và bất phóng dật thì chính là ý chí lực vậy.

Khinh an và xả nghĩa là không để bận đến thân tâm, lúc nào cũng thanh thản nhẹ nhàng. Câu-xá chỉ nói tam

khinh an, nhưng A-nâu-lâu-đà lại chia ra thân khinh an và tâm khinh an. Nếu không thanh thản sảng khoái thì không thể làm được việc thiện, bởi thế nó được coi như là một trong những đại-thiện-địa-pháp. Xả cùng gần với tác dụng tâm lý khinh an, tức là trạng thái bình thản không động dao. Khinh an và xả thay vì được coi như tác dụng tâm lý thì lại được coi như một thứ tinh thần, có thể nói đó là tinh thần sảng khoái.

Bất hại là tâm lý không muốn làm hại kẻ khác, nó xuất phát từ ba thiện cảm, nhưng tại Ấn-Độ đặc biệt coi trọng bất hại nên nó được coi như một tác dụng tâm độc lập.

Những tác dụng tâm kể trên tất phải phát khởi cùng với hết thảy thiện tâm, do đó, nếu thiếu một loại nào thì không thể được gọi là thiện tâm chân chính. Nói khác đi, nếu thiện tâm sinh khởi, dù không phải là ý thức chăng nữa, nhưng mười loại tâm sở tất nhiên cũng sinh khởi, tất cả tâm lý đặc thù đều lấy đó làm cơ sở, theo ý nghĩa ấy nên được gọi là mười thiện địa pháp, chính vì ý nghĩa đó mà Bà-sa, Câu-xá v.v… bảo rằng khi thiện sinh khởi có 22 tâm sở cùng sinh khởi, đó là thập-đại-địa-pháp, thập-thiện-địa-pháp, tầm và tư. Tầm, tư, như trên đã nói là tổ chức tư duy, quan sát gọi khác đi, trong tâm Dục-giới tức phải làm bạn với nhau mà cùng sinh khởi, cho nên ít nhất là 22 loại (Câu-xá quyển 4). Do đó, vấn đề được đặt ra ở đây là: A-tỳ-đạt-ma chia tâm lý thiện căn bản thành số mười loại, nhưng trong đó không thêm ái hoặc từ bi là tại làm sao? Là vì, do cách nhận xét, ái và từ bi tuy là căn bản của hết thảy

thiện tâm, nhưng theo A-tỳ-đạt-ma thì giữa ái và từ bi có sự khu biệt; vả lại, từ bi tuy là đạo đức cao đẳng nhưng quyết không phải là cơ sở, bởi thế, đức mục do tu dưỡng mà không được thêm vào Đại-thiện-địa-pháp. Đến như ái thì tuy có ý nghĩa cơ sở, nhưng trên tính chất, ái có hai loại: một luyến ái có nhiễm ô, tức lòng kính yêu đối với sư trưởng. Cứ theo Câu-xá-luận thì luyến ái vì thuộc lobha nên không phải thiện; còn kính ái thể của nó thuộc về tin cho nen để riêng mà, không nhiếp trong thiện-địa-pháp (Câu-xá quyển 4). Sự giải thích này có thể nói, rất xác đáng.

3- BẤT THIỆN TÂM.

Bất thiện tâm dĩ nhiên là tương đối của thiện tâm, do đó, nếu cho vô tham, vô sân, vô si là thiện căn thì hiển nhiên tham, sân, si là bất thiện căn; và nếu cho tàm, quý là tự tính thiện thì căn nguyên của bất thiện tất nhiên là vô tàm, vô quý. Như vậy, nếu số tâm sở đại-thiện-địa-pháp là mười thì đại-bất-thiện-địa-pháp lý đương nhiên cũng là mười; mà nếu đại-thiện-địa-pháp là mười một thì bất-thiện-địa-pháp cũng phải là mười một. Song đây chỉ là quy tắc đại khái và A-tỳ-đạt-ma chắc đã rất khổ tâm về vấn đề này. Ngoài thiện và bất thiện ra, Phật giáo còn nói đến những tâm được mệnh danh là phiền não, nhưng phần lớn là bất thiện, do đó, cái giới hạn giữa bất thiện và phiền não tự nhiên cũng khó mà thuyết minh được. Chiếu theo văn hiến thì trong Ni-kha-da cũng đã lấy tham, sân, si làm tam bất thiện căn, bởi thế, A-tỳ-đạt-ma thời kỳ đầu cũng lấy đó làm vấn đề xử lý thêm, nhưng đến trình độ phân loại tâm sở thì nên phải xử lý vấn đề đó như thế nào? Đây thật là vấn đề

rất khổ tâm. Trong Giới-thân-túc-luận của Thế-hữu, tuy có nói đại-địa-pháp, đại-phiền-não-địa-pháp, tiểu-phiền-não-địa-pháp, nhưng đã phân loại thiện, ác, đến phẩm-loại-túc-luận thì tuy có thêm Thập-đại-thiện-địa-pháp, nhưng lại không có bất-thiện-địa-pháp, đến Đại-tỳ-ba-sa-luận mới thành lập bất-thiện-địa-pháp và lấy năm tâm sở vô tàm, vô quý, vô minh, hôn trầm và trạo cử làm bất-thiện-địa-pháp, đến Câ-xá-luận thì vô minh, hôn trầm, trạo cử được nhiếp vào đại-phiền-não-địa-pháp, như vậy, bất-thiện-địa-pháp chỉ còn lại hai là vô tàm, vô quý mà thôi. Nhưng, đến Duy-thức-luận thì vô tàm, vô quý lại được thu vào tuỳ-phiền-não, do đó, bất-thiện-địa-pháp độc lập cuối cùng đã mất hẳn. Nếu lại đem đối chiếu với Luận-bộ Nam-phương thì trong A-tỳ-đạt-ma-pháp-yếu-luận, tuy có liệt kê thập-tứ-đại-bất-thiện-địa-pháp nhưng trong đó không có phiền-não-địa-pháp, bởi thế, bất thiện chẳng qua chỉ là phiền não gọi khác đi mà thôi. Như vậy, trong pháp-tướng A-tỳ-đạt-ma, cái địa vị của bất-thiện đã trở nên rất lờ mờ. Tóm lại, bất thiện là mặt trái của thiện, và cũng còn được gọi bằng danh từ phiền não nữa, đó là điều chúng ta có thể hiểu được.

4-VÔ KÝ TÂM.

Trở lên là về sự khu biệt thiện và bất thiện, nhưng còn tâm hay hành vi vô ký là thế nào? Nếu nói một cách đơn giản thì vô ký là hành vi lấy tự tính, tương ưng và đẳng khởi làm đâu mà quan hệ ở khoảng giữa thắng nghĩa thiện và bất thiện. Theo Bà-sa thì thiện không ghi lại, mà ác cũng không ghi lại cho nên, cái kết quả cũng không có thiện ác, bởi thế gọi là vô ký (Bà-sa quyển 51, Đại-chính, 27, trang

363, hạ). Tuy đó là trạng thái trung gian, nhưng nếu khảo sát kỷ ta cũng thấy trong tác dụng tâm đó có sự khu biệt quan hệ giữa phiền não và hoàn toàn không phiền não. Theo chỗ tôi biết, trong các luận thư thuộc thời kỳ đầu tuy chưa có sự khu biệt này, nhưng đến Đại-tỳ-ba-sa luận thì quyết không phải à không có. Đó tức là tư cách chia vô ký thành hai loại là hữu-phú-vô-ký và vô phú vô ký. hữu phú tự nó không là thiện, không là ác, nhưng thuộc về cái gọi là "phiền não sở vi", cho nên, vì loại tâm sở này mà Đại-tỳ-bà-sa luận đưa ra ba loại vô minh, hôn trầm và trạo cử. ba loại này tự nó tuy không phải là ác nhưng đứng về điểm chướng ngại cho việc tu đạo, che lấp tâm bồ đề, nó được gọi là hữu-phú-vô-ký, nếu nói theo phiền não luận thì ba loại đó đều được coi là trọng yếu. Vô phú vô ký hoàn toàn là trung gian thái, tuy không là thiện nhưng lại chỉ cái tâm thái không phải bất thiện hay phiền não. Mười tâm sở (tác ý, xúc, thụ, tưởng, tư, dục, thắng giải, niệm, định, tuệ) của luận Đại-tỳ-ba-sa tuy thuộc loại này, nhưng về mặt hoạt động tâm lý cụ thể lại chia thành bốn thứ mà cũng là cách phân loại kể từ Bà-sa luận trở đi. Đó là: 1-Di thục, 2-Uy nghi lọ, 3-Công xảo xứ, 4-Thông quả. Thứ nhất, dị thục nghĩa là cái tâm do nghiệp đời trước mà cảm được, tự thể của nó không thiện, không ác, do đó, nói là vô ký (lấy thập-đại-địa-pháp làm vô-ký tức là nó). Thứ hai, tâm uy nghi lộ nghĩa là cái tâm thái sinh khởi khi đi đứng ngồi nằm đúng theo uy nghi, tâm này cũng không nhất định là thiện hay ác, cho nên gọi là vô ký. Thứ ba, công xảo xứ nghĩa là cái tâm khi xem các tác phẩm điêu khắc hội họa, hoặc nghe ngâm thơ, ca hát v.v… mà không có tà niệm. Thứ tư, thông quả

vô ký có nghĩa là cái tâm khi nhờ vào các thần thông như thiên nhãn, thiên nhĩ v.v… mà sinh khởi biến hóa (Câu-xá quyển 2). Cứ theo Phật giáo thì vô ký, đặc biệt là vô phú vô ký, là một trạng thái của hoạt động tinh thần, chủ yếu là chỉ về tâm thái đẹp. Đây tuy là điểm rắc rối nhưng chúng ta không thể bỏ qua. Cai trạng thái đó là một thứ không quan tâm, tức khi trong hoạt động tâm lý của người ta không có chính, không có tà, không ác, cũng không thiện. Đứng về phương diện đạo đức thì trạng thái tinh thần đó tuy không cần phải tưởng lệ nhưng về mặt tiêu cực lánh ác, phá chấp thì nó cũng có thể được ứng dụng, đó là điểm ta cần ghi nhận.

5- PHIỀN NÃO.

Trong tâm lý luận luân lý và tu đạo, điểm có một ý nghĩa trọng yếu nhất là phiền-não-luận. Nếu nói theo nghĩa rộng thì phiền não cũng tương đồng với tội, mà nếu lấy giải thoát tối cao làm tiêu chuẩn thì phiền não chỉ cho toàn bộ tác dụng tâm làm cản trở công cuộc thực hiện sự giải thoát đó. Vô minh là nguyên bản của phiền não. Phiền não là toàn bộ tác dụng tâm lấy ngã chấp, ngã dục làm cơ sở, lấy việc thỏa mãn ngã chấp, ngã dục làm mục đích một cách ý thức hay vô thức. Cứ theo Phật giáo thì sở dĩ con người bị đắm chìm trong bể sinh tử luân hồi, luôn luôn bị trói buộc cũng vì phiền não (Luận Câu-xá quyển 19, Phẩm Tùy miên, nói: "Tại sao tùy miên có thể có gốc? -Tại vì các phiền não hiện khởi có thể làm mười việc. 1) Kiên căn bản (do phiền não kiên cố mà có), 2) Lập tương tục, 3) Trị tự điển (những cái làm cho y thân thích hợp với phiền não), 4)

Dẫn đẳng lưu, 5) Phát nghiệp hữu, 6) nhiếp tự cụ (làm tư lương cho chính phiền não), 7) mê sở duyên, 8) đạo thức lưu, 9) Việt thiện phẩm, 10) Quảng phược nghĩa, những việc đó làm cho không thể vượt ra ngoài tự giới được"). Đức Phật rất chú tâm thuyết minh phiền não, theo nhiều phương diện, phân ra nhiều loại để nói rõ cái tính cách đáng sợ của nó. Do đó, tuy cũng là phiền não nhưng có nhiều cách nói, hoặc gọi là phiền não (theo thông lệ), hay là tùy miên, là triền, là cái, hoặc là kết. Ngoài ra, vẫn còn nhiều tên khác nữa. Tóm lại, bất luận loại nào, đều làm cho người ta phiền muộn áo não, trói buộc, mất tự do nên có những danh xưng như trên. Đương nhiên, nếu nói theo pháp tướng thì những danh xưng đó không phải chỉ là một sự thật đồng nhất, mà trong đó có rộng, hẹp khác nhau, nhất là về sự dị, đồng của tùy miên và triền, giữa các bộ phái đã sinh tranh luận, nhưng bất luận thế nào đi nữa, trên đại thể, đó chẳng qua chỉ là theo nhiều lập trường khác nhau mà đặt tên cho cái tác dụng tâm chấp ngã của người ta mà thôi. Song, phiền não này có bao nhiêu thứ và phân loại chúng như thế nào? Nếu nói một cách thẳng thắng thì cách phân loại này thật rất phức tạp. Cứ xem trong Tăng-nhất-a-hàm, lúc đầu chỉ có một pháp mà cuối cùng đã tăng lên mười một pháp thì ta đủ thấy cách phân loại phiền não phức tạp như thế nào rồi. Tuy nhiên, những cách phân loại ấy chưa hẳn đã hoàn chỉnh, trong sự hỗ tương giao thoa, tuy đồng dạng, nhưng do cách nhận xét khác nhau mà có những danh xưng biệt chủng, thật vô cùng tinh mật. Để tiện cho việc nhận định tính cách đáng sợ của phiền não. Đức Phật đã đứng trên nhiều lập trường để chỉ bày, bởi thế đến

đời sau, khi tu tập lại, nó trở nên rất hỗn tạp. Cho đến đời A-tỳ-đạt-ma, khi thuyết minh và phân loại nó thì bắt đầu cũng từ một pháp đến hai pháp rồi ba pháp, thích ứng với những số mục của sự phân loại này mà đặt ra phối lệ, chẳng hạn như trong Tiểu-sự-phẩm trong Tỳ-bà-băng-già hay phiền-não-phẩm trong Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận (quyển 18-19), cứ xem đó cũng đủ rõ. Mà Tiểu-sự-phẩm[57] trong Tỳ-bà-băng-già và Phiền-não-phẩm trong Xá-lợi-phất-A-tỳ-đàm luận tuy xuất phát từ tài liệu cộng thông (xem A-tỳ-đạt-ma-luận nghiên cứu, trang 108-117), nhưng tôi cho rằng thái độ xử lý phiền não toán ban của A-tỳ-đạt-ma thuộc thời kỳ đầu rất rõ ràng. Nay thử xét qua Phiền-não-phẩm trong Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm luận (Đại-chính, 28, trang 644, thượng).

Trước hết là một pháp, tức mỗi phiền não độc lập: như cậy mình (khoe khoang), nịnh nót, tà kiến v.v… đại ước có trên một trăm thứ. Thứ đến hai pháp, hầu như phiền não cùng một loại, như thất niệm và bất chính trí, vô minh và hữu ái, tương đối kể đến mười loại. Rồi đến ba pháp, như tam tập (trong, ngoài, cả trong ngoài), tam bất thiện căn, tam triền (dục, huệ, si), tam ái (dục, hữu, vô, hữu), cũng kể ra đến số mười. Trở xuống từ bốn pháp (như tứ lưu -bốn loại dục, hữu kiến vô minh) năm pháp (như ngũ cái, ngũ hạ phần kết, ngũ thượng phần kết), sáu pháp (như lục

[57] Về danh xưng, Tiểu-sự-phẩm này cũng nhất trí với Tạp-sự-phẩm trong pháp-uẩn-túc luận quyển 9, và đối với phương diện xử lý phiền não cũng nhất trí nhưng về nội dung thì gần với những điểm được trình bày trong Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm-luận.

ái, lục huệ), bảy pháp (như thất cộng nhiễm, tức về quan hệ trai gái; thất mạn, bất như mạn, thắng mạn, tăng thượng mạn, ngã mạn, tà mạn, mạn trung mạn), tám pháp (như bát giải đãi sự) chín pháp (như cửu ái căn pháp), mười pháp (như thập phiền não sử) mười một pháp (như thập nhất tâm cấu), tiến lên đến hai mươi pháp, hai mươi mốt pháp, ba mươi sáu ái hành, sáu mươi hai kiến v.v… (Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm luận quyển 18 - 20). Cứ đó mà suy ra ta cũng đủ thấy nó phồn tạp đến như thế nào rồi. Song phương pháp thuyết minh này không những dễ dàng nắm bắt được cái quan niệm trung tâm của vấn đề ma còn chỉnh lý thêm phương pháp phân loại để cấu thành một phương pháp xử lý rất tiến bộ nữa. Tuy nhiên, nó vẫn không trút bỏ được phong thái phồn tỏa. Chẳng hạn như phẩm Tùy-miên trong luận Câu-xá được coi là phẩm loại khác thì hiển nhiên nó sẽ là phẩm rất tạp loạn. Có thể nói, về mặt tính chất, không làm cách nào hơn được. Nhưng trong các loại phiền não ấy, loại nào là căn bản? Cứ theo phẩm-loại-túc-luận, Bà-sa-luận, Tạp-hàm-luận v.v… thì căn bản là mười loại sau đây: bất tín, giải đãi, thất niệm, tâm loạn, vô minh, bất chính tri, phi lý tác ý, tà thắng giải, trạo cử, phóng dật (Phẩm-loại-túc-luận quyển 2, Đại-chính 26, trang 698, hạ). Đến Câu-xá-luận thì bỏ bớt đi bốn loại là tà thắng giải, phi lý, tác ý, bất chính tri và thất niệm mà chỉ giữ lại sáu. Vì bốn loại này là tác dụng ngoài tâm sở trong Thập-đại-địa-pháp. Tóm lại, những tác dụng này là tương đối của Đại-thiện-địa-pháp, và ý nghĩa của nó cứ đó suy ra ta cũng thấy. Song, thật ra, mười hay sáu loại được coi là căn bản kể trên chẳng qua chỉ là cách nhận xét mà thôi, cho nên đến Thành-duy-

thức-luận (quyển 6, Đại-chính 31 trang 31, trung), thì đem nhiếp tất cả vào Tiểu-phiền-não, mà lấy sáu loại tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến làm căn bản. Trong Câu-xá-luận tuy không bảo đó là Đại-phiền-não-địa-pháp, nhưng về điểm cho Tùy-miên là phiền não trọng yếu nhất (Câu-xá quyển 19 Tùy-miên phẩm) cũng có thể nói là rất xác đáng. Ở đây, nếu không câu nê vào cách phân Đại-phiền-não hay Tiểu-phiền-não, mà chỉ để tiện cho sự thuyết minh thôi, thì tôi tưởng nên tham chiếu cách phân loại trong Duy thức để nói rõ một cách đơn giản về đặc chất của mỗi loại như sau:

A- Căn bản Tùy-Miên - tham, sân, si (vô minh), mạn, nghi, ác, kiến

1- Tham có nghĩa chấp chặt lấy, trsuà, đại lược đồng nghĩa với ái. Tham chia thành hai: a) dục tham, b) hữu tham. Theo chỗ hiểu biết của tôi, ý nghĩa nguyên thủy của ái dục tuy là tồn tại dục, nhưng đến A-tỳ-đạt-ma thì cái gọi là "giới hệ phân biệt" trở nên cực thịnh mà giải thích dục tham là sự chấp trước đối với Dục-giới, hữu tham là sự chấp trước đối với Sắc và Vô-Sắc-Giới (Câu-xá quyển 19; Xá-Lợi-Phất A-tỳ-đàm, quyển 10, Đại-chính, 28, trang 650, thượng).

2- Sân dĩ nhiên là sân hận, là cơ bản của ác hạnh.

3- Vô minh có nghĩa là vô trí, tôi cho là moha, tức có nghĩa là "tâm ngu độn", cũng có thể giải thích là ỷ vào mình, như ý chí muốn sống. Tôi cho rằng vô minh có hai ý nghĩa nong (chi mạt vô minh) và sâu (căn bản vô minh) khác nhau.

4- Mạn là tâm kiêu mạn, có hữu mạn, quá mạn (bất như mạn?), mạn quá mạn, ngã mạn, tăng thượng mạn, tỳ mạn, tà mạn v.v… khác nhau ("Bảy mạn là gì? - Là mạn, bất hư mạn, thắng mạn, tăng thượng mạn, ngã mạn, tà mạn, mạn trung mạn…" Xá-Lợi-Phất Tỳ-đàm-luận, quyển 19, Đại-chính, 28, trang 654, thượng). Ngoài ra, còn kể 12 mạn cũng có, đó là: 1) Ngã thắng mạn, 2) Ngã đẳng mạn, 3) Ngã biệt mạn, 4) Ngã thắng thắng mạn, 5) Ngã thắng đẳng mạn, 6) Ngã thắng liệt mạn, 7) Ngã đẳng thắng mạn, 8) Ngã đẳng đẳng mạn, 9) Ngã đẳng liệt mạn, 10) Ngã liệt thắng mạn, 11) Ngã liệt đẳng mạn, 12) Ngã liệt liệt mạn (Vibhanga p. 346).

5- Nghi là sinh lòng nghi ngờ do về chân lý Tứ Đế.

6- Ác kiến có nghĩa là thấy biết sai lầm; có năm loại: 1) Hữu thân kiến (Tát-già-da-kiến), tức chấp năm uẩn là ta, là của ta. 2) Biên chấp kiến, tức là chấp thường, chấp đoạn. 3) Tà kiến, tức là không tin lý nhân quả. 4) Kiến thủ kiến, tức là tin một cách mù quáng không chân chính. 5) Giới cấm thủ kiến, tức là làm theo những pháp kỳ quái mà cho đó là tu đạo. Như thế, cộng với sáu căn bản Tùy-Miên kể trên là mười một loại, rồi lại lấy đó làm mười tám loại, nhưng về điểm này tôi sẽ đề cập đến sau.

B- Tiểu phiền não - kể từ Phẩm-loại-túc-luận đến nay, thông thường Tiểu-phiền-não đều được kế là phẩn (giận) phú (che dấu), xan (bỏn xẻn), tật (ghen ghét), não, hại, hận, xiểm (nịnh hót), cuống (dối trá), kiêu (kiêu ngạo) tất cả mười loại. Từ Phẩm-túc-luận đến Tạp-hàm-luận, lại thêm vào Thật-đại-phiền-não nhưng hơi biến cải, một chút (lấy

vô tàm quý là thay thế cho phi lý tác ý, tà thắng giải) là hai mươi loại Tùy-phiền-não của Duy-thức (quyển 6, Đại-chính, 31, trang 33, trung, hạ). Bây giờ xin giải thích những loại chủ yếu đó như sau:

Phẫn, hận, não, hại là những tướng khác nhau của sân. Phẫn nghĩa là giận, hận nghĩa là cứ ấp ủ mãi niềm giận tức trong lòng, vì giận tức nên sinh buồn bực (não), còn hại nghĩa là vì sân hận mà làm hại kẻ khác.

Phú, xiểm, cuống có nghĩa là vì tư lợi mà che dấu sự thật, nịnh hót và hùa theo người, nó là tâm lý dối trá, do tham si mà ra.

Tật và kiêu, ghen ghét sự thành công của người khác là tật, dương dương tự đắc là kiêu.

Xan là tính keo kiệt, bủn xỉn.

Bất tín là trái với tín.

Giải đãi là lười biếng, trái với siêng năng.

Phóng dật là càn dỡ, trái với bất phóng dật.

Hôn trầm là tính khí nặng nề, trái với khinh an.

Trạo cử trái với xả.

Thất niệm, bất chính tri, tán loạn là trạng thái của những tác dụng niệm, thắng giải, tam-ma-địa trong Đại-địa-pháp không được hoàn thành.

C- Phân loại phiền não nhỏ nữa.

Trở lên, tuy đã kể những số phiền não chủ yếu nhưng, ngoài ra, chúng cũng còn được chia ra thành nhiều số mục và danh xưng khác nữ. Chẳng hạn như trong các kinh cũng

đề cập qua, và nhất trí là trong phần phụ lục phẩm Tùy-Miên trong Luận-Câu-Xá (quyển 20-21) cũng nói đến, bởi thế, ở đây tôi xin đưa ra những chủ mục chủ yếu để khảo sát. Đứng về phương diện nghiên cứu tâm lý mà nói thì điều này tuy không cần thiết, nhưng đối với những người chuyên môn nghiên cứu Phật giáo, tôi tưởng cũng nên hiểu qua để tiện việc so sánh, đối chiếu:

Tam lậu:[58] dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu.

Tứ bộc lưu: dục bộc lưu, hữu bộc lưu, kiến bộc lưu, vô minh bộc lưu.

Tứ ách: cũng như trên.

Tứ thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã ngữ thủ (sự chấp trước của Dục-giới, Sắc giới, Tham chiếu Câu-xá, quyển 9)

Cửu kết: ái kết, huệ kết, mạn kết, vô minh kết, kiên kết, thủ kết, nghi kết, tật kết, xan kết.

Ngũ hạ phận kết: hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, dục tham, sân huệ.

Ngũ thượng phận kết: sắc tham, vô sắc tham, trạo cử, mạn, vô minh.

Tam học: tham, sân, si.

---

[58] Thế nào gọi là lậu? Trong các cảnh giới lưu chuyển bất tuyệt nên gọi là lậu. Như Khế-Kinh (Tạp-A-Hàm quyển 18) nói: "Tỳ Khưu nên biết, ví như chèo thuyền ngược dòng dù có nỗ lực vẫn thấy khó khăn, nhưng nếu thả thuyền trôi theo dòng nước thì dù chẳng cần dụng công cũng rất dễ dàng: khởi thiện nhiễm tâm cũng giống như thế (Câu-xá quyển 20 -phần cuối).

Bát (hay thập) triền: vô tàm, vô quý, tật, xan, hối, miên, trạo cử, hôn trầm (nếu thêm phẫn, phú, thì thành mười loại).

Ngoài ra vẫn còn nhiều cách phân loại khác nữa. nhưng vì quá phiền tạp nên xin chấm dứt ở đây (có thể thấy tường tận trong Pháp-uẩn-túc-luận, quyển 9, Tạp-sự-phẩm; Câu-xá quyển 21, Tùy-Miên phẩm; Xá-Lợi-Phất A-tỳ-đàm-luận, quyển 18 - 20, Phiền não phẩm; và Tỳ-bà-băng-già, Tiểu-sự-phẩm v.v…).

Đối với phiền não, A-tỳ-đạt-ma có chia nhiều loại để thuyết minh, nhưng nếu phân loại một cách đơn giản thì tất cả phiền não không ngoài hai loại: một là trí mê chấp, tức là phán đoán sự thật một cách sai lầm. Nói theo thuật ngữ thì đó là "Kiến hoặc". Hai là tình ý mê chấp, nghĩa là tuy đã biết nhiều về mặt trí thức, nhưng lại không thể ức chế được về mặt tình ý. Nói theo thuật ngữ là "tư hoặc" hay "tu hoặc". Nếu nói một cách thực tế thì giữa hai loại đó tuy không phải không còn loại nào khác nữa, nhưng trên đại thể sự mê hoặc của con người. Tóm lại, không ngoài hai phương diện trí thức và tình ý: có thể nói, đó là cách phân loại cộng thông của Phật giáo. Tựu trung, tư hoặc dĩ nhiên là trọng yếu; còn kiến hoặc có thể nói là một loại chủ trương, nhưng nếu câu nê vào đó thì, vì tư hoặc là nguyên nhân mạnh, nên vẫn là phiền não trọng yếu. Phương pháp đối trị hai loại phiền não này là kiến đạo và tu đạo, đó là đề mục của tu đạo luận.

Tóm lại, Phật giáo lấy tu dưỡng thực tế làm chủ nhưng, trên giáo lý, cũng rất suy tiến tu dưỡng trí để làm thủ đoạn đả phá kiến hoặc: đó là điểm chúng ta cần lưu ý.

6- TÂM TÍNH LUẬN.

Cứ theo A-tỳ-đạt-ma thì tâm con người ta có những tác dụng thiện, ác và vô ký khác nhau, song, do cách nhận xét, những tác dụng đó chỉ là lý tưởng mà thôi. Nếu lại tiến lên bậc nữa thì, về bản tính, tâm của người ta là thiện hay ác? Là trong sạch hay là bất tịnh? về vấn đề này, nếu nói một cách thực tế thì, như ở thiên trước đã nói qua, lại phải đề cập đến tâm-tính-luận.

Nói theo lập trường Phật giáo, vấn đề này có thể có nhiều giải thích. Nhận xét từ kiến giải phát sinh, căn bản tồn tại là ở như vô minh. Bản tính của tâm thủy chung là nhiễm, tức là ác. Song, nhận xét theo sự thật thì trong tâm người ta có phiền não mà cũng có Bồ-đề, có thiện, có ác, đáo cùng, không thể xứ lý một cách nhất khái được. Giả định tâm vốn là bất tịnh thì tâm thanh tịnh hay thiện tâm do đâu mà phát khởi? Bởi thế, trên thực tế, có thể nói, bản tính của tâm là cả thiện lẫn ác hỗn hợp. Song, nếu lại nhận xét theo mục tiêu tu dưỡng, thì mục đích của người tu hành duy từ chỗ trừ khử ác tâm để tâm thành thiện, đoạn diệt tâm phiền não khiến tâm thanh tịnh. Đến được chỗ đó thì, nhận xét từ điểm bất tuyệt diệt, bản tính của tâm là thanh tịnh còn ba thiện tâm hay phiền não tâm chỉ là khách trần. Như thế là từ chỗ lập cước, thêm vào đó, những quan điểm trên đây được nhận xét theo những lý do tương đương mà trở

thành tâm-tính-luận của các bộ phái. Theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu thì trong các bộ phái tuy không có phái nào triệt để chủ trương Bất-tịnh-luận (tức nguyên ác), nhưng lập trường của Kinh-Bộ giải thích niết bàn là hư vô, theo tôi, có lẽ đã ngấm ngầm dự tưởng Bất-tịnh-luận (Duy thức cho A-Lại-Da là ô nhiễm cũng là hệ thống đã nặc khởi từ lập trường này). Chủ trương thuyết hỗn hợp, tức thuyết tương ưng, là Hữu-Bộ, tuy cho tâm tự nó không phải thiện, không phải ác mà là vô ký, nhưng do nhân duyên mà thiện tâm sinh khởi, là thiện, ác tâm sinh khởi là ác. Đứng trên lập trường thường thức mà nói thì thuyết này rất ổn thỏa, mà cũng là thuyết bình phàm nhất. Đối lại thuyết này mà chủ trương tâm-tính-bản-tịnh-luận là phân-biệt-bộ (phái) (Tham chiếu Tôn-giáo Nghiên-cứu 2 - 1). Sự thật cho rằng tất cả khách trần phiền não đều có thể bị trừ khử là một sự thật nổi tiếng. Tư tưởng Như-Lai-Tạng của Đại-Thừa đã phát xuất từ đó, và nếu cho có lương tâm tiên thiên thì thật Phật-giáo đã ám chỉ tâm đó. Nhưng cái đặc trưng chính của Đại-Thừa là chỉ dương giữa thuyết Đệ-nhất-vô minh và Đệ-tam-thanh-tịnh, bảo phiền não tức Bồ đề, vô minh thực tính tức là Phật-tính. Song, vấn đề này ở đây không bàn đến, vì không thuộc phạm vi cuốn sách này, bởi thế tưởng không cần đi sâu vào.

Tóm lại, trong Phật-giáo, vì mục tiêu tu dưỡng (có thể bị đả phá), tuy có đưa ra nhiều ác đức, nhưng sự định đoạt vận mệnh của người ta thì vẫn do chính con người tự định lấy. Nghĩa là, nhờ nỗ lực chuyển hóa tâm ác, người ta có thể tiến đến tâm thanh tịnh. Bởi thế, ở đây có cả căn cứ tu đạo: đó là điểm chúng ta cần lưu ý.

Chương thứ tư:
NHỮNG TƯỚNG CỦA HÀNH VI ĐẠO ĐỨC

Tiết thứ nhất:
HÀNH VI ĐẠO ĐỨC

1- HÀNH VI VÀ HÀNH ĐỘNG.

Những điểm đã được trình bày ở trên là liên quan đến những tác dụng tâm lý đạo đức, nghĩa là lấy động cơ làm điều kiện quyết định; và vì lấy động cơ làm điều kiện tiên quyết, nên cái đối tượng chính để bình giá đạo đức là hành vi. Nói theo thuật ngữ đó là "nghiệp" trong các A-tỳ-đạt-ma có các chương mục gọi là "Nghiệp phẩm"[59] chính là xử lý vấn đề này. Tiến lên bước nữa, trong đó từ chủ thể của hành vi đến những hành vi thiện, ác cụ thể, đem chia ra từng loại rồi lấy việc tu hành để nói rõ cái sở cứ của nó.

[59] Trong luận phát-trí, nghiệp uẩn 4 (quyển 11-12), đề ra năm chương: 1 Ác-hạnh nạp-tức. 2 Tà-ngữ-nạp-tức. 3 Hại-sinh-nạp-tức. 4 Biểu-vô-biểu-nạp-tức. 5 Tự-nghiệp-nạp-tức để luận về các nghiệp? Tính ra có 15 quyển, từ quyển 112-126 đã giải thích về các nghiệp.

Trước hết hãy nói về hành vi nhất ban: tức muốn đánh giá đạo đức, trước phải bàn về điều kiện nhất ban của hành vi. Tất cả hành động của người ta đều phải được bình giá về mặt đạo đức, vì không phải hành vi, khi đến hành động rồi nó bao hàm những điều kiện như thế nào sẽ phát sinh nghi vấn về hành vi, bởi thế nên cần phải quy định trước.

2- CÁC LOẠI HÀNH VI.

Nói về mặt tâm lý thì trung tâm của hành vi là tư (ý chí). Ngoài tư ra, hoặc có thể thành lập hành động vô ý thức (bất cố tác nghiệp), nhưng không thể thành lập cái gọi là hành vi ý thức (cố tác nghiệp) được. Theo ý nghĩa ấy, đức phật đã nói: "Như Lai nói tư nghiệp". Đến thời đại Bộ-phái hoặc như Kinh-Bộ chủ trương ba nghiệp thân, khẩu, ý đều là một tư. Song, ở đây có điều ta cần chú ý là: cứ theo Phật giáo cơ giới chủ nghĩa thì tư duy được coi là tâm sở đơn độc nhưng sự phát động của nó có nhiều giai đoạn. Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì trong cùng những tác dụng được gọi là ý chí cũng có sự khu biệt về nội ý chí và ngoại ý chí khác nhau. Phật giáo cũng chia nó thành hai hay ba đoạn để quan sát. Hai đoạn là tư nghiệp, tư dĩ nghiệp. Sự phân loại này đã có từ thời Phật giáo nguyên thủy (về tư nghiệp và dĩ tư nghiệp, có thể tham chiếu Xá-Lợi-Phất A-Tỳ-đàm-luận, quyển 17; Câu-Xá luận, quyển 13; Thành thật luận, quyển 7, Nghiệp tướng phẩm 95; Trung-a-hàm, quyển 27, Đạt-phạm-hạnh-kinh v.v…) còn ba đoạn là thẩm lự tư, quyết định tư và phát động tư, sự phân loại này được coi là của Kinh-Bộ (xem Câu-Xá, quyển 1) và thành nghiệp luận của Thế thân cũng thu dụng

sự phân loại này. Duy vấn đề ở đây được đặt ra là: giả dụ như thế thì, về mặt luân lý, nên bắt đầu từ đâu để bình giá thiện, ác? Nói cách khác trong thẩm lự tư đã có thiện, ác, hay đợi đến tư dĩ thành hoặc phát động tư mới, quyết định thiện, ác? Vấn đề chính là ở đó.

Đối chiếu với Phật Giáo Nguyên Thủy, Ma-ca-lợi-ka-tát-lạt và Kỳ-na-giáo chuyên lấy hành vi bên ngoài làm chủ; Phật giáo thì chuyên chú trọng ở tâm căn, điểm này, trong các kinh điển Phật giáo đã cho ta thấy rõ. Tức là về hành vi nhất ban, trong ba nghiệp thân, khẩu, ý Ma-ca-lợi-ka-tát-lạt đặc biệt cho hai nghiệp thân, khẩu là trọng yếu, Đại-Hùng hơi nhấn mạnh ở ý nghiệp, còn đức Phật thì lấy ý nghiệp làm chủ mà cho thân và khẩu chỉ là những tác dụng thứ yếu: đó là điểm bất đồng giữa ba phái tu dưỡng (đạo đức) lớn thời bấy giờ. Như vậy, khi phê phán hành vi về mặt đạo đức, hay khi phân xử về mặt pháp luật, đức Phật thường hỏi về động cơ của nó trước hết. Chẳng hạn, một hôm có một vị Tỳ-Khưu vì giết con rắn mà đến nỗi giết lầm (ngộ sát) một người, khi luận tội, đức Phật đã không luận tội giết người mà chỉ luận về tội đã phạm giới sát sinh và chiếu theo đó mà phán quyết, cứ xem thế thì đủ thấy rõ cái tinh thần của Phật ở chỗ nào rồi. Nhưng dù nói sao đi nữa thì luân lý vẫn là cái quan hệ quy định giữa người với người, và nó có ý nghĩa hay giá trị là như cái kết quả có thể tăng thêm hạnh phúc cá nhân hoặc xã hội. Tuy chỉ đặc biệt chú trọng ở tâm căn nhưng nếu kết quả mang lại bất lợi cho người thì giá trị của nó tất phải giảm thiểu, điều đó tưởng không cần nói ai cũng biết. Bởi thế, đức Phật trước sau tuy chủ trương động cơ luận, nhưng đối với kết quả của hành vi

cũng rất chú ý. Dù cho động cơ tốt mà kết quả bất hảo thì cũng vẫn bị lên án, bởi lẽ nó đã không khế hợp với ý nghĩa như thực tri kiến. Về điểm này, trong Bản-sinh-đàm có một thí dụ rất lý thú. Thuở xưa, vua Phạm-Thụ trị vì nước Ba-la-ni-tư, trong vườn nhà vua nuôi rất nhiều khỉ. Một hôm có lẽ tế sao người làm vườn muốn đi xem bèn nhờ mấy con khỉ tưới cây. Khi tưới xong, khỉ muốn biết cây đã đủ thấm nước chưa liền nhổ từng cây để nhìn tận gốc và kết quả là tất cả các cây đều chết khô hết. Bồ-Tát thấy thế mới nói rằng: "Người không có đủ trí sáng suốt, dù có muốn làm thiện sự cũng không có kết quả; kẻ ngu làm hại việc có ích cũng như khi làm cho cây phải chết khô".

Câu truyện trên đây tuy là truyện buồn cười, nhưng trong đó ta thấy rõ một chủ trương và kết-quả-luận căn cứ nơi tinh thần Phật giáo.

3- ĐỐI TƯỢNG ĐỂ BÌNH GIÁ ĐẠO ĐỨC.

Như vậy, đến Phật giáo Bộ-phái, đại thể tuy nhất trí ở điểm đặt nặng nơi động cơ, nhưng về trình độ thì giữa các bộ phái đã phát sinh những ý kiến bất đồng. Tức là, giữa sự triệt để coi trọng động cơ khi hành vi hoàn tất mới đưa ra phán đoán về đạo đức, đã có những ý kiến khác nhau. Mà cái đối tượng để phê phán về đạo đức có thể hay không căn cứ vào động cơ, hoặc vào cái gọi là vô biểu (vô tác) do hành vi phát sinh, hay còn được gọi là nghiệp tập chủng tử huân tập nơi tổ chức ý chí hay hành vi có thể trở thành nguyên nhân đưa đến quả báo họa, phúc tương lai không? Vấn đề này đã trở thành một dặc trưng lớn rất hiển trứ của

Phật giáo bộ phái. Nói cách khác, duy chỉ y vào động cơ không thôi là đã hoàn thành nghiệp tập chiêu cảm quả báo trong tương lai, hay phải y vào kết quả của tính chất hành vi mới hoàn toàn trở thành vô biểu? Vấn đề này đã biến thành tiêu điểm nghị luận.

Nói một cách đại thể, những nhà đứng về phương diện kiến giải sinh cơ chủ nghĩa thì trước sau vẫn chủ trương thuyết động cơ (tức tám cân); còn những nhà đứng về phương diện kiến giải cơ giới chủ nghĩa, đối với kết quả luận, cũng rất chú ý, nhưng theo một trường hợp nào đó, gần như là các nhà kết quả luận, cũng rất chủ trương thuyết Tư. Theo văn hiến hiện còn lưu truyền thì bộ phái chủ trương chủ nghĩa tinh thần nhất là Phân-biệt-thuyết-bộ. Cứ theo Đại-tỳ-bà-sa-luận thì Phân-biệt-thuyết bộ cho tham dục, sân huệ và tà kiến là tự tính của nghiệp. Bà-sa quyển 113, ở cuối bài tựa có dẫn Khế-Kinh nói: "Cho nên tư tạo ba nghiệp thân, đã tạo đã tập là bất thiện, có thể sinh các thống khổ, cảm khổ dị thục; Tư tạo bốn nghiệp khẩu, ba nghiệp ý, đã tạo, đã tập, là ác, có thể sinh các thống khổ, cảm khổ dị thục. Ba nghiệp của ý là tham, huệ, tà kiến". Rất tiếc là tôi vẫn chưa có thể chỉ rõ Phân-biệt-thuyết-bộ này thuộc về phái nào. Vì chủ trương của bộ này quá đơn giản nên vẫn còn có chỗ chưa được rõ. Tuy nhiên, bất luận thế nào đi nữa; coi trạng thái tinh thần là chủ thể của nghiệp là một điều hẳn không còn hồ nghi gì nữa. Thứ đến là nhấn mạnh về phương diện động cơ làm đại biểu là chủ trương của Thí-dụ-sư hay của Kinh-Bộ mà mọi người đều biết để đối lại nghị-luận của Hữu-Bộ vốn là cơ giới chủ nghĩa. Về văn hiến liên quan đến các chủ trương trên đây,

thấy rải rác trong các luận Đại-tỳ-bà-sa, Câu-xá và Thành-thật v.v…

Như đã nói ở trên, Kinh-Bộ không những không thừa nhận ý nghĩa sắc pháp vô biểu của Hữu-Bộ mà còn công kích nó kịch liệt nữa (Câu-Xá quyển 13). Nhưng tương đương với vô biểu sắc của Hữu-Bộ là chủng tử do tư huân tập, thì Kinh-Bộ thừa nhận thuyết này, cho rằng vì chủng tử nhỏ nhiệm, biến chuyển không ngừng và luôn luôn sai biệt nên có thể chiêu cảm quả báo trong tương lai (Câu-Xá quyển 13). Tức phối hợp chủ nghĩa cơ giới của Hữu-Bộ với lập trường sinh cơ chủ nghĩa để thừa nhận. Thừa kế Kinh-Bộ là Thành-thật-sư vẫn thừa nhận vô-tác (tức vô-biểu) là một thứ vô biểu cũng là theo ý nghĩa trên này. Tóm lại, sự giải thích về vô biểu có điểm bất đồng. Nhưng đây chỉ khác nhau về hình thái thuyết minh mà thôi, chứ về bản chất, tức cái thế lực còn lại của nghiệp tập, thì bất luận là Hữu-Bộ, Kinh-Bộ hay Thành-thật đều đồng nhất thừa nhận. Điểm bất đồng là: khi hành vi tiến đến trình độ nào thì thành vô biểu? Theo Hữu-Bộ thì trong ba nghiệp thân, khẩu, ý đã thành biểu nghiệp, vì là nghiệp thân, khẩu cho nên vô biểu cũng y vào hành vi bểu hiện ra thân, khẩu, chứ không phải chỉ y vào ý nghiệp không thôi (Câu-Xá quyển 13). Đương nhiên, nếu không căn cứ vào ý nghiệp (tức tư) thì dù hành vi của thân, khẩu có tình cờ phát kiến thiện hay ác cũng không thể phát được vô biểu. Đồng thời, lại chủ trương nếu chỉ có ý nghiệp không thôi thì cũng không thể phát sinh vô biểu; như khi luận về phá giới, giữ giới, Hữu-Bộ cho rằng dù tâm có ý muốn phá giới, nhưng nếu không biểu hiện ra

thân thể hay ngôn ngữ thì không thể bảo là đã phá giới[60]. Đây hiển nhiên là đã phát huy đặc sắc của kết-quả-luận. Kinh-Bộ phản đối thuyết này, bảo rằng cái gọi là nghiệp tất kinh chỉ là những tướng của một "tư" (ý chí), cho nên khi quyết đoán hành vi thiện, ác, đối với tư, cho dù nó chưa đạt đến giai đoạn thực hành, nhưng cái đã được huân tập trong tự thể ý chí tất nhiên sau sẽ trở thành nguyên nhân cảm thụ quả báo. Đây là cái tương đương với vô-biểu của Hữu-Bộ. Trong Câu-Xá, quyển 13, Kinh-Bộ nói rõ như sau: "Như đã nói ở trên, hai biểu tư thù thắng nên khởi tư sai biệt, gọi là vô biểu" Tức Kinh-Bộ tuy không đặc biệt thừa nhận sự tồn tại của vô-biểu, lấy năng lực của tư làm cơ sở, theo ý nghĩa tính cách của chính tư mà thừa nhận vô biểu. Nặc khởi từ hệ thống Kinh-Bộ mà lại chủ trương quan điểm này một cách rõ ràng hơn là Thành-thật-luận. Trong quyển 7, Nghiệp tướng phẩm 95, có nói như sau:

Hỏi: *Nếu bảo thân, khẩu có nghiệp riêng biệt thì ý và ý nghiệp là một hay khác?*

Đáp: Hai loại, hoặc ý tức ý nghiệp, hay từ ý sinh nghiệp. Nếu ý quyết định giết hại chúng sinh là ác ý, cũng là ý nghiệp, là nghiệp có thể tập thân, khẩu nghiệp tối thắng, nếu chưa quyết định tâm là ý thì ý với nghiệp khác nhau …

[60] Chẳng hạn như bảy loại Biệt-giải-thoát-luận-nghi, do tứ duyên xã: 1 D ý nghiệp phát ra biểu nghiệp bỏ chỗ cần phải học hỏi; 2 Do khí xả chúng-đồng-phận; 3 Do nhị-hình đồng thời sinh khởi; 4 Do nhân thiện căn đoạn diệt (Câu-xá quyển 15).

Hỏi: *Chỉ có thân, khẩu có vô tác, còn ý có vô tác không?*

Đáp: Không! Vì trong đó không có nhân duyên, chỉ thân, khẩu nghiệp có vô tác, ý không có vô tác; lại như trong kinh nói có hai loại nghiệp là tư và tư dĩ. Tư tức là ý nghiệp. Tư dĩ ba loại, từ tư nghiệp và thân, khẩu nghiệp. Ý nghiệp là quan trọng nhất, sẽ nói sau. Do trọng nghiệp mà tụ tập gọi là vô tác, thường sinh khởi không ngừng, bởi thế nên biết ý nghiệp cũng có vô tác.

Ý nghĩa trong đoạn văn trên đây là nói rõ sự quyết ý không phải chỉ có trách nhiệm trọng đại đối với đạo đức khi biểu hiện ra thân, khẩu mà ngay từ động cơ nó cũng đã có trách nhiệm rồi. Về sau, Duy thức chủ trương ba nghiệp đều có vô biểu có lẽ cũng đã phát xuất từ lập trường này.

Tóm lại, trên đại thể, dù cho trong Phật giáo bộ phái cũng quyết không phải không lưu ý đến động cơ mà chỉ nhắm vào kết quả để định trách nhiệm đạo đức. Song, trách nhiệm đạo đức từ giai đoạn động cơ đến hành vi thì, như đã nói ở trên, giữa khoảng đó có những ý kiến bất đồng. Kinh-Bộ, Thành-thật-luận v.v… trước sau vẫn coi tâm căn là cơ sở đạo đức; còn Hữu-Bộ khi xử lý vấn đề này trên bình diện pháp luật, có thể nói, có điểm bất đồng.

4- CHÍNH ĐẠO.

Giữa khoảng động cơ và kết quả, về trách nhiệm đạo đức khinh hay trọng, tuy có những nghị luận khác nhau, nhưng bất luận nói cách nào đi nữa thì đạo đức tất phải đi đến hành vi mới hoàn thành ý nghĩa của nó chứ nếu chỉ căn

cứ vào động cơ không thôi để phán đoán thiện, ác thì không được thỏa đáng. Thành-thật-luận chỉ trọng động cơ, cho tâm căn là thiện lương, không thể bảo tất cả việc thiện đều như thế được. Chẳng hạn, vì nuôi cha mẹ mà phải ăn cắp, hay vì muốn làm vừa lòng một người đàn bà mà phải thông gian với vợ người, thì dù tâm căn có thiện lương đi thế nào chăng nữa, nhưng trên bình diện đạo đức, người ta quyết không thể cho những việc làm ấy là phải được. Cũng thế, nếu cứ theo Thành-thật-luận thì vì lợi ích của nhiều người mà phải giết giặc cướp, vì cứu người mà phải nói dối, ở một phương diện tuy là thiện, nhưng ở một phương diện khác, tự thể của những hành vi ấy chưa hẳn đã là chính đáng (cùng một chủ ý đó, Thành-thật-luận đã dẫn những kinh thế-pháp bảo rằng chết trận sẽ được sinh lên cõi trời. Lại nói giết giặc không có tội, trái lại, nếu không giết thì đắc tội. Rồi lại dẫn chứng sáu pháp của Bà-La-Môn, bốn pháp của Sát-Đế-Lợi, ba pháp của Phệ-Xá và một pháp của Thủ-đà-la v.v… Phê phán sự sai lầm của Bà-La-Môn chủ trương rằng giết động vật để cúng tế là việc thiện, của Sát-Đế-Lợi bảo vì tự vệ mà phải giết người là thiện sự. Lại dẫn chứng kinh Thế-pháp bảo nếu trong bảy ngày phải nhịn đói thì có thể cướp giật lương thực của Thủ-đà-la mà không có tội, nếu gần chết đói mà lấy của Bà-La-Môn cũng không có tội. Dẫn chứng như thế để phê phán sự sai lầm của những chủ trương trên đây -quyển 7, Tam-nghiệp-phẩm 100). Điều thiện chân chính không những là tâm căn cố nhiên phải thiện mà kết quả của nó cũng phải khế hợp với chính nghĩa. Do đó, vấn đề được đặt ra ở đây là: hãy giả định là như vậy thì cái gọi là chính đạo rốt ráo là chỉ cái gì? Về vấn

đề này, theo chỗ tôi biết, trong Phật giáo không đặt ra một tiêu chuẩn nhất ban nào về điều thiện chân chính mà lấy cái gọi là "Thập thiện nghiệp đạo" để giải đáp. Vì lẽ thiện của tâm căn chủ yếu là liên quan đến những việc khách quan, cho nên, nếu lấy hai phương diện đó làm nguyên lý khái quát thì nó sẽ biến thành rất trừu tượng, không có cường lực về mặt thực hành, bởi thế, tôi tưởng nên biểu thị nó một cách cụ thể hơn. Song nếu đúc kết tinh thần của nó để thuyết minh thì lý tưởng thiện chân chính tối cao là giải thoát niết bàn, mà cái tiêu chuẩn thực hành lý tưởng đó là đồng thời với sự đề cao tính cách tự kỷ, đối với người khác cũng phải mang lại một lợi ích gì và không được gây tổn hại cho bất cứ ai: có thể nói, chính đạo là ở chỗ đó.

5- HOÀN THÀNH HÀNH VI.

Giờ đây xin nói qua về thuận tự của những đức mục trong Thập thiện nghiệp đạo. Nhưng trước khi đi sâu vào từng mục, ở đây cần phải bàn qua về cái tướng trạng của sự hoàn thành hành vi. Tức là, động cơ và hành vi phát hiện qua một thuận tự như thế nào mới trở thành hình trạng hoàn toàn? Thích ứng với động cơ, đều có những hành động tương ưng với động cơ, đây tuy là một nguyên tắc, nhưng về nhiều sự tình, không khỏi có những điểm hoàn toàn và bất hoàn toàn. Tuy nhiên, nếu muốn nói rõ về điểm này, ta cũng cần đặc biệt chú ý đến kết quả nữa. Vì đây là ý kiến của Hữu-Bộ nên tôi tưởng ta cũng nên căn cứ vào Hữu-Bộ để trình bày vấn đề này.

Theo Hữu-Bộ, một hành vi, muốn hoàn thành về mặt đạo đức, trên đại thể, trước hết cần phải qua ba giai đoạn, tức là gia hành, căn bản nghiệp đạo, và hậu khởi. Thuyết này đã manh nha từ luận Phát-trí (trong quyển 11). Có thuyết "Bỉ gia hành vị tức"; Bà-sa, quyển 118, cũng bao hàm nghĩa hậu khởi này), đến luận Đại-tỳ-ba-sa nó đã biến thành ý thức, rồi tới luận Câu-xá, Nghiệp-phẩm, thì thuyết này đã trở nên rõ ràng. Tựu trung, gia hành, có thể nói là chuẩn bị; căn bản nghiệp đạo là cái đương thể quyết muốn làm, thừa nhận cái kết quả do hành vi đó mang lại. Dĩ nhiên, trong đó căn bản nghiệp đạo là chủ thể. Theo Câu-Xá, để hoàn thành căn bản nghiệp đạo, phải có bốn điều kiện, như khi giết người[61] chẳng hạn: 1-Ý chí nhất quyết sát hại (cố tư); 2-Phải có ý thức về một người đặc định nào (tha); 3-Nhận thức về người đặc định đó (tưởng); 4-Không còn lầm lẫn (bất ngộ). Nếu nhất ban hóa bốn điều kiện trên thì đó là một kế hoạch hoàn bị, một mục tiêu quyết định và nhất định, có mục tiêu nhận thức, và cuối cùng không còn lầm lẫn hay nghi ngờ gì nữa. Điều kiện vẫn sẽ trở thành hành vi đạo đức hoàn toàn, bởi thế, đối với hành vi, chúng ta phải hoàn toàn chịu trách nhiệm (Câu-Xá, quyển 16). Cách thuyết minh có tính cách quá pháp luật này, về mặt đạo đức luận tuy có điểm kỳ quái, nhưng về mặt thực hành luận, có thể nói, là sự chú ý quan sát thật chu đáo. Như vậy là Hữu-Bộ đã ứng dụng nó vào nhiều trường hợp, căn cứ

[61] Luận-Thành-Thật bảo có bốn nhân duyên đắc tội sát sinh: 1 Có chúng sinh; 2 Biết là chúng sinh; 3 Có tâm muốn giết; 4 Dứt mạng sống của nó (Thành-thật-luận quyển 8, Thập bất thiện đạo phẩm 116).

vào nhất định hay bất định để luận về sự khinh, trọng của trách nhiệm đạo đức (vô biểu). Nhưng, về sự vô biểu đã nói ở trên rồi; ở đây không cần lập lại nữa.

6- QUAN HỆ GIỮA ĐẠO ĐỨC, LUÂN HỒI VÀ GIẢI THOÁT.

Cứ theo Phật giáo bộ phái hay Phật giáo nguyên thủy thì chủ thể hành vi của đạo đức tuy là ý chí thiện lương, nhưng đối với kết quả đó và những ảnh hưởng khác cũng rất chú ý. Khang Đức bảo đạo đức tính có giá trị trọng đại là điều chúng ta không thể bỏ qua. Thêm nữa, đạo đức của A-tỳ-đạt-ma, một mặt liên quan đến sự giải thích vấn đề luân hồi, mặt khác, thông đạt vấn đề đó, cuối cùng được coi là sự chuẩn bị để đi đến giải thoát, trên quan hệ, so với hành vi đạo đức thông thường thì phạm vi quan liên của nó vẫn phức tạp, nhiều ngả. Do đó, để quy định cái tính chất ấy, không phải chỉ ngừng ở động cơ hay kết quả, nhưng mà nó chỉ ở phạm vi luân hồi, hay liên hệ tiến đến giải thoát? Nó là hành vi của phàm phu hay hành vi của thánh nhân? Đây là vấn đề cần phải được luận cứu. nhưng nó cũng rất phiền phức, cho nên, ở đây tôi không thể đi sâu vào từng điểm một mà chỉ đứng trên lập trường toàn thể của những chương mục về Nghiệp phẩm trong A-tỳ-đạt-ma để thử phân loại của người ta xem như thế nào.

Trong Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, quyển 7, có ghi những phân loại về Nghiệp phẩm như sau:

1- Tư nghiệp, tư dĩ nghiệp.

2- Có tác nghiệp, phi cố tác nghiệp.

3- Thụ nghiệp, phi thụ nghiệp (nhận chịu hay không nhận chịu quả báo).

4- Thiểu thụ nghiệp, đa thụ nghiệp (chịu báo nhiều hay ít).

5- Thục nghiệp, phi thục nghiệp (báo gần hay xa).

6- Sắc nghiệp, phi sắc nghiệp (sắc là than, khẩu, phi sắc là ý).

7- Khả kiến nghiệp, bất khả kiến nghiệp (sắc nhập có thể thấy, pháp nhập không thể thấy).

8- Hữu đối nghiệp, vô đối nghiệp (thanh sắc nhập có đối, pháp nhập không có đối).

9- Thánh nghiệp, phi thánh nghiệp (vô lậu và hữu lậu).

10- Hữu lậu nghiệp, vô lậu nghiệp.

11- Hữu ái nghiệp, vô ái nghiệp (hữu cầu và vô cầu).

12- Hữu cầu nghiệp, vô cầu nghiệp.

13- Đương thủ nghiệp, phi đương thủ nghiệp.

14- Hữu thủ nghiệp (hữu thắng), vô thủ nghiệp (vô thắng).

15- Hữu thắng nghiệp, vô thắng nghiệp (hữu thượng và vô thượng).

16- Thụ nghiệp, phi thụ nghiệp (nội nghiệp, ngoại nghiệp).

17- Nội nghiệp, ngoại nghiệp (thụ và phi thụ).

18- Hữu báo nghiệp và báo nghiệp.

19- Tâm tương ưng nghiệp, phi tâm tương ưng nghiệp.

20- Tâm số nghiệp, phi tâm số nghiệp (y vào duyên và phi duyên).

21- Duyên nghiệp, phi duyên nghiệp (y vào tâm số và phi tâm số).

22- Cộng tâm nghiệp, phi cộng tâm nghiệp (y vào tùy tâm chuyển và bất tùy tâm chuyển).

23- Tùy tâm chuyển nghiệp, bất tùy tâm chuyển nghiệp (y vào cộng tâm và bất cộng tâm).

24- Phi nghiệp tương ưng nghiệp, phi nghiệp tương ưng, phi phi nghiệp tương ưng nghiệp (tương ưng với tư hay không tương ưng).

25- Cộng nghiệp, bất cộng nghiệp (y vào tùy chuyển nghiệp và bất tùy chuyển nghiệp).

26- Tùy nghiệp chuyển nghiệp, bất tùy nghiệp chuyển nghiệp (y vào cộng nghiệp và bất cộng nghiệp).

27- Nhân nghiệp, phi nhân nghiệp (y vào duyên nghiệp và bất duyên nghiệp).

28- Hữu nhân nghiệp, hữu duyên nghiệp (hữu nhân = hữu duyên = hữu duyên chuyển nghiệp cộng nghiệp).

29- Hữu duyên nghiệp, hữu vi nghiệp (hữu duyên = hữu vi).

30- Tri nghiệp, phi tri nghiệp (tri như sự tri kiến và bất tri như sự tri kiến).

31- Thức nghiệp, phi thức nghiệp (y vào hết thảy nghiệp thức ý thức, như sự thức, và không).

32- Giải nghiệp, phi giải nghiệp (vào tri như sự tri kiến và bất tri như sự tri kiến).

33- Liễu nghiệp, phi liễu nghiệp.

34- Đoạn trí tri nghiệp, phi đoạn trí tri nghiệp (y vào bất thiện nghiệp và thiện nghiệp).

35- Đoạn nghiệp, phi đoạn nghiệp (y vào bất thiện và thiện).

36- Tu nghiệp và bất tu nghiệp (y vào thiện, bất thiện, vô ký).

37- Chứng nghiệp, phi chứng nghiệp (y vào chứng như sự tri kiến và bất chứng như sự tri kiến).

38- Giáo nghiệp, vô giáo nghiệp (than, khẩu là giáo nghiệp, ý là vô giáo nghiệp; hay, sắc nhập vào giáo nghiệp, pháp nhập vô giáo nghiệp).

39- Thân hữu giáo nghiệp, thân vô giáo nghiệp.

40- Khẩu hữu giáo nghiệp, khẩu vô giáo nghiệp.

41- Thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp.

42- Giới nghiệp (thiện, bất thiện, vô ký).

43- Thân giới nghiệp, thân vô giới nghiệp, than phi giới phi vô giới nghiệp.

44- Khẩu giới nghiệp, khẩu vô giới nghiệp, khẩu phi vô giới nghiệp.

45- Ý giới nghiệp, ý vô giới nghiệp, ý phi giới phi vô giới nghiệp.

46- Thiện nghiệp, bất thiện nghiệp, vô ký nghiệp.

47- Học nghiệp, vô học nghiệp, phi học phi vô học nghiệp.

48- Báo nghiệp, báo pháp nghiệp, phi báo, phi báo pháp nghiệp.

49- Kiến đoạn nghiệp, tư duy đoạn nghiệp, phi kiến đoạn, phi tư duy đoạn nghiệp.

50- Kiến đoạn nhân nghiệp, tư duy đoạn nhân nghiệp, phi tư duy đoạn nhân nghiệp.

51- Tỳ nghiệp, trung nghiệp, thắng nghiệp.

52- Thô nghiệp, tế nghiệp, vi nghiệp.

53- Thụ lạc nghiệp, thụ khổ nghiệp, thụ xả nghiệp (tam thụ tương ưng nghiệp).

54- Lạc thụ nghiệp, khổ thụ nghiệp, xả thụ nghiệp (nói về phương diện quả báo).

55- Lạc thụ nghiệp, khổ thụ nghiệp, phi lạc phi khổ nghiệp (y vào quả báo thiện, bất thiện, vô ký).

56- Hỷ xứ nghiệp, ưu xứ nghiệp, xả xứ nghiệp.

57- Hỷ xứ nghiệp, ưu xứ nghiệp, phi hỷ xứ, phi ưu xứ nghiệp.

58- Hiện pháp thụ nghiệp, sinh thụ nghiệp, hậu thụ nghiệp (tam thời nghiệp).

59- Dữ lạc nghiệp, dữ khổ nghiệp, bất dữ bất dữ khổ nghiệp.

60- Lạc quả nghiệp, khổ quả nghiệp, bất lạc quả, bất khổ quả nghiệp.

61- Lạc báo nghiệp, khổ báo nghiệp, bất lạc, bất khổ báo nghiệp.

62- Quá khứ nghiệp, vị lai nghiệp, hiện tại nghiệp.

63- Quá khứ cảnh giới nghiệp, vị lai cảnh giới nghiệp, hiện tại cảnh giới nghiệp, phi quá khứ, phi vị lai, phi hiện tại cảnh giới nghiệp.

64- Dục giới hệ nghiệp, sắc giới hệ nghiệp, Vô sắc giới hệ nghiệp, bất hệ nghiệp.

65- Tứ nghiệp (1-hắc nghiệp, hắc báo, 2-bạch nghiệp, bạch báo, 3-hắc bạch nghiệp, hắc bạch báo, 4-phi hắc phi bạch nghiệp, phi hắc phi bạch báo).

66- Tứ thụ nghiệp (1-hiện khổ hậu hữu khổ báo, 2-hiện lạc hậu hữu khổ báo, 3-hiện khổ hậu hữu lạc báo, 4-hiện lạc hậu hữu lạc báo).

67- Ngũ bố (phạm ngũ giới mà có hiện bố, hậu bố).

68- Ngũ khủng (như trên).

69- Ngũ vô gián nghiệp.

70- Ngũ giới việt (phá năm giới).

71- Ngũ giới.

72- Nhân tham nghiệp, nhân huệ nghiệp, nhân bất si huệ nghiệp.

73- Nhân bất tham nghiệp, nhân bất huệ nghiệp, nhân bất si nghiệp.

74- Thú địa ngục nghiệp, thú súc sinh nghiệp, thú ngã quỷ nghiệp, thú nhân nghiệp, thú thiên nghiệp, thú Niết bàn nghiệp.

75- Thất bất thiện nghiệp.

76- Thất thiện pháp.

77- Bát thánh ngữ.

78- Bát phi thánh ngữ.

79- Nhân tham thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp; nhân huệ thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp; nhân si thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp.

80- Nhân bất tham thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp; nhân bất huệ thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp; nhân bất si thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp.

81- Thập bất thiện đạo nghiệp.

82- Thập thiện đạo nghiệp.

83- Thập pháp thành tựu, đọa địa ngục, nhanh như tên.

84- Thập pháp thành tựu, sinh thiện xứ (cõi trời), nhanh như tên.

85- Nhị thập pháp thành tựu, đọa địa ngục, nhanh như tên.

86- Nhị thập pháp thành tựu, sinh thiện xứ, nhanh như tên.

87- Tam thập pháp thành tựu, đọa địa ngục, nhanh như tên.

88- Tam thập pháp thành tựu, sinh thiện xứ, nhanh như tên.

89- Tứ thập pháp thành tựu, đọa địa ngục, nhanh như tên.

90- Tứ thập pháp thành tựu, sinh thiện xứ, nhanh như tên.

Tiết thứ hai:
QUY ĐỊNH NHỮNG ĐỨC MỤC THỰC HÀNH

Những điểm được trình bày ở trên là dựa vào cơ sở và bối cảnh luân lý luận của A-tỳ-đạt-ma luận thư. Như đã thường nói nhiều lần, mục đích của Phật giáo không phải ở chỗ thuyết minh lý luận luân lý, mà là ở chỗ thực hành luân lý. Nhận xét ở một phương diện thì mục đích của A-tỳ-đạt-ma luận thư tựa hồ như sự nghiên cứu lý luận giáo lý, nhưng nhận xét ở một phương diện khác thì mục đích của A-tỳ-đạt-ma luận thư ở thời kỳ đầu lại ở chỗ quy định và thuyết minh những sự hạng tu hành thực tế, điểm này đã thường nói qua ở trên. Do đó, vấn đề được đặt ra là: nếu vậy, thì A-tỳ-đạt-ma luận thư quy định những sự trạng thực hành đó như thế nào để tưởng thưởng? Nói thật ra, quy định vấn đề này cho rõ ràng là một điều rất khó khăn.

Như đã nói ở trên, đứng trên lập trường rộng rãi đức Phật đã trưởng thành những việc thiện ở tất cả trình độ. Nhưng từ trước đến nay, những sự trạng ấy thường được tập hợp lại thành một ít số mục để hiển thị. Điều này không những chỉ thấy rãi rác trong các câu kinh mà ngay trong câu kinh điển được kết tập, như Tăng-nhất-a-hàm, cũng toàn biên tập từ số mục một. Đương nhiên, nếu nói một cách nghiêm khắc, thì ngay những số mục được thấy trong kinh đó cũng chưa chắc đã do Phật nói trực tiếp, mà do các đệ tử theo tinh thần của Phật mà kết tập. Tuy vậy, cái căn nguyên thì vẫn là do Phật. Nói một cách đơn giản: giáo

điều căn bản là Tứ-đế, quy định thực hành là Bát-chính-đạo, mà tưởng lệ là Tứ-thiền và Tứ-vô-sắc-định. Như vậy, nếu cứ thuyết minh theo số mục thì ta có thể thấy rõ sự thật trên đây. Duy có điểm đáng ngạc nhiên là: những quy định về luân lý được thấy tản mát trong các kinh, nếu dùng con số để đưa ra những đức mục của chúng, thì con số đó thật sẽ rất lớn. Bây giờ xin trích dẫn -từng điều, một cách rất tóm tắt -trong Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận (cùng một tác giả) như sau:

A- VỀ GIA ĐÌNH

1- KINH TẾ VÀ ĐẠO ĐỨC GIA ĐÌNH.

a) BỐN PHÁP CỤ TÚC: 1. Phương diện cụ túc (chức nghiệp tu dưỡng chính đáng); 2. Thủ hộ cụ túc (ngân quỹ gia đình); 3. Thiện tri thức cụ túc (kết giao với bạn tốt để học hỏi về đạo đức và kỹ thuật); 4. Chính mệnh cụ túc (mưu sinh lương thiện, chi, thu phải thăng bằng, không keo kiệt biển lận, không phí phạm xa hoa) (Tạp-a-hàm, quyển 4, kinh thứ 91).

b) KINH TẾ CHIA THÀNH BỐN PHẦN: 1. Một phần để sinh sống; 2. Một phần để cày cấy; 3. Một phần để dự phòng; 4. Một phần bỏ vào quỹ gia đình.

c) SÁU NGUYÊN NHÂN ĐƯA ĐẾN PHÁ SẢN: 1. Uống rượu; 2. Chơi bời (tức lêu lỏng ngoài phố cả đêm); 3. Say đắm ca kỹ; 4. Ham mê cờ bạc; 5. Giao du với bạn xấu; 6. Lười biếng (Trường-a-hàm, quyển 11, Thiện sinh kinh; Trung-a-hàm, quyển 33, trong Kinh thiện sinh (đã nói ở trên) cho bốn điều sau đây là nguyên nhân làm tiêu tan gia

sản: 1. Mê nữ sắc; 2. Nghiện rượu; 3. Mê cờ bạc; và, 4. Giao du với bạn xấu).

2- NGHĨA VỤ TRONG GIA ĐÌNH.

a) QUAN HỆ GIỮA CHA, CON: con đối với cha có năm nghĩa vụ: 1. Giữ gia tài sản; 2. Thừa kế gia nghiệp; 3. Xác lập phả hệ; 4. Sinh sản con cháu; 5. Thờ phụng tổ tiên. Bổn phận cha đối với con có năm điều: 1. Ngăn con làm ác; 2. Khuyên dạy con làm thiện; 3. Giáo học nghiệp; 4. gây dựng (hỏi vợ gả chồng); 5. Trao quyền thừa tự khi đúng lúc.

b) QUAN HỆ GIỮA VỢ CHỒNG: chồng đối với vợ có năm điều: 1. Kính trọng vợ; 2. Không coi thường; 3. Phải chung thủy; 4. Giao toàn quyền trong gia đình. 5. Tùy thời may sắm cho vợ. Vợ đối với chồng cũng có năm điều: 1. Làm việc có trật tự; 2. Đưa đón mỗi khi đi hay về; 3. Không được ngoại tình; 4. Giữ gìn gia sản; 5. Siêng năng cần mẫn.

c) QUAN HỆ GIỮA CHỦ NHÀ VÀ NGƯỜI GIÚP VIỆC; chủ nhà đối với người giúp việc có năm điều: 1. Tùy theo khả năng mà sai khiến; 2. Cho ăn mặc đầy đủ; 3. Lúc ốm đau phải lo thuốc thang; 4. Phải an ủi khi có điều buồn phiền; 5. Phải cho thì giờ nghĩ ngơi. Người giúp việc đối với chủ cũng có năm điều: 1. Dậy trước chủ; 2. Đi ngủ sau; 3. Chỉ cái gì chủ cho. 4. Cố gắng làm việc; 5. Không nói xấu chủ (Trường-a-hàm quyển 11, Thiện-sinh-kinh; Trung-a-hàm quyển 33, Thiện-sinh-kinh, Thi-ca-la-việt-lục-phương-lễ-kinh. Trong quan hệ thì đặc biệt có ba quan hệ về gia đình).

B- ĐẠO ĐỨC XÃ HỘI

1) QUAN HỆ GIỮA BẠN BÈ: bạn bè đối với nhau có năm điều: đứng ở một phương diện: 1. Giúp cho tiền của. 2. Dùng lời thân mến; 3. Làm lợi cho bạn; 4. Hòa đồng với bạn; 5. Không nói xấu bạn. Đứng ở phương diện khác: 1. Giữ gìn không để bạn bị cám dỗ; 2. Bạn đã bị cám dỗ, phải vì bạn mà giữ gìn tài sản cho bạn; 3. Phải che chở khi bạn bị đe dọa; 4. Giúp sức cho bạn khi gặp rủi ro; 5. Thương yêu con cháu của bạn.

2) QUAN HỆ GIỮA THẦY TRÒ: trò đối thầy có năm điều: 1. Khi thấy thầy phải đứng dậy; 2. Phải gần gũi thầy luôn; 3. Chăm chú nghe thầy nói; 4. Tôn trọng thầy; 5. Không quên những điều thầy dạy. Thầy đối với trò cũng có năm điều: 1. Rèn luyện phẩm tịnh; 2. Làm cho ghi nhớ những điều đã học; 3. Tùy theo những điều trò hỏi, không tiếc trả lời; 4. Chỉ những bạn tốt cho giao du; 5. Đi đâu phải che chở cho trò.

3) QUAN HỆ GIỮA SA MÔN, BÀ-LA-MÔN VÀ TÍN ĐỒ: tín đồ đối với thầy y chỉ có năm điều: 1. thân làm việc thiện; 2. Miệng nói lời thiện; 3. Ý nghĩ điều thiện; 4. Đón tiếp khi thầy tới nhà; 5. Dâng y thực. Sa-môn, Bà-la-môn đối với tín đồ có sáu điều: 1. Ngăn cấm tín đồ làm ác; 2. Khuyến khích họ làm lành; 3. Thương mến họ; 4. Họ chưa nghe thì cho họ nghe; 5. Họ nghe rồi làm cho họ hiểu; 6. Khai mở thiên đạo.

Nếu nói một cách tóm tắt thì đó là Tứ-nhiếp-sự: 1. Bá thí; 2. Ái ngữ; 3. Lợi hành; 4. Đồng sự. còn có việc cụ thể, như: trồng cây ăn trái, bắc cầu, đóng thuyền bè, cất nhà

nghỉ mát và đào giếng cho tiện khách bộ hành (Tạp-a-hàm, quyển 36, Du-hành-kinh).

C- CHÍNH ĐẠO

1- CHÍNH ĐẠOTHỰC TẾ.

1. Thường phải nhóm họp để đàm luận về chính sự; 2. Phát huy tinh thần đoàn kết; 3. Tôn trọng truyền thống; 4. Kính lễ các bậc nguyên lão (tức những hiểu rõ tình hình chính trị quốc gia) trong nước và nghe theo ý của họ; 5. Đàn bà con gái phải giữ trinh tháo; 6. Tôn sùng các tôn miếu trong nước; 7. Như pháp tôn kính A-la-hán (Trường-a-hàm, quyển 2, Du-hành-kinh).

2- MƯỜI ĐỨC CỦA NHÀ VUA.

1. Thanh liêm và khoan dung; 2. Nghe theo lời can gián của quần thần; 3. Cùng dân chung vui; 4. Thu thuế theo đúng như pháp quy định; 5. Việc khuê phòng phải chấn chỉnh, tiết tháo; 6. Không nên uống nhiều rượu; 7. Khi nghe quần thần tấu bẩm phải uy nghiêm; 8. Phán quyết đúng theo luật, không quanh co, thiên vị; 9. Hòa thuận với quần thần; 10. Chăm chú đến sức khỏe của thân thể (Tăng-nhất-a-hàm, quyển 42).

3- BẢY THỨ CỦA LUÂN VƯƠNG.

1. Bảo luân; 2. Bạch tượng; 3. Cám mã (ngựa đỏ); 4. Thần châu; 5. Ngọc nữ; 6. Cư sĩ; 7. Chủ binh (Trường-a-hàm quyển 2).

D- ĐẠO ĐỨC CỦA TÍN ĐỒ.

a) TỨ CỤ TÚC: 1. Tín cụ túc - quy y Tam Bảo; 2. Thí cụ túc - tùy hỷ bá thí; 3. Giới cụ túc -giữ gìn năm giới; 4. Tuệ cụ túc - quán sát lý Tứ-đế.

b) TÁM TRAI GIỚI: Tám trai giới là do năm giới và ba trì trai hợp thành. Năm giới là: 1. Không giết hại; 2. Không trộm cắp; 3. Không gian dâm; 4. Không nói dối; 5. Không uống rượu. Ba trì trai là: 1. Không ăn phi thời; 2. Không xem ca kịch, múa hát, thoa dầu thơm và đeo hoa; 3. Không nằm, ngồi trên giường cao.

c) MƯỜI NGHIỆP BẤT THIỆN: 1. Sát sanh; 2. Trộm cắp; 3. Gian dâm; 4. Nói dối; 5. Nói lưỡi hai chiều; 6. Nói lời ác; 7. Nói thêu dệt; 8. Tham dục; 9. Sân huệ; 10. Tà kiến. Trừ bỏ mười điều trên đây sẽ thành mười nghiệp thiện (Câu-xá quyển 16).

Trở lên là những đức mục trọng yếu trong đời sống đạo đức và lợi ích cho hiện thế và hậu thế mà chính đức Phật đã chỉ dạy. Đến nhiệm vụ của A-tỳ-đạt-ma là giải thích rộng và định nghĩa và hiển bày rõ khái niệm của những đức mục ấy. Nhưng điều chúng ta cần chú ý ở đây là, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong A-tỳ-đạt-ma hay tản mát trong các kinh, ta thấy rất ít thuyết minh về đạo đức thế tục, mà phần nhiều chỉ chuyên đề cao những đức mục tu đạo có quan hệ trực tiếp đến giải thoát. Chẳng hạn như số mục 37 Trợ Đạo Phẩm (Tứ niệm trụ, Tứ chính đoạn, Tứ thần túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi, Bát chính đạo), đến thời đại A-tỳ-đạt-ma thì đã mất đi cái thái độ bao dung và thái độ xã hội của đức Phật mà chỉ còn lại cái khuynh

hướng hợp lý và chuyên chú vào chủ nghĩa xuất gia. Cho nên, khi luận về thiện, ác, tuy A-tỳ-đạt-ma có trọng những đức mục luân lý, nhưng trên thực tế, điều được thuyết minh một cách tận lực lại không phải là luân lý nhất ban mà là những đức mục đặc biệt mà tín đồ có thể tuân thủ. Nói một cách nhất ban thì như ai nấy đều biết Thập nghiệp đạo là căn để của hết thảy đạo đức; sau đó, từ Bát trai giới tiến lên mà thuyết minh về những đức mục đạo đức đặc thù thì bắt đầu từ Tỳ-bà-băng-già, rồi đến thái độ của A-tỳ-đạt-ma phần nhiều cũng xử lý. Bởi vậy, ở đây dự tưởng những đức mục thế tục, tôi tưởng trước hết cũng phải bắt đầu thuyết minh từ thập nghiệp đạo.

Tiết thứ ba:
THẬP NGHIỆP ĐẠO

Thập nghiệp đạo[62] là gồm những hành vi hoạt động của thân, khẩu và ý. Nếu chia nhỏ ra nữa thì thân có ba nghiệp, khẩu có bốn và ý có ba. Khi tạo nghiệp ác thì gọi là Thập ác nghiệp đạo, khi làm thiện thì gọi là thập thiện nghiệp đạo. Chia ra như sau:

Ba nghiệp ác của thân: 1. Sát sinh, 2. Trộm cắp, 3. Tà dâm.

[62] Bà sa quyển 113; Thành-thật-luận quyển 8, phẩm Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo 116 và quyển 9, phẩm Thập nghiệp đạo 117; Câu-xá luận, quyển 6… có bàn rõ về Thập nghiệp đạo.

Bốn nghiệp ác của miệng: 4. Nói dối, 5. Nói lưỡi hai chiều, 6. Nói lời ác độc, 7. Nói thêu dệt.

Ba nghiệp ác của ý là: 8. tham dục, 9. Sân huệ, 10. tà kiến.

1- SÁT SINH:

Sát sinh, nghĩa là giết hại sinh vật, và là hành vi trọng yếu nhất trong các hạnh ác. Không những chỉ Phật giáo nhận định như vậy, mà theo một ý nghĩa nào đó, tất cả các tôn giáo ở Ấn Độ cũng thừa nhận là tối kỵ. Đặc biệt là Kỳ-na-giáo (Jainism) cấm chỉ sát sinh, đó là một sự thật hiển nhiên. Do đó, vấn đề sát sinh tuy không cần phải đặc biệt thuyết minh, nhưng A-tỳ-đạt-ma đối với vấn đề này cũng có nhiều nghị luận cần được khảo sát.

Thứ nhất, tại sao sát sanh là tội ác? Vấn đề này, trong giáo lý Phật giáo, theo nhiều lập trường tuy có điểm cần khảo sát, nhưng theo chỗ tôi biết, trong A-tỳ-đạt-ma luận thư vẫn chưa luận cứu nó một cách sâu xa, bởi lẽ, sát sinh tự nó đã là tội ác rồi, một sự thực hiển nhiên, không cần phải luận cứu thêm nữa. Chiếu theo khế-sinh, thì Khế-sinh đã đưa ra căn cứ Thập nghiệp đạo, đã có lý luận của cái gọi là "tự thông pháp", cho nên, A-tỳ-đạt-ma cũng có thể được coi như dự tưởng điều đó. Tự thông pháp có nghĩa là "suy bụng ta ra bụng người", tức là tâm đồng tình. Như nói:

Tôi muốn sống không muốn chết, muốn được sung sướng, không muốn phải đau khổ. Nếu có kẽ nào cướp đi sự sống, sự sung sướng của tôi, tôi có vui vẻ không? Nếu tôi không vui vẻ thì kẻ khác cũng không vui vẻ khi tôi cướp

đi của họ sự sống và sự sung sướng ấy. Không những thế, phàm cái gì mình không ưa thích thì kẻ khác cũng không ưa thích. Nếu thế thì tại sao ta lại làm cho những kẻ khác những điều mà ta không ưa thích? (Tăng-hàm, quyển 37).

Thứ hai, nếu giòng sinh mệnh của người ta luôn luôn biến diệt thì sát sinh há chẳng là vô nghĩa sao? Đó là vấn nạn được đề ra trong luận Câu-xá, quyển 16, luận Thành-thật, quyển 8 (phẩm Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo 116). Theo Bảo-sớ thì đây là nỗi khó khăn của Chính-lượng-bộ khi lập ra Tứ-tướng. Về vấn đề này, Câu-xá có hai thuyết: 1-Dứt sự sống nối tiếp gọi là sát sinh; 2-Có ý sát sinh gọi là sát sinh. Sát sinh không liên quan gì đến niệm niệm tương tục, mà trong một kỳ nối tiếp cưỡng đoạn sự nối tiếp ấy, đi ngược lại với ý chí của chúng sinh mà thành tội ác. Bà-sa quyển 118 bảo không có thực tại chúng sinh thì làm sao có tội sát sinh? Để trả lời nghi vấn đó, Thế Hữu bảo có "chúng sinh tưởng".

Thứ ba, ngộ sát có phạm tội sát sinh không? Vấn đề chính là ở đó. Ngộ sát, vì đi ngược với ý chí muốn sống còn của chúng sinh, nên kết quả cũng thành như sát. Các nhà chủ trương kết-quả-luận (như Kỳ-na -chủ trương Ly-hệ) cho rằng ngộ sát cũng đồng tội sát sinh, hệt như đụng nhầm phải lửa bị lửa đốt (Câu-xá, quyển 16 trích dẫn). Nhưng trong Phật giáo, quan điểm này không được thừa nhận. Tuy phải chịu trách nhiệm về sự sơ ý, nhưng vì không có động cơ muốn giết nên không thể cho là tội sát sinh với đầy đủ ý nghĩa. Như Câu-xá đã biện giải: nếu có người đụng lầm vào đàn bà, hay sau một cuộc yến ẩm, nếu

thực khách thình lình đau bụng thì đó chẳng qua là lỗi lầm ngẫu nhiên, ngoài ý muốn mà thôi (như trên). Theo Phật giáo, như đã nói ở trên, tuy có nhiều điều kiện để thành lập tội sát sinh, nhưng điều kiện chủ yếu là động cơ (motive), bởi thế cho dù chính mình không ra tay, nhưng lấy ý sai người khác thực hiện, cũng sẽ thành tội sát sinh.

Thứ tư, vì động cơ tham, sân, si mà sát hại thì phạm tội ác đã đành, nhưng nếu vì kỹ luật, trật tự, vì quân pháp, hay vì cứu nhiều người mà sát sinh thì có thành tội không? Trên thực tế, có thể thừa nhận đây là một tội ác bất đắc dĩ, nhưng trong Phật giáo, nó cũng được coi như một tội sát sinh (Câu-xá, quyển 16; Thành-thật, quyển 7, trong phẩm Tam-nghiệp cũng có ý kiến tương đồng như vậy). Trong Thành-thật-luận quyển 8, phẩm Thập-bất-thiện-đạo-nghiệp 116, đặc biệt có đưa ra vấn đề vì nghĩa vụ đối với quốc vương, quan lại, hay vì bị bắt buộc mà phải sát hại để thảo luận, đồng thời, có nêu lên những trường hợp sát sinh chính đáng được áp dụng ở thời bấy giờ để phê bình. Tức là theo Bà-la-môn, sát sinh để tế thần, vì nhà vua, quan lại, hoặc vì trừ họa cho người mà sát sinh; hay như tập tục của một bộ lạc giáp giới Ba Tư, mỗi khi cha mẹ đau ốm thì đem giết đi, bảo thế là diệt trừ sự đau đớn cho cha mẹ. Tất cả những trường hợp sát sinh trên đây được coi là chính đáng. Nhưng Phật giáo bài bác quan niệm ấy và cho rằng kết luận và uy nạp từ vô tri (si) mà ra. A-tỳ-đạt-ma tuy tuyệt đối chủ trương nghĩa bất sát sinh, nhưng theo chỗ tôi biết, trên thực tế, khi những vấn đề như: diệt ác thú để trừ họa hại, chống lại sự xâm lược của quân địch, cho đến phải thi hành án tử hình do pháp luật quy định v.v… được nêu lên thì A-tỳ-đạt-

ma phải xử trí như thế nào mới cho là chính đáng? Trong các luận hầu như không thể đề cập đến những vấn đề đó (về ý kiến của Phật giáo vận động bãi bỏ án tử hình, phản đối giải phẫu sinh vật, và chủ trương giết một người cứu muôn người của Đại thừa v.v… có thể tham khảo kinh Đại Phương Tiện Phật Báo Ân, quyển 7, phẩm Thân Cận và phẩm Hành Nguyện Sớ Sao, 5, v.v…).

Lại nữa theo chỗ tôi biết, đối với A-tỳ-đạt-ma, tuy không thành vấn đề đặc biệt, nhưng trong Phật giáo không những chỉ cấm giết người khác, mà theo luật, tự sát cũng bị lên án. Có nhiều tỷ khưu, vì tu pháp bất tịnh quán, nên cảm thấy chán ghét thân thể, bèn tự sát. Theo truyền thuyết thì hành vi đó được Tự Tại Thiên tán thưởng, nhưng bị Phật quở trách. Những người muốn tự sát, hay tán trợ hành động tự sát bị kết tội Du-la-da, hoặc Ba-la-di (tức bị lột áo và đuổi ra khỏi Giáo Hội). Cho đến vì lúc bệnh tật đau đớn khó chịu nổi mà muốn tự sát cũng bị Phật giáo cấm chỉ (Ngũ Phần Luật, quyển 2). Ngoài ra, A-tỳ-đạt-ma còn bàn tới những vấn đề như nhiều người cùng mưu việc sát sinh mà một đạt được mục đích, thật sự đã ra tay mà không giết hại được người thì trách nhiệm đó ra sao (có trách nhiệm); khi cả người giết lẫn bị giết đều chết một lượt thì như thế nào; cái trách nhiệm của kẻ sai người khác ra tay sát hại hư thế nào v.v… nhưng vì quá phiền tạp nên xin bỏ qua.

Tóm lại, cứ theo A-tỳ-đạt-ma, nếu ý chí quyết định thực hiện thì tất cả hành động sát sinh, bất luận loại nào, tuy có nặng, nhẹ khác nhau, nhưng đều phạm tội sát sinh

cả. Nếu từ bỏ nghiệp sát sinh thì tức là đã làm được một trong mười điều thiện vậy.

2- ĂN TRỘM:

Thứ đến là ăn trộm. Nếu theo nghĩa gốc của chữ adinnàdàna thì bất cứ vật gì người ta không cho mà lấy, hoặc cưỡng đoạt đều gọi là ăn trộm. Ngũ Phần Luật bảo nếu Tỷ khưu lấy trộm vật gì đáng giá từ năm đồng trở lên sẽ bị kết vào tội Ba-la-di (trục xuất). Theo định chế của vua A-xà-thế nước Ma-kiệt-đà thời bấy giờ, hễ ai ăn trộm vật gì đáng giá năm tiền (1/10 quan) trở lên, theo tập quán, bị xử tử (Ngũ Phần Luật, quyển 1). Điểm này, trong A-tỳ-đạt-ma cũng có nhiều nghị luận.

Thứ nhất, những điều kiện cấu thành tội ăn trộm, cũng giống như tội sát sinh ở trên, tức là cũng đủ bốn điều kiện. Nếu vì vô ý mà lấy trộm của người khác, tuy phải chịu trách nhiệm về sự vô ý, nhưng không cấu thành tội ăn trộm.

Thứ hai, vì sự sống bắt buộc, bất đắc dĩ mà phải ăn trộm thì có phạm tội không? Về điểm này, ở Ấn Độ thời bấy giờ, người ta cho rằng, trong những trường hợp như vậy mà lấy trộm là chính đáng. Như luận Thành Thật, quyển 7, nói: "Các kinh điển thế gian bảo nếu thiếu ăn trong bảy ngày mà lấy trộm của Thủ Đà La thì không có tội; nếu đói gần chết được lấy của Bà-la-môn. Người ấy tuy sống bằng nghiệp ác, nhưng không thể bảo họ là người phá giới, vì trong lúc cấp nạn, cũng như hư không, bụi nhơ không thể làm hoen ố người ấy cũng vậy; tội không thể hiểm được. Lại nói trong pháp Phạm Chí bảo nếu khi cướp

đoạt mà bị tài chủ ngăn chận thì lúc đó Phạm Chí phải trù tính; nếu công đức của tài chủ kém mình thì nên giết họ đi, tại sao? Vì mình là người hơn họ, có thể dùng mọi phép sám hối để trừ tội ác đó. Nếu công đức ngang nhau thì mình hay giết người tội đó cũng bằng nhau, và đó là trọng tội, khó có thể diệt trừ được. Cứ theo sự tính toán, phân biệt đó mà cướp đoạt" (Thành-thật-luận, dĩ quyển 73, Nghiệp Phẩm 100). Nhưng, dĩ nhiên là Phật giáo, không thừa nhận như thế, trong Phật giáo lấy của người ta thì đều phạm tội ăn trộm cả. Thành-thật-luận, quyển 8 (Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo phẩm 116) còn đưa ra nghi luận của cái gọi là "công nghiệp", tức là tất cả đều do nghiệp chung phát sinh thì ăn trộm cũng không có tội. Song, trong Phật giáo vì ngoài cộng nghiệp còn thừa nhận có biệt nghiệp, và do biệt nghiệp mà có tài sản tư hữu nên bất cứ ai, không có quyền xâm phạm.

Thứ ba, đối với hành động ăn trộm, khi A-tỳ-đạt-ma luận về những trường hợp đặc định thì rất lý thú. Trước hết, lấy một vật được chon dưới đất thì có phạm tội ăn trộm hay không? Chiếu theo luật, khi Phật bắt đầu chế giới ăn trộm, có một số Tỷ Khưu nghĩ rằng, Phật chỉ cấm lấy những vật trong thôn ấp (tụ lạc), làng, xóm, chứ những vật trên đất trống (trong rừng núi, cánh đồng hoang) thì chắc Phật không cấm ngặt, vì có niệm như vậy nên bị Phật quở trách (Ngũ Phần Luận, quyển 1). Song điều thú vị là điểm này, trong Bà-sa, Câu-xá và Thành thật, có những ý kiến bất đồng. Cứ theo Câu-xá thì dù là của vô chủ, nhưng vì vật nằm trên đất của nhà vua, cho nên, nếu đào lên mà lấy cũng cấu thành tội ăn trộm. Trong Bà-sa cũng có bàn đến quyền

sở hữu của nhà vua và của nhân dân, cho rằng dân chúng chỉ có quyền sở hữu đối với vật trên mặt đất, chứ không thể có quyền đó đối với những vật dưới đất, bởi thế, lấy thì chỉ phạm tội với nhà vua thôi; nhưng, nếu là vật khoảng giữa hai quốc gia thì khi lấy dùng, lại cho là không có tội (Bà-sa, quyển 13; Câu-xá, quyển 16). Trái lại, luận Thành Thật (quyển 8, Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo phẩm 116) thì nói: "Hỏi: Có người bảo vật dưới đất thuộc về vua, nếu lấy sẽ đắc tội với vua; việc đó như thế nào? - Đáp: không nói gì vật dưới đất, mà ngay vật trên mặt đất cũng của nhà vua, nhưng nếu lấy cũng không có tội. Tại sao? Vì Cấp Cô Độc cũng lấy vật đó mà không sao, nên biết là vô tội". Quan điểm dị biệt này phát sinh là do kiến giải bất đồng về luật. song, theo luật Di Sa Tắc (Ngũ Phần Luật) thì vật trên đất dĩ nhiên là không được lấy, nhưng đến vật giữa hư không hay dưới mặt đất đi nữa cũng cấm chỉ, không được lấy; do đó, thuyết của Câu-xá tựa hồ đúng với chân ý của Phật giáo (như trên, xem Ngũ Phần Luật, quyển 1). A-tỳ-đạt-ma còn cấm lấy những vật thuộc chùa, đền, tháp, miếu nữa. Những vật của chùa, tháp là vật sở hữu của Tam Bảo, người chủ trì nói tuy không có lòng tư dục đặc biệt, nhưng nếu lấy đi sẽ thành tội ăn trộm đối với Như Lai và Tăng chúng (Câu-xá 16; Thành-thật, quyển 8, như trên).

3- TÀ DÂM:

Tà dâm hay hành tà dục, trên nguyên tắc là cái tội giao tiếp với vợ hoặc chồng của người khác. Theo Phật giáo, dù có của mình đi nữa nhưng nếu hành dâm không đúng lúc, không đúng chỗ cũng bị coi như tà dâm. Chẳng

hạn, giao tiếp nơi miệng hay nơi giang môn, trong đền chùa miếu mạo, ngay khi mang thai, khi cho con bú, hay vào những ngày trai, dù là vợ chồng, trong nhữn trường hợp ấy, cũng cấm chỉ hành dâm, trái lại, tức là tà dâm. Nhưng, theo lệ, ở đây cũng có nhiều câu hỏi được đặt ra. Thứ nhất, tại sao giao tiếp với người không phải vợ hay chồng của mình lại là tội ác? Lại nữa, nếu vô lý cưỡng hiếp, trái với ý muốn của người ta thì phạm tội đã đành, còn nếu hai bên đều thỏa thuận hành dâm, việc ấy không gây thiệt cho bên nào thì tại sao lại bảo là có tội? Vấn đề nầy, tuy không phải là trọng tội, nhưng, dưới nhãn quang của Phật giáo, cho dù hai bên đều thỏa thuận song nếu không theo một thủ tục nhất định, làm trái với ý muốn bảo hộ của phía nam hay nữ thì vẫn bị coi là tội ác. Theo luật thì sự bảo hộ của nam hay nữ có 10 loại: 1) Cha mẹ, 2) Anh em, chị em; 3) Hàng xóm thân thuộc, 4) Tự hộ, 5) Pháp hộ, 6) Tự nhậm, 7) Y vật, 8) Cùng thề ước, 9) Có chủ, 10) Tác tín. Tựu trung, từ một đến ba, ý nghĩa cha mẹ, anh chị em đã rõ ràng. Nhưng thứ tư là tự hộ thì có nghĩa người đã độc lập. Thứ năm pháp hộ có nghĩa là người xuất gia. Thứ sáu tự nhậm có nghĩa là tự mình phải gìn giữ. Thứ bảy y vật có nghĩa là vợ lẽ hay nàng hầu. Thứ tám cùng thề ước có nghĩa là hoàn tất việc đính hôn. Thứ chín hữu chủ, có nghĩa là sự quyết định của vợ hay chồng. Thứ mười tác tín thì có nghĩa như những người làm nghề hát xướng (Ngũ Phần Luật, quyển 2). Như vậy, nếu người đàn ông có vợ cùng với người đàn bà thông dâm, thì, một mặt phản lại ý muốn (tức sự bảo hộ) của vợ người đàn ông, mặt khác, phá hoại sự bảo hộ của chồng người đàn bà, cho nên thành tà dâm. Lại nữa, cho dù là độc thân, nhưng nếu

người con trai cũng như người con gái được cha mẹ đôi bên giữ gìn, mà thông dâm, thì, về điểm phản lại sự bảo hộ của đôi bên, cũng thành ra tà dâm. Do đó, chỉ có những cặp trai gái độc lập, tự hộ, tự nhậm thật sự đồng ý tương thông thì mới không là tà dâm. Tuy nhiên, theo Thành Thật quyển 8, Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo phẩm, thì dù có như thế đi nữa vẫn phải làm đúng như pháp trước mặt mọi người. Tức là, phải cử hành một nghi thức nào đó trước chúng nhân để làm điều kiện phụ thuộc (về Giới Dâm có thể xem Bà-sa quyển 113). Rút lại, cứ theo Phật giáo, chỉ có mối quan hệ một chồng một vợ là chính dâm hay sao? Về vấn đề nầy, Phật giáo nhưng nhiên thừa nhận tập quán của đương thời. Tức là, Bà-la-môn được quy định có ba vợ, Sát-đế-lợi hai vợ, và Phệ-xá, Thủ-đà một vợ. Nhưng, đối với việc phòng khuê, đức Phật rất tôn trọng sự thuần khiết, cho nên, nhận xét về phương diện nầy, có thể nói, Phật giáo đã gián tiếp không tán thành tập quán trên đây và lấy chế độ nhất phu nhất thê (monogamie) làm mô phạm cho quan hệ vợ chồng. Do đó, đối với phong tập loạn luân được thừa nhận, hay với một người tu đạo thuộc Tả-Đạo-Phái của thời bấy giờ, Phật giáo đã cực lực bài xích. Câu-xá, quyển 16, nói: "Trong Ngưu Từ (Cù Bà Bà Từ = đền thờ bò) của Phạm Chí, có những nam, nữ giới Ngưu Cấm, hoặc gặm da thú, hoặc uống nước, bất luận hay thân hay sơ, hễ gặp nhau ở đâu là tùy tiện giao tiếp và cho đó là việc làm đẹp đẽ". Lại các ngoại đạo (xưa dịch là Tần Na Kha ngoại đạo) bảo rằng: tất cả đàn bà cũng như cối dã, hoa, quả, thức ăn, cầu thang, đường sá, cầu và bè thuyền v.v…, người đời ai cũng có quyền sử dụng và hưởng thụ các thứ đó. Phật giáo cho đó là

một tà thuyết do kết quả của ngu si mà ra và cực lực bài bác (Câu-xá, quyển 16).

Tóm lại, chính dâm là chỉ sự hôn phối chính đáng, có ý chí gây dựng con cháu trong tương lai, vả lại sự giao tiếp giữa vợ chồng phải có sự tiết chế nhất định, ngoài ra, tất cả đều bị coi là tà dâm: đó là chính thuyết của Phật giáo.

4- NỐI DỐI:

Trở lên đã nói về ba nghiệp của thân, sau đây sẽ bàn đến bốn nghiệp của miệng, tức là nói dối (vọng ngữ), nói lời ly gián (lưỡng thiệt), nói lời cằn cọc thô ác (ác khẩu), và nói thô dệt đặt điều (ỷ ngữ). Tựu trung, nói dối được coi là trọng yếu nhất và A-tỳ-đạt-ma cũng đã tận lực thuyết minh điều này. Nói dối tức là bóp méo sự thật để lừa dối người. Chúng Tập Kinh trong Trường-a-hàm đưa ra bốn loại "phi thánh ngữ" (không phải lời nói của người quân tử) chính là điểm này. A-tỳ-đạt-ma bảo nói dối do ba điều kiện được thành lập: 1) Nói lời trái với ý nghĩ của mình; 2) Làm cho đối phương hiểu lời nói của mình là đúng; 3) Do động cơ muốn lừa dối đối phương. Câu-xá, quyển 16, định nghĩa nói dối là "Nói lời khác với ý tưởng, nói lời có ý nghĩa dối trá (nhưng khéo nói để lừa đối phương)". Do đó, trong trường hợp thố giác nếu thật mình không thấy, nghe, hay biết mà tưởng là thấy, nghe hay biết rồi đem nói với người khác thì không phải là nói dối (Thành Thật, quyển 8, Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo phẩm 116). Có khi nói dối mà cho người ta được lợi ích lớn thì trường hợp đó như thế nào? Nói theo lập trường Phật giáo, cho dù không có ác ý, nhưng

nếu dùng động cơ dối gạt để đánh lừa người ta cũng tội vọng ngữ. Do đó, trên thực tế, câu cách ngôn "Nếu vì đùa cợt mà lấy được con vua, cứu được mạng sống và bảo tồn được tài sản thì, trong những trường hợp ấy, nói dối không có tội" đã được người đời thừa nhận, Phật giáo cũng đã bác bỏ (Câu-xá, quyển 16). Song, trong những trường hợp như vậy, nên phải xử lý như thế nào? Rất tiếc về điểm này, trong Phật giáo vẫn chưa có một thuyết minh cụ thể nào.

5- NÓI LỜI LY GIÁN:

Lời ly gián tức là lưỡng thiệt. Nghĩa là những lời nói lấy việc ly gián người ta làm mục đích. Và bất luận khi phát ngôn rồi có đạt được mục đích hay không, đều cấu thành tội ác (Câu-xá, quyển 16). Nhưng nếu do động cơ tốt, làm cho người ta xa lìa kẻ ác, lấy lòng tốt mà khuyên bảo thì dù có nói lời ly gián đi chăng nữa cũng không cấu thành tội lưỡng thiệt. Điểm này đã được luận Thành Thật nói rõ (quyển 8, như trên).

6- ÁC KHẨU:

Nói lời thô ác là ác khẩu. Nghĩa là duy chỉ lấy việc làm buồn lòng kẻ khác làm mục đích phát ngôn.

7- Ỷ NGỮ:

Nói thêu dệt là ỷ ngữ. Nghĩa là tuy không có ác ý đặc biệt nhưng nếu nói đùa cợt, bong lơn, tạp nhạp, khiến cho tâm hồn người nghe ô nhiễm (Câu-xá, như trên; Thành-thật, quyển 8).

8- THAM DỤC, 9- SÂN HUỆ, 10- TÀ KIẾN:

Sau hết là ba nghiệp của ý thức, tức tham dục, sân huệ và tà kiến. Theo Câu-xá, tham dục là ham muốn của cải của người; sân huệ là ghét kẻ khác, còn tà kiến có nghĩa là bác không có luật nhân quả (Câu-xá quyển 16). Ba nghiệp ý là động cơ của ba nghiệp thân và bốn nghiệp khẩu, theo Phật giáo, tất cả tuy chưa hẳn biểu hiện thành hành vi, nhưng về điểm thành tội ác, chúng được coi như nghiệp đạo độc lập. Đương nhiên, nếu nói một cách thực tế, thì về điểm này, giữa Hữu-bộ, Thí Dụ Sư và Phân Biệt Luận Sư v.v… cũng có những ý kiến sai biệt. Theo Hữu-bộ thì tư (ý thức) khi biểu hiện ra hành vi mới thành tội ác; Thí Dụ Sư hay Phân Biệt Luận Sư thì coi tư chính nó đã là hành vi rồi. Trên quan hệ, tham, sân, tà kiến cũng chỉ ngừng ở nội tâm. Nếu theo Hữu-bộ thì chúng vẫn chưa được coi là hoàn toàn ác nghiệp; còn nếu theo Kinh Bộ Sư hay Phân Biệt Luận Sư thì tự thân chúng đã thành ác nghiệp rồi. Vì trong mười nghiệp, Hữu-bộ thừa nhận ba nghiệp ý là biệt lập nên sự giải thích có hơi khác với ý kiến của Thí Dụ Sư hay Phân Biệt Luận Sư trực tiếp coi tham, sân, tà kiến là tư nghiệp (tức ý nghiệp); còn Hữu-bộ thì cho tư là ý ác hành độc lập, đối lại với hành vi ý chí của ba nghiệp thân và bốn nghiệp khẩu, hạn cục chúng trong những ác hạnh nội tâm, và cho chúng một địa vị độc lập (Câu-xá, quyển 16; Bà-sa, 112). Thành-thật-luận (quyển 8, Thập-bất-thiện-nghiệp-đạo phẩm 116) đã điều hòa sự giải thích này; tức là tham, sân, tà kiến thượng phẩm là nghiệp đạo, nhưng trung hạ phẩm thì chỉ là động cơ, chứ không phải nghiệp đạo.

Tiết thứ tư:
BIỆT GIẢI THOÁT LUẬT NGHI

1- BA LOẠI LUẬT NGHI

Trở lên, đã nói về thập ác; nếu trừ bỏ được thập ác tức thành thập thiện. Và bất cứ ai, nếu muốn trở nên một người chân chính đều nên tuân thủ. Song, thiện sự thông thường chưa tiến đến thiện sự tôn giáo. Ngoài việc lánh ác làm lành ra, thiện sự tôn giáo còn lại cần phải hoàn thành việc thanh tịnh hóa tâm hồn nữa. Cần có đức hạnh đối với kẻ khác, nhưng đồng thời phải có tu dưỡng đối với chính mình nữa. Phật giáo lấy thập thiện làm những đức mục nhất ban, song, lấy đó làm bối cảnh theo sự phân loại khác mà lập nên đức mục tu đạo, đó là Luật nghi (samvara). Tuy Kỳ Na Giáo cũng dùng thuật ngữ này, nhưng cứ theo sự giải thích của Phật giáo, thì Luật nghi là những đức mục nhất định phải được làm theo vào những yếu kỳ nhất định nhất định và lấy đó làm thệ nguyện. Không những việc thiện như thế, mà cả đến cái gọi là "ác Luật nghi" (cũng gọi là "bất luật nghi"), bất cứ loại nào trong ba nghiệp thân, bốn nghiệp khẩu, nếu cứ làm theo trong một yếu kỳ nhất định, thì cũng là một loại Luật nghi. Chẳng hạn những người thường hay sát sinh (đồ tể, thợ săn), quen nghề trộm cướp v.v… chính là thuộc loại này. Nhưng, nói chung là luật nghi có nghĩa là thực hành những việc thiện đức vào một yếu kỳ nhất định. Tiến đến A-tỳ-đạt-ma thì theo thông lệ, lại chia nó thành

mấy loại:[63] Hữu-bộ chia thành ba loại, là: Biệt Giải Thoát Luật Nghi, Tĩnh Lự Luật Nghi và Vô Lậu Luật Nghi (Câu-xá quyển 14). Biệt Giải Thoát Luật Nghi là khi thụ giới pháp sinh năng lực tự ngăn chặn mọi ác đức (Vô biểu = giới đức); Tĩnh Lự Luật Nghi là khi tu Tứ thiền phát sinh năng lực phòng phi chỉ ác; Vô Lậu Luật Nghi là năng lực phát sinh khi đắc đạo vô lậu. Tựu trung, trọng yếu nhất là cả hai phương diện luân lý và đạo đức, là Biệt Giải Thoát (giới) Luật Nghi, Tĩnh Lự Luật Nghi (định cân giới), Vô Lậu Luật Nghi (đạo cân giới) có thể nói, là kết quả của sự tu đạo mà được năng lực phòng phi, chỉ ác (được gọi là tùy tâm chuyển giới), nó tuyệt không có quy định thực hành luân lý, trái lại, Giới Luật Nghi mới chính là luật quy định thực hành trong Dục Giới. Về giá trị, so với hai loại sau,có chỗ bất đồng, ít ra, đối với quy định hành vi ý chí của ta, nó có một năng lực thực tế (cũng được gọi là Bất Tùy Tâm Chuyển giới). Về Định Cân Giới và Đạo Cân Giới, xin sẽ bàn sau trong thiên Tu Đạo Luận, còn ở đây tưởng chỉ chuyên đứng trên lập trường đức mục luân lý để nói qua về Biệt Giải Thoát Luật Nghi thôi.

2- TỔNG LUẬN VỀ GIỚI

Bắt đầu tổ chức Giáo Đoàn, đức Phật đã chú trọng đến luật nghi, phương pháp này của Ngài là tránh sự khổ

[63] Thành-thật, quyển 8, Thiện Luật phẩm 112 nói: "Thiện Luật Nghi có ba loại, là: Giới Luật Nghi, thiền Luật Nghi, Định Luật Nghi (Diệt tận định)". Lại nói Vô Lậu Luật Nghi nằm trong hai loại sau, Đoạn Luật Nghi cùng bao hàm trong đó.

hạnh vô ích để tìm cầu đức hạnh và sự an tĩnh cho tâm hồn, bởi thế, lúc đầu không có một quy định thực hành nhất định nào. Nhưng vì Giáo Đoàn mỗi ngày một bành trướng và hưng thịnh, nên tất nhiên là phải có những quy định và tư cách nhập đoàn, cho đến những quy tắc tạp đa khác mà mỗi đoàn viên phải tuân theo, và những quy tắc đó được gọi một cách tóm tắt là luật. Về sau Luật Tạng được hoàn thành chính đã, do những "Luật" này được sưu tập và chỉnh lý từ các kinh văn. Trên đại thể, quy định nội dung của Luật lấy đạo đức làm chủ, nhưng về quy luật ngoại tại cũng đặc biệt chú trọng, nhất là đối với các Tỷ khưu, Tỷ khưu ni, nếu có phong tập trái với pháp thì phải răn dạy; đó là Luật. Lúc đầu luật tuy được xem như cái gọi là: "tùy phạm, tùy chế" (có phạm giới mới chế ra luật), nhưng một khi nó đã thành quy luật thì tất cả đoàn viên đều phải tuân thủ, và những ai muốn gia nhập Giáo Đoàn cũng phải phát nguyện tuân thủ: điểm này, đứng về phương diện quy tắc Giáo đoàn mà nói, nó bao hàm một ý nghĩa cực trọng yếu.

3- TÁM TƯỚNG CỦA LUẬT NGHI.

Song, có mấy loại đoàn viên? Những luật nghi mà họ phải giữ, như thế nào? Nói một cách đại thể thì tuy có bốn hạng là Tỷ khưu, Tỷ khưu ni, Ưu bà tắc (cận sự nam) và Ưu bà di (cận sự nữ); nhưng ngoài ra, còn có hạng thiếu niên hậu bổ của Tỷ khưu, Tỷ khưu ni, là Sa di (cần sách nam), và Sa di ni (cần sách nữ); lại còn có hạng thiện nam, tín nữ cận trụ (những người giữ Bát Trai Giới), và hạng Sa di ni học sáu pháp trước khi thụ giới cụ túc được gọi là Chính Học (Thức xoa ma na), v.v… mỗi hạng đều thụ giới

luật hơi khác nhau. Theo ý nghĩa ấy, Hữu-bộ gọi là Giới Luật Bát Tướng (tám tướng của giới luật). Tuy chia ra làm hạng nam nữ khác nhau như thế, song nói đúng theo bản thân của Luật thì chỉ có bốn, tức là: 1. Tỷ khưu, Tỷ khưu ni, 2. Sa di, Sa di ni, 3. Ưu bà tắc, Ưu bà di, 4. Bốn hạng cận trụ (Câu-xá, quyển 14). Trong bốn hạng đó tuy có những đức mục cộng thông, nhưng vì yếu kỳ có khác nhau, nên Hữu-bộ[64] bảo mỗi hạng được giới thể khác nhau. Tuy hơi phiền phức, nhưng sau đây tôi tưởng cũng nên theo thuận tự để nói qua về các giới luật một chút.

1- CẬN TRỤ GIỚI (BÁT TRAI GIỚI).

Người đệ tử tại gia tin Phật, trước hết phải thụ Tam Quy. Tức là khi quy y Phật, Pháp, Tăng, tuyên thệ mình sẽ trọn đời làm Ưu bà tắc hay Ưu bà di, tức trở thành giáo đồ của Phật giáo (xem Tạp-hàm, quyển 33, kinh 927, Đại chính, 2, trang 233, cột giữa, Phật nói pháp cho Ma Ha Nam). Chính từ đó mà khi nói đến giáo đồ Phật giáo hành trì hoàn toàn phần lớn đều nói đến Ưu bà tắc. Có hai loại khinh, trọng khác nhau: Khinh là hạn trong một ngày nhất định thụ trì Bát Trai Giới. Điểm này đại khái đã xuất phát từ chế độ "trai giới bá-tát-nhật" của Bà-la-môn. Bát trai giới là: 1-Không sát sanh, 2-Không trộm cắp, 3-Không tà dâm, 4-Không nói dối, 5-Không uống rượu.[65] Trên đây là

[64] Câu-xá, quyển 14 nói: Từ Cận sự (Ưu bà tắc) tiến lên Cần sách (Sa di), từ Cần sách tiến lên Tỷ khưu, tuy thụ giới ba lần, nhưng thể của ba loại luật nghi không lẫn lộn. Giới tướng sai khác thì giới thể cũng bất đồng.

[65] Uống rượu là tính tội hay gia tội? Vấn đề nầy có nhiều biện luận. Các nhà trì Luật bảo là tính tội, A-tỳ-đạt-ma luận sư bảo là gia tội (Câu-xá, quyển 14)

giữ năm giới. Ngoài ra hạn trong một ngày là giữ thêm ba giới nữa là: 6-Không thoa hương phấn, hay đi xem hát xướng, 7-Không nằm giường cao, rộng, đẹp đẽ. 8-Không ngoài giờ quy định (phi thời thực). Hợp cả năm giới trên, gọi là trì Bát Trai Giới. Cứ theo Hữu-bộ (Câu-xá, quyển 14) thì trong một ngày nhất định phải có một vị lão sư nhất định thụ giới liên tiếp cho đến sáng, khi phát biểu ý chí mới được thành tựu. Nhưng, theo Thành-thật, quyển 8, Bát Trai Giới phẩm 113, thì không hẳn nhất định là một đêm, mà nên liên tiếp từ nửa tháng đến một tháng cũng được; còn về thầy truyền giới thì tuy là chính thức, nhưng khi không có thầy, tự mình thụ trì Bát Trai Giới cũng được. Còn về số giới thì Thành thật sư bảo là nếu giữ được toàn bộ tám chi thì dĩ nhiên là chính quy, nhưng có khi tùy theo khả năng của từng người mà giữ một vài bộ phận trong đó cũng được. Như vậy, theo ý nghĩa của Hữu-bộ thì chế độ Bá Tát của Bà-la-môn nên phải được duy trì và Phật giáo hóa nó; còn theo Thành thật có thể nói, thì muốn tự do hóa tinh thần thủ trì. Tuy nhiên, trên đại thể, giới này vẫn được thụ trì trong một ngày nhất định, lấy kỳ hạn một ngày, một đêm làm chính thức. Mà những ngày nhất định đó là ba kỳ bạch phân, ba kỳ hắc phân trong tháng, cộng tất cả sáu kỳ, và thông được gọi là Lục Trai Nhật.[66] Tức là ngày mùng 8, ngày 14 và 15, thuộc bạch phân; ngày 23, 29 và 30, thuộc hắc phân.

[66] Xem Khởi Thế Nhân Đàn Kinh, quyển 7 (Đại chính, 1, trang 402, cột t trên); Tạp-a-hàm, quyển 40, kinh 1117), Tăng-nhất-a-hàm, quyển 38 (Đại chính, 2, trang 756, cột dưới); Câu-xá, quyển 144; Thành-thật, quyển 8, Bát Trai Giới phẩm 444.

2- ƯU BÀ TẮC, ƯU BÀ DI GIỚI (NGŨ GIỚI).

Giữ được Bát Trai Giới, dĩ nhiên đã là sự hành trì thù thắng của người Phật tử tại gia rồi. Nhưng, nếu lại tiến lên một tầng nữa mà thụ trì Tam Quy Ngũ Giới, sẽ là người đệ tử tại gia trọn đời của Phật. Tức những thiện nam, tín nữ thường giữ năm giới, bất sát cho đến uống rượu, lễ Phật, tụng kinh và ngoại hộ tăng đoàn. Số giới pháp thụ trì tuy không bằng Bát Trai Giới, nhưng ở điểm trọn đời và chất thắng thì hơn hẳn Bát Trai Giới. Hơn nữa, những người này, trong sáu ngày trai, theo thông lệ, còn giữ thêm ba hậu trai, cho nên, đương nhiên là hơn hẳn tám trai giới. Bảo rằng tin chúng tại gia có thể đạt đến quả vị Bất Hoàn, chính là nhờ ở sự thực hành nghiệp đạo đó.

3- SA DI, SA DI GIỚI.

Sa di, Sa di ni là những người còn ít tuổi, ngày kia sẽ có thể là Tỷ khưu hay Tỷ khưu ni, tuy đã chính thức xuất gia, nhưng vì còn ít tuổi nên không thể sánh với các Tỷ khưu và Tỷ khưu ni được, bởi vậy, những quy định cho lớp tuổi này cũng đơn giản. Muốn trở thành Sa di, Sa di ni, trước hết đương sự phải được ưng của cha mẹ, không mắc bệnh cùi (hủi), bệnh lao, không phải ái nam, ái nữ, không mang nợ và không có liên hệ gì với nhà vua, v.v… sau đó, vị Hòa thượng mới truyền Tam Quy, và chịu nghi thức xuất gia. Về hạn tuổi thì từ tám hay mười lăm tuổi. Quy định này có thể nới lỏng, nhưng từ tám tuổi trở lên có thể làm Sa di được rồi. Chịu nghi thức xuất gia là cạo đầu, mặc cà sa, tiến theo con đường xuất gia, và những giới điều cần giữ, đại khái cũng giống như Bát Trai Giới, tức là ngoài năm

giới trước ra (nhưng ở đây không phải tà dâm, mà là tuyệt đối không dâm), còn giữ thêm giới thứ sáu là không thoa hương phấn hay mang hoa trong người, thứ bảy không đi ca, vũ, nhạc, kịch; thứ tám không nằm giường cao, rộng; thứ chín không ăn phi thời, và thứ mười không giữ tiền bạc. Tất cả là mười giới và được gọi là Thập học xứ.

Chính Học, theo một ý nghĩa nào đó, là một hạng Sa di ni. Tức người đàn bà đã có chồng mà xuất gia thì phải tu hành thí nghiệm trong mấy tháng xem có gì lạ (như mang thai chẳng hạn) xẩy ra không đã rồi sau đó mới chính thức làm Sa di ni. Giới điều mà hạng này phải giữ là năm giới và giới phi thời thực là sáu.

4- CỤ TÚC GIỚI (TỶ KHƯU, TỶ KHƯU NI GIỚI).

Là những giới mà người xuất gia chính thức phải tuân thủ, và được gọi tắc là Cụ túc giới. Muốn thụ giới này trước hết Tỷ khưu, Tỷ khưu ni phải có đầy đủ điều kiện, dụng tâm chọn lựa các Hòa thượng giáo thụ, chính huy là mười vị, tuy là hình thức, nhưng cũng phải hỏi qua (sự ưng thuận của cha mẹ v.v…), xong rồi chúng tăng, mặc nhiên thừa nhận thì lúc đó thầy giáo thụ mới bắt đầu chỉ bảo cho những điều phải tuân theo là bốn pháp và bốn đại giới "bốn pháp không được làm" rồi dần dần mới trở thành Tỷ khưu và Tỷ khưu ni thật sự. Bốn pháp là: 1. Phải xin ăn để sống; 2. Mặc áo phấn tảo "có nghĩa không được mặc quần áo đẹp"; 3. Nằm dưới gốc cây, hoặc trên phiến đá; 4. Nhờ người cung cấp thuốc thang. Dĩ nhiên, đây là phương pháp sinh hoạt của người xuất gia, nhưng trên thực tế, không cấm hẳn việc ở trong tăng xá. Hoặc dung y phục do tín

chúng dâng cúng. Bốn đại giới là: 1. Không dâm; 2. Không trộm cắp; 3. Không sát sinh; 4. Không được tự xưng đã đắc pháp thượng nhân "tức thần thông" những quy tắc trên đây đều là trọng yếu, nếu phạm một trong đó là đã phạm tội Ba la di và bị đuổi ra khỏi tăng chúng.

Khi đã trở thành Tỷ khưu, Tỷ khưu ni thì dĩ nhiên là phải hăng hái tu giới, định, tuệ, nhưng vì đã là đoàn viên của tăng già, nên ngoài bốn đại giới ra, cũng còn có nhiều quy luật khác cần phải tuân theo. Tập hợp tất cả giới pháp đó lại gọi chung là Ba la đề mộc xoa. Do có các phái khác nhau mà số mục giới pháp cũng có ít nhiều bất đồng. Ba-li truyền có 277. Pháp tạng bộ bảo 250; Tây tạng truyền 253; Danh nghĩa đại tập (phiên dịch) nói 259, v.v… Tuy có sai khác như thế, nhưng chỉnh lý rồi thì đại khái có vào khoảng 250 "đối với Tỷ khưu ni, còn thêm nhiều giới pháp đặc thù nữa". Tất cả những hành vi và hành nghi đúng như pháp của Tỷ khưu đều bao hàm trong đó. Giờ thử lấy 250 giới làm tiêu chuẩn để phân biệt nội dung của Ba la đề mộc xoa thành tám hạng sau đây:

1) BA LA DI PHÁP, tức là bốn đại giới đã nói ở trên.

2) TĂNG GIÀ BÀ THI SA PHÁP (Tăng già pháp), có mười ba điều, nếu phạm sẽ bị tước hết đặc quyền Tỷ khưu trong một thời gian và chịu tội "biệt trụ" tức phải ở riêng một chỗ (vì toàn thể Giáo Đoàn tham dự vào cuộc luận tội này nên gọi là sanghaavasesa hay adisesa).

3) BẤT ĐỊNH PHÁP, có hai điều, nếu có Tỷ khưu phạm tội thì căn cứ theo trình độ tin tưởng của các tín nữ siêu việt để định tội nặng nhẹ, nên gọi là Bất Định.

4) NI TÁT KỲ BA DẬT ĐỀ PHÁP (xả đọa pháp), có ba mươi điều. Chủ yếu có liên quan đến quy định về áo, bát nissaggiya, có nghĩa phóng khí. Tức là, nếu có thừa áo, bát thì đem cho các vị tăng khác.

5) BA DẬT ĐỀ PHÁP (đơn đọa pháp), có chín mươi hai điều, liên quan đến những tội dễ phạm (uống rượu cũng ở trong đó).

6) BA LA ĐỀ ĐỀ XÁ NI PHÁP, gồm có bốn điều, tội do tự bạch để sám hối được thừa nhận.

7) CHÚNG HỌC PHÁP, liên quan đến những hành vi đúng như pháp. Hán dịch có một trăm điều, Ba-li có bảy mươi lăm điều.

8) DIỆT TRÁNH PHÁP. Là pháp đối với tội, phán quyết gồm có bảy điều.[67].

Cái tinh thần giới pháp được quy định trong bảy chi kể trên (thứ tư và thứ năm, gọi chung là ba Dật Đề), tất cả là tiêu cực, cần lấy việc xa lìa tội lỗi làm chủ. Tuy không tích cực làm các việc thiện khác, nhưng nếu xét cho cùng thì chuyên tiêu cực để tu dưỡng cho bản thân, so với những đức mục tích cực để tu dưỡng cho bản thân, so với những đức mục tích cực, vẫn trọng yếu hơn. Bởi lẽ, làm các việc thiện sự khác trong một xã hội bất công, thiếu tổ chức thì dù cho đó là thiện sự, việc làm ấy cũng không tránh khỏi

[67] Trong "Nghiên Cứu Phật Điển Căn Bản", nghiên cứu Luật Tạng Căn Bản của Trường Tỉnh Chân Cầm, trang 27 trở đi; Tần dịch Phật Giáo Thánh Điển, trang 716 – 744.

bất hợp lý. Trái lại, chỉ tiêu cực tránh xa mọi việc ác, đó là tuyệt đối.

Song, Luật chia tội lỗi thành bao loại? Chia một cách tổng quát thì có hai thứ: tính tội và gia tội. Tính tội là dụng tâm nhơ bẩn mà hành động (Câu-xá, quyển 14); còn gia tội tuy không phải dụng nhiều tâm mà làm nhưng nó là nhân của tính tội. Về điểm này, Thuận chính lý luận giải thích như sau:

Tướng của tính tội như thế nào? Khi chưa chế giới, các người ly dục quyết định không phạm là tướng của tính tội; nếu họ làm là gia tội. Lại nữa, nếu làm với tâm ô nhiễm là tướng của tính tội; nếu làm với tâm không ô nhiễm gọi là gia tội (Thuận chính lý luận, quyển 38, Đại chính, 29, trang 560, cột giữa).

Chẳng hạn, làm ô nhiễm vợ người khác là tính tội, nhưng ngủ chung trong một phòng thì, ngoài sự cùng phòng ra, không có tội lỗi nào khác. Tuy nhiên, ở điểm nó rất dễ đưa đến tính tội, nên có thể cho đó là gia tội. Chưởi bới loạn xạ là tính tội, nhưng uống rượu tự nó (đặc biệt là khi cần phải dùng với thuốc) lại không là tội. Tuy nhiên, ở điểm nó rất dễ đưa đến ẩu đả nên nó được liệt vào gia tội. Điều này cũng tương đương như sư khu biệt đạo đức tính và thích pháp tính của Khang Đức. Giới pháp của Phật lấy tính tội làm trung tâm, và cái nhân duyên đưa đến tính tội được gọi là gia tội. Đức Phật thường cảnh giác các đệ tử về điểm này, và nếu ai phạm nó thì cũng hệt như một công dân phạm vào luật pháp quốc gia vậy. Hành vi ấy của người đệ

tử Phật được coi như hành vi phản nghịch đối với Phật và Tăng Già.

4- CÁC VẤN ĐỀ GIỚI LUẬT

Những giới pháp thích ứng với mọi giai cấp kể trên kia là quy củ mà Phật giáo đồ lấy đó làm chuẩn cứ, đại lược đã được quy định từ thời đại nguyên thủy Phật giáo rồi chứ không phải là vấn đề mới do A-tỳ-đạt-ma lập ra. Song, những giới pháp trên, nếu luận cứ cho triệt để thì trong đó cũng còn nhiều vấn đề khác. Tại Trung Quốc, cùng một tôn Tứ Phần Luật, nhưng chia ra nhiều thứ chính là lẽ đó. Nhất là tại Ấn Độ, ở bề ngoài, giới luật là quan hệ duy trì điểm khế cơ của Giáo Đoàn và vì thế đã phát sinh nhiều kiến giải bất đồng; điều này tưởng không có gì là lạ cả. Luận cứu tường tận vấn đề là Giới Luật. Ngày nay tuy không truyền lại một cách rõ ràng nhưng đó đích thực là luận để trung tâm của cái thường được gọi là A-tỳ-tỳ-nại-da[68] hay là Tỳ-nại-da-tỳ-bà-sa[69]. Do đó, về giới luật, nếu bảo chân A-tỳ-đạt-ma có sự tiến bộ thì điều đó có nhiều nghị luận khác nhau. Bây giờ hãy bàn qua một vài điểm chủ yếu như sau.

Thứ nhất, giới luật được lĩnh thụ như thế nào? Cứ theo Phật giáo, để trở thành chính thức, giới luật phải được người khác trao truyền cho mới có thể biểu hiện được hiệu năng của chúng, bởi thế, quy định thụ giới la một sự kiện

---

[68] Về A-tỳ-đạt-ma, xin xem "Nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma luận", trang 14, 15

[69] Về Tỳ-nại-da-tỳ-bà-sa-sư, xem Tạp Tâm Luận, quyển 3 (Đại Chính, 28, trang 890, hạ): Câu-xá, quyển 14, và Câu-xá-luận Pháp-Nghĩa, quyển 14 (Đại Chính, 64, trang 215, cột giữa).

lớn nhất. A-tỳ-đạt-ma bảo thụ giới có hai chủ thể: đó là toàn thể Tăng già và cá nhân chịu giới pháp. Giới của Tỷ khưu, Tỷ khưu ni và chính hợp (Thức xoa ma na) do Tăng già trao truyền, còn năm hạn sau (Cận trụ, Ưu bà tắc, Ưu bà di, Sa di, Sa di ni), theo quy tắc thông thường, do cá nhân Tỷ khưu truyền thụ. Vấn đề là: cái phương pháp thụ giới Cụ túc phải là một vị Hòa thượng và mười vị Tỷ khưu mới được, điểm này được trình bày ở trên. Thế nhưng, trên thực tế, cũng có khi không nhất định phải chiếu theo hình thức ấy. Trong Câu-xá, quyển 14, có trích dẫn ý kiến của các Tỳ-nại-da-tỳ-bà-sa-sư về vấn đề thụ giới. Theo các vị đó thì có mười phương pháp khác nhau đó là:

1- Do tự nhiên, tức Phật, Độc giác. 2-Do được chính tính ly sinh, tức năm Bậc Sô. 3-Do Phật gọi "Thiện lai Bậc Sô!" tức Gia xá. 4-Do tính thụ Phật là bậc Đại Sư, tức như đại Ca Diếp. 5-Do khéo trả lời những điều (Phật) hỏi; tức như Tô Đà Di. 6-Do kính thụ tâm pháp tôn trọng (tám pháp đó là: a-Tỷ khưu ni dù một trăm tuổi cũng phải kính nể vị Tỷ khưu mới thụ giới. b-Không được chửi mắng Tỷ khưu. C-Không được vạch những lỗi lầm của Tỷ khưu. d-Phải theo Đại Tăng thụ giới. đ-Nửa tháng phải theo Đại Tăng hành lễ Đại-ma-na-đỏa. e-Nửa thàng phải đến Đại Tăng xin cử cho người giáo giới. g-Tòng Tăng an cư. h-Tòng Tăng tự tứ), tức như Đại sinh chủ. 7-Do sai sứ, tức như pháp thụ ni (vì người đẹp đi giữa đường có thể lâm nguy, nên sai sứ đi thụ giới). 8-Do trì luật (người hành giới luật tác pháp) làm người thứ năm tức như ở biên quốc. 9-Do thập chúng, tức như ở Trung Quốc. 10-do nói quy y Phật, Pháp, Tăng,

tức như thập Lục Hiền Bộ cùng hợp lại để thụ cụ giới (Thập Tụng Luật, quyển 56, Đại chính, 23, tr. 410, thượng).

Mười pháp trên đây, trừ Phật và Độc giác, còn tất cả đều phải y vào Thầy, đó là pháp tắc thụ giới của Tiểu thừa. Điều ta cần chú ý là ở đây tuy có điểm tha luật, tức đối trước người khác (Tăng già) mà thề nguyền, nhưng nếu người thụ giới dù có phá hủy nó thì Tăng già cũng không có nghĩa vụ hay quyền lực gì đối với đương sự cả[70]".

Thứ hai, qua thủ tục thụ giới nhất định như thế rồi, vậy giữa người trì luật và người không có đặc biệt thụ giới mà tự mình lánh việc ác, có gì khu biệt không? Trên phương diện thường thức, giữa người tự mình không làm ác với người vì giữ giới mà không làm ác, chẳng có gì sai khác cả, bởi thế không cần phải thụ giới làm gì cho phiền phức. A-tỳ-đạt-ma bảo rằng muốn phát huy cái công năng thụ giới thì hãy đối trước Tăng già hay thầy giáo thụ mà phát những thệ nguyện đặc thù. Nếu nói theo đó thì thiện sự (việc ác cũng thế) đại khái bị sự tình hay điều kiện chí phối, không thể triệt để được. Câu-xá bảo điều này có năm hạn định: 1-Hữu tình định, chẳng hạn, mình thường tâm niệm không sát sinh, đối với những con vật vô hại thì không giết, nhưng đối với những vật có hại thì đói vẫn giết, thế gọi là hữu tình định. 2-Chỉ định, nghĩa là nghĩ mình chỉ

[70] Như các bậc thầy khác nói giới có bốn loại: 1-Bố úy giới, nghĩa là vì sợ chết, sợ tiếng xấu, sợ bị trừng phạt, sợ ác thú mà thủ hộ Thi la. 2-Hy vọng giới, nghĩa là vì ham muốn được chức vị cao sang giàu có, được cung kính, được ngợi khen v.v… mà thụ tịnh giới. 3-Thuận giác chi giới, nghĩa là vì cầu giải thoát và chính kiến v.v… mà thụ tịnh giới. 4-Thanh tịnh giới, tức là vô lậu giới, nó có thể vĩnh viễn đoạn trừ hoặc nghiệp (Câu-xá quyển 18).

giữ có một đức, còn các đức khác dù có phạm cũng được, thế là chỉ định. 3-Xứ định, nghĩ mình ở một nơi này không phạm, nhưng ở một nơi khác dù cứ làm cũng được, thế là xứ định. 4-Thời định, nghĩa là tự nghĩ trong vòng một tháng mình có thể không sát sinh. 5-Duyên định, nghĩa là tự mình trong tình hình bình thường thì có thể không phạm, nhưng trong lúc chiến tranh thì không thể tránh được (Câu-xá quyển 15). Như vậy, với việc thiện phổ thông tuy không khác biệt nhưng không triệt để, bởi thế không gọi được là luật nghi mà gọi là "Xứ trung thiện" (đối với ác luật nghi thì điều ác phổ thông được gọi là "Xứ trung ác"). Trái lại trong những giới luật, như Bát Trai Giới chẳng hạn,có những đức mục nhất định, thời gian nhất định, ít ra, phạm vi của chúng cũng triệt để, không dễ gì bị ảnh hưởng bởi điều kiện hay tình hình. Phương chi, đến Cụ túc giới thì hoàn toàn vượt hẳn năm hạn chế kể trên, vào bất cứ thời gian, tại bất cứ nơi nào,, bất luận trong hoàn cảnh nào đều thể xa lìa tất cả mọi việc ác, bởi thế, ở đây, có được một lực lượng đặc thù. Và ở đây mới được gọi là luật nghi, hay là giới luật thể. Nói theo thuật ngữ, đối với hết thảy hữu tình, được gọi là luật nghi.[71]

Thứ ba, sự phát nguyện thụ giới, trên thực tế không phải hạn định cho tất cả người thụ giới đều giữ được giới. Hoặc tự phát, hoặc bất đắc dĩ, cũng có người phá giới: đó là lẽ tự nhiên. Thế nhưng phải xử trí thế nào đối với những người phá giới? Lại nữa, khi phá một giới thì những giới

[71] Về phạm vi luật nghi, bất luật nghi và động cơ của chúng – xem Câu-xá quyển 15.

khác có thể trở thành vô hiệu không? Sau khi đã phá giới rồi lại dốc lòng ăn năn thì xử trí ra sao? Đó là những vấn đề đã được đặt ra. Khi thuyết minh về điểm này, luận Bà-sa bảo có nhiều nguyên nhân đưa đến sự bỏ giới: 1-Cố ý bỏ, 2-Vì mệnh chung, 3-Do nhị hình sinh, 4-Do đoạn thiện căn. Đó là bốn nguyên nhân căn bản (duy Bát Trai Giới, nếu qua một ngày một đêm tức là tự nhiên xả -Câu-xá quyển 15). Cố ý bỏ tức là quyết ý hủy bỏ những giới luật đã thụ trì, như người xuất gia mà hoàn tục chẳng hạn. Do mệnh chung nghĩa là lúc thụ giới phát thệ giữ giới, đến khi chết mà xả giới thì đó là lẽ tự nhiên. Nhị hình sinh nghĩa là lúc bắt đầu thụ giới là con trai hay con gái, nhưng sau vì hai căn đồng thời phát sinh, do đó mất đi cái tư cách pháp khí. Đọa thiện căn nghĩa là khi mất vô tham, vô sân, vô si, vì không có cơ sở giới pháp nên giới tự nhiên xả bỏ. Về những điểm này, ai ai cũng đồng ý nhưng vấn đề là ở chỗ khi phạm một bộ phận. Trong các giới Cận trụ, Ưu bà tắc, Ưu bà di, tuy có hạn định đặc biệt, nhưng một khi đã phạm, nó trở thành kết quả trọng đại. Tỷ khưu, Tỷ khưu ni giới tuy không có số mục hạn định, nhưng cái gọi là "gia tội" tự nó không là tội cũng có, bởi thế, khi phạm gia tội mà bảo sẽ ảnh hưởng đến tất cả các giới khác thì không khỏi có tính cách quá tàn khốc. Về điểm này, giữa các nhà giới luật học tuy có nhiều dị luận, nhưng đặc biệt thành vấn đề là khi Tỷ khưu, Tỷ khưu ni phạm tội Ba la di (bốn giới trọng cấm), Câu-xá quyển 15, bảo Kinh bộ theo lập trường của chủ nghĩa túc, cho rằng khi phạm một trong bốn giới trọng cấm thì tất cả giới khác đều biến thành vô hiệu. Kinh Bộ Sư vốn là những nhà cơ giới luận, chủ trương, trong bốn giới trọng

cấm, nếu phạm một giới thì cũng như đã dứt thiện căn, vì đã mất cơ sở của tất cả giới pháp. Về điểm này, trưng theo Thánh điển, trong Thập Tụng Luật, quyển 21 (Đại chính, 23, trang 157, cột trên) cũng có nói. "Nếu Tỷ khưu phạm bốn đọa pháp, thì không còn là Tỷ khưu, không phải là Sa-môn, không còn là Thích tử, đã mất pháp Tỷ khưu, cũng như đa la bị chặt mất ngọn, không thể sống, không còn xanh tốt, không thể lớn mạnh. Tỷ khưu cũng thế". Do đó, ý kiến của Kinh Bộ Sư dĩ nhiên là khế hợp với chỉ thú của luật. Song đứng ở một phương diện khác mà nói, trong Phật giáo, vì rất tôn trọng giá trị của sự sám hối, bởi thế, nhất đán lỡ đã phạm giới mà lập tức đối xử ngang hàng với đoạn thiện căn, phủ nhận giá trị của những giới khác chưa bị phạm, thì thật có cái khí vị quá tàn khốc. Do đó, các Tỳ-bà-sa-sư, nhất là các Tỳ-bà-sa-sư tại nước Ca-thấp-di-la, vốn là những hình thức chủ nghĩa đã phản đối ý kiến trên, cho rằng phạm bốn trọng giới mà không phạm giới khác thì không có lý do để xả bỏ. Họ chủ trương trong mỗi giới biệt giải thoát, dù có phạm nhưng nếu phát lộ sám hối thì tội có thể bị tiêu diệt. Trong Bà-sa, quyển 119 (Đại chính, 27, trang 623, cột giữa); Câu-xá, quyển 15, nhưng nghị luận rất dài dòng đã được triển khai giữa hai phái. Điểm này, về sau đối với giới, đáo cùng nên lấy hình thức xử lý làm chính đáng hay nên lấy cái gọi là nhất tâm giới làm chính đáng? Vấn đề phát sinh phân biệt, tuy là xuất phát điểm đầu tiên, nhưng thật ra, Kinh Bộ Sư cũng thừa nhận sức sám hối. Thành-thật-luận chẳng hạn -thuộc Kinh bộ hệ, quyển 8, Thập-bất-thiện-đạo phẩm 116 (Đại chính, 32, trang 306, cột trên), nói: "Nhờ từ tâm, thiện tâm, thực trí v.v… phát sinh

mà dù là lúc nghiệp cũng diệt được tội, hay làm cho giảm khinh". Do đó, khi Kinh Bộ Sư cho phạm giới trọng cấm là bại chủng, nên biết rằng đó chỉ nói về những người không có một chút tâm ăn năng mà thôi.

Về giới luật luận, tuy còn nhiều vấn đề cần phải bàn cãi, nhưng sợ quá phiền phức, nên xin ngừng ở đây. Tóm lại, tinh thần giới luật trước sau vẫn là tiêu cực; mới nhìn qua, thì tuy có tính cách tha luật, nhưng vì chỉ biểu hiện tiêu chuẩn đả phá tâm lợi kỷ, nên những đức mục của Phật giáo đồ, nếu chỉ có thế thì không đủ. Lấy đó là cơ sở và bối cảnh để, như đã nói ở trên, tích cực tiến lên làm việc thiện cho kẻ khác, ít ra, mới đúng tinh thần Phật giáo nguyên thủy, đó là điểm chúng ta cần ghi nhận.

Tiết thứ năm:

1- BA LA MẬT CỦA ĐẠO BỒ TÁT

Như ta đã thường chú ý, mười nghiệp đạo thiện và các giới luật được trình bày ở trên đại khái chuyên về mặt tiêu cực lấy việc lánh ác làm chủ. Nếu nói theo thuật ngữ sau này thì đó chỉ là thực hành của Thanh văn thừa, tức là đạo La hán chứ không phải quy định thực hành lấy Phật làm chủ. Với Phật, dĩ nhiên quyết không phải giữ mười nghiệp thiện, và các luật nghi nhưng không phải chỉ có thế thôi mà còn tiến lên làm các việc thiện khác, chuyên vì chúng sinh mà quên mình, do đó đề cao địa vị chính mình, có thể nói, (đối với La hán đạo) đó là một đặc trưng lớn của Phật đạo. Biểu thị điều này là mười hay sáu pháp ba la mật của Bồ tát. Đương nhiên, Bồ tát ở đây tuyệt không có nghĩa trụ định Bồ tát như Quan âm, Phổ Hiền, Văn Thù v.v… của Đại thừa, sau này, mà Bồ tát trong thời Phật giáo nguyên thủy, trước sau vẫn lấy Phật Thích Ca trước khi thành đạo làm mô hình, và truy nguyên đến nhân cách đã từng trải qua vô số kiếp ở quá khứ, đây là điểm chúng ta cần chú ý. Do đó, nói theo kiến vị của các vị Tiểu thừa A-tỳ-đạt-ma, thì đạo La hán có một thỏa đáng tính nhất ban; còn đạo Bồ tát chính thực là một sự tính đặc thù, bởi thế, A-tỳ-đạt-ma không đủ năng đi vào đạo Bồ tát, đó là lẽ tự nhiên. A-tỳ-đạt-ma luận sư - riêng có Kinh bộ thừa nhật nhiều Phật cùng tồn tại một lúc -bảo rằng, ở quá khứ có mấy đức Phật (thông thường là sáu Phật), ở vị lai cũng có Phật Di Lặc

xuất hiện,vì không có hai đức Phật xuất hiện cùng một lúc, cho nên việc đó không phải người thường có thể làm được. Mặc dầu vậy, nhưng đã có đề cập sự xuất hiện của các đức Phật trong ba đời, nếu người ta có thể tu học đạo Bồ tát thì trong tương lai xa vời, cuối cùng có thể thành Phật, do đó đến A-tỳ-đạt-ma, không nhiều thì ít, cũng có bàn đến vấn đề này. Như Bồ tát luận, Tôn luân luận hay Luận sự, chẳng hạn; và Bồ tát luận của Bà-sa và Câu-xá v.v… chính là điểm đó.

2- BỒ TÁT LUẬN CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA VỚI ĐẠI THỪA

Bồ tát luận này tuy liên quan đến Bồ tát Thích Ca, nhưng như ai cũng biết, do sự phát đạt và phổ cập của văn học Bản Sinh Đàm, đối với Phật giáo đồ khắp nơi, Bồ tát luận đã trở thành rất phổ biến và thông tục, điều này cứ xem các câu ngụ ngôn, những điêu khắc phẩm và cách kiến trúc trong những kiến trúc vật ở thời đại A Dục Vương thì đủ rõ. Như thế là Bồ tát luận, một mặt vì long tin tưởng của dân chúng, mặt khác, vì sự phát triển của Phật Thân Quan, mà cuối cùng, thay vì lấy La hán, đã lấy Bồ tát làm lý tưởng nhất ban cho Đại thừa. Trong A-tỳ-đạt-ma dù có tiến bộ mấy đi nữa cũng chưa đạt đến trình độ đó. Tuy nhiên, để đạt đến điểm đó, cũng cần phải sự chỉnh lý, điều này chúng ta không thể bỏ qua. Theo ý nghĩa ấy, Bồ tát luận tuy là đề mục của A-tỳ-đạt-ma, nhưng đồng thời, cũng là những đề mục rường cột để tiến đến Đại thừa sau này.

3- NHỮNG ĐỨC MỤC CỦA ĐẠO BỒ TÁT.

Song, cái đạo mà Bồ tát tu theo thì như thế nào? Bồ tát nguyên là người một mặt vẫn ở thế tục, mặt khác, cầu lý tưởng Bồ đề (giác ngộ) tối cao, vì ý nghĩa như thế nên sự tu dưỡng của Bồ tát cũng có nhiều đạo trình khác nhau chứ không phải độc nhất. Khi còn ở địa vị thấp nhất, thì ngoài điểm có tâm Bồ đề ra, Bồ tát không có gì khác với người thế gian cả. Do đó, tuy là Bồ tát, nhưng không nhất định là không phạm vào việc ác. Song, sở dĩ Bồ tát được gọi là Bồ tát là vì, một mặt tuy có phạm các việc ác, nhưng mặt khác, không bao giờ đình chỉ việc truy cầu cái lý tưởng (Phật) vĩnh viễn bất tuyệt, mà phương pháp để thực hiện lý tưởng ấy của Bồ tát là trước hết phải hy sinh tự kỷ, đả phá mọi ngã chấp, ngã dục nhỏ nhen, thích ứng với mọi cảnh ngộ để vì người, giúp đời mà làm tất cả việc thiện. Đạo Bồ tát, nếu là đạo tại gia thì phạm vi hoạt động của nó rất rộng so với đạo xuất gia; vì lấy Phật làm lý tưởng nên đạo Bồ tát có tự do, có độ sâu xa, điều đó tưởng không cần nói, ai cũng biết. Theo ý nghĩ ấy, những đức mục tu dưỡng của Bồ tát không hạn chế như đạo La hán. Phổ thông thường nói là vạn hạnh, nhưng điều đó không khỏi có điểm hơi phù phiếm, cho nên, ở chỉ lấy mười pháp ba la mật đa hay sáu pháp ba la mật đa của Bồ tát làm số mục. Ba la mật đa[72] là tiếng được hợp

[72] a) Haribhadra bảo pàramità là viết tắc chữ pàram-it-tà, động từ được dùng làm danh từ. Từ đó thêm vào ta, tad, bhàva (ý trạng thái), Haribhadra; paris ma. P. 13), b), Luận Câu-xá, quyển 13 (Đại chính, 39, trang 249, cột dưới) do Chân Đế dịch, bảo: Chính hạnh gọi là Ba la mỹ; chính hạnh tự gọi là ba la mỹ đa, cả hai không rời nhau – (ở đây, ta có nghĩa là tụ). c-Pàrami; trong Ba-li, có nghĩa là hoàn thành, thêm vào sau thành pàramità – (đại ý bài diễn văn của

thành bởi ba la mật (tối cao) và đa (danh từ trừu tượng), có nghĩa Bồ tát tu vạn hạnh để hoàn thành ngôi vị tối cao.

Tóm lại, đem vạn hạnh nhiếp vào mười độ, hay sáu độ là những đức mục tu hành đặc hữu của Bồ tát và trên thực chất, không khác mấy với Bát Chính Đạo. Tuy nhiên, trên cách thức, ít ra nó là một đặc trưng lớn của đạo Bồ tát. Tựu trung, bá thí (nhất là tài thí) là điểm trọng yếu hơn cả, và cũng là đặc trưng của đạo tại gia nữa.

Nhưng, mười hoặc sáu Ba la mật là gì? Sáu Ba la mật hay sáu độ, là: Đàn na Ba la mật (bá thí), Thi la Ba la mật (giới), Sàn đề Ba la mật (nhẫn nhục), Tỳ ly da Ba la mật (tinh tiến), Thiền na Ba la mật và Bát nhã Ba la mật. Còn mười Ba la mật, theo Giải Thoát Đạo Luận quyển 8, là: 1-Bá thí, 2-Trì giới, 3-Xuất ly, 4-Trí tuệ, 5-Tinh tiến, 6-Nhẫn nhục, 7-Đế, 8-Quyết định (thụ trì), 9-Từ, 10-xả (Đại chính, 32, trang 436, cột dưới). Theo Thắng Thiên Vương Bát Nhã (quyển 1, Đại chính, 8, trang 188, cột trên) và Thành Duy Thức Luận (quyển 9, Đại chính, 31, trang 51, cột giữa) thì, ngoài thí, giới, nhẫn, tinh tiến, tĩnh lự và tuệ ra, thêm phương tiện (ở đây có hai thứ là luân hồi phương tiện và cứu tế phương tiện), nguyện, lực (tu tập lực và tư trạch lực) và trí để làm thành mười Ba la mật. Nhưng, Nam phương lấy mười độ làm chuẩn, còn Bắc phương lấy sáu độ làm

---

Địch Nguyên đọc trước Phạm Tạng Học Hội, ngày 1 tháng 6 năm Đại chính thứ 15). Câu-xá, quyển 18 thì bảo "có thể tự đạt đến tính viên đức bờ bên kia nên pháp này được gọi là Ba la mật đa". Trí Độ luận quyển 16 cũng nói "đến bờ bên kia cũng gọi là Ba la mật đa" (Đại chính, 35, trang 145, trung). Lại bảo: "Tục bên Thiên Trúc (Ấn Độ) phàm làm việc gì được thành tựu đều gọi là đáo bỉ ngạn (đến bờ bên kia)".

chủ. Có thể nói, số sáu của Bắc phương là kết quả của sự chỉnh lý và cắt xén từ số mười. Lục Độ Tập Kinh (quyển 8, Đại chính, 3, trang 1 - 52) chẳng hạn, lấy sáu Ba la mật làm hạnh của Bồ tát, đại khái chính là điểm đó. Mười hay sáu Ba la mật này đều là Phật Thích Ca khi còn ở nhân vị thực hành, tiến lên bước nữa, đạt đến bá thí, nhẫn nhục, tinh tiến hoàn toàn xa lìa ngã chấp, xa lìa tất cả mọi sự lợi, hại, đắc, thất, hy sinh cả thân mệnh để thể nghiệm lý tưởng tối cao (Phật). Nhưng, đến Đại thừa sau này, Ba la mật đã trở thành đại thệ nguyện của Bồ tát tự mình chưa được độ mà trước độ người khác, về điểm nhất ban hóa, nó đã mang lại cho cuộc vận động của tinh thần Phật giáo một đà kích thích rất lớn; đó là điều ta cần ghi nhận.

4- ĐẶC BIỆT VỀ BÁ THÍ

Trong sáu hay mười độ tuy bao hàm cả muôn hạnh của Bồ tát, nhưng như đã nói ở trên, bá thí mới thật phát huy cái đặc trưng của đạo tại gia. Có thể nói, trong Bản Sinh Đàm, hạnh bá thí cũng chiếm đa số. Do đó, trong A-tỳ-đạt-ma[73], Ba la mật này cũng đặc biệt được thuyết minh một cách tường tế. Đương nhiên, nếu nói một cách chặt chẽ thì đây không phải chỉ hạn cục trong đạo Bồ tát, mà từ Nguyên thủy Phật giáo đến Tiểu thừa Phật giáo, nó đã là một trong những đức mục trọng đại nhất. Tóm lại, Đây là vấn đề trọng yếu liên quan đến đạo Bồ tát. Để cho tiện lợi, tôi tưởng nên chia hai đoạn để khảo sát.

---

[73] Về bá thí và kết quả của bá thí, xem Kathávatthu, VII, 6, và Câu-xá quyển 18; về bá thí đối với Tăng già và Phật, xem K. V. XVII, 6-11.

Thứ nhất, công đức bá thí, về một mặt, ở trình độ thấp nhất là hy sinh tự kỷ, đồng thời về mặt khác, làm lợi ích cho người để mưu lợi ích của cái gọi là "lợi mình, lợi người bình đẳng". Song, do động cơ đối tượng và vật để bá thí mà giá trị của sự bá thí có khác nhau. Trước hết, đứng về phương diện động cơ bá thí mà nói, Câu-xá, quyển 18, bảo động cơ bá thí có tám loại: 1-Tùy chí thí, 2-Bố úy thí, 3-Báo ân thí (adàn me dànam), 4-Cầu báo thí (dàsyatime danam), 5-Tập tiên thí (nghĩa là, vì tổ tiên bá thí, nên mình thí), 6-Hy thiên thí, 7-Yếu danh thí, 8-Vì trang nghiêm tâm, vì tư trợ tâm, vì tư trợ Du Dà, vì cầu được thượng nghĩa. Tùy chí bá thí nghĩa là bá thí không có ý chí tự phát mà khi nó đến mình mới bá thí. Bố úy bá thí thì nghĩa là, theo Câu-xá, khi thấy tài sản bị phá hoại, bá thí để mong cứu vãn. Chính Lý Luận, quyển 44 (Đại chính, 29, trang 593, cột giữa) bảo rằng khi lâm nguy sinh sợ hãi, hy vọng lấy công đức bá thí để cứu vãn, do động cơ ấy mà hành bá thí. Ngoài ra, những động cơ kia đều dễ hiểu, tôi tưởng không cần giải thích thêm nữa. Trong đó sự bá thí cao cả nhất dĩ nhiên là xuất phát từ động cơ thứ tám mà hành thí.

Thứ hai, đứng về phương diện đối tượng của bá thí mà nói, thì đại thể có thể chia thành có bốn loại: tức là, thú, khổ, ân, đức. Thú là ngũ thú hay lục thú khác nhau. Bá thí ở thú trên so với bá thí ở thú thấp có ý nghĩa cao hơn. Như bá thí súc sinh có giá trị gấp trăm, nhưng bá thí tội nhân có giá trị gấp nghìn v.v… càng gần với mình thì hiệu quả bá thí càng cao. Khổ là lấy những người khổ làm tiêu chuẩn. Phật giáo đặc biệt tưởng lệ việc bá thí cho những người bệnh tật, người khan hộ, lữ khách cho đến những người

phải khổ vì đói rét, nghèo cùng v.v… Ân là bá thí cha mẹ, thầy dạy, pháp sư cho đến những người khác mà mình mang ơn. Đức nghĩa là bá thí những người giữ giới, các bậc Thánh nhân, v.v… Như cúng vào chùa, tháp cũng thuộc loại này (Câu-xá, quyển 18).

Thứ ba, về phương vật để bá thí thì có hai loại, tức là pháp thí và tài thí. Pháp thí là đem pháp mà bá thí, nghĩa là giáo hóa người ta để đưa họ đến giải thoát. Tài thí có nghĩ là giúp người về mặt vật chất. Nếu nói trong hai loại đó, loại nào hơn thì dĩ nhiên là pháp thí hơn.[74] Nhưng, nói một cách thực tế, cái gọi là bá thí và điều này trong tất cả kinh luận cũng đều có nói rõ, đó là điểm ta không thể bỏ qua.

Đối với bá thí, A-tỳ-đạt-ma có nhiều thuyết minh, và lại luận về công đức hơn, kém của nó. Bá thí tối cao là bá thí không có tâm được.[75] Câu-xá, quyển 18, nói: "Nếu người ly nhiễm thí của cải cho những người ly nhiễm, thì trong các tài thí, thí này là hơn hết". Bồ tát lấy tâm vô sở đắc thí pháp cho người để trang nghiêm tâm người, cho đến vì được thượng nghĩa mà hành bá thí, thí này thuộc loại cao

---

[74] Trong Auguttara Nikàya IV, p. 240, lấy ngũ giới làm năm thí lớn; trong Trí Luận, quyển 11, có đưa ra bốn loại: tài xả, pháp xả, vô úy xả, và phiền não xả; mà trong tài xả và pháp xả thì cho pháp là hơn (Đại chính, 95, trang 146, cột dưới). Nếu cứ theo phần chú thích K, V, VII, 4 của Phật Âm, thì thí tâm, luật nghi và tài vật được gọi là ba loại bá thí. Căn cứ vào loại thứ nhất, Vương Sơn Bộ và Nghĩa Thành Bộ bảo bá thí là tâm sở (K, V, VII, 4).

[75] Câu xá, quyển 18, nói: "Nếu các Bồ tát thực hành huệ thí thì đó là nhân làm cho các hữu tình được lợi lạc, tuy chưa phải là kẻ thoát thí cho người thoát thí, nhưng phần phúc thí cũng tối thắng. Ngoài ra, lại có tám loại thí mà loại thứ tám trong đó phúc cũng tối thắng.

nhất. Sau này, đến kinh Đại Bát Nhã biểu thị "Tam Luân Không Tịch" chính là đề cao điểm đó vậy.

Còn về chủ nghĩa báo ân của Phật giáo, có thể tham chiếu kinh Đại Phương Tiện Phật Báo Ân (Đại chính, 3, tr. 124), và kinh Đại Thừa Bản Sinh Tâm Địa Quán, phẩm Báo Ân (như trên, trang 295) v.v…

Chương thứ năm:
THIỆN, ÁC NGHIỆP VỚI QUẢ BÁO

1- LỜI TỰA

Những điểm được trình bày ở trên tuy hơi tạp loạn, nhưng cách xử lý của A-tỳ-đạt-ma chủ yếu là lấy việc lánh ác đức tiến đến thiện đức làm căn bản. Do đó, vấn đề được nêu lên ở đây là sự thù báo của những hành vi thiện, ác như thế nào? Những hành vi thiện ác tự chúng đã có ý nghĩa hoàn thành, mà sự sinh hoạt ở đời vốn lấy công lợi làm căn cứ, điều thiện cần được tưởng lệ, điều ác cần phải xa lánh. Chính vì thế mà tư tưởng nghiệp báo được thành lập, tức thiện nghiệp sẽ mang lại quả báo hạnh phúc, ác nghiệp sẽ đưa đến quả khổ. Đương nhiên, cái lý tưởng tối cao của Phật giáo, như đã thường nói, là ở chỗ giải thoát Niết bàn, lấy đó làm mục tiêu đức hạnh, tuy ở cái gọi là "vô sở đắc" (như Đế Thích vì muốn thử hạnh bá thí của Bồ tát, mới giả hiện ra địa ngục, rồi bảo người hành thí phải vào địa ngục, còn kẻ thụ thí thì sinh lên cõi Trời. Nhưng Bồ tát vẫn mạnh dạn tuyên bố quyết thực hành bá thí), song, ở trong luân hồi giới thì nhưng nhiên thiện có thiện báo, mà ác thì có ác báo. Nhờ ở sự kỳ vọng đó mà những hành vi luân lý của người ta mới có thể tăng tiến, đó là một sự thật hiển nhiên. Vả lại,

theo Phật giáo, đó là quy luật tự nhiên. Chiếu theo Phật giáo nguyên thủy, đức Phật đứng trên lập trường giáo huấn, tuy thường nói "thiện nhân thiện quả, ác nhân ác quả", nhưng nếu thuyết minh nó dưới hình thái lý luận thì, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong Ni Kha Da vẫn chưa thấy biểu hiện. Song, căn cứ trên lập trường tâm lý luận và sinh mệnh quán mà biến cải nó theo hình thái lý luận thì thành ra pháp tắc "tự nghiệp tự đắc", tóm lại, giữa ý chí, kinh nghiệm, tính cách và hành vi, có một trật tự nhất định, cái gọi là "tự nghiệp tự đắc" chính là chỉ sự thật đó. Về điểm này, tôi đã nói qua trong cuốn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận (cùng một tác giả -chú của người dịch) rồi. Rồi lại muốn chỉnh lý nó về phương diện hình thức, chính là A-tỳ-đạt-ma luận thư.

2- ẢNH HƯỞNG TÂM LÝ VỚI NGHIỆP.

Trước hết, hãy nói về sự thể của nghiệp. Như đã trình bày ở trên, về mặt tâm lý, do những hành vi thiện ác mà thân tâm ta chịu một tính cách nhất định, tuy là vô ý thức nhưng đó là một sự thật vĩnh viễn bất diệt. Nhưng, theo quy mô Phật giáo, vấn đề tính cách nên được thuyết minh như thế nào thì lại có nhiều giải thích khác nhau. Thật ra, về điểm này, tôi đã thường đề cập đến ở trên, nhưng theo thuận tự, ở đây lại xin nói một cách đơn giản về nhận xét thêm.

Đứng trên lập trường cơ giới chủ nghĩa mà nói, thì sinh mệnh quan lấy nghiệp tập nằm trong tổ chức sinh mệnh mà thêm vào cho đặc sắc sinh mệnh. Hữu-bộ nói vô

biểu sắc chính là đại biểu cho tưởng pháp đó. Theo lập trường này thì sinh mệnh (hay tâm) của chúng ta là do các uẩn hòa hợp, chỉ là kết quả của sự tích tụ một cách máy móc, bởi thế, nếu đem nó phụ thuộc vào nghiệp tập đặc thù tất kính cũng không ngoài tính cách máy móc. Trái lại, nếu đứng trên lập trường sinh cơ chủ nghĩa mà nói, thì vì coi tổ chức sinh mệnh (hay tâm) là một loại có cơ thể, nên nghiệp tập, tùy theo cách phát động hữu cơ thể như thế nào, mà rốt lại cũng không ngoài cái tính cách hoặc khuynh hướng của khả năng thái đó. Ấy là tư tưởng đại biểu lấy kinh Lượng Bộ làm điểm xuất phát để tiến triển trải qua đến những tư tưởng Duy Thức v.v… Luận bộ Nam phương đã tiến đến tư tưởng "Hữu Phân Thức", nói theo lập trường Nghiệp Luận, có lẽ là đứng ở khoảng giữa hai tư tưởng trên đây. Hữu Phân Thức, thể vô ý thức -về điểm được coi như chỗ chứa giữ nghiệp tập, tuy có giống như tư tưởng chủng tử lấy Căn Bản Uẩn làm trung tâm, nhưng lấy nó làm chủ mà coi là thụ động thì, về điểm không có sự tự phát, nó không khỏi có tính cách rất máy móc. Thật ra, coi nghiệp như máy móc, giải thích nó như sinh sơ với các nhà chủ trương Hữu Ngã Luận, coi nghiệp phụ thuộc Ngã, đương nhiên đã có sự bất đồng rất lớn, thế nhưng ở điểm lấy nghiệp tập làm bản chất sinh mệnh (nhất là khi xét về tác dụng) thì đồng nhất; tuy nhiên, về phương diện khái niệm, nếu bảo bên nào đúng, bên nào sai, thì điểm bất đồng giữa hai bên là: các nhà cơ giới chủ nghĩa cho nghiệp là một vật phụ thuộc, còn các nhà sinh cơ chủ nghĩa thì cho nó là bản chất.

3- NGHIỆP VÀ QUẢ BÁO

Lấy nghiệp thiện ác làm nhân để dẫn phát đến quả như thế nào? Nếu nói một cách chặt chẽ thì do các lập thuyết nhân quả mà có nhiều cách giải thích khác nhau[76]. Nhưng, trên đại thể, tôi tưởng ta có thể chia làm hai loại. Nói theo thuật ngữ thì đó là phương diện đồng loại nhân nghiệp dẫn đến đẳng lưu quả (gồm tăng thượng quả) và phương diện dị thục nhân nghiệp dẫn đến dị thục quả. Đúng ra thì quan hệ giữa hai phương diện đó vì quá mật thiết nên không thể tách rời ra được, tuy nhiên, để tiện lợi cho việc quan sát, chúng ta hãy tạm chia thành hai phương diện như trên. Thứ nhất, đồng loại nhân đẳng lưu quả, khi xét về mặt sự thực, thì dù cho là nhân quả tâm lý cũng có quan hệ, nghĩa là nghiệp và quả, trên tính chất là đồng nhất. Thường nghĩ đến hành vi xấu thì kết quả sẽ trở thành người xấu, tiến lên nữa sẽ trở thành ác quỷ; cũng thế, nếu thường nghĩ đến hành vi tốt thì kết quả sẽ trở thành người tốt, tiến mãi sẽ trở thành thánh nhân, thiên sứ v.v… Mà điều này, trên kinh nghiệm, là một sự thật hiển nhiên. Nguyên tắc giáo dục thực tế, tuy cũng như thế, nhưng Phật giáo còn truy nguyên nó đến ba đời, nghĩa là, người tốt, người xấu, người ngu, người hiền ở kiếp này đều do nghiệp tập của họ ở kiếp trước (nhưng không phải là chủ trương Túc Mệnh

[76] Câu xá, quyển 17, bảo nghiệp dẫn đến nhiều loại quả; chẳng hạn: "Nghiệp thiện và bất thiện được quả như thế nào? Tất cả đều có thể chiêu cảm quả dị thục, đẳng lưu và tăng thượng". Rồi đưa ra trường hợp sát sinh làm thí dụ: Hành sát sinh trước hết cảm quả dị thục ở địa ngục, sau sinh làm người, thọ mệnh ngắn ngũi là đẳng lưu quả, còn những gì bên ngoài được sáng sủa là tăng thượng quả (thủ ý).

Luận). Thứ hai, dị thục nhân, dị thục quả, là luật nhân quả phổ thông: làm thiện được quả báo sung sướng, làm ác chịu quả báo đau khổ. Cái tình hình giữa dị thục nhân dị thục quả và đồng loại nhân đẳng lưu quả có khác nhau, nguyên nhân và kết quả, về tính chất không hẳn giống nhau, cứ theo các nhà chú giải thì khác loài mà chín nên gọi là dị thục quả[77]. Nhân tuy là thiện ác, mà quả là khổ vui (lấy nhân khổ vui mà nói thân tâm vô ký), phạm trù tuy có khác nhau, nhưng cái quan hệ nhân quả đó hoàn toàn xuất phát từ yêu cầu luận lý của người ta, đến như cái quan hệ tất nhiên của nó thì không dễ gì chứng minh được. Song, nếu không lập thành nhân quả thì, trên thực tế là một đều vô cùng thiếu sót, bởi thế, Phật giáo cho tác dụng bên trong đồng loại nhân đẳng lưu quả là chân lý dễ nhận và khoáng trương nó qua ba đời để nói rõ thỏa đáng tính của nó về mặt giá trị vậy.

Do hai loại nhân quả trên đây, mà thấy được sự bất đồng giữa các tác dụng tâm lý và vật đồng sinh, sự bất đồng về vận mệnh khổ vui, nếu nói một cách đơn giản, thì đó là nói rõ những tướng trạng khác nhau của thế giới, và đó cũng chính là một đặc trưng về thế giới quan (hay nhân sinh quan) của A-tỳ-đạt-ma. Ở đầu phẩm Nghiệp trong Câu-xá, nói "Đời khác bởi nghiệp sinh" chính là muốn nói rõ điểm đó.

---

[77] Thục có hai loại: 1-Dị loại, Đồng loại thục, tức đẳng lưu quả, nghĩa là thiện sinh thiện, ác sinh ác, vô ký sinh vô ký. Dị loại thục, tức là dị thục quả, nghĩa là thiện và bất thiện sinh quả vô ký (Bà sa, quyển 49, Đại chính, 27, trang 97, cột giữa).

Song, vấn đề được đặt ra ở đây là, thế giới duy chỉ có nghĩa là hữu tình thế gian hay còn bao hàm cả ý nghĩa khí thế gian nữa? Ở thời đại Phật giáo nguyên thủy chỉ luận về cái gọi là "thế giới của chúng ta", còn thế giới vật lý thì không thành vấn đề đặc biệt. Nhưng đến A-tỳ-đạt-ma thì vì đồng thời với Nghiệp Luận, thế giới quan cũng đã phát đạt, cho nên nó đã thành vấn đề rõ rệt. Về điểm này, trưng theo Luận Sự thì Án Đạt La Phái chủ trương "Địa cầu này cũng là nghiệp quả (K, V, VII)". Phái này và Chính-lượng-bộ cùng chủ trương "Vật chất cũng là dị thục quả (K,V. XVI, 8)", hiển nhiên ta thấy thế giới vật lý cũng y vào kết quả của nghiệp, Thượng tọa bộ Nam phương trước sau vẫn giữ lập trường của Phật giáo nguyên thủy, tuy muốn hạn cục nghiệp quả vào hữu tình thế gian, nhưng như thế không khỏi có điểm không triệt để. Hữu-bộ, lúc đầu tuy không được rõ, nhưng đến Bà-sa (quyển 98 và 127), Câu-xá, (quyển 13) v.v… không những cho hữu tình thế gian mà ngay cả khí thế gian cũng y vào sự sai biệt của nghiệp (như Câu-xá, nói: "Hữu tình thế gian và khí thế gian đều sai biệt nhiều và những sự sai biệt ấy do đâu mà có? Đáp: thế giới sai biệt do nghiệp sinh", (quyển 13). Chúng tướng của hữu tình là do biệt nghiệp chiêu cảm, chủng tướng của khí giới là do cộng nghiệp chiêu cảm, cách thuyết minh này, có thể nói, cách thuyết minh cộng thông từ Bà-sa trở về sau[78] đến

[78] "Hỏi: Trong khí thế giới Tô-mê-ly-sơn châu này, tất cả hữu tình đều do cộng nghiệp phát khởi. Trong đó người ban Niết bàn thì tại sao những vật ấy lại không giảm thiểu? – Tôn giả Thế Hữu đáp rằng: "Nếu vật do sĩ dụng quả và tăng thượng quả gần sinh cũng có giảm thiểu" (Bà sa quyển 21, Đại chính, 27, trang 106, hạ). "Song, số hữu tình trong các thế gian đều do tự nghiệp

Luận bộ Bắc phương, như luận Thành thật[79] cũng rõ ràng đã dùng thuật ngữ cộng nghiệp. Từ thuyết này lại tiến lên một bước nữa là luận Duy Thức bảo rằng hết thảy chủng tử của A lại gia thức biến hiện.

Còn một điểm nữa tuy không quan trọng, nhưng vì nó có liên quan đến vấn đề này nên không thể bỏ qua. Đó là: sự quan hệ giữa nghiệp và quả dị thục duy chỉ hạn cục trong nghiệp thiện ác mà không có trong vô ký? Về vấn đề này, chủ trương của các bộ phái, trưng theo Luận sự 12, 2, cho rằng tất cả nghiệp đều có dị thục quả, cho dù nghiệp vô ký cũng có quả dị thục. Nhưng Thượng tọa bộ Nam phương, Hữu-bộ (Bà-sa, quyển 19. Đại chính, 27, trang 918, trung và quyển 115, Đại chính, 27, trang 598, cột trên) và Thành-thật-luận (quyển 7, Tam Nghiệp phẩm 100, Đại chính, 32, trang 295, cột giữa) đều phản đối thuyết này. Song, nói một cách thực tế, cũng có phái triệt để thừa nhận vô ký nghiệp nhưng nhiên vẫn có quả. Theo Phật Âm cho ta biết thì phái chủ trương thuyết này là Đại chúng bộ.

---

phiền não mà sinh; tình số thì hết thảy nghiệp hữu tình do sức tăng thượng cùng dẫn khởi" (như trên, quyển 8, Đại chính, 27, trang 508, thượng). Loài hữu tình ở đây do cộng nghiệp tăng trưởng mà thành thế giớ, nếu cộng nghiệp hết thì thế giới hoại diệt (như trên, quyển 134, Đại chính, 27, tr. 692, hạ).

[79] Hết thảy vạn vật đều do cộng nghiệp sinh (Thành thật, quyển 8. Thập-bất-thiện-đạo-nghiệp phẩm 116, Đại chính, 32, trang 304, hạ). Tất cả chúng sinh đềucó quả báo cộng nghiệp, nghĩa là được nơi cư ngụ là nhờ nghiệp nhân duyên mà có đất. Do nghiệp nhân duyên sang tỏ mà có mặt trời, mặt trăng. Nên biết sinh vật đều lấy nghiệp làm gốc (như trên, quyển 7. Hệ nghiệp phẩm 103. Đại chính, 32, trang 296, hạ).

4- NGHIỆP BA THỜI

Tóm tắt, nghiệp của người ta tất phải đưa đến quả báo nhưng đến thời kỳ đưa đến quả báo ấy như thế nào? Để trả lời cho câu hỏi này, có một thuyết mà ai cũng biết, đó là thuyết Tam Thời Nghiệp (đặc biệt về quả dị thục). Thuyết đã được nói đến Ni Kha Da rồi, đến A-tỳ-đạt-ma nó được phân tích tỉ mỉ mà trở thành một đề mục luận cứu. Tam Thời Nghiệp[80] là: 1-Thuận Hiện Pháp Thụ (Thành Thật gọi là Hiện Báo), 2-Thuận Thứ Sinh Thụ (Thành Thật gọi là Sinh Báo), Thuận Hậu Thứ Thụ (Thành Thật gọi là Hậu Báo).

Thứ nhất, Thuận Hiện Pháp Thụ, nghĩa là đời này gây nghiệp, đời này chịu quả báo. Thứ hai, Thuận thứ Sinh Thụ, nghĩa là đời này tạo nghiệp, đời sau mới chịu quả báo. Thứ ba, Thuận Hậu Thứ Thụ, nghĩa là đời này gây nghiệp, trong nhiều đời sau mới chịu quả báo. Cứ theo Phật giáo thì nghiệp không phải thành quả báo cùng một lúc với sự tạo tác (Bà-sa quyển 114, Đại chính, 27, trang 592, cột trên; Thành Thật, quyển 8, Tam báo nghiệp phẩm 104), mà phải có thời gian liên tục, dần dần lớn mạnh mới thực hiện được quả, và do thời gian thực hiện đó có nhanh, chậm khác nhau nên mới chia ra ba thời kỳ như trên. Nhưng thật ra,

---

[80] (Visuddimagga; Chap. 19 (p. 601) Warren: Buddhism inTranslation p 245, Thuận Hiện, Thuận Thứ, Thuận Hậu Định. Lạc Tạ nghiệp (pháp không sinh?). Phẩm Loại Túc Luận, quyển 17 (Đại chính, 20, trang 718, thượng). Đại tỳ bà sa, quyển 14, Đại chính, 27, trang 599), Câu xá luận quyển 15. Thành-thật-luận quyển 8, Tam báo nghiệp phẩm 106 (Đại chính, 32, trang 297).

nếu người ta muốn lấy thiện, ác và họa, phúc hoàn nhất trí ở đời này là một điều rất khó khăn. Ở đời này duy chỉ hoàn thành được một phần nhỏ, còn đại bộ thì, trái lại, lại là một sự thật tương phản. theo ý nghĩa ấy, muốn tìm cầu cái thỏa đáng tính của nó. Thành-thật-luận, trong phẩm Tam báo nghiệp, có trích dẫn một bài kệ xưa như sau: "Kẻ làm ác được sung sướng là vị ác chưa chín, đến khi ác chín thì tự thấy đau khổ. Kẻ làm thiện phải chịu khổ là vì thiện chưa chín, đến khi thiện chín thì tự thấy sung" để nói rõ cái ý nghĩa luân lý của thuyết Tam Thời Nghiệp. Nói một cách rốt ráo thì nghiệp nào là nghiệp chịu quả báo trong đời này, nghiệp nào là nghiệp chịu quả báo trong đời sau hay đến nhiều đời sau nữa? Đúng ra, đây là một vấn đề. Câu-xá (quyển 15), Thành Thật (Tam báo nghiệp phẩm), Bà-sa v.v… đều muốn theo tính chất của nghiệp mà quy định vấn đề này. Nếu theo nghiệp thì là hành vi ý chí, tuy cực mãnh liệt nhưng nếu động cơ hay quy mô của nó không trọng đại thì được quả báo trong đời này; còn tuy không mãnh liệt nhưng rất sau nặng thì chịu quả báo ở đời sau; hai tính chất trên giao thoa nhau thì chịu quả báo ở nhiều đời sau nữa (Thành Thật, như trên). Còn một thuyết nữa căn cứ theo lòng mong cầu: mong cầu được hưởng quả ngay trong đời này là Thuận Hiện thụ, nếu mong cầu hưởng thụ ở tương lai là hai báo sau (Thành Thật, như trên). Bà-sa (quyển 114,Đại chính, 27, trang 594, cột trên), lại còn so sánh giá trị của Tam Báo, bảo: hiện báo nhẹ nhất, thứ báo nặng hơn, và hậu báo nặng nhất. Cũng như trái cây, chín sớm thì kém, chín muộn thì hơn. Vậy, nói cho dễ hiểu quả báo càng lớn thì càng chậm chín, cũng như ý nghĩa chí khí lớn, lâu thành

công, hoặc như sự trúng độc thấm dần thì khó chửa trị: có thể nói đều ám thị ý nghĩa ba đời.

Phật giáo thành lập thuyết Tam thời Nghiệp, tuy gọi là định nghiệp, nhưng trong A-tỳ-đạt-ma, ngoài định nghiệp, còn lập nên bất định nghiệp nữa. Như Tam Thời Nghiệp, thời kỳ chịu báo và chủng loại đều không nhất định, mà giới hạn trong Tam Thời Nghiệp, do quan hệ thế nào mà sự thụ báo trở thành bất định: đó là bất định nghiệp (như vậy, thành ra bốn nghiệp). Bất định cũng có hai thứ, tức là, thời kỳ định chịu báo mà chủng loại không quyết định, và cả thời kỳ lẫn chủng loại đều không quyết định (thêm hai thứ bất định này vào ba thời kỳ trên thành ra năm nghiệp). Lại tiến lên một bước nữa mà khảo sát thì Tam Thời Nghiệp kể trên tuy thời kỳ có quyết định, nhưng chủng loại chịu báo thì sẽ thành ra tám thứ: đây là chủ trương của Bà-sa (quyển 114, Đại chính, 27, trang 593, cột dưới), đều quyết định thì không thể chuyển được, nhưng bất định nghiệp thì nhờ nỗ lực hậu thiên mà có thể chuyển được, song, về vấn đề này, xin sẽ bàn đến sau.

Tóm lại, thuyết của Tam Thời Nghiệp là đem kết hợp yêu cầu đạo đức của người ta với Luân Hồi luận rồi truy đến ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai để tìm thỏa đáng tính của nó. Về điểm này, tuy không thể chứng minh một cách rõ ràng, nhưng nếu khảo sát nó về nhiều phương diện, thì bất luận theo kiến địa tâm-lý-học hay luân lý, có thể nói, đều có một ý vị.

5- NGHIỆP VÀ CÁC LOẠI DỊ THỤC

Trở lên, chủ yếu là nhận xét về thời kỳ nghiệp báo, giờ đây xin bàn qua về chủng loại của nghiệp báo. Nghiệp vô lậu không chiêu cảm quả dị thục (nhưng chiêu cảm bốn quả khác), nhưng nghiệp hữu lậu thì có quả dị thục. Song, nghiệp hữu lậu đoạn đạo (ta hành) cuối cùng có thể đạt đến quả ly hệ (tức giải thoát). Ai cũng biết, đường thiện ác chịu quả báo trong năm đường hay sáu đường mà trong đó người ta gặp những vận mệnh khác nhau. điều này đã được nói đến trong Ni Kha Da nhưng chỉ tản mạn thôi, đến A-tỳ-đạt-ma nó mới được tập hợp lại. Song, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, Thành Thật luận[81], quyển 8, Lục Nghiệp phẩm 100 mới nói lên được cái yếu nghĩa của nó, bởi thế, ở đây tôi thử dẫn ra những điểm khái quát.

Thứ nhất, là nghiệp cảm chiêu quả báo địa ngục, dĩ nhiên là nghiệp nặng nhất. Những người làm đủ ba hạnh sát sinh, trộm cắp, tà dâm, những người phá giới, phá kiến cố nhiên chịu quả báo địa ngục, những gia hại các bậc thánh hiền và liên tục làm ác, cũng chiêu cảm quả địa ngục. Tựu trung, có năm tội sau khi chết phải đọa địa ngục Vô gián gọi là Ngũ Vô Gián Nghiệp: 1-Giết mẹ, 2-Giết cha, 3-Giết A la hán, 4-Phá hòa hợp tăng, 5-Do ác làm cho thân Phật chảy máu (Bà-sa, quyển 19, Đại chính, 27, tr. 619, thượng). Giết cha mẹ, bội ơn dưỡng dục, giết ba hạng sau là phá hoại ruộng phúc, đều là tội nặng, và bất luận hễ phạm một

[81] Lục Nghiệp phẩm: "Về báo nghiệp ở địa ngục, trong Lục Túc A Tỳ Đàm, Lâu khối phận đã nói rõ (Đại chính, 22, trang 300, cột giữa).

trong các tội ấy thì chết đi sẽ phải đọa địa ngục Vô gián. Tựu trung, nói theo lập trường của Phật giáo, phá hòa hợp tăng, vì là phá hoại Giáo Hội, nên là ác nghiệp lớn nhất. Trong thời đại Phật, Đề Bà Đạt Đa, vì tạo hai nghiệp sau, nên một mặt vẫn sống, mặt khác phải đọa địa ngục. Tuy đây là truyền thuyết, nhưng đến đời sau, vì việc làm cho thân Phật chảy máu không thể xẩy ra nữa, nên đặc biệt nhấn mạnh ở việc phá hòa hợp tăng và cho đó là một việc đại ác. Bà-sa (quyển 99) bảo vị khai tổ (theo truyền thuyết) của Đại Chúng Bộ là Đại Thiên cho rằng, trừ làm cho thân Phật chảy máu, còn bốn tội kia đều là đại Vô gián nghiệp: xem thế đủ biết, đối với việc phá hoại Giáo hội, Phật giáo chán ghét đến mức độ nào rồi.

Thứ hai, thành nghiệp bàng sanh (súc sanh), nói một cách đại thể, so với nghiệp địa ngục thì nhẹ hơn, tuy có chút ít thiện nhưng vẫn là nghiệp ác hơn. Tựu trung, theo Thành Thật quyển 8, Lục Nghiệp phẩm 110 - Khi người ta phát huy nhiều động vật tính, và thích ứng với tính chất đó, sẽ thành những động vật khác nhau. Như đa dâm chẳng hạn, sẽ thành chim sẻ, chim bồ câu, chim uyên ương v.v… Nếu đa sân thì sẽ thành trăng, rắn, rết, bò cạp v.v… Nếu ngu si nhiều sẽ thành lợn (heo), dê v.v… Nếu kiêu căng phóng túng nhiều sẽ thành sư tử, hổ, lang v.v… Nếu hay bỡn cợt đùa nghịch sẽ thành khỉ vượn v.v… Nếu nhiều ghen ghét, keo bẩn sẽ thành chó. Nếu lười biếng nhiều sẽ thành mèo. Nếu theo nịnh hót sẽ thành dã can v.v… Cứ như thế tùy theo tính chất mà thành nhiều loài khác nhau. Lại nữa, tùy theo lòng khao khát tưởng niệm lúc chết mà sanh vào các loài động vật khác nhau. Chẳng hạn, chết ở

chỗ chật chội, khao khát tưởng nhớ đến rộng rãi sẽ sinh làm chim; do chết đói mà sinh làm họ ở nhà xí; vì chết mà sinh làm trùng dưới nước v.v… Trong Pháp Uẩn Túc Luận có thuyết minh về quan hệ luận khi thác sinh theo mười hai nhân duyên như sau: có các loài chúng sinh do tâm mong cầu mà thụ sinh cõi người hay thụ sinh cõi trời (Pháp Uẩn Túc Luận, 12, Đại chính, 26, trang 512, cột dưới). Cứ theo Ni Kha Da thì bắt chước lối sống của súc sinh sẽ là nhân đưa đến sự cùng chịu kiếp súc sinh. Chẳng hạn có một hạng người tu đạo bắt chước trâu, dê, tự hành hạ thân mình và tin rằng đó là nhân sinh lên cõi trời. Đức Phật phê bình họ, bảo rằng, làm theo hạnh trâu sẽ thành trâu, làm chó sẽ làm chó v.v… Tóm lại, cái nhân đưa đến súc sinh là ngu si, hoặc có ý nghĩa là bắt chước lối sống của súc sinh mà thành.

Thứ ba, là nhân ngã quỷ, tức quỷ đói. Vì tham lam, keo kiệt, cướp đoạt của người, của mình thì giữ bo bo, không chịu cho ai, không có tâm giúp người, cứu vật cũng thuộc loại này, có thể nói quả báo là thường cảm thấy thiếu thốn, đói khát.

Thứ tư, là nhân cõi người, đại khái là kết quả của nghiệp thiện như bá thí, giữ giới và tu thiện. Tựu trung, nếu cao thì sinh cõi trời, còn trung bình thì cõi người. Còn như ở cõi người sở dĩ có những vận mệnh khác nhau là vì trong những nhân thiện có lẫn lộn nhân ác. Tuy do nghiệp thiện rõ rệt nào đó được sinh vào cõi người, nhưng vì cái gọi là "mãn nghiệp", trợ lực cho thiện nghiệp như thế nào mà cho nhân gian trình hiện những tướng trạng khác nhau. Chẳng

hạn, nhờ người giúp mà được sống lâu, do sát sinh mà phải chết yểu, nhờ ngay thẳng không trộm cắp được phúc, vì trộm cắp mà phải nghèo khổ, không tà dâm mà lấy được vợ trinh tiết, còn nếu trái lại thì lấy phải vợ lăng lòn, bất chính v.v… (Thành Thật, quyển 8, Lục Nghiệp phẩm 118, về phần cõi người và cõi trời; Câu-xá, quyển 17). Câu-xá còn nói: những vật sở hữu của người ta tốt hay xấu cũng là do nghiệp. Như người sát sinh thì vật sở hữu xấu xí, người ăn trộm thì ruộng vườn nhiều sương tuyết gây tai hại, người tà dâm thì gia đình rối loạn, người nói dối thì miệng hôi thối; xa lìa những tội nghiệp đó thì tất cả đều tốt lành. Ngoài ra, còn nhiều cách thuyết minh khác, nhưng sợ phiền phức nên chỉ nói tóm tắt, thế thôi. Duy ở đây không thể không bàn thêm về vấn đề pháp tướng, tức trong Phật giáo có hai lớp quả báo (thưởng phạt). Như làm thiện được sinh lên cõi trời, nhưng khi sinh lại cõi người có thể vẫn được quả báo thiện không? Cũng thế, tạo ác nghiệp phải đọa địa ngục, nhưng khi chịu hết tội khổ, được sinh làm người thì có còn phải chịu sự rủi ro nữa không? Vấn đề này hình như có nhiều dị luận, nhưng Bà-sa (quyển 113, Đại chính, 27, trang 588, hạ), Câu-xá (quyển 17) v.v…tựa hồ đã thừa nhận điều đó một cách rõ ràng. Như nói: "Khi sát sinh, làm cho kẻ khác chịu khổ nên phải đọa địa ngục chịu quả khổ dị thục; vì dứt mệnh sống của kẻ khác nên trong kiếp sau phải chịu chết yểu, là đẳng lưu quả; phá hoại uy danh của kẻ khác nên sắc diện phải xấu xí, là tăng thượng quả (Câu-xá, quyển 17). Vô luận là thiện hay ác, tác dụng của nó đều suy giảm dần dần, nếu không có sự tu dưỡng đặc biệt thì khó có thể biến đổi nó một cách mau chóng được.

Thứ năm, là cõi thiên thượng, nếu nói một cách tóm tắt thì nhờ nghiệp thượng thượng thiện mà được sinh lên đó, nhưng thiên thượng cũng có nhiều loại nên không giống nhau. Ở Dục Giới Thiên, tức đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, cho dù cũng là thiện nhưng do trình độ động cơ thuần tịnh và các loại thiện sự như thế nào mà quả báo cũng có nhiều loại khác nhau. Tiên lên đến Sắc giới, Vô sắc giới thì vì đây duy chỉ là định xứ nên nhân là thiền định. Nghiệp sinh ở cõi Sơ thiền tuy có nhân phụ nhưng chủ yếu là do tu Sơ thiền, cho đến cõi cao tột là sự tu dưỡng Phi-tưởng-phi-phi-tưởng định. Điểm này đã được nói rõ trong Ni Kha Da rồi. Dù là thượng giới sinh địa, hay Tứ thiền tam vô sắc định tu địa, tất cả đều như nhau (Trung a hàm, quyển 34, Phân biệt ý hành kinh, Đại chính, 1, trang 700, trung, M. 120 Sankhàruppatti Sutta).

A-tỳ-đạt-ma cố gắng nghiệp và quả dị thục, nếu nói một cách chặt chẽ thì trong đó có nhiều điểm khó khăn, nhưng đứng về phương diện chỉnh lý hình thức mà nói, ta phải thừa nhận đó là một nổ lực rất lớn. Thế rồi, nếu lại theo cách phân loại về tính chất của nghiệp thì, như ai cũng biết, có thuyết Bốn Nghiệp[82]. Đó là: Hắc hắc dị thục nghiệp, Bạch bạch dị thục nghiệp, Hắc bạch hắc bạch dị thục nghiệp, Phi hắc phi bạch dị thục nghiệp. Thứ nhất,

[82] Xuất xứ của bốn nghiệp (hắc, bạch v.v…) Trung a hàm quyển 27, Đạt Phạm kinh (Đại chính, 1, tr. 690, thượng). Tập Dị Môn Túc luận, quyển 7 (Đại chính, 26, tr. 396, thượng); Bà sa, quyển 114 (Đại chính, 27, tr. 599, hạ); Câu xá, quyển 17; Thành Thật, quyển 8 (Tứ nghiệp phẩm 107).

Hắc hắc dị thục nghiệp[83] nghĩa là nghiệp tự nó là đen (tức là ác), do đó mà chiêu cảm quả dị thục ở ác thú. Thứ hai, Bạch bạch dị thục nghiệp nghĩa là thiện nghiệp ở Sắc giới (Vô sắc giới) hệ. Thứ ba, Hắc bạch dị thục nghiệp nghĩa là thiện nghiệp ở Dục giới hệ, chủ yếu cảm chiêu qiả báo ở cõi người, cõi trời. Thứ tư, là nghiệp vô lậu không cảm dị thục, tức là chỉ cái công dụng của sự đã vĩnh viễn đoạn diệt nghiệp hữu lậu. Trong bốn nghiệp, có thể nói thứ tư là nghiệp giải thoát và đứng trên lập trường tu dưỡng, dĩ nhiên, nó có giá trị của nó. Phật giáo bảo bạch bạch dị thục nghiệp nếu ngưng ở ba cõi thì vẫn là còn chướng ngại đạo giải thoát. Trong kinh gọi tắt phiền não, nghiệp dị thục là ba chướng chính[84] là vì thế.

6- DẪN NGHIỆP VÀ MÃN NGHIỆP

Về nghiệp quả báo vẫn còn một vài điểm nữa cần phải bàn qua, đó là: trong các nghiệp người ta tạo tác, quyết định nơi sinh như thế nào? Nói khác đi quyết định thứ sinh hay thứ thứ sinh là các nghiệp tổng hợp hay là một nghiệp rõ rệt? Về điểm này, A-tỳ-đạt-ma bảo có dẫn nghiệp và

[83] Visuddimagga XIX, p. 601 giới thiệu bốn nghiệp bất đồng. Tức Sinh nghiệp, Chỉ trì nghiệp, Ức chế nghiệp, tức khi nghiệp quả sinh khởi thì, ức chế sự khổ vui của nó; phá hoại nghiệp, tức phá hoại nghiệp khác để tự khai phóng vận mệnh.

[84] Về ba chướng, xin xem Bà sa quyển 115 (Đại chính, 27, tr. 519, trung trở đi); Câu xá, quyển 17; Thành Thật, quyển 8 (Tam chướng phẩm 106).

mãn nghiệp[85]. Dẫn nghiệp là nghiệp quyết định nơi sinh, còn mãn nghiệp là nghiệp, dù cùng một nơi sinh, như ở cõi người, chẳng hạn, cũng chia vận mệnh thành nhiều loại. Song, cứ theo A-tỳ-đạt-ma thì dẫn nghiệp là một nghiệp rõ rệt nhất trong cuộc sống;còn mãn nghiệp là các nghiệp khác. Do đó, nói một cách đơn giản, bảo là: "Một nghiệp dẫn một đời, nhiều nghiệp có thể viên mãn"[86]. Cái mà ta bảo là "tối hậu nhất niệm" dẫn đến thứ sinh chính là căn cứ vào giáo lý này. Song, nói thật thì cái nghiệp hiển trứ nhất trong một đời là gì? Vấn đề này người thường thật khó mà quyết định được, cho nên trong Bà-sa, quyển 19 (Đại chính, 27, tr. 98, thượng), đã phát sinh ra luận đề "Dẫn nghiệp trước hay Mãn nghiệp trước".và kết quả, cho là bất định. Rồi đến Bà-sa 20 (Đại chính, 27, tr. 99) dẫn nhiều kinh luận bảo rằng do một nghiệp thù thắng chiêu cảm thiện ác nhiều đời để luận cứu ý nghĩa vấn đề này. Vấn này tuy rất phức tạp, nhưng trên đại thể, theo A-tỳ-đạt-ma, không thể quên lập trường "Một nghiệp dẫn một đời, nhiều nghiệp có thể viên mãn".

---

[85] Xuất xứ của Dẫn nghiệp và Mãn nghiệp; Bà sa quyển 19 (Đại chính, 27, tr. 98, thượng); như trên, quyển 20 (Đại chính, 27, tr. 99, thượng); Câu xá, quyển 17.

[86] Bà sa quyển (Đại chính, 27, tr. 99, trung); Câu xá, quyển 17. Trong Yogssutra II, 13 (chú thích của Vyasa) lần lượt nói thuận hiện thụ, bất thuận hiện thụ, định nghiệp, bất định nghiệp, luận về quan hệ giữa nhất, đa (nghiệp) và nhất, đa (sinh), có thể tham khảo.

7- TÚC NGHIỆP CHUYỂN HAY KHÔNG CHUYỂN.

Theo Phật giáo thì vận mệnh của người ta là do nghiệp hiện tại định đến vị lai, nói khác đi, là vận mệnh hiện tại do kết quả của nghiệp quá khứ, như vậy, chung cùng, Phật giáo đã chẳng biến thành Túc Mệnh luận rồi sao? Như đã nói trước kia, đức Phật đã bác bỏ Túc Mệnh luận, nhưng căn cứ theo quan điểm trên đây, A-tỳ-đạt-ma đã biến thành khuynh hướng Túc Mệnh luận, đó là sự thật không thể che dấu được. Trong bộ phái Phật giáo, như Vương sơn bộ, Nghĩa thành bộ thuộc Đại chúng bộ, bảo: "Tất cả đều do nghiệp" (K. V. XVII, 3). So với quan điểm này, chủ trương Túc Mệnh luận cũng rõ ràng. Song. Nói một cách tổng quát tuy A-tỳ-đạt-ma túc nghiệp, nhưng thừa nhận rằng tùy theo những nỗ lực hậu thiên ra sao mà nghiệp có thể chuyển hóa. những điều được trình bày trên kia chủ yếu nói về hành vi theo ý muốn, chứ không phải khảo lự về nỗ lực đặc thù. Không những thế, nhận xét về mặt pháp tướng, ngoài Tam Thời Nghiệp ra, Hữu-bộ còn lập Bất định nghiệp, Tam Thời Nghiệp là định nghiệp không thể chuyển nhưng bất định nghiệp thì nhờ nỗ lực, có thể chuyển. Cứ theo thuyết Tám nghiệp nói ở trên thì phạm vi của Bất định nghiệp rất rộng, như Tam Thời Nghiệp, thời kỳ tuy quyết định, nhưng các loại dị thục thì đều không quyết định. Trong tám nghiệp đến năm nghiệp, ít ra, không thể không thừa nhận có tính chất chuyển quả báo. Vả lại, chủ trương của các nhà Thí Dụ là hết thảy nghiệp đều có thể chuyển (Bà-sa, quyển 114, Đại chính, 27, tr. 593, cột giữa). Nếu bảo Tam Thời Nghiệp rốt cục là chỉ quá trình

như thực thì, khi cố gắng, không thể không thừa nhận hết thảy là bất định. Tuy không nói rõ, vì nghiệp tất kính không ngoài tính cách của ý chí, nên tập khí cho dù sâu dày đến đâu, nhưng do sự cố gắng liên tục cũng có thể biến cải được. Theo ý nghĩa ấy, Thành Thật luận, kế thừa Thí Dụ Sư đã dẫn lời trong Kinh, nói: "Nếu người chăm tu thân giới,tâm tuệ, thì báo nghiệp địa ngục cũng có thể giảm khinh". Lại như bài kệ nói: "Tu tâm từ bi, vô lượng vô ngại, tất cả trọng nghiệp không thể sánh kịp". Dẫn chứng trong Kinh, thừa nhận túc nghiệp có thể chuyển. Đương nhiên, Thành Thật chủ yếu luận về các bậc Thánh[87] (Bà-sa) giới hạn trong các bậc Thánh vô học) nếu là Thánh hữu học thì, vì gần với phàm phu, tuy là người phổ thông, nhưng nhờ sức cố gắng phi thường mà tự tiến đến bậc Thánh, chủ trương hết thảy túc nghiệp đều có thể chuyển: tôi cho rằng có thể giải thích vậy. Phật giáo chủ trương "sám hối diệt tội" lý do chính là ở đó. Ta cần ghi nhận điểm này. Tương truyền, khi Đại Thiên phạm vào ba tội nghịch thì lòng thường bất an. Một hôm, ông nghe thấy một vị Tỷ khưu ngâm bài kệ rằng: "Nếu kẻ gây trọng tội, tu thiện để diệt trừ, họ có thể sáng chói, như trăng không mây che" (Bà-sa, quyển 99, Đại chính, 27, trang 511, cột trên) và đó chính là động lực đã thúc đẩy ông xuất gia. Trường hợp của Đại Thiên trên đây cho thấy Phật giáo thừa nhận trọng tội cũng

[87] Nếu họ không hăng hái tu đạo để thành A la hán thì sẽ đọa địa ngục để chịu nhân quả ; nếu hăn hái tu đạo A-la-hán thì có thể lấy các nỗi khổ ở địa ngục trong bản thân để chịu nghiệp này (Bà sa quyển 20, Đại chính, 27, trang 109, thượng).

có thể được miễn trừ nếu người ta biết ăn năn, tu thiện. Điều này cứ xem ý nghĩa trong bài kệ trên thì đủ rõ.

Tóm lại, nói một cách đại thể, Phật giáo tuy thừa nhận túc nghiệp, nhưng chưa thể quyết định được là túc nghiệp ấy có giống như cái gọi là Thần Ý luận hay Túc Tác luận không. Ở hiện tại, con người có ý chí tự do, đồng thời, tuy có túc nghiệp quá khứ, nhưng nhờ nỗ lực, tập quán, tín ngưỡng và giác ngộ nó có thể được biến đổi. Thừa nhận thuyết Nghiệp mà không biến thành Túc Mệnh luận, có thể nói, đó là đặc trưng của Phật giáo vậy.

Chương thứ sáu:
TƯỚNG TRẠNG LUÂN HỒI

1- GỢI ĐỀ.

Trở lên đã nói rõ quan hệ giữa nghiệp và quả. Do đó, vấn đề lại được đặt ra là: quan hệ đó căn cứ trên tướng trạng luân hồi như thế nào? Nói cách khác, cái lịch trịch di chuyển đời qua đời khác, và tiến lên luân chuyển trong các cảnh giới khác nhau như thế nào?

Trưng theo Phật giáo nguyên thủy thì dĩ nhiên thừa nhận sự thật luân hồi, song sự thuyết minh về lịch trình cụ thể của nó thì vẫn chưa chính xác, bởi lẽ cũng như các vấn đề khác, vấn đề cũng có nhiều cách giải thích bất đồng. Trong cuốn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận, tôi đã cố gắng một cách miễn cưỡng giải thích nó theo lập trường của Phật giáo nguyên thủy; nhưng tôi nhận thấy vẫn còn nhiều điểm có thể giải thích thêm.

Vấn đề này, đến bộ phái Phật giáo, tuy đã phát sinh nhiều dị luận, nhưng nếu nói một cách tóm tắt thì, như đã nói ở trên, chia thành hai phái cơ giới chủ nghĩa và sinh cơ chủ nghĩa. Tuy nhiên, trên đại thể, trong A-tỳ-đạt-ma, cái phương pháp giải thích rất có thế lực là thực tại luận hóa và cơ giới hóa. Đó là điểm ta cần phải hiểu trước hết.

2- SINH HỮU, BẢN HỮU, TỬ HỮU

Theo thuận tự, tôi tưởng trước bắt đầu hãy bắt đầu từ khoảng một đời. Để tiện lợi, ta hãy lấy cõi người làm trung tâm để luận cứu.

Con người trước phải có một thân phận nhất định để thác thai rồi mới sinh ra đời. Nói theo thuật ngữ, thân phận được gọi là sinh hữu. Ở cảnh giới này, bất luận về tâm lý hay vận mệnh, đều thoát khỏi trạng thái hỗn độn, nhưng khả năng tính của nó, đối với đẳng lưu quả của tiền nghiệp, tích tính tâm lý hay dị thục quả, đã mang một vận mệnh nhất định rồi, cứ xem sự trình bày trong tiết trước cũng dễ hiểu sự thực này. Từ đó, đứng về phương diện hậu thiên, tích tập kinh nghiệm, do nghiệp đời trước và nghiệp tân tạo, dưỡng thành tính cách mới để chịu nhiều vận mệnh khác nhau, là bản hữu. Đến khi thọ mệnh hết mà gần chết, là tử hữu. Đến đây, vấn đề được đặt ra cho các bậc A-tỳ-đạt-ma Luận sư là: cái chết của con người do nghiệp đời trước mang lại là thọ mệnh có nhất định, hay trong đó có sự bất tử? Về vấn đề này, giữa các bộ phái, cứ theo Bà-sa (quyển 151, Đại chính, 27, trang 771, thượng) Thí các Thí Dụ Sư chủ trương cái chết phải đến ngẫu nhiên (tức do nghiệp). Theo Tôn Luân luận thì Thuyết Giả Bộ cũng cho rằng "không có cái chết phi thời - không đúng lúc - do nghiệp đời trước dẫn đến". Cái nguyên nhân đưa đến cái chết của con người như thế nào? Tất cả đều muốn giải thích là do nghiệp đời trước quyếtt định. Lại theo Luận sự thì Vương Sơn Bộ, Nghĩa Thành Bộ v.v…chủ trương "Hết thảy đều do nghiệp - K. V XVII, 3", như vậy cũng không

thừa nhận chết là ngẫu nhiên. Hai phái trên đây chủ trương "với A-la-hán, không có cái chết ngẫu nhiên - K. V. XVII, 2". Trên thường thức, Thượng Tọa Bộ Hệ Nam phương vẫn thừa nhận có chết phi thời. Điều này, cứ xem sự phê bình chủ trương cho tất cả đều do tác dụng của nghiệp, là dị đoan, thì đủ rõ. Điểm rất thú vị là Thi Thiết luận[88] thuộc Hữu-bộ, Thanh Tịnh Đạo luận[89] thuộc Thượng Tọa Bộ Nam phương, hay A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận[90], có đưa ra bốn loại chết và, trên đại thể, đều nhất trí. Thứ nhất, vì nghiệp lực cảm thọ quả dị thục đã hết; thứ hai, vì nghiệp lực tài phúc đã hết (như chết đói, chẳng hạn); thứ ba, vì cả phúc và thọ đều đã hết; thứ tư, dù phúc thọ chưa hết mà bỏ thọ nghiệp, hoặc vì tai hoạnh mà chết. thứ hai và thứ tư là thừa nhận chết phi thời. Nhất là trong Bà-sa quyển 151, nói về sự chết yểu và trung bình, có đưa ra những nguyên nhân như; không tu phạm hạnh (đa dâm), không ăn đúng cách, đúng lượng, không chịu nghe lời thầy thuốc, không chịu uống thuốc, không tránh tai ách đùa nghịch ngoài đường (như các anh hùng xa lộ ngày nay chẳng hạn) v.v… Chúng hữu tình ở Dục giới, trừ những người đặc thù (Phật, Luân vương, tối hậu, thân Bồ tát, những người thọ mang thai các bậc trên, những người chịu ở địa ngục, những người ở Bắc châu và những người được Phật thụ ký v.v…) còn thừa nhận tất cả đều có khả năng tính hoạnh tử (Câu-xá, quyển

[88] Bà sa, quyển 20 (Đại chính, 27, tr. 103, trung) và Câu xá, quyển 5 trích dẫn.

[89] Visuddhimagga VIII. P, 229.

[90] Compendium of Philosophy, p, 149.

5, Bà-sa, quyển 151, Đại chính, 27, tr. 771, hạ). Vấn đề thọ mệnh đối với con người là một vấn đề rất thống nhất, đồng thời, sự sống chết có một tác dụng lực bất khả tư nghị, cho nên mới phát sinh những vấn đề như thế. Mà về phương diện không thừa nhận chết phi thời, vì có sự nguy hiểm sa vào Túc Mệnh luận, bởi thế, vẫn thừa nhận nguyên hậu thiên, về Nghiệp luận tuy không hơi triệt để, nhưng vẫn là tưởng pháp gần với chân lý của Phật: theo tôi, đại khái ta có thể nhận định như vậy.

3- TRUNG HỮU

Như vậy, sinh mệnh dần dần đi đến tận cùng mà mất thọ noãn thức là tử vị chính là luật đề rất trọng đại về luân hồi. Vấn đề là: cái tướng trạng giữa tử vị và sinh hữu như thế nào? Vấn đề này tuy có phương pháp thuyết minh, nhưng nhận xét về hình thức, hữu tình ở thời kỳ đổi thân phận để chuyển sinh thì vấn đề trạng thái trong thời kỳ chuyển hoán đó như thế nào, đối với việc thuyết minh như luân hồi, nó ý nghĩa rất trọng đại. Phật giáo nguyên thủy thuyết minh vấn đề chuyển sinh thì dễ hiểu, nghĩa là hữu tình chết là do nghiệp đời trước, chết rồi được sinh vào một cõi nào đó trong ba cõi hoặc năm cõi. Nói một cách đơn giản, về phương diện triết học, ngũ uẩn của người ta, lúc đó, tùy theo nghiệp, biến hóa đến một cõi tương đương, đó là chuyển sinh, chứ chưa khảo sát đến phương diện sâu xa là trạng thái trung gian. Song, quan sát dần dần khi tiến đến điểm biến chuyển sinh thành cụ thể để thuyết minh, từ lúc chết đến khi thác thai vào một cõi khác khoảng thời gian ấy bao nhiêu và dung một hình thái nào để sinh hoạt, thì

không thể không đi đến những cách thuyết minh bất đồng. Chiếu theo Số luận, nhất là phái Số luận lập riêng cái gọi là tế thân ngoài thô thân làm chủ luân hồi, thì về phương diện xử lý vấn đề luân hồi cụ thể, thật đã là phương pháp thuyết minh rất tiện lợi. Phật giáo, dĩ nhiên, là Vô ngã luận, bởi thế không thể thừa nhận cái gọi là tế thân như của Số luận được. Cứ theo các kinh điển nói, tuy có tính cách thần thoại, thì chúng sinh thác thai khi cha mẹ hòa hợp phải lấy sự hiện tiền của Kiện-đạt-phọc là điều kiện, mà Kiện-đạt-phọc, thật ra là một thứ linh thể, nếu bảo nó là một trạng thái trung gian giữa lúc chết và sinh thì cũng có thể được. Vấn đề này, đến thời đại bộ phái, đã trở nên cực trọng yếu và cũng chia thành hai phái, một cho là có trung gian thái, một bảo không có trung gian thái và giữa hai phái đã triển khai nhiều nghị luận rất sôi nổi. Nói theo thuật ngữ, trung gian thái đó được gọi là trung hữu và vấn đề có hay không có trung hữu đã trở thành vấn đề cực đại của Luân hồi luận.

Chiếu theo các văn hiến thì Đại chúng bộ, Hóa địa bộ (Tôn Luân luận), và các nhà Phân biệt luận (Bà-sa, quyển 69, Đại chính, 27, trang 356, hạ), chủ trương không có Trung hữu. Thành-thật-luận (quyển 3, Vô trung ấm phẩm 2) và Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm luận (quyển 12, Đại chính, 28, trang 608, thượng), đều thuộc phái không thừa nhận Trung hữu.

Còn nữa, theo Luận sự, Thượng Tọa Bộ Nam phương đều là các nhà Vô Trung hữu luận (K, V. VIII, 2). Đối lại các phái trên mà thừa nhận có Trung hữu, theo Phật Âm, là Đông sơn bộ, Chính lượng bộ (K. V, VIII, 2), nhất là Hữu-

bộ, vốn là các nhà thực tại chủ nghĩa, cho đến Bà-sa luận v.v… đều chủ trương có Trung hữu.

Trước hết hãy bàn đến các nhà Vô Trung hữu luận[91]. Vì thuyết có Trung hữu phát khởi trong Phật giáo giới, cho nên chủ trương của nó đại là tiêu cực. Tức là các nhà chủ trương có Trung hữu dẫn dụng các Khế kinh mà cho rằng đức Phật nhận có Trung hữu, và chỉ lấy sự trích việc giải thích bất đồng các câu kinh làm chủ. Điểm này là thể tài nghị luận của Bà-sa, quyển 619, và Câu-xá, quyển 8, chủ yếu của luận đề là Phật có nói ba cõi, năm đường (hay sáu đường) nhưng tuyệt không nói đến cõi Trung hữu hay đường Trung hữu (K, V, VIII, 3). Trung hữu, nếu là một thứ sinh hoạt thể, thì lẽ phải có cảm giác (xúc) mà nếu đã có cảm giác thì là sinh hữu chứ không cần phải nói trung hữu làm chi. Còn nếu bảo không có cảm giác thì không khác gì hư vô. Bất luận nói cách nào, ngoài sinh hữu ra không cần phải lập thêm trung hữu nữa. Như đâm vào chân, cảm thấy đau đầu, tuy ở chân, tâm chưa tiến đầu, nhưng điều đó há không phải có cảm ứng sao (Thành Thật quyển 3, Vô trung ấm phẩm 25)? Đó là căn cứ của Vô Trung hữu luận được biểu hiện trong Luận sự và Thành Thật. Đặc biệt thú vị là Câu-xá (quyển 9) còn dẫn dụng chủ trương của các nhà Phân biệt luận. Theo họ thì từ cõi đời này di chuyển sang một cõi đời khác cũng như hình với bóng, nếu giữa hình và bóng có khoảng cách thì giữa đời

[91] Luận cứ của Vô Trung hữu luận thấy trong Thành Thật quyển 3, Vô trung ấm phẩm 25; Câu xá, quyển 8, kinh Tượng dụ; và Bà sa, quyển 69 (Đại chính, 27, trạng 56, hạ).

này và đời kia cũng có gián đoạn, bởi thế, không cần phải lập ra vị liên tục. Huống nữa, theo kinh nói thì những kẻ cực ác phải đọa địa ngục tức khắc, cứ xem thế thì thấy đọa địa ngục không cần có trung gian thái. Ở đây, ta thấy đã mất hẳn cái ý nghĩa nhất ban về sự tồn tại của Trung hữu. Nếu khảo cứu điểm này trên văn hiến[92] thì như Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận quyển 12[93] cũng có cùng một chủ trương: đó là điểm ta nên chú ý. Tóm lại, phái này đem nguyên lý luân hồi được nói trong kinh, như "có nghiệp báo, không người làm, ấm này hết, ấm khác nối theo" chiếu theo văn tự để giải thích, muốn không thừa nhận có trung gian đặc thù nào khác. Song, theo sự nhận xét của tôi, quan điểm này, có thể nói, phù hợp của chân nghĩa Phật giáo nguyên thủy.

Đối lại, về phía chủ trương có Trung hữu thì cùng với Số luận có chỗ liên hệ, vả lại, muốn đứng trên lập trường thế tục để đưa ra một cơ sở, mà cơ sở đó cũng vẫn lại là những lời trong các kinh. Chẳng hạn như Thất hữu kinh[94],

---

[92] Trong địa ngục và chư thiên hay các hữu tình hóa sinh, hoặc dùng thuận định thụ nghiệp mà thụ sinh chủ Vô Trung hữu, đó là ý kiến của Bà sa. Nhưng, Nh7ng các nhà bình giải Bà sa lại không thừa nhận, cho nên Vô Trung hữu chỉ hạn trong Vô sắc giới mà thôi – Bà sa, quyển 69 (Đại chính, 27, tr. 358, hạ); Câu xá, quyển 9 (K, V, VIII, 2).

[93] Thức cuối cùng diệt rồi thì thức đầu sinh ngay, cũng như bóng di chuyển thì mặt trời theo, mặt trời di chuyển thì bóng theo, giữa bóng và mặt trời không có trung gian. Cũng thế, tối hậu thức diệt thì sơ thức sinh liền (Đại chính, 28, tr. 608, thượng).

[94] Xem Trường-a-hàm, Tập báo pháp kinh, quyển thượng, Đại chính, 1, trang 236, trung.

Kiện đạt phọc kinh[95], Chưởng mã tộc kinh[96], và Ngũ bất hoàn kinh[97] v.v… Tóm lại, muốn lợi dụng các câu kinh mà bảo là có một loại du hồn thể. Theo chỗ nhận xét của tôi, quan điểm này không biết có đại biểu được cho chân ý của Phật không, nhưng đứng về phương diện tín ngưỡng thông tục mà nói, thì nó vẫn có một ý nghĩa tồn tại. Dưới đây, tôi tưởng nên nói rõ qua về điểm này.

Trước hết hãy nói về hình trạng của Trung hữu. Tùy theo các cõi mà sự thụ sinh của Trung hữu mang hình trạng khác nhau. Như thụ sinh làm ngựa thì mang hình ngựa, làm trâu thì mang hình trâu v.v… Tựu trung, Trung hữu thụ sinh cõi người ở Dục giới thì sinh hình trạng giống như đứa trẻ năm, sáu tuổi, các căn đều đầy đủ (Trung hữu của Bồ tát giống như người lớn, đủ ba mươi hai tướng; Trung hữu ở Sắc giới thì hình tượng giống như Bản hữu, và có mặc áo; ở Vô sắc giới không có Trung hữu). Song, những yếu tố tổ chức của Trung hữu, vì cực kỳ nhỏ nhiệm, như tế thân của Số luận chẳng hạn, nên không phải người thường có thể thấy được, duy chỉ có các bậc Thánh và những người đã được Thiên nhãn thông hay các bậc tương như thế mới có thể thấy được. Nghiệp thông và chuyển rất nhanh, tất cả núi sông, đất liền biển cả đều không thể làm trở ngại, bởi thế, trên thực tế, đại khái có thể là siêu việt không gian. Nhưng

---

[95] Xem Trung-a-hàm, quyển 64, Trà đế kinh, Đại chính, 1, trang 769.

[96] Xem Trung-a-hàm, quyển 37, Phạm chí a diếp hòa kinh, Đại chính, 1, trang 666, cột trên.

[97] Xem Tạp-a-hàm, quyển 27, Kinh thứ 736 và 740 (Đại chính, 3, tr. 196); Trường-a-hàm, quyển 3, Chúng tập kinh (Đại chính, 1, tr. 52, cột dưới).

Trung hữu mang cái đương thể đó trong thời gian bao lâu,và trong thời ấy, sự sinh hoạt như thế nào? Về thời gian thì giữa các bậc luận sư của Hữu-bộ có nhiều dị luận. Bà-sa, quyển 70, bảo Thế Hữu cho tối đa là bảy ngày, nếu quá thời hạn ấy mà không được Sinh hữu thì trong Trung hữu cũng có sống, chết. Thiết ma đạt đa thì bảo nhiều nhất là bốn mươi chín ngày. Còn Đại đức lại cho là vô hạn định (Đại chính, 27, trang 316, cột giữa; Câu-xá, quyển 9). Trong thời gian này, vật thực của Trung hữu là hương. Do đó, mà Trung hữu còn được gọi là Tầm hương (tìm mùi thơm). Kiện-đạt-phọc tuy là sự tồn tại thần thoại ở thời đại Phệ Đà, nhưng có liên quan đến kết hôn, từ đó bỗng biến thành nghĩa du hồn, cái gọi là Gandha-arv, cuối cùng đã sản sinh ra Ngữ nguyên luận. Thời gian giữ hình trạng Trung hữu lâu hay mau là do ở nghiệp đời trước và cha mẹ tương lai, lấy sự gặp gỡ làm cơ duyên, nếu là con gái thì đối cha thì cảm thấy thương mến[98], đối với mẹ cảm thấy ghét; còn nếu là con trai thì đối với mẹ cảm thấy thương yêu, đối với cha cảm thấy ghét, cuối cùng lấy đó làm nơi an trụ: đó là thác thai. Lúc ấy, do sự chiêu cảm của nghiệp thông dù có cách xa nghìn vạn dặm đi nữa thì chỉ trong nháy cũng đến nơi; không một sức gì làm trở ngại được. Song, ở đây, vấn đề được đặt ra là: thân Trung hữu cứ nhất định như thế để thụ thân Bản hữu, hay nửa đường có thể chuyển hoặc không thể chuyển? Về vấn đề này, Thí Dụ Sư chủ trương hết thảy nghiệp có thể chuyển, cho nên Trung

[98] Bà sa, quyển 70, có nói thế này: "Lúc đó, Kiện-đạt-phọc theo một trong hai tâm mà hiện thành, tức là yêu hay ghét".

hữu cũng có thể chuyển (Bà-sa, quyển 69, Đại chính, 27, trang 359, cột giữa). Nhưng, Hữu-bộ bảo: giới (cõi), thú (đường), xứ (nơi chỗ) đều không thể chuyển (Bà-sa, như trên; Câu-xá, quyển 9, bài tụng; "Trung hữu không thể chuyển"). Bà-sa, quyển 70 (Đại chính, 27,trang 360, cột trên) nói rằng hữu tình tạo nghiệp cha mẹ không có nhất định. Nói một cách đại thể, đàn ông, đàn bà tuy có nhất định làm cha mẹ, nhưng cũng có khi họ dời xa chỗ ở thì không có cách nào chuyển đến người khác được. Như nói: "Nếu với cha mẹ có thể chuyển thì liền đi đến chỗ cha mẹ khác hòa hợp kết sinh. Nếu với cha có thể chuyển, với mẹ không thể chuyển thì người đàn bà kia tính dù có trinh khiết, giữ gìn năm giới, đầy đủ uy nghi đi nữa cũng phải cùng với người đàn ông khác hòa hợp để cho Trung hữu có nơi kết sinh ngay. Nếu với mẹ có thể chuyển, với cha không thể chuyển, thì người đàn ông kia tính dù hiền lương, giữ gìn năm giới, đầy đủ uy nghi đi nữa cũng phải với người đàn bà khác hòa hợp để cho Trung hữu có nơi đến kết sinh ngay". Tuy có thể nói như thế, nhưng nếu giải thích thêm, thì cha mẹ duy chỉ vì khoái lạc mà giao hội, trong đó thật đã biểu minh sự hoạt động lớn của ý chí muốn sống rồi. Tiêu Bái Ân Hào Uy Nhĩ bảo trong thanh niên nam nữ chỉ là cái hồn vì con cháu mà thôi,có thể nói, đây là điểm tương đồng rất lý thú. Như thế lúc mới thác thai là bắt đầu thụ sinh. Cái quá trình từ đó đến khi xuất sinh, do chủng loại hữu tình mà có khác nhau, nhưng ở cõi người thì trải qua năm giai đoạn ở trong thai. Năm giai đoạn ấy là: 1-Yết-lạt-giám (hai giọt tinh huyết kết hợp lại), tức bảy ngày đầu; 2-Ngạch-bộ-đàm (thành mụt nhỏ), tức bảy ngày thứ

hai; 3-Bế-thi (máu, thịt), tức bảy ngày thứ ba; 4-Kiện-nam (thành thịt cứng), tức bảy ngày thứ tư; 5-Bát-la-xa-khư (thành chi tiết), tức bảy ngày thứ năm. Từ đó trưởng thành dần cho đến khi xuất sinh. Theo tôi, thuyết năm giai đoạn này là giới y học thời bấy giờ đề xướng, Phật giáo bất quá chỉ thu dụng nó mà thôi. Sự xuất sinh này, như đã nói ở trên, do nghiệp đời trước và nghiệp tân tạo mà hình thành những tính cách khác nhau, tao ngộ những vận mệnh bất đồng, để rồi cuối cùng chết đi và sinh trở lại: đó là tướng trạng của sự luân hồi.

Chương thứ bảy:
HÌNH THỨC LUÂN HỒI VÀ DUYÊN KHỞI LUẬN

1- LỜI TỰA.

Tướng trạng luân hồi được trình ở trên là quá trình lấy hiện thế làm điểm xuất phát, để cho tiện lợi, tuy tự nó có thể thành một tổ chức, nhưng Phật giáo đặt ra quá trình đó vào một hình thái nhất định mà muốn thuyết minh giáo điều phương thức như thế nào? Để đáp ứng yêu cầu này, bất luận Nam truyền hay Bắc truyền, mãi đến A-tỳ-đạt-ma, đều ứng dụng thuyết Mười hai nhân duyên[99]. Chiếu theo Nam truyền chỉ trong sáu bộ A-tỳ-đạt-ma, sự thuyết minh về duyên khởi vẫn chưa thấy hiển nhiên, mãi đến thời đại Phật Âm, trong thuyết 12 nhân duyên, một mặt thừa nhận có nói rõ ý nghĩa luân hồi, mặt khác, trở xuống A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận, tuyên bố thành lập thuyết Tam thế lưỡng trùng. Lại chiếu theo Bắc truyền, mãi đến Phát Trí - Bà-sa về sau (Phát trí, quyển 1, Đại chính, 6, trang 921, trung;

[99] Những sách tham khảo luận 12 nhân duyên của Nam truyền, xem Nyanatiloka Uberset-Jung des anguttara Nikaya vol. I, p, 177 (xem Pháp hộ thứ ba) – và Compendium of Philosophy pp. 256 – 284.

Bà-sa, quyển 23 - 26), giáo lý 12 nhân duyên chủ yếu là thuyết minh tướng trạng luân hồi. Trong chương trước, tuy tôi đã nói về tướng trạng luân hồi, nhưng để thuyết minh về pháp tướng của A-tỳ-đạt-ma theo hình thức 12 nhân duyên, ở đây, tuy cũng không có gì sai khác, nhưng cần phải kết hợp thành một đề mục luận cứu một lần nữa.

2- DUYÊN KHỞI LUẬN NHẤT BAN.

Duyên khởi luận vốn là hiển bày căn bản của Phật giáo, cái tiêu xí của sự bất đồng giữa tư tưởng Phật giáo và tư tưởng của các học phái khái khác hoàn toàn là ở đó. Duyên khởi[100], nếu nói một cách khái quát, là nghĩa do quan hệ phát sinh. Tất cả mọi hiện tượng (nhất là hiện tượng hữu tình) đều do những mối quan hệ hỗ tương mà được thành lập, trừ pháp tắc quan hệ, không có một vật gì tuyệt đối cả. Sự định nghĩa đơn giản của duyên khởi là: "Cái này có nên cái kia có, vật này sinh nên vật kia sinh; cái này không,vật này diệt thì vật kia diệt". Tức dự tưởng có cái này tất phải có cái kia, có pháp này sinh tất phải có pháp khác sinh. Đó là ý nghĩa vạn pháp quan liên tương hỗ mới có thể tồn tại. Ý nghĩa đó được mệnh danh là duyên khởi, trong A-tỳ-đạt-ma[101] tuy có nhiều giải thích khác nhau, nhưng trên đại thể, thì hầu như có hai cách dùng.

---

[100] Về tự nghĩa của Pratiyasamutpa da, xem Câu xá, quyển 9; Chính lý, quyển 25 (Đại chính, 29, trang 481).

[101] Câu xá, quyển 9; Bà sa, quyển 22 (Đại chính, 27, tr. 117, nói: "Đợi duyên mà khởi nên gọi là duyên khởi. Đợi duyên gì? – Nhân duyên. Cũng có thuyết bảo, có duyên mới có thể giữ lấy, nên gọi là duyên khởi. Nghĩa là, có

1- Những quan hệ trong khoảng hổ tương gọi là duyên khởi, như duyên khởi quan "duyên thức có danh sắc, duyên danh sắc có thức". Tức là, sự tồn tại của thức dựa vào danh sắc, sự tồn tại của danh sắc dựa vào thức, cái quan hệ ý tồn đó gọi là duyên khởi. Do đó, duyên khởi ở thời gian này trở thành cái "pháp tắc y tồn vào vật khác mà sinh tồn", ý nghĩa đó không phân biệt thời gian của duyên khởi một cách chặt chẽ.

2- Ý nghĩa thời gian tương đối giữa duyên khởi và duyên đã sinh, trong Ni Kha Da đã nói qua sự khu biệt giữa hai loại này.

Duyên khởi trong thời gian này là ở trong vật quan hệ tương đối, chủ bộ của nó là chỉ vật đi trước; còn duyên đã sinh thì chủ bộ của nó được quy định bởi vật đi trước là khách bộ, hoặc chỉ vật hậu kiện. Nếu giải thích duyên khởi theo nghĩa hẹp của nhân quả, thì nhân là duyên khởi, mà quả là duyên đã sinh pháp. Theo ý nghĩa ấy, Phật Âm, trong Thanh Tịnh Đạo luận, chương 17, giải thích về Tuệ địa, đã thuyết minh định nghĩa của duyên khởi và duyên-dĩ-sinh-pháp, như sau:

---

tính tướng có thể theo duyên khởi, chẳng phải không tính tướng, chẳng phải không thể khởi". Lại về phương diện khác, cũng có ba thuyết:

1-(Kàranam) paticcn phalam eti etasmà ti paccayo (Compendium of philosophy p, 259).
2-Tassa padeaya-dhamMassa sti etasmà ti paccayo (Compendium of Phi p. 260 dẫn dụng Ceylon commentary).
3-Visuddhimagga bảo duyên khởi dùng thuyết 24 duyên Bà sa, quyển 23, lấy thuyết 4 duyên làm duyên khởi.

Duyên khởi là pháp làm duyên, duyên sinh là pháp do các duyên sinh - Paticcasamuppàdo ti daccayadhammà Veditabha. Pati-ccasamuppàdo dhamma ti tehi tehi paccayehi nibbattadhamma (p. 518).

Song ở đây cần chú ý là, trong trường hợp thứ hai, tuy có khu biệt duyên khởi và duyên dĩ tinh, nhưng quyết không phải là khu biệt vật hay sự kiện, mà chủ yếu là theo cách nhận xét (hoặc lập trường) mà có sự bất đồng. Do vậy, có khi một sự kiện nào đó, nếu đứng ở một phương diện mà nói tuy là duyên khởi, nhưng, ở một phương diện khác, thì lại là duyên dĩ sinh. ngược lại, nếu khi duyên sanh sắc có thức, thì danh sắc là duyên khởi, mà thức lại là duyên dĩ sinh. Theo ý nghĩa ấy, Thế Hữu, trong Phẩm loại túc luận, quyển 6 (Đại chính, 26, trang 715, cột dưới), nói: "Thế nào là duyên khởi pháp? - Là tất cả các pháp hữu vi. Thế nào là dĩ pháp? - Là tấc cả các pháp hữu vi"[102].

Lại nữa, luận Bà-sa, quyển 23 (Đại chính, 27, trang 118, cột trên), đối với duyên khởi pháp và duyên dĩ sinh pháp cũng có nhiều thuyết minh, xin biểu thị như sau:

Duyên khởi pháp: Nhân		Năng tác	Năng thành	Năng sinh
Duyên dĩ sanh pháp: Quả		Sở tác	Sở thành	Sở sinh
Năng chuyển	Năng khởi	Năng dẫn	Năng tục	Sở tương
Sở chuyển	Sở khởi	Sở dẫn	Sở tục	Sở tương
Năng thủ	Tiền sinh	Quá khứ	Hiện	
Sở thủ	Hậu sinh	Hiện vị	Vị	

[102] Phẩm loại túc luận: "Vân hà duyên khởi pháp? -Vị nhất thiết hữu vi pháp vân hà duyên dĩ pháp? -Vị nhất thiết hữu vi pháp" (Bà sa, quyển 23, Đại chính, 27, trang 118, cột trên, dẫn dụng).

Đặc biệt về mười hai nhân duyên:

Hiếp Tôn Giả nói: vô minh duy chỉ gọi là duyên khởi pháp, lão tử duy chỉ gọi là duyên dĩ pháp, còn mười chi giữa cũng gọi là duyên khởi pháp, cũng gọi là duyên dĩ sinh pháp.

Diệu Âm Tôn Giả, bảo: hai chi quá khứ chỉ gọi là duyên khởi pháp, hai chi vị lai chỉ gọi là duyên dĩ sinh pháp, còn tám chi hiện tại cũng gọi là duyên khởi pháp, cũng gọi là duyên dĩ sinh pháp.

Vọng Mãn Tôn giả, nói: có duyên khởi pháp, chẳng phải duyên dĩ sinh pháp, nghĩa là, vị lai pháp có duyên dĩ sinh pháp, chẳng phải duyên khởi pháp, quá khứ, hiện tại, A-la-hán, tối hậu ngũ uẩn cũng có duyên khởi pháp và duyên dĩ sinh pháp, trừ quá khứ, hiện tại, A-la-hán, tối hậu ngũ uẩn, còn tất cả pháp quá khứ, hiện tại khác, chẳng có duyên khởi pháp chẳng phải duyên dĩ sinh pháp, tức là vô vi pháp.

Thế Hữu Tôn Giả thì bảo:

Duyên khởi : nhân : hòa hợp

Duyên dĩ sinh : hữu nhân : hữu hòa hợp

Sinh : khởi : năng tác

---

hữu sinh : hữu khởi : hữu năng tác

Đại Đức thì nói: chuyển gọi là duyên khởi pháp, tùy chuyển gọi là duyên dĩ sinh pháp. Giác Thiên tôn giả bảo: khi các pháp sinh gọi là duyên khởi pháp, các pháp sinh rồi

gọi là duyên dĩ sinh pháp. Tập dị môn túc luận và Pháp uẩn túc luận đều cho rằng: Nếu vô minh sinh hành mà quyết định, an trụ, không tạp loạn, thì gọi là duyên dĩ sinh pháp; nếu vô minh sinh hành không quyết định, không an trụ mà tạp loạn, thì gọi là duyên dĩ sinh pháp chứ không phải là duyên khởi pháp.

3- CÁC LOẠI DUYÊN KHỞI THẾ HỆ.

Trở lên là luận về Duyên khởi quan nhất ban. Nhưng một khi khảo sát về Duyên khởi quan, do những lập trường quan sát khác nhau mà cũng phát sinh nhiều loại Duyên khởi quan: đó là lẽ tự nhiên. Tại sao vậy? Vì, nếu giải thích duyên khởi là nghĩa quan hệ thì cái đó có thể được phân tích và khảo sát theo lập trường khác nhau.

Chiếu theo Ni Kha Da, cái hình thái duyên khởi hệ được chỉnh lý hoàn bị nhất, dĩ nhiên, phải kể đến cái gọi là Mười hai chi - 12 nhân duyên. Ngoài ra có nhiều thuyết Tiểu duyên khởi, chính cũng do đó mà ra. Gần đây, ông Xích Chiếu Trí Thiện[103] đã không quản ngại đem nhiều thuyết liệt kê duyên khởi được chép trong các kinh để suy cứu mối quan hệ của chúng. Song, thật ra, tất cả thuyết đó đã được, các luận sư A-tỳ-đạt-ma thuở xưa luận cứu đến rồi. và điều này tôi đã có nói qua trong cuốn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận, Bà-sa, quyển 24, đối với thuyết duyên khởi, đã bắt đầu từ thuyết Một duyên, rồi lần lượt đến thuyết Mười hai nhân duyên liệt kê như sau:

[103] Tôn giáo nghiên cứu, quyển 2, số 4, có đăng tải sự giải thích truyền thống về lý nhân duyên.

Một duyên khởi	(hết thảy các pháp hữu vi).
Hai duyên khởi	(nhân và quả).
Ba duyên khởi	(tam thế, hay hoặc, nghiệp, sự).
Bốn duyên khởi	(vô minh, hành, sinh, lão tử).
Năm duyên khởi	(ái, thủ, hữu, sinh, lão tử).
Sáu duyên khởi	(trong ba đời đều có nhân quả).
Bảy duyên khởi	(vô minh, hành, thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thụ).
Tám duyên khởi	(thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thụ, ái, thủ, hữu).
Chín duyên khởi	(từ trong 12 chi, trừ vô minh, hành, lục xứ, như kinh Đại Nhân Duyên Pháp Môn).
Mười duyên khởi	(như Thành Dụ kinh, thiếu vô minh, hành).

Mười một duyên khởi (trừ vô minh, còn có 11 chi khác, như trong Tri Sự đã nói). (Bà-sa, quyển 24, Đại chính, 27, trang 122, thượng; Chính lý, quyển 25, Đại chính, 29, trang 480, cột dưới).

Nếu lại chiếu theo luận bộ Nam phương, thì, Phật Âm, trong Thanh Tịnh Đạo luận bảo: Phật nói có bốn thứ duyên khởi: 1-Thuyết duyên khởi hoàn toàn từ đầu đến cuối, tức là vô minh đến lão tử. 2-Duyên khởi nói bắt đầu từ giữa đến cuối (tức bắt đầu từ thụ). 3-Duyên khởi từ cuối

(lão tử) trở lại đến đầu. 4-Duyên khởi đầu từ giữa đến đầu (từ thực ái, thụ, xúc, lục nhập, danh sắc, hành, vô minh). [104]

Thêm nữa, cũng theo Phật Âm, Phật bảo bắt đầu của duyên khởi theo hai lập trường: 1-từ vô minh; 2-từ hữu ái. Thanh Tịnh Đạo luận trích dẫn:

Này các Tỷ khưu! Cái gì trước vô minh không thể biết; trước vô minh không có vô minh, từ vô minh có vật phát sinh sau. Các Tỷ khưu! Như thế thì biết vô minh cũng là tính tương y (Vism, p. 525).

Về hữu ái cũng có những câu văn hệt như những câu văn trên đây mà người xuất bản (Mrs. Rhys Davids) Thanh Tịnh Đạo luận cũng đã chú đến (p. như trên, Footnote). Về chỗ xuất xứ thì tuy không được rõ, nhưng có điều chắc chắn là những câu kinh văn trên đây ở vào thời đại Phật Âm. Nếu lại phát xuất phát từ thức thì khởi thủy của Duyên khởi quan có ba loại. Theo Phật Âm giải thích thì: "Lấy vô minh làm đầu, trong luân hồi luận, là chỉ riêng đối với sự xu hướng ác thú mà chỉ bày nguyên nhân đặc thù xu hướng thiện thú" (như trên). Dù giải thích cách nào đi nữa thì điểm then chốt vẫn là Duyên khởi quan có nhiều hình thái; đó là một sự thật hiển nhiên.

Do đó, vấn đề được đặt ra ở đây là: cái thể hệ Duyên khởi này, dĩ nhiên là hình thức đã được chỉnh lý, tuy nói Mười hai chi, nhưng đó có thật là kết quả sau khi được chỉnh lý không? Về vấn đề này, trong cuốn Nguyên Thủy

---

[104] adito và majjhto patthaya yavapariyosanam tatha pariyosanato va patthàya" ỳava adi ti catubhidhàpaticca samuppadadedesana Visuddhamagga, XVII, p, 523.

Phật Giáo Tư tưởng Luận, tôi đã luận cứu một cách tường tế rồi, bởi thế, ở đây không cần đi sâu hơn nữa mà chỉ đưa ra kết luận của vấn đề thôi. Đức Phật lúc mới đầu, ngồi tư duy dưới gốc cây bồ đề thì chỉ chuyên suy tưởng về quan hệ giữa khoảng từ lão tử đến thức, sau có phát biểu ý nghĩa vô minh, hành được bao hàm trong đó. Đến khi giáo điều của Phật dần dần được chỉnh lý thì, cuối cùng đã quy kết đến mười hai chi.

4- Ý NGHĨA 12 NHÂN DUYÊN CỦA PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY.

Chi số của duyên khởi tuy có nhiều, nhưng quy kết lại thì có 12 chi. Song một vấn đề rất lớn là ý nghĩa của 12 nhân duyên như thế nào? Theo truyền thuyết, Phật ngồi dưới cây bồ đề quan sát lý duyên khởi thuận và nghịch chiều (Lúc đó, đức Thế Tôn, vào canh một, quan sát duyên khởi luận và nghịch chiều (XVII, p. 519). Nhưng Ni Kha Da thuyết minh vấn đề này rất đơn giản, nếu giải thích ý nghĩa đích xác của nó khiến cho ai cũng hiểu thì điều đó thật vô cùng khó khăn. Trong cuốn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận, tôi đã dự tưởng sự giải thích phát đạt về sau, nhưng ý nghĩa bao hàm trong Phật giáo nguyên thủy thì tôi đã thuyết minh theo ba lập trường.

Thứ nhất, chuyên tầm cầu mối quan hệ của tình hình hoạt động hiện thực, nói rõ điều kiện kinh quá của lão tử. Điểm này, chủ yếu dẫn xuất từ nghịch quan theo duyên khởi khảo sát về sự kinh của tâm lý, suy định phần nào là đầu.

Thứ hai, đối lại với thuyết trên, lấy quan hệ *hoành* làm chủ, mà chuyên lấy quan hệ *tung* làm chủ, từ kiến địa phát sinh, thuyết minh tình hình quan liên của hoạt động nội tâm, chủ yếu là sự giải thích theo thuận quan (anuloma desana, tôi gọi là hoàn quan).

Thứ ba, là thuyết minh theo kiến giải về tình hình luân hồi trong tam thế. Thứ nhất khởi nguyên của Duyên khởi quan thuộc Hoa nghiêm hay Bát nhã hệ; thứ hai là nguồn gốc của duyên khởi quan thuộc Duy thức hệ; thứ ba là chủ trương của Hữu-bộ; đó là nguyên tuyển của Tam thế Lưỡng Trùng Nhân Quả. Đó là tôi dự tưởng ý nghĩa ấy mà đoán định như thế.

Nhưng, đến năm nay (Đại chính năm thứ 14), đối với sự giải thích này, tôi sẽ theo hai phương diện để phát biểu kháng nghị. Đó là ý kiến của Bác sĩ Vũ Tĩnh về giải thích truyền thống của 12 nhân duyên đăng trong tạp chí Tư Tưởng, số ra tháng giêng, năm Đại chính, thứ 14 (thu vào Ấn Độ Triết Học Nghiên Cứu, quyển 2), và sự giải thích truyền thống về 12 nhân duyên của giáo sư Xích Chiểu đăng trong tạp chí Nghiên Cứu Tôn Giáo, cùng số tháng giêng (Tôn Giáo Nghiên Cứu Tạp chí, 2 - 1). Chủ trương của Bác sĩ Vũ Tĩnh cho rằng ý nghĩa nguyên thủy của 12 nhân duyên chuyên lấy vô minh, tức vô tri, làm điều kiện căn bản mà muốn nói rõ cái chân tướng của đời người ở hiện tại, trong đó, thêm sự giải thích ý nghĩa thời gian phát sinh, thật đã xa hẳn cái nguyên ý của nó, nhất là tương đương với sự giải thích theo lập trường thứ hai của tôi. Còn giáo sư Xích chiểu thì, trái lại, cho rằng nguyên ý của 12

nhân duyên vẫn là thuyết minh luân hồi luận của A-tỳ-đạt-ma, có thể nói, đây là ý kiến trái với sự giải thích theo lập trường thứ nhất và thứ hai của chính tôi. Sự giải thích của cả hai ông trên văn hiến, có tính cách quá chi li quá khảo chứng; khác hẳn với lập trường đại quan của tôi. Tôi cho rằng cả hai đều đi đến cực đoan, rốt cục, không thể nắm được cái chân ý của Phật giáo nguyên thủy. Trước hết hãy nói về ý kiến của Vũ Tĩnh. Như tôi đã trình bày, đứng về phương diện từ duyên khởi quan phát kiến quá trình tâm lý mà nói, về điểm nói rõ chân tướng của sự hoạt động hiện tại, tuy không có gì sai khác, nhưng ông không nói rõ về quan hệ hoành và quan hệ tung mà, trong giáo lý Phật giáo, là ý nghĩa rất trọng đại của phương thức luân hồi. Đồng thời với sự thuyết minh quan hệ hiện thực, khi thuyết minh sự phát sinh của sự vật, Phật giáo cũng dùng danh từ duyên khởi. Nói một cách đơn giản, mắt lấy sắc làm duyên để khởi nhãn thức là nói sự phát sinh của nhãn thức, nếu đổi nó thành danh từ thì tức là duyên khởi, thuyết minh duyên khởi, như danh từ biểu thị, là phát sinh, bởi thế hàm ngụ ý nghĩa thời gian trong đó. Vả lại, trong các luận thư đã phát đạt sau này, nhìn vào sự giải thích 12 duyên khởi, cho dù đó không phải là ý nghĩa Tam Thế Lưỡng Trùng, nhưng lấy hình thái gì để trong đó thừa nhận sự phát sinh của thời gian, hay khai triển ý nghĩa thuận tự? Nếu Bác sĩ Vũ Tỉnh quyết định như thế thì tất cả các luận sư (trong đó có Phật Âm) đều đã hiểu lầm chân ý của Phật. Huống nữa, nếu nhận xét theo một lập trường, thì e rằng cách xử lý về duyên khởi của Bác sĩ Vũ Tỉnh hạ thấp giá trị nhân sinh quan của Phật (những khuyết điển của Vũ Tỉnh là: 1-Là bất

khả tri luận; 2-Là tại sao có 12 duyên khởi của người mà không có 12 duyên khởi của Phật? 3-Cho vô minh chỉ là ác đức là không đúng. 4-Cuối cùng trở thành chủ nghĩa thực chứng thuần nhiên). Tóm lại, sự giải thích của Bác sĩ Vũ Tỉnh duy chỉ coi thuyết Tam thế Lưỡng Trùng hay thuyết Nhị Thế Nhất Trùng là ý nghĩa đích thực của Duyên khởi luận. Đối với mọi người, giải thích ấy tuy có đưa ra phương pháp nhận xét cần thiết, nhưng nếu nó theo thuật ngữ -chỉ đứng trên lập trường tương hỗ duyên - thì đã quên mất ý nghĩa dị thục duyên hay nghiệp duyên rồi, cho nên, rốt cục, đó chỉ là quan sát phiến diện, chúng ta cần ghi nhận điểm này. thứ đến sự giải thích của giáo sư Xích Chiểu. Sự giải thích này là thuyết minh cách giải thích truyền thống của A-tỳ-đạt-ma, bởi thế, nó cũng khế hợp ý nghĩa của Ni Kha Da. Theo một ý nghĩa nào đó, chúng ta cũng có thể tán thành được. Nhưng, điểm chúng ta không tán thành là, cách giải thích ấy duy chỉ theo hệ lệ thời gian mà quyết định là luân hồi luận. Nó đã không để ý đến quan hệ hoành, và, nếu đứng trên lập trường của A-tỳ-đạt-ma mà nhận xét, thì cho dù có đúng như thế đi nữa, nhưng quyết không nắm được toàn ý nghĩa thực của Phật giáo nguyên thủy.

Như vậy, nhận xét theo ba điểm quan hệ hỗ tương, quan hệ khai triển, và quan hệ dị thục cho đến nay tôi vẫn tin rằng sự giải thích của tôi gần với chân ý của Phật giáo nguyên thủy. Đương nhiên, các giải thích thứ hai về phát triển rất có thể gặp phải nhiều nghị luận bất đồng, chính tôi cũng đã dự liệu điều đó, nhưng, nếu suy cứu ra thì tư tưởng duyên khởi tiến đến đây là sự tổng hợp của duyên khởi hỗ tương thứ nhất và duyên dị thục thứ ba, tuy thuyết minh có

hơi quá, nhưng tôi nhận là trong đó có diệu nghĩa của duyên khởi quan, dự tưởng tư tưởng Duy thức mà lập thành giải thích đó; tôi tưởng độc giả cũng hiểu như thế.

5- DUYÊN KHỞI QUAN CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA.

Trở lên, mới nói về bối cảnh duyên khởi quan của A-tỳ-đạt-ma, nhưng đến A-tỳ-đạt-ma thì duyên khởi được giải thích như thế nào? Vấn đề này, như đã thấy ở trên, duyên khởi của Phật giáo nguyên thủy có nhiều cách giải thích, và, để thích ứng, đến A-tỳ-đạt-ma cũng có nhiều thuyết minh bất đồng. Nếu nói một cách tổng quát về đặc sắc của đôi bên thì, Phật giáo nguyên thủy đặt nặng ở phương diện nghịch quan, đến A-tỳ-đạt-ma thì lại lấy thuận quan làm chủ, còn nghịch quan, trái lại, chỉ chiếm địa vị khách mà thôi. Mà theo sự quan sát thuận quan, cũng lấy luận lý hay phát sinh làm chủ. Trong khi Phật giáo nguyên thủy thuyết 12 chi cũng có, mà thuyết 9 chi, 10 chi cũng có. Đến A-tỳ-đạt-ma thì hiển nhiên lấy 12 chi làm thông tắc duyên khởi, còn thuyết 9 chi, 10 chi thì được coi là tỉnh lược của thuyết 12 chi; đó là một đặc trưng lớn (về quan hệ 10 chi, 12 chi xem Bà-sa, quyển 24, Đại chính, 27, trang 124, thượng, và Visuddhimagga, chap. 17). Tóm lại, vấn đề duyên khởi quan của A-tỳ-đạt-ma, xuất phát từ vô minh đến lão tử, trong 12 đoạn ấy, nên cách giải thích như thế nào? Có thể nói, 12 chi thuận quan là nguồn gốc phát sinh sự giải thích của A-tỳ-đạt-ma, điều này tuy có vẻ hơi chi tiết nhưng cần phải đặc biệt chú ý.

Như vậy, đối với duyên khởi, các bậc A-tỳ-đạt-ma luận sư giải thích như thế nào? Vấn đề này tùy theo thời kỳ và các luận thư mà có ít nhiều bất đồng. Nhưng nếu nói một cách khái quát thì dùng 12 duyên khởi để thuyết minh quan hệ sinh khởi dồng thời tồn tại, của tâm lý, luân lý và vận mệnh, trong đó, quá khứ, hiện tại, vị lai, đặc biệt muốn lấy hiện tại quy định vấn để luân hồi vị lai, không thuyết minh một cách quá nghiêm khắc về sự liên lạc giữa các chi: đó là một đặc trưng lớn trong sự kết cấu của các luận thư ở thời kỳ đầu. Từ đó, dần dần trọng về phương diện quan hệ dị thời (luân hồi luận), còn về phương diện đồng thời tồn tại thì, trái lại, chỉ được giải thích một cách thứ yếu là sự kết cấu của các luận thư A-tỳ-đạt-ma thuộc thời kỳ sau. Như Pháp Uẩn Túc Luận (quyển 11, phẩm Duyên khởi, Đại chính, 26, trang 505, thượng), Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận (quyển 12, Duyên phẩm, Đại chính, 28, trang 606, trung - Tỳ-bà-băng-già (p. 135), đại khái đều là phương pháp thuyết minh đại biểu cho thời kỳ đầu. Đối lại, về luận bộ Bắc phương, thì như Phát trí luận, Đại tỳ Bà-sa luận, Câu-xá, luận; và về luận bộ Nam phương thì như Thanh Tịnh Đạo luận (chương 17), A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận (chương 8) v.v… là đại biểu cho phương pháp thuyết minh thuộc thời kỳ sau.

6- SỰ GIẢI THÍCH VỀ 12 NHÂN DUYÊN CỦA A-TỲ-ĐẠT-MA THỜI ĐẦU.

Bây giờ, trước hãy nhận xét đại cương của thời kỳ đầu. Trong Duyên khởi của A-tỳ-đạt-ma luận, thì như Tỳ-

bà-băng-già[105] đại khái là đại biểu cho thời kỳ rất sớm. Nhưng bản văn trong Tỳ-bà-băng-già quá giản yếu, những chi tiết không được biết, nên ở đây không bàn đến mà chỉ nói đến Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận và Pháp Uẩn Túc Luận được nhận là có liên lạc mật thiết với Tỳ-bà-băng-già. Những luận này xử lý mỗi chi duyên khởi thủy chung vẫn coi đó là tình hình có liên quan đến hoạt động sinh lý và tâm lý hiện thực, lấy đó làm cơ bản, như đã nói ở trên, muốn thuyết minh mối quan hệ giữa đồng thời tồn tại và dị thời nhân quả. Giả sử do vô minh mà có hành thì làm thế nào để nhận xét được vô minh? Trước đưa ra định nghĩa vô minh có nghĩa là vô tri, do vô tri[106] này mà tạo khởi phúc nghiệp, phi phúc nghiệp và bất động nghiệp. Vô minh hiện tại khởi ba nghiệp hiện tại thành ra vô minh duyên hiện tại thành (Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận văn). Lại do bất thiện hành; chết đọa địa ngục, thiện hành sinh cõi trời, bất động hành sinh cõi Vô sắc, tức vô minh duyên với hành hiện thế, lại thêm duyên hành vị lai, trải qua hiện tại,vị lai để nói rõ trạng thái duyên của vô minh. Đến ý nghĩa hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục xứ thì cũng qua hiện tại và vị lai như trên. Pháp Uẩn Túc Luận và Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận đại khái cũng nhất trí. Trở xuống,

---

[105] Vibhanga theo ba chủ lập cước của hetu, sampayutta, sanamnann mà với duyên khởi – p, 135f.

[106] Vô minh, Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận giải thích là bất thiện căn si (Đại chính, 28, trang 605, trung). Pháp Uẩn Túc Luận đưa ra nhiều sự hạng để giải thích và tri một cách rất tường tế, như: tiền tế vô tri, hậu tế vô tri, vô tri đối với Phật, Pháp, Tăng, Tứ Đế, nhân quả v.v… (quyển 11 Đại chính, 26, tr. 595, hạ). Tỳ-bà-băng-già giải thích về Tứ đế có vô tri (Vibhanga p, 135).

các chi từ lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ và hữu chỉ thuyết minh ở hiện tại mà không đề cập đến vị lai. Lại từ hữu[107] đến sinh thì bất luận là Tỳ-bà-băng-già[108], Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận hay Pháp Uẩn Túc Luận đều coi nó như sự tương tục sau khi chết, không chó là quan hệ hiện tại, về điểm này, cả ba bộ luận đại lược cũng nhất trí.Nếu đem lập thành đồ biểu một cách đơn giản thì 12 duyên khởi quan của Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, của Pháp Uẩn Túc Luận (trong đó, bao hàm Tỳ-bà-băng-già) sẽ là:

Vô minh - hành..... { tương quan hiện hiện / tương quan hiện vị

Hành - thức..... { tương quan hiện hiện / tương quan hiện vị

Danh sắc -lục nhập ..... { tương quan hiện hiện / tương quan hiện vị

Lục nhập- Xúc-Thụ-Ái-Thủ..... { tương quan hiện hiện / tương quan hiện vị

Hữu ..... tương quan hiện hiện

Hữu - Sinh..... tương quan hiện vị

Sinh - Lão tữ

---

[107] Pháp Uẩn Túc Luận, quyển 12 (Đại chính, 26, trang 509, trung) Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, quyển 12 (Đại chính, 28, trang 610, hạ).

[108] Vibhaga p, 137 nói là: Tattba takamù bhavapaccaya jati? Ya tesam sayttanam tamhi sattanikyejati sanjati okkapti abhinibhatti khandhnam pàtubhavo ayatanànam patilàbho: ayam vuccati bhavapaccya jàti (XII). Lại nữa, Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, quyển 12 (Đại chính, 28, trang 612, thượng) nói "Tại sao có duyên sinh? Nếu các chúng sinh, trong những loại chúng sinh, trọng sinh, thụ thai, xuất thai, đắc sinh, các ấm đầy đủ, chúng nhập hòa hợp, gọi là sinh". Trong Pháp Uẩn Túc Luận (Đại chính, 29, tr. 512, hạ) còn nói rõ hơn về tướng trạng của nó.

Tức là đem quan hệ tung và quan hệ hoành giao thoa với nhau làm thành ý nghĩa 12 duyên khởi: đó là kiến giải của A-tỳ-đạt-ma luận thư ở thời kỳ này.

7- ĐẶC BIỆT VỀ HAI MƯƠI BỐN DUYÊN.

Theo thuyết Hai mươi bốn duyên để muốn đứng trên tất cả lập trường phức tạp mà thuyết minh Mười hai duyên khởi là Thanh Tịnh Đạo luận của Phật Âm thuộc luận bộ Nam phương, phần giải thích về tuệ địa trong chương 17. Đặc trưng có Thanh Tịnh Đạo luận là lấy 24 duyên làm tiêu chuẩn để nói rõ 12 chi có những tác dụng của duyên nào. Vì muốn thấy mối quan hệ giữa chúng nên sợ có hơi phiền tỏa, nhưng không thể không bắt đầu thuyết minh từ 24 duyên trước. Hai bốn duyên là:

1- Nhân duyên. Ở đây, chủ yếu chỉ ý nghĩ động cơ thiện, ác, lấy tham, sân, si, vô tham, vô sân, vô si gọi là sáu nhân. Đó là thuyết minh của A-tỳ-đạt-ma pháp yếu luận 3-4 (Compendium of Philosophy, p. 113).

2- Sở duyên duyên.

3- Tăng thượng duyên. Đây là tác dụng động tâm: "Nghĩa là, cái gì chủ động khiến có thể đắc pháp, là Tăng thượng duyên" (Vism, p. 534). Có khi chỉ cho bốn pháp dục, tinh tiến, tâm và tư duy (Vism, p. 534), mà nói là: bất luận pháp nào, lấy pháp đó làm chủ, các pháp do tâm, tâm sở phát sinh làm duyên tăng thượng cho các pháp khác (Vism, p. 534).

4 - 5- Vô gián duyên, Đẳng vô gián duyên, Thanh Tịnh Đạo luận bảo cả hai duyên này mang cùng một ý

nghĩa, tức là tác dụng của một tâm làm duyên dẫn khởi tác dụng của tâm khác. Lại nữa, vô gián duyên là nhãn thức giới và các pháp tương ưng của nó, và ý giới cùng các pháp tương ưng của nó là duyên của vô gián duyên (Vism, p. 534, Tikapatthana).

6- Câu sinh duyên, hay Đồng sinh duyên. Như đèn và ánh sang là duyên đồng tính. Như bốn uẩn vô hình (thụ, tưởng) hành, thức) hỗ tương bất ly, gọi là Câu sinh duyên.

7- Hỗ vi duyên hay Tương hỗ duyên. Như hai cây gậy dựa vào nhau mà đứng được, hay như sự thành lập của bốn uẩn vô sắc cũng dựa vào duyên này.

8- Y duyên, là tướng nhiếp trì, hay tướng y chỉ, pháp hữu dụng gọi là y duyên, Như bốn uẩn vô sắc cũng có trong duyên này.

9- Cận y duyên. đại lược cũng đồng nghĩa với y duyên ở trên, bất quá đặc biệt trong sở y, trong khi làm duyên để sinh ra một kết quả đặc định thì gọi là cận y duyên (Vism, p. 536). Duyên này chia thành ba loại là Sở duyên, Vô gián và Tự tính. Sở duyên cận y duyên là lấy một đối tượng nhất định làm chủ (như tu giới, định, tuệ). Vô gián cận y duyên là thiện uẩn trước làm nhân duyên cho sự phát sinh thiện uẩn sau, Tự tính cận y duyên có nghĩa là tự nó làm nhân cho sự phát sinh của chính nó. Thiện nghiệp sinh thiện nghiệp chẳng hạn, chính là duyên này.

10 - 11- Tiền sinh duyên và Hậu sinh duyên. Pháp đã sinh làm trợ duyên cho pháp hiện tại phát sinh, là Tiền sinh duyên; pháp sinh sau ở tác dụng tiên khởi (như các pháp

tâm, tâm sở sinh sau, đối với thân thể tiền sinh, như đứa trẻ lấy sữa mẹ làm duyên), gọi là Hậu sinh duyên.

12- Tương tục duyên. Nghĩa là thiện pháp làm duyên cho thiện pháp sau (tập quán?).

13- Nghiệp duyên. Nghĩa là thiện, ác nghiệp đối với dị thục họa, phúc, gọi là Nghiệp duyên.

14- Dị thục duyên. Nghĩa là tính tịch tĩnh là cho đắc pháp dị thục, gọi là dị thục duyên (Vism, p. 538).

15- Thực duyên. Là bốn cách ăn để duy trì sắc và vô sắc.

16- Căn duyên. Là 22 căn, mỗi căn làm duyên cho một pháp nào đó phát sinh.

17- Thiền duyên. Là Thất thiền chi: làm nhân để phát sinh thiền định.

18- Đạo duyên. Là Đạo chỉ, đối với pháp tương ưng đạo và y xứ sắc, theo ý nghĩa đạo duyên mà thành duyên (Vism, 539).

19- Tương ứng duyên. Là tính tương ứng đồng nhất sư, đồng nhất sở duyên, đồng nhất sinh, đồng nhất diệt, làm cho được các pháp vô sắc, gọi là tương ứng duyên.

20- Bất tương ứng duyên. Là tính phi đồng nhất sự (tương ứng), làm cho được các sắc pháp, gọi là bất tương ứng duyên; lại như các pháp vô sắc đối với các sắc pháp, gọi là bất tương ứng duyên (Vism).

21- Hữu duyên. Là hữu tính lấy hiện tại làm tướng, chỉ trì pháp đồng dạng làm cho được các pháp, là hữu

duyên. Như sự quan hệ giữa bốn uẩn hỗ tương bốn đại, danh sắc thác thai, tâm và tâm sở v.v…

22- Vô hữu duyên. Là tâm, tâm sở đẳng vô gián diệt đối với tâm, tâm sở hiện tại là vô hữu duyên.

23- Tạ diệt duyên. Đại lược tương đồng với vô hữu duyên.

24- Phi tạ diệt duyên. Giống với hữu duyên[109] của Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, quyển 25; rồi lại chỉnh lý thuyết 10 duyên là thuyết 4 duyên; về điểm này, tôi đã nói qua rồi.

8- SỰ GIẢI THÍCH VỀ 12 NHÂN DUYÊN CỦA PHẬT ÂM.

Trong luận, Phật Âm đưa ra 24 duyên, chiếu theo quan hệ đó, muốn quy định sự hỗ tương giữa 12 chi là đặc sắc của ông về phương pháp giải thích 12 duyên khởi. Sự thuyết minh của ông rất phiền tỏa và rất khó hiểu, và đối với người không thông thạo nhiều về tiếng Ba-li như tôi, tất nhiên là có chỗ không được hiểu rõ lắm. Cái ý thú của nó đại khái là dùng 12 duyên khởi để hiển bày sự phát sinh của hiện thực tồn tại và mối quan hệ y tồn, đồng thời, đem kết hợp với luân hồi luận để muốn nói rõ cái tướng trạng luân hồi trong tam thế: đó chính là ý thú xác thực của nó. Ở đây không thể kể ra tất cả, nhưng phải liệt cử vài ba điểm để nhận xét.

---

[109] Sự thuyết minh giản lược về 24 duyên, xem Visuddhinagga, pp, 522 – 541.

Trước hết, hãy bắt đầu từ ý nghĩa vô minh duyên hành. Cái gọi là vô minh, theo Phật Âm, là lấy vô tri làm tướng, lấy manh muội làm dụng, thủ hình ẩn tàng, và lậu làm duyên. Hành, lấy hành vi làm tướng, lấy nỗ lực làm dụng, thú hình ý chí, và lấy vô minh làm duyên (Vism XVII, p. 528). Mà hành, như đã nói ở trên, chia ra phúc nghiệp (thiện hành), phi phúc nghiệp (ác hành và bất động nghiệp (sắc, vô sắc định). Do đó, vấn đề được đặt ra ở đây là: vô minh y theo lý do nào mà duyên với hành? Duyên có hai thứ thuận duyên và nghịch duyên; bởi thế, vô minh khi là duyên mà khởi hành cũng có hai thứ đó. Do thiện hành, ác hành, bất động hành mà vô minh, khi là nghĩa duyên, không thể không có sự sai biệt. Như vậy, để diệt vô minh, khi sinh khởi thiện hành ở Dục giới hệ, về điểm làm đối tượng, vô minh trở thành là sở duyên duyên. Lại lấy cùng mục đích, như ta bá thí, tu Sắc giới định, vô minh, về điểm làm cơ duyên sinh khởi các sự nghiệp ấy, đối với thiện hành làm duyên, là vô minh duyên hành. Đây là đều nghịch duyên. Trái lại, đối với ác hành, vì có vô minh là thuận duyên, nên lại thêm nhiều ý nghĩa. Thanh Tịnh Đạo luận nói: nhất ban hành ác hành thì vô minh thành nhân duyên, câu sinh duyên, tương hỗ duyên, y duyên, tương ứng duyên, hữu duyên và phi tạ diệt duyên v.v… mà nói tác dụng; lại đối với bất động hành thì vô minh duy chỉ thành cơ duyên mà thôi. Bất động hành về tính chất, không đi song song với vô minh.

Thứ đến, nói về tình hình do Hành mà có thức. Cái gọi là Thức, theo Phật Âm, lấy tri làm đặc tướng, lấy tối sơ làm dụng, lấy luân hồi tái sinh làm biểu hiện và lấy hành

làm duyên (Vism, 528). Tức ý nghĩa thác thai luân hồi đầu tiên. Theo ý nghĩa ấy, Thức được gọi là Dị thục. Nhưng không cho thức là nhất thể mà là sáu thức. Tác dụng của duyên ở đây như thế nào? Do có nhiều thứ Hành nên về phương diện thức sinh khởi cũng có nhiều thức, nhưng nếu nói một cách tổng quát, thì do hai thứ nghiệp duyên và cơ duyên mà hành duyên thức (Vism, pp. 547-8). Tức các hành là nghiệp tích tụ, lấy phương diện phát sinh hậu thức làm duyên, là nghiệp duyên, lấy hành làm cơ duyên mà phát sinh thức, là cơ duyên (quan hệ giữa hành và thức hết sức phức tạp). Như vậy, Phật Âm cho thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thụ, ái, thủ, hữu là trạng thái hoạt động hiện tại, tự chúng đều phát triển quan hệ, đồng thời, đứng trên lập trường đồng thời tồn tại mà nói, phải dựa vào các duyên để thuyết minh chúng, nhưng, nếu đi sâu vào chi tiết của mỗi thành phần thì sợ quá phiền tỏa, bởi thế, ở đây không bàn đến.

Sau hết, là duyên từ hữu đến sinh, Cái gọi là hữu là lấy "nghiệp và nghiệp quả làm tướng, lấy tồn tại và làm cho tồn tại làm dụng, trình hiện thiện, ác, vô ký làm hiện tượng, lấy thủ làm duyên" (Vism, p. 528). Ở đây duy chỉ nói hữu lấy nghiệp hữu làm chủ, hữu duyên sinh là do hai thứ nghiệp duyên và cơ duyên (Vism, p. 575).

Cứ theo Phật Âm, thì 12 nhân duyên trên đây, trên đại thể, vẫn lấy luân hồi làm chủ, dự tiên thuyết minh trạng thái tương quan tương liên đồng thời tồn tại, trong đó, có cả quan hệ tung và quan hệ hoành. Đặc biệt quan hệ tung, hiển nhiên đã phối hợp 12 nhân duyên với tam thế. Lấy vô minh

và hành làm quá khứ, lấy tám chi thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ và hữu làm hiện tại, lấy sinh lão tử làm vị lai. Phật Âm cho vô minh và ái là căn, nguyên của luân hồi, nghĩa là, vô minh ở quá khứ là nguồn gốc của sinh ở hiện tại, ái ở hiện tại là đầu mối của sinh ở vị lai. Căn cứ vào đó mà nhận xét thì hiển nhiên ta thấy Phật Âm đã thái dụng thuyết Tam Thế Lưỡng Trùng.

9- SỰ GIẢI THÍCH VỀ 12 NHÂN DUYÊN VÀ BẮC PHƯƠNG TRUYỀN.

Trên kia, là ý kiến của A-tỳ-đạt-ma ở thời kỳ đầu, và tiếp sau đó, là ý kiến của Phật Âm nhưng tiến lên một bước nữa, thuyết hoàn chỉnh nhất của A-tỳ-đạt-ma do Bắc phương lưu truyền thì như thế nào? Vì thuyết này dần dần đã được coi là phương pháp thuyết minh về hình thức luân hồi và đã trở thành ưu thế: đó là sự thật cần được chú ý. Trong luận Phát Trí quyển 1 (Đại chính, 26, trang 921, trung), 12 chi được phối hợp với tam thế; vô minh và hành phối hợp quá khứ; làm chi thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ và hữu phối hợp hiện tại; hai chi sinh và lão tử phối hợp vị lai, điều đã được nói qua ở trên. Đến luận Bà-sa, giải thích điểm này, tuy dẫn dụng ý kiến của các luận sư hàm ý quan hệ đồng thời tồn tại, nhưng lại quy tất cả về phương diện ý nghĩa thời gian hệ lệ: đó là một sự thật hiển nhiên. Bà-sa, nói: có bốn loại[110] duyên khởi: sát na, liên phọc, phận vị và viễn tục.

[110] Xuất xứ của bốn loại duyên khởi: Bà sa, quển 22 (Đại chính, 27, tr. 117, hạ); Câu xá, quyển 9; Chính lý, quyển 27 (Đại chính, 29, trang 493, trung).

Tựu trung, sát na duyên khởi nghĩa là sự hoạt động trong một sát na đã có toàn thể 12 chi. tức duyên khởi đồng thời tồn tại, phải nương nhau để cùng tồn tại, Bà-sa, bảo đó là chủ trương của tôn giả Thiết ma đạt đa "Nếu khởi lòng tham, giết chúng sinh thì tâm thiện tương ưng với tâm si là vô minh, tương ưng với tư là hành, tương ưng với tâm là thức, khởi hữu biểu nghiệp tất cả có câu thời danh sắc, các căn đều giúp đỡ nhau tức là danh sắc và lục xứ, tương ưng xúc là xúc, tương ưng thụ là thụ, tham là ái, tương ưng các phiền não là thủ, khởi hai nghiệp thân khẩu là hữu, các pháp sinh khởi tức là sinh, biến dị là lão, hoại diệt là tử" (Bà-sa, quyển 23, Đại chính, 27, trang 118, hạ). Thuận chính lý, quyển 27 (Đại chính, 29, trang 493, hạ) bảo là Thượng tọa (Kinh bộ?) Tọa bảo thuyết này không hợp lý, trái với Thánh giáo, vì trong một sát na không có nhân quả". Song, bản thân Chính lý thì lại phản đối ý kiến Thượng tọa là cho một sát na là khả năng. Chẳng hạn, Chính lý, quyển 27, nói: "Phật nói nhiều nghĩa duyên khởi, không thể tin một mà bỏ tất cả nghĩa khác". Lại nữa, trong Giải thoát đạo luận của Ưu Ba Để Sa, quyển 10, cũng lấy tác dụng của nhất tâm pháp (như khi mắt thấy sắc, khi người ngu khởi ái) để luận về 12 duyên, và cuối cùng, kết luận: "Như thế trong một sát na thành 12 nhân duyên" để thừa nhận sát na duyên khởi (Đại chính, 32, trang 450, cột dưới).

Liên phọc có nghĩa là mỗi chi, trong 12 chi đều theo thứ tự ràng buộc và ước chế với nhau, không xen hở, và cũng có ý nghĩa liên hệ thời gian với thuyết một sát na kể trên. Khi thuyết minh về Liên phọc duyên khởi, Chính lý,

quyển 27, nói: "Liên phọc duyên khởi là đồng dị loại, nhân quả nối liền không xen hở mà khởi. Như Khế kinh nói, vô minh làm nhân sinh rất tham nhiễm; sự sáng suốt (minh) làm nhân sinh ra không tham nhiễm" (Đại chính, 29, trang 494, trung). Bà-sa, bảo sát na duyên khởi và Liên phọc duyên khởi không những chỉ hạn trong hữu tình mà quy tắc duyên khởi của tất cả các pháp hữu vi (Bà-sa, quyển 23, Đại chính, 27, trang 117, hạ; Câu-xá, quyển 9).

Thứ ba Phận vị và thứ tư Liên tục chính là nói rõ trạng thái luân hồi của hữu tình. Phận vị, xuyên qua tam thế, nói rõ trạng thái hoạt động và tồn tục của hữu tình. Liên tục, theo sự giải thích của Chính lý, là "tiền, hậu tế, có thuận hậu thụ và bất định thụ nghiệp phiền não, bởi thế là vô thủy luân chuyển" (Chính lý, quyển 27, Đại chính, 29, trang 494, thượng). Bà-sa, nói: tuy có bốn loại duyên khởi nhưng mục tiểu của 12 chi chuyên lấy thời phận, tức Phận vị duyên khởi làm chủ, cho đó mới thật là thuyết minh về luân hồi luận và bản ý của Bà-sa (Bà-sa, quyển 23; Đại chính, 27, trang 118, hạ). Câu-xá cũng thừa kế thuyết này.

Chương thứ tám:
MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN LUẬN VÀ HÌNH THỨC LUÂN HỒI

1- LỜI TỰA.

Trong nhiều ý nghĩa, Duyên khởi dần dần liên quan đến ý nghĩa hình thức luân hồi luận nhiều hơn, bởi thế, sau đây tôi tưởng nên chuyên đứng trên lập trường này để thuyết minh ý nghĩa 12 duyên khởi. Ở đây, có ba đề mục có thể kiểm thảo. Thứ nhất, về tự thể của chi trong 12 chi, nói cách khác, 12 chi là sự liên tục của những biệt vật hay chỉ những hiện tượng khác nhau của một thể đồng nhất? Thứ hai, lấy đó làm sự thuyết minh luân hồi, phối hợp tam thế, thì cái phương pháp quy định quan hệ nhân quả của chúng như thế nào? Thứ ba, ý nghĩa của mỗi chi trong 12 chi như thế nào?

2- TỰ THỂ CỦA CÁC CHI TRONG 12 CHI.

Trước hết hãy nói về tự thể của các chi. Trong 12 chi, mỗi chi tuy đều có tên và tác dụng khác nhau, nhưng, nếu coi đó là sự tồn tại liên tục của một hữu tình, thì các chi không tách rời khỏi quan hệ của những yếu tố cấu thành hữu tình đó là năm uẩn (hay bốn uẩn). Nói theo thuyết ngũ

uẩn thì hữu tình cho dù hoạt động có mờ, tỏ khác nhau, nhưng thường trong một lúc có đủ cả sắc, thụ, tưởng, hành và thức. Trái lại, theo thuyết 12 chi thì hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ đều đặt vào những vị trí riêng biệt. Do đó vấn đề được đặt ra là: bản thể của các chi trong 12 chi tuy là ngũ uẩn, nhưng đó là phương diện cường thắng mà lập danh, hay là năm uẩn phải trải qua quá trình của 12 chi mới thành được ý nghĩa của chúng? Nói theo chủ ý của duyên khởi luận xưa nay thì các chi chủ yếu là thuyết minh quá trình hoạt động của hữu tình, tuy lấy trạng thái hoạt động làm chủ, nhưng lại muốn coi đó là thực tại thì tất nhiên, trong đó sẽ biến thành xung đột. Đối chiếu Nam truyền, thì như Thanh Tịnh Đạo luận vẫn cho các chi là ý nghĩa trạng thái kế khởi tương tục, không thừa nhận trong mỗi chi có đủ năm uẩn, cứ Bắc truyền, Kinh bộ cũng cùng quan điểm như trên, cho rằng vô minh, hành, thức, danh sắc, tất cả ở vào vị trí biệt lập, không thừa nhận thuyết Ngũ uẩn cụ bị. Thuyết minh tường tận về điều này là Thuận chính lý, quyển 27 (Đại chính, 29, trang 404, trung). Luận này bảo đó là chủ trương của Thượng tọa và đưa ra sáu lý do để phản đối thuyết Phận vị. Tức là, nếu thừa nhận thuyết Phận vị, sẽ có những điểm không thích hợp sau đây:

1- Khi mới kết sinh, toàn thể năm uẩn tương tục trong hữu tình quyết không thể duyên khởi. Kinh nói (Đại Duyên phương tiện kinh) thức nhập thai không có thác thai sao?

2- Nếu như thế thì đạo lý hoặc nghiệp theo thứ tự sinh sẽ không có một chút ý nào cả.

3- Nếu bảo các chi trong 12 chi là do ngũ uẩn cấu thành thì đạo lý nhân sai biệt cũng mất hết ý nghĩa, vì không phải tất cả nhân đều có thể sinh tất cả quả.

4- A-la-hán nếu ở ái vị hay thủ vị mà đắc A-la-hán, nếu chỉ lấy ái hay thủ làm phận vị thì người đó nên phải không có ái duyên thủ và thủ duyên hữu vị. Hữu-bộ, đối với ái vị hay thủ vị thành A-la-hán, thừa nhận không có ái duyên thủ, thủ duyên hữu. Ý kiến của Kinh bộ, tương đương với quá trình sinh hoạt theo tuổi tác, đại khái không giống với ý kiến trên.

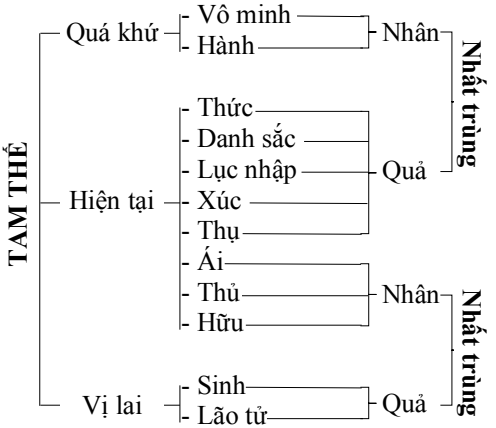
5- Thụ là duyên sinh ái, ái là duyên sinh thủ, tuy là những hiện tượng thường khởi, nhưng nếu bảo là phận vị, thì những hiện tượng đó duy chỉ có một lần, sẽ không khởi lại nữa.

6- Như vậy, hiển nhiên không trái với ý nghĩa Kinh rồi sao (Đại chính, 29, trang 494, trung)? Thế Thân, trong Câu-xá, luận, nói "Truyền hứa ước vị thuyết, tòng thắng lập chi danh". Ở đây nói "truyền hứa" hiển nhiên là có ý ủng hộ lập trường của Kinh bộ. Đối lại, trước sau vẫn chủ trương thuyết phận vị, tự thể của 12 chi tuy là năm uẩn, nhưng cái phương pháp trác việt để biểu hiện chúng thì duy chỉ tạm thêm danh xưng vô minh, hành v.v… mà luận cứu, đó là Hữu-bộ (Bà-sa, quyển 23, Đại chính, 27, trang 118, hạ, chủ trương trong mỗi chi đều đủ năm uẩn, không phải trong một sát na có 12 chi). Chủ trương là Thanh Tịnh Đạo luận hay Kinh bộ là chuyên nói về duyên khởi hiện tượng, đặt nặng về phương diện tác dụng, phương pháp nhận xét thẳng thắn của họ tuy có khí vị khế hợp với nguyên ý, song,

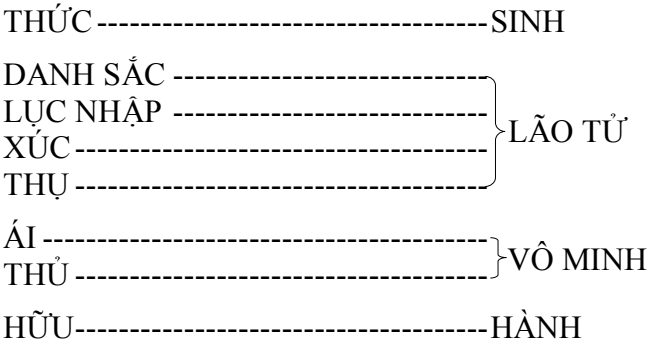
đã đứng trên lập trường duyên khởi thời phận như trên, nên cuối cùng, như Hữu-bộ đã nói, về điểm không điều hòa được với thuyết Ngũ uẩn, không thể không công nhận là vẫn chưa được hoàn toàn.

3- MƯỜI HAI CHI VÀ THỜI PHẬN.

Thứ đến, lấy 12 chi phối hợp với tam thế là thừa nhận thuyết Thời phận duyên khởi. Như đã nói ở trên; vô minh và hành phối hợp với quá khứ, tám chi từ thức đến hữu phối hiện tại, còn sinh và lão tử thuộc vị lai. Điểm này, Thanh Tịnh Đạo luận hay Phát trí luận đều thừa nhận. Nhưng vấn đề được đặt ra là: khi lấy đó làm hệ lệ nhân quả thì tám chi ở hiện tại nên phải phân phối như thế nào? Tám chi hiện tại tuy là quả quá khứ, nhưng đối với vị lai cũng có thể là nhân, chỗ nào là quả? Đó lại là một vấn đề nữa. Thuyết hoàn chỉnh nhất tuy là thuyết Tam thế Lưỡng Trùng, nhưng trong đó có nhiều phân loại pháp, sau đến Duy thức phái của Hộ Pháp thu dụng thuyết Nhị Thế Nhất Trùng, cứ xem sự thực này cũng đủ rõ. Thuyết Tam Thế Lưỡng Trùng được Hữu-bộ và phái Nam phương tiến bộ thu dụng. Đồ biểu như sau:



Nhưng tính chất luân hồi không những chỉ nói rõ nguyên nhân làm chỗ dựa cho sinh và lão tử, mà còn nói rõ cái tác nghiệp tích tụ đến sinh và tử, đồng thời lại muốn thuyết minh lý do sinh ra đời vị lai và lão tử, cho nên Tam Thế Lưỡng Trùng duy chỉ là hình thức đại khái, chứ không phải sự thuyết minh hiển bày luân hồi. Đồ biểu trên tuy tính từ quá khứ, nhưng để nói rõ tình hình luân hồi, lại cần phải lấy tám chi hiện tại, hay hai chi vị lai làm điểm xuất phát. Song, nói đúng ra, trong tám chi hiện tại đều bao hàm vô minh hay hành, cho đến sinh, lão tử. Tại sao? Vì, nếu cho vô minh và hành là nhân của sinh tử, thì cái nhân sinh tử ấy đã nằm trong hiện tại, bởi thế, nên phải được nhiếp vào trong tám chi. Bản thân sinh và lão tử cũng là một thực thể hiện tại, cho nên không thể không là một chi nào đó trong tám chi. Như vậy, nếu lấy tám chi hiện tại phối hợp với bốn chi quá khứ và vị lai, sẽ có kết quả như sau. Và đây đại lược là điểm nhất trí của Nam và Bắc truyền:



(Tham chiếu Compendium of Philosophy p. 263 và Câu-xá, quyển 9).

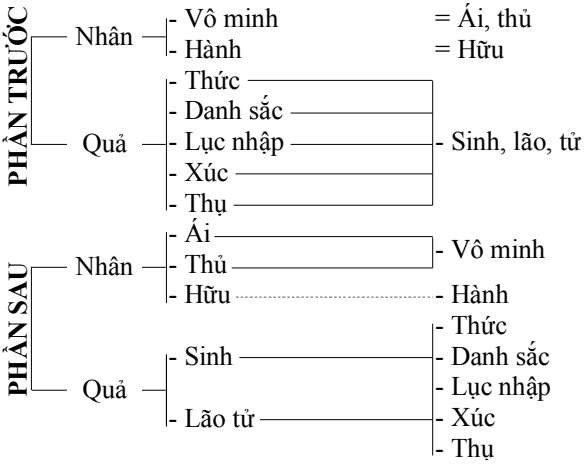
Tức thức vào thai là sinh, qua sự hoạt động của danh sắc, lục nhập, xúc, thụ, coi đó như vận mệnh thụ động và cứ thế mà trôi chảy là lão tử, ái thủ chủ động trong khoảng này là đại biểu cho phiền não, tương đương với vô minh; hữu, nếu được coi như nghiệp hữu, thì tương đương với nghĩa hành. Nếu lấy hình thức luân hồi để biểu hiện, thì sẽ như đồ biểu "A" sau đây:

Cùng một nguyên lý đồng nhất đó mà phối hợp thành đồ biểu khéo hơn, là đồ biểu 12 chi của Nam phương, như đồ biểu "B" dưới đây:

Thuyết Tam Thế Lưỡng Trùng, đối với phương pháp phối hợp Tam thế, Nam, Bắc tuy nhất trí, nhưng, như đã trình bày ở trên, đây không phải là thuyết duy nhất.

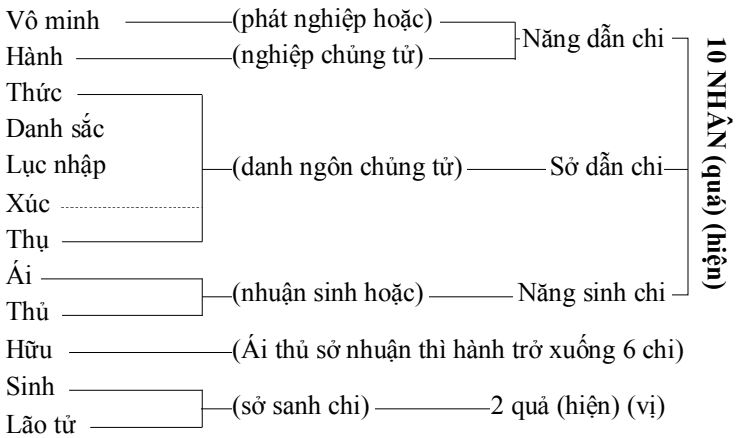
Ngoài ra, có thể nói, còn có thuyết Nhị Thế Nhị Trùng, hay thuyết Nhị Thế Nhất Trùng. thuyết Nhị thế Nhị Trùng là do Bà-sa đề xướng và được Câu-xá, quyển 9 và Chính lý quyển 25 (Đại chính, 29, trang 481, thượng) v.v… giới thiệu. Mười hai duyên khởi có thể được chia thành vô

minh duyên khởi và ái dục duyên khởi, phần trước nhiếp bảy chi, phần sau nhiếp năm chi, và cả hai đều có nhân quả riêng. Như đồ biểu dưới đây:



Cứ theo Thuận chính lý luận thì thuyết phần trước, phần sau trên đây là phương pháp phân loại thích ứng với định nghĩa duyên khởi "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh". Lập pháp nhân quả với thuyết Tam Thế Lưỡng Trùng tuy không có gì sai khác mấy, nhưng ở đây không khu biệt nhân quả mà lại chia thành tam, hậu tế, đại khái cũng có đặc sắc của nó.

Thứ đến là thuyết Nhị Thế Nhất Trùng. Thuyết này là chủ trương của phái Duy thức, dòng Hộ Pháp. Nghĩa là, 12 chi duy chỉ chia thành hai đời, lấy mười chi đầu làm nhân, hai chi sau làm quả, mà giữa khoảng đó có sự sai biệt về đời, bởi thế mà mệnh danh là Nhị Thế Nhất Trùng. Đồ biểu như sau:



Về Thời phận duyên khởi này tuy có nhiều giải thích, nhưng, đề mục căn bản trong đó là chi Hữu. Tại sao Hữu tự nó là hình thái thụ động (sinh hữu), tại sao tự nó là hình thái năng động (nghiệp hữu), và xuyên tam thế để hiển bày cái quá trình vận mệnh sinh, lão, bệnh, tử: đó là những khóa để của Thời phận duyên khởi. Số mục về duyên khởi tuy có 12 chi, nhưng nếu đơn thuần hóa nó thì, có thể nói, có ba phương diện lớn, tức không ngoài việc quy định mối quan hệ hỗ tương giữa ba tác dụng: đó là, hoặc, nghiệp và sự; do phiền não mà có nghiệp, do nghiệp có sự (thân phận nhất định), rồi lại do sự mà có hoặc có nghiệp v.v… cứ như thế nối tiếp nhau đến vô cùng. Theo Câu-xá, quyển 9) thì vô minh, ái và thủ trong 12 chi được nhiếp vào hoặc, hành và hữu (nghiệp) thuộc về nghiệp; còn bảy chi kia (thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thụ, sinh, lão tử) thuộc về sự. nếu thừa nhận sự giải thích này thì mười hai duyên khởi thật đã do quan hệ nhị trùng hoặc, nghiệp, sự mà thành. Tức là

hoặc (vô minh) -nghiệp (hành) -sự (thức trở xuống đến thũ), hoặc (ái thủ) -nghiệp (hữu) sự (sinh, lão, tử). Mà sự, nói một cách khái quát, là sinh, lão tử; còn nói cho tường tế, thì là thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thụ. Ở một phương diện, tuy là quả sinh hữu, nhưng, ở một phương diện khác, là hoạt động thể, trong đó nuôi dưỡng hoặc, nghiệp, và lại liên lạc hoặc, nghiệp, cho nên luân hồi vô cùng. Theo ý nghĩa ấy, bài tụng trong Câu-xá, quyển 9, nói "Từ hoặc, sinh hoặc nghiệp, từ nghiệp, lại sinh sự, từ sự, sự hoặc sinh, lý hữu chi ở đó". Đây có thể nói là phương pháp quy kết rất gọn, rất khéo.

4- Ý NGHĨA CÁC CHI TRONG MƯỜI HAI CHI.

Có giải thích cho mười hai chi là phạm vi năm uẩn, có giải thích cho trạng thái tương phản về tác dụng hay trạng thái, như vậy, cách giải thích nào, trong đó, mười hai chi đều trình hiện tướng trạng bất đồng. Bởi thế, vấn đề được đặt ra là: cái ý nghĩa đích thực của các chi như thế nào, làm sao để xác định? Đó là chúng ta không thể không liền giải thích trước. Mỗi chi trong mười hai chi, khi được dùng một cách độc lập, nhất là khi nó thành một chi của Thời phận duyên khởi, thì ý nghĩa của nó có hơi bất đồng. Khi được dùng một cách độc lập, nó chuyên lấy tự thể hiện tượng làm chủ vị, đến khi nó ly vào mười hai chi Thời phận duyên khởi, thì trong đó lại có ý nghĩa khai triển hay tương tục biến hóa, so với khi độc lập thì ý nghĩa của chính nó đã trở nên khẩn mật. Sự giải thích mười hai duyên khởi có khi dễ biến thành bất thiết, không thực tế, nhưng sự khu biệt này, không được rõ ràng lắm, bởi thế, chúng ta cần phải

chú ý một cách thiết thực. Ngay trong bản thân các kinh, luận ở thời kỳ đầu, sự khu biệt cũng chưa thấy hiển nhiên. Cùng lấy mười hai duyên khởi để thuyết minh tác dụng hoạt động đồng thời tồn tại của hiện tượng, cùng một lúc, lại cũng muốn thuyết minh quan hệ tung nữa, có thể nói, là tổ chức dùng một mũi tên mà bắn hai con chim. Song, ở đây khi muốn quyết định thời phận duyên khởi một cách rõ ràng để giải thích, trước sau tôi vẫn không quên lấy hệ lệ của một chi để xứ lý thái độ của các chi khác.

A- Ở đây, trước hết, hãy nói về ý nghĩa vô minh. Nói tóm một câu, vô minh có nghĩa là mê mờ không biết. Trong bào nó là không biết lý Tứ đế và sự giải thích này quá hẹp, thật ra, vô minh theo nghĩa rộng là không biết gì về chân lý của sự vật. Theo ý nghĩa ấy, Bà-sa giải thích vô minh là không đạt, không hiểu, không rõ[111] (Bà-sa, quyển 25, Đại chính, 27, trang 129, cột giữa). Lại Phật Âm như đã trình bày ở trên, bảo "lấy vô tri làm tướng, lấy manh muội làm dụng, thủ hình ẩn tàng, lấy lậu làm duyên", là cách giải thích xác đáng. Nhưng, vô minh là điểm xuất phát của

[111] "Thế nào là bất động vô minh? – Đáp: Các vô minh đối với khổ không rõ, với tập, diệt, đạo không hiểu. (Trên đây là văn của Phát Trí). Ở đây nói không hiểu có nghĩa là không muốn không chịu. Nghĩa là do vô minh che lấp tâm trí, đối với Tứ Thánh Đế không muốn, không chịu nên gọi là không hiểu. Như kẻ đói gặp thức ăn ngon lại không muốn ăn (Bà sa, quyển 38, Đại chính, quyển 27, tr. 196, hạ). Lại nữa, bất cộng vô minh là kiến đoạn hay tu đạo? Thức thân túc luận thừa nhận bất cộng có vô minh là tu đoạn. Lại có thuyết bảo bất cộng vô minh duy là kiến đoạn. Tức bất cộng vô minh tự lực khởi chứ không tương ưng với tùy miên khác mà khởi tu sở đoạn vô minh, tuy không tương ưng với tùy miên mà khởi, nhưng cũng không tự lực khởi, nên không gọi là bất cộng (như trên, Đại chính, 27, trang 127, thượng).

duyên khởi thì có nhiều phương pháp thuyết minh. Thứ nhứt, bảo rằng vô minh tất kính lấy tiêu cực làm tướng, song, vô minh duy chỉ là vô tri hay tác dụng tích cực làm cho người ta có sự mê mờ? Chiếu theo những lời nói trong các kinh thì bất luận loại nào đi nữa cũng vẫn còn có chỗ phải được giải thích thẩm tuy vẫn còn có chỗ không được rõ ràng, nhưng, theo tôi, nếu không bao hàm trong sự giải thích một tích cực tính thì vẫn không thể đạt đến kết luận được. Bởi thế, A-tỳ-đạt-ma[112] cuối cùng đã biến thành nghị luận. Sự khu biệt nổi tiếng về nhiễm-ô-vô-tri và bất-nhiễm-ô-vô-tri có thể được coi là nghị luận này. Nhất là đến Câu-xá,[113] quyển 10, hiển nhiên cho vô minh là một thứ phiền não tích cực, vì không có trí tuệ (vô minh) không phải là danh xưng tiêu cực, lại cũng không phải là sự thấy biết sai lầm (ác tuệ), bởi thế, trước sau vẫn chủ trương một loại phiền não tích cực. Đương nhiên, ở một phương diện khác tất có sự đối kháng, cho vô minh duy chỉ là ý nghĩa vô tri. Như vậy, đến thuyết Thời phận duyên khởi, vô minh trong mười hai chi rốt cục đã biến thành ý nghĩa đại biểu cho tất cả phiền não ở quá khứ. Bà-sa, quyển 23 bảo rằng, luận Thi thiết giải thích vô minh là hết thảy phiền não quá khứ, và sửa lại là quá khứ phiền não vị rồi thu dụng định nghĩa này (Đại chính, 27, trang 119, thượng). Thứ hai, vô minh là một

---

[112] Bà sa, quyển 22 (Đại chính, 27, trang 119, thượng), nói: "Lại nữa, có thuyết nói vô minh có hai loại: 1-Tạp sự, 2-Bất tạp sự. Lại có hai loại: 1-Hiển sự, 2-Bất hiển sự".

[113] "Sáng suốt sửa trị vô minh, nên không phảithân thực, thì gọi là kẻ chẳng phải là kẻ ác tuệ kiến, tương ưng với kiến nên có thể làm nhiễm trí tuệ (Câu xá, quyển 10).

trong những phiền não có tích cực tính, nhưng nên phải quy định tính chất của nó như thế nào? Nó cách khác vô minh là nguyên lý của sự biết (tri) hay là nguyên lý tình ý? Đứng về khía cạnh biểu diện mà nói, vô minh, như cái tên cho thấy, tuy là sự mê chấp của tri (biết), nhưng lại đứng đầu các chi duyên khởi, nên không thể không cho nó là cái biết tồn tại được. Vả lại, theo như các kinh nói, đã được trình bày ở trên, khi Phật khảo sát về duyên khởi từ nhiều điểm, thì có hai điểm trọng yếu nhất: một là vô minh, hai là hữu dục (khát ái). Thanh Tịnh Đạo luận (Vism.p.525) thường hay dẫn dụng điểm này. Không những thế, trong mười hai duyên khởi, Phật tuy cho vô minh là điểm xuất phát của tất cả hoạt động, nhưng trong Tứ đế thì lấy dục làm nguyên nhân của khổ (tức Tập đế), điều này tưởng không cần nhắc lại. [114] Vấn đề là: sự quan hệ giữa dục và vô minh như thế nào? Thông thường tuy giải thích là không biết cõi đời là vô thường (hành), khư khư chấp chặt lấy ngã dục, và nguyên nhân của luân hồi đau khổ, nhưng không giải thích theo vòng tròn vô minh - dục, vô minh - hành mà lại đặt dục ở sau thụ. Về thuyết duyên khởi, nếu chỉ giải thích một cách đơn giản như trên thì sẽ biến thành vô hiệu. Thuyết vô minh duyên khởi và ái dục duyên khởi là biệt lập; Mười hai

[114] "Chúng sinh từ đời này qua đời khác phải đọa các ngả ác đều do vô minh làm căn bản,cũng do tham dục làm nhân". Bà sa, quyển 47 (Đại chính, 27, tr. 245, trung) dẫn dụng. Cứ theo Bà sa, quyển 47, thì lấy dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu làm ba lậu. Thí Dụ Sư sửa lại làm hai lậu là vô minh lậu và hữu ái lậu, và chó đó là căn bản của Nhị tế duyên khởi. Nghĩa là vô minh là căn bản của Tiểu tế duyên khởi, hữu ái là căn bản của hậutế duyên khởi (Đại chính, 27, tr. 245, thượng).

duyên khởi nên phải nói là vô minh duyên khởi lẫn lộn với thuyết ái dục duyên khởi, hay nên nói là trong vô minh của mười hai duyên khởi đã hàm ngụ ý nghĩa ái dục rồi? Đó chính là nguyên nhân đã phát sinh nhiều nghị luận. Như đã nói ở trên, Phật Âm tuy chỉ bảo vô minh duyên khởi là xu hướng ác thú (Vism.p.525), nhưng đến thuyết mười hai nhân duyên kết hợp, thì, vì, thừa nhận từ vô minh sinh thiện hành, ác hành và vô ký hành, nên nếu chỉ thuyết minh như trên thì không thể phán quyết được vấn đề này. Về quan hệ này, Bà-sa, nói như sau:

Hỏi: *Tại sao trong tiền tế duyên khởi, vô minh đứng đầu, và trong hậu tế duyên khởi hữu ái đứng đầu?*

Đáp: Vì hai phiền não này đều là căn bản. nghĩa là, vô minh là gốc của tiền tế, hữu ái là gốc của hậu tế. Lại nữa, phiền não vị tiền tế, vì đã hoại diệt, khó có thể biết, nên nói là vô minh. Phiền não vị hậu tế thì ở ngay hiện tại, nếu tìm sẽ thấy nên gọi là ái (Bà-sa, quyển 24, Đại chính, 27, trang 121, thượng).

Nếu cứ theo thuyết này thì vô minh là không hiểu rõ nghĩa hữu ái, vì hữu ái cũng biết rõ nghĩa vô minh, thành ra cả hai là đồng thể. Pháp Cứu giải thích vô minh là tính thị ngã (cậy mình) của hữu tình (Câu-xá, quyển 10). Theo ý nghĩa ấy, có thể nói, sự giải thích thỏa đáng. Trong cuốn Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận, tôi đã nói: Thay vì vô minh được coi là nguyên lý của tri (biết), thì được coi là nguyên lý tình ý, cái lý tại sao cho vô minh là ý chí mù quáng chính là ở đó. Nếu nói một cách khái quát thì vô minh có hai nghĩa ẩn và hiện. Về mặt hiện, chủ yếu là chỉ

cái vô tri của tri; còn về mặt ẩn, nhiếp ở sau tri, lấy manh muội làm nguyên động lực, đồng thời, nếu được phát khởi, có thể bảo đó là dục, là nguyên lý ý chí của hành động. Về sau, vô minh được chia thành căn bản và thủy mạt, tôi cho rằng đã phát xuất từ điểm này. Vấn đề ở trên đây là: nếu coi duyên khởi làm thời phận thì, về mặt biểu diện, tuy được giải thích là tri, nhưng phần lớn lại thêm ý nghĩa dục, có thể cho là khế hợp với ý nghĩa thật của nó. Tóm lại, nếu y vào Thời phận duyên khởi thì vô minh là toàn thể nghĩa Túc hoặc vị, tôi cho rằng, A-tỳ-đạt-ma không thể không thừa nhận điều này.

B- Thứ đến là hành. Hành cũng chia thành hai loại là ý nghĩa hiện tượng tâm lý hiện thực và ý nghĩa thời phận. Về ý nghĩa hiện thực thì như Thanh Tịnh Đạo luận trên kia bảo rằng, hành lấy hành vi làm tướng, lấy nỗ lực làm dụng, thủ hình ý chí, lấy vô minh làm duyên (Vism, p, 528). Lại chia thành ba loại phúc nghiệp, phi phúc nghiệp và bất cộng nghiệp là các phân loại nhất trí của cả nam và bắc A-tỳ-đạt-ma. Song, khi ở phân vị duyên khởi thì nghiệp hiện thực của nó, thì chỉ nghiêng hẳn về phương diện dẫn phát nhân sinh sau, cho nên, nếu nói tóm tắt lại thì thay vì là hành vì hiện thực, nó lại được coi là nghiệp tập. Bà-sa, quyển 23, nói "Thế nào là hành? - Là nghiệp vị quá khứ" (Đại chính, 27, tr. 119, thượng). Câu-xá, quyển 9, nói: "Các nghiệp quá khứ gọi là hành". Thanh Tịnh Đạo luận thì gọi là "upaccitakamma" (Vism. P. 545). Những giải thích này có thể được xem như thỏa đáng. Duyên vô minh mà có hành, thật ra, tuy có nhiều cách giải thích nhưng cái ý nghĩa

vẫn là do phiền não mà có hành vi, do hành vi mà có nghiệp tập.

C- Thứ ba là thức, Phật Âm nói: "Lấy phân biệt làm tướng, lấy sơ hành làm dụng, lấy tái sinh làm biểu thị, lấy hành làm duyên" (Vism, p. 538). Nếu đứng về mặt hiện tượng mà nói thì thức là tác dụng nhận thức tuy chia làm sáu thức, nhưng riêng ở Phận vi duyên khởi thì chuyên giải thích nó theo ý nghĩa khi ý thức nhập thai. Kinh Đại Duyên Phương Tiện nói: " Do thức xuống thai mà có thác thai", là thích ứng với nghĩa đó. Bà-sa, thì bảo là tâm nối sinh và thức trợ bạn (Bà-sa, quyển 23, Đại chính, 27, tr. 119, thượng). Câu-xá, thì bảo chính lúc kết sinh trong thai mẹ, trong một sát na, ngũ uẩn gọi là thức (Câu-xá, quyển 9) v.v… đều căn cứ theo ý nghĩa trên đây. Như vậy là do hành mà có thức, do tích tụ nghiệp mà có quả dị thục, có thể nói, trong tổ chức của thân, tâm hiện thực, trước hết phái có thức phát sinh.

D- Thứ tư là danh sắc. Trong Áo Nghĩa Thư, không! Ngay từ thời đại Phạm Thư, danh sắc đã được dùng với ý nghĩa hiện tượng hóa hay cá thể hóa rồi. Vì đây là một thuật ngữ nên Phật giáo cũng thu dụng. Nếu nói một cách đại lược thì đó là tổng hợp của tổ chức thân tâm. Trong đó, có gì thuộc tinh thần thì gọi là sanh, thuộc vật chất (thân thể) thì gọi sắc, hợp cả danh sắc thì thành toàn thể tổ chức của hữu tình. Nếu nói theo năm uẩn thì bốn uẩn vô hình, tức thụ, tưởng, hành, thức, thuộc danh, còn sắc uẩn thuộc

sắc. Đó là sự giải thích thông lệ của Hữu-bộ[115]. Song, thực ra, khi nhận xét toàn thể tổ chức thân tâm, trong đó có thức thì sự giải thích trên tuy hợp thức, nhưng, trong Phận vị duyên khởi, khi thức tách rời, đứng ở vị trí thứ ba mà theo thức thu nạp vào đó thì không thỏa đáng. Do thức mà có danh sắc, do danh sắc mà có thức, khi thức và danh sắc đối lập mà đem thức thu vào danh sắc thì cũng không thích hợp. Lưu ý về điểm này là luận bộ Nam phương. Trong Tỳ-bà-băng-già (trang 136) bảo danh là ba uẩn thụ, tưởng, hành. Thanh Tịnh Đạo luận cũng thu dụng sự giải thích này (Vism, p. 558). Sắc là nghĩa tứ đại, điểm này cả nam và bắc đều nhất trí. Nhưng danh sắc ở vị thứ tư thì chỉ cái gì? Phật Âm thuyết minh một cách khái quát về vấn đề này như sau:

Danh là tướng của danh, lấy tương ưng làm dụng, lấy không phân biệt làm biểu hiện (nghĩa là ba tác dụng cùng chung một tướng), lấy thức làm duyên, sắc lấy biến hoại làm tướng, lấy phát tán làm dụng, lấy vô ký làm biểu hiện, lấy thức làm duyên (Vism, p. 528).

Về nhân duyên quan hệ giữa danh sắc và thức theo Phật Âm thì Dị thục thức, bất luận đối với danh hay đối với sự sắc (sắc hình thành năm căn?), đều là chín duyên. Đối danh là câu sinh duyên, hỗ vi duyên, y duyên, tưởng ứng duyên, dị thục duyên, thực duyên, căn duyên, hữu duyên, phi tạ diệt duyên; đối sắc, là câu sinh duyên, hỗ vi duyên, y

[115] Pháp Uẩn Túc Luận quyển 41 (Đại chính, 26, trang 507, trung), Câu xá, quyển 10, nói (tụng): Danh, bốn uẩn không sắc; Chính lý, quyển 29 đồng với Câu xá; Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm quyển 12 bảo rằng "Thụ, tưởng, tư, xúc, tư duy là danh" (Đại chính, 28, trang 608, trung).

duyên, dị thục duyên, thực duyên, bất tương ứng duyên, hữu duyên, phi tạ diệt duyên (Vism. P. 561). Tức thức đối với danh sắc là tiên hành của danh sắc, đồng thời, cũng là cộng đồng của danh sắc. sự phát sinh của danh sắc phải nhờ sự giúp đỡ ở nhiều phương diện, bởi thế mới do thức mà có danh sắc. Nếu nhận xét vấn đề này thì theo kiến giải phát sinh học hay thai sinh học, thì trong khoảng sau khi thức thác thai vẫn chưa có danh sắc, đại ước tương đương với thời kỳ sáu căn còn chưa hoàn bị, bởi thế, đều Bà-sa, Câu-xá, v.v…bảo là danh sắc vị ở sau sự kết sinh và trước lục xứ (Câu-xá, quyển 9).

Đ- Thứ năm là lục xứ, có nghĩa là căn, tức là cơ quan tác dụng ở ngoại bộ danh sắc. Thanh Tịnh Đạo luận nói:

Lục xứ lấy nơi chỗ làm tướng, lấy thấy biết làm dụng (tức thấy, nghe, ngửi, nếm, va chạm, biết) cảm thấy trạng thái chuyên môn làm chỗ biểu hiện, lấy danh sắc làm duyên (Vism, p. 528).

Trong Thanh Tịnh Đạo luận đưa ra nhiều cách thuyết minh về ý nghĩa danh sắc duyên với lục xứ (như khi vô sắc làm duyên sinh lục xứ thì có bảy duyên). Khi nhận xét toàn thể năm uẩn trong đó có đủ danh sắc, thì đối với lục nhập, là ý nghĩa câu sinh duyên, hỗ vi duyên, y duyên, dị thục duyên, tương ứng duyên, bất tương ứng duyên, hữu duyên và phi tạ diệt duyên. Sáu căn, nếu lấy đó làm tổ chức thể mà nhận xét, thì chủ yếu lấy danh sắc làm cơ sở, vì là cơ quan nhận thức nên mối quan hệ giữa chúng cũng rất chặt chẽ, và cũng hết sức phức tạp, cho nên, như Thanh Tịnh Đạo luận (như trên) đã nói, không thể giải thích từng điểm

một được. Câu-xá bảo đó là Lục căn dĩ sinh (sáu căn đã sinh), nhưng vẫn chưa đến vị Tam hòa hợp, đại khái là chỉ khi ở khoảng đản sinh cũng chưa có.

E- Thứ sáu là xúc. Phật Âm nói: "Lấy vật bị va chạm làm tướng, lấy khêu gợi làm dụng, lấy tiếp xúc làm biểu hiện, lấy sáu chỗ làm duyên" (Vism, p. 566). Tức là cảm giác do sự hòa hợp giữa căn, cảnh và thức mà sinh khởi. Về quan hệ lấy lục nhập làm duyên mà sinh khởi thì, theo Thanh Tịnh Đạo luận, năm căn đối với năm xúc là sở y duyên, tiền sinh duyên, căn duyên, bất tương ứng duyên, hữu duyên và phi tạ diệt duyên; một dị thục ý căn đối với dị thục ý xúc là ở câu sinh duyên, hỗ vi duyên, y duyên, dị thục duyên, thực duyên căn duyên, tương ứng duyên, hữu duyên và phi tạ diệt duyên (Vism, p. 528). Nói theo Thời Phận duyên khởi thì duy chỉ cảm giác mà không tự biết phân biệt ba thụ khổ, lạc và xả, đại ước ở vào khoảng sau khi đến ba, bốn tuổi (Câu-xá, quyển 9).

G- Thứ bảy là thụ. Phật Âm nói: "Thụ lấy cảm thụ làm tướng, lấy mùi vị làm dụng, lấy khổ, lạc, xả làm biểu hiện, lấy xúc làm duyên" (Vism, p. 567). Quan hệ thụ lấy xúc làm duyên mà sinh khởi tuy có nhiều, nhưng chủ yếu thì ở câu sinh duyên, hỗ vi duyên, y duyên, dị thục duyên, thực duyên, tương ứng duyên, hữu duyên, và phi tạ diệt duyên (Vism, p. 528). Nói theo Thời phận duyên khởi thì đại ước ở vào khoảng bốn, năm tuổi đến mười bốn, mười lăm tuổi.

Trở lên năm vị từ thức đến thụ, bất luận là hiện tượng đồng thời tồn tại hay hiện tượng thời phận thuyết minh quá

trình phát đạt, về phương ý nghĩa thụ động, đều là những vị ưu thắng.

H, I- Thứ tám và thứ chín là ái và thủ, là những vị ưu thắng về phương diện chủ động. Tựu trung, ái như đã nói ở trên, là tác dụng quan sát vô minh về phương diện tình ý, nói theo lập trường Tứ đế hiển nhiên ái được coi là căn nguyên hiện thực, tức là Tập đế. Thanh Tịnh Đạo luận nói:

"Lấy nhân làm tướng, lấy cầu vui sướng làm dụng, lấy bất mãn làm biểu hiện, lấy thụ làm duyên" (Vism, p. 568).

Trong Ni Kha Da tuy lấy hữu làm chủ mà nói Tam hữu, nhưng, đến khi chú tâm về phương diện lấy duyên khởi mà nói luân hồi thì kết quả cảm thấy không được thỏa mãn, nên đành phải đề cao ý nghĩa về phương diện Nghiệp hữu. Như vậy, nói theo điểm Nghiệp hữu này thì nó cùng với một ý nghĩa với Hành hữu ở trên kia, cho nên, trong Thanh Tịnh Đạo luận nó mới được giải thích tả phúc hành, phi phúc hành và bất động hành (Vism, p. 571). Lấy Sinh hữu làm chín loại, tức là dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu, tưởng hữu, phi tưởng hữu, phi tưởng phi phi tưởng hữu, nhất uẩn hữu, tứ uẩn hữu, ngũ uẩn hữu (Vism, pp. 571 - 572). Nếu cho vô minh, hành là nghiệp phiền não ở quá khứ, thì ái, thủ, hữu là nghiệp phát khởi hiện tại. Song, do thủ mà có hữu là nghĩa gì? Theo Thanh Tịnh Đạo luận thì:

Thủ đối sắc, vô sắc hữu của nó là thiện nghiệp, với sinh của nó là cận y duyên. Đối với dục hữu, do tự thân tương ưng thiện, với nghiệp hữu của nó là câu sinh duyên,

hỗ vi duyên, y duyên, tương ứng duyên, phi tạ diệt duyên và nhân duyên (Vism, p. 575).

Theo Câu-xá, thì hữu chính là nghiệp tích tập có kết quả.

L- Thứ mười một là sinh. Nói theo phận vị thì cũng tương đồng với thức vị ở trên, tức giai đoạn được một thân phận nhất định. Do hữu mà có sinh, có nghĩa là do nghiệp mà được một thân phận nhất định. Theo Thanh Tịnh Đạo luận là hai duyên: Y nghiệp duyên và Cận y duyên (Vism, p. 575).

M- Thứ mười hai là lão tử. Là quá trình tự nhiên tử sinh mà có, nghĩa là y vào một duyên là Cận y duyên (Vism, p. 576) [116].

[116] Theo Giải Thoát Đạo luận, ý nghĩa mười chi được nói một cách gản khiết như sau: Vô minh là không biết rõ ở Tứ đế, hành là nghiệp thân, khẩu, ý. Thức là một niệm nhập thai gọi là thức. Danh sắc là cùng với tâm tương tục khởi tâm số pháp và ca la la. Lục nhập là sáu chỗ bên trong. Xúc là sáu xúc thân. Thụ là sáu thụ thân. Ái là sáu ái thân. Thủ là bốn thủ. Hữu là nghiệp có thể khởi dục, sắc và vô sắc hữu. Sinh khởi hữu ấm, lão là khi ấm chín, tử là khi ấm tan hoại (Giải Thoát Đạo luận, quyển 10, Đại chính, 32, trang 450, thượng).

Thiên thứ sáu
TU ĐẠO LUẬN

Chương thứ nhất:
ĐỘNG CƠ TU ĐẠO VỚI TU ĐẠO PHÁP NHẤT BAN

1- ĐỘNG CƠ TU HÀNH VỚI KHỔ QUAN.

Trở lên là tiếp theo tâm lý luận để trình bày một cách đại yếu về luận lý quan của A-tỳ-đạt-ma. Song, những điểm được trình bày trong chương cuối cùng thứ tư, cứ theo A-tỳ-đạt-ma, thì luân lý chủ yếu là thuộc phạm vi luân hồi, tuy có phân biệt thiện nghiệp sinh thiện thú, ác nghiệp sinh ác thú, nhưng tất cả chỉ là biến dị hữu lậu. Cho dù thiện nghiệp được luôn luôn kế tục nhưng phần kết quả thu lượm được vẫn dao động chứ không thể là cứu kính an định. Vả lại, hữu tình thường lấy ngã dục làm trung tâm, cho nên, có khi vì không biết, có khi vì tham dục, sân huệ mà ác nghiệp; và trường hợp đó xảy ra rất thường, bởi vậy mà kết quả thụ hưởng ra sao cũng có thể thấy rõ rồi. Như vậy, nhận thấy tầm mắt thấy xa thì tất cả mọi sự trong thế gian này đều không an định, nói một cách tóm tắt, tất cả đều là khổ. Cái chứng cứ lớn nhất của Khổ quan là: vì cũng là một hiện tượng thiên nhiên nên, con người, một mặt tuy phải phục tòng định luật tất nhiên của vận mệnh, nhưng, mặt khác, vì cũng là một sự tồn tại tinh thần nên lại có yêu cầu tự do vô hạn. Đó là sự mâu thuẫn bất tương dung và vì phải

sống trong thế giằng co ấy mà con người cảm thấy đau khổ: điều này tôi đã thường trình bày qua. Đức Phật cho tất cả đều là khổ, cái lý do chính cũng ở đó. Song, cái cảm thống khổ đau ấy cũng lại là động cơ thúc đẩy con người tìm đến sự giải thoát trong tôn giáo. Đức Phật chủ trương đời là bể khổ chính là vì cái thực tướng này của thế gian. Do đó, chủ trương này, về sau đã trở thành một đặc trưng về nhân sinh quan Phật giáo thông cả Tiểu thừa và Đại thừa. Nhưng làm thế nào để giải thoát khỏi khổ? Cũng như các vấn đề khác trong Phật giáo, vấn đề này một khi được đặt ra thì cũng lại có nhiều nghị luận bất đồng. đạo Đại thừa Bồ tát chẳng hạn, xác lập lý tưởng vĩnh viễn, lấy tất cả hoạt động tự phát mà định giá trị của lý tưởng đó, do vậy khổ cũng được coi như thứ hồi hướng tới đại lý tưởng ấy. Trong Tiểu thừa Phật giáo con đường giải thoát khổ có tính cách tiêu cực, trên thực tế, làm cách nào để có thể đạt đến thế giới hết khổ đau? Đây chính là vấn đề chủ yếu. Như ai nấy đều biết, A-tỳ-đạt-ma y theo giải thích bình diện, ở nhiều trường hợp, nói rõ nguyên nhân của thế giới khổ đau chính là đã phê phán giá trị của thế giới vậy. Đời là khổ, và chính đó là động cơ tu đạo. A-tỳ-đạt-ma đã thuyết minh khổ như thế nào? Trong các kinh có nhiều cách thuyết minh về khổ, và để thích ứng, A-tỳ-đạt-ma đối với khổ, cũng có nhiều thuyết minh. Nhưng nếu nói một cách tóm tắt thì cái phương pháp xử lý phổ thông là đem định nghĩa khổ chia ra làm nhiều loại. Chiếu theo Khế kinh thì định bình của khổ có tám, đó là sống khổ, già khổ, chết khổ, cầu thương khổ, lo buồn khổ, oán ghét mà gặp gỡ là khổ, yêu thương mà chia lìa là khổ, tất cả sự cầu mong không thỏa mãn là

khổ (Vism, p. 498). Lại nói một cách đơn giản là: tất cả vô thường là khổ, tất cả khổ là vô ngã, "biết các hành vô thường, đều là pháp biến dị, bởi thế nói thụ tất cả khổ, đó là điều người chính giác đã biết rõ" (Tạp-a-hàm quyển 17, Đại chính, 2, trang 121, cột trên). Vì vô thường nên khổ, khổ vì vô ngã. A-tỳ-đạt-ma tuy thuyết minh nhiều về những nỗi khổ đó, nhưng dần dần đã đem thống nhất và, cuối cùng, còn muốn tập hợp lại nữa. Về định nghĩa của khổ, Phật Âm nói:

Khổ tướng là sự buồn bực liên miên và là hình của sự buồn bực liên miên đó (Vism, p. 640).

Lại có bốn trạng thái: 1-Trạng thái buồn bực, 2-Trạng thái vô thường (hành), 3-Trạng thái thiêu đốt, 4-Trạng thái biến hoại (ibid p. 494). Trạng thái một và trạng thái ba là bản thân của khổ đau, còn trạng thái hai và trạng thái bốn, đại khái trong nhất thời không là khổ đau nhưng cuối cùng lại quy về khổ. Về pía Bắc truyền thông lệ chia khổ thành ba loại[117], tức là khổ khổ, hành khổ và hoại khổ (Câu-xá, quyển 22). Khổ khổ là tự thân của khổ; hành khổ là sự vô thường, bất an nên khổ; hoại khổ là vì những khoái lạc hiện tại cuối cùng cũng có lúc tiêu tan nên khổ (có thể so sánh với ba khổ của Số luận là y nội khổ, y ngoại khổ, y hành khổ -Sáu Phái Triết Học Ấn Độ trang 7). Tựu trung, hai loại sau này là đặc trưng của nhân sinh Phật giáo, tức cuộc sống của con người, dù là hữu lậu, về mặt cảm giác, cho dù không thấy khổ, nhưng vì vô thường biến hoại, thiếu mất

[117] Xuất xứ đầu tiên của 3 khổ thấy trong Trường Hàm, Chúng-Tập-Kinh (Đại Chính, 1, trang 50, trung)

tính bất biến thường hằng, cho nên, về điểm này, có thể nói tất cả ở thế gian đều là khổ.

Từ nhân sinh quan đó, vấn đề tất nhiên phải được đặt ra là: làm thế nào để có thể đạt đến cảnh giới triệt để giải thoát và rốt ráo yên ổn? Đây là đề mục tối cao của Phật giáo. Tập hợp và hiển bày một cách đơn giản khóa để này là Bốn Đế: khổ, tập, diệt, đạo. Cội nguồn thống khổ của kiếp người lấy bất tuyệt dục làm cơ sở, vì y vào phiền não, bởi thế, muốn hết khổ phải diệt phiền não thì phải tu đạo: đó là căn cứ của Tu đạo luận.

2- NHỮNG ĐỨC MỤC TU ĐẠO.

Nhưng cái đạo diệt phiền não ấy là gì? Nói theo Tứ đế luận thì phổ thông là Bát chính đạo, tuy đưa ra tám đức mục, nhưng dần tiến đến A-tỳ-đạt-ma thì một mặt nói Bát chính đạo, mặt khác, trên Bát chính đạo, như Tứ niệm xứ, Bát chính đoạn, Tứ thần túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi, lại đưa ra cái gọi là bảy khoa ba mươi bảy đạo phẩm làm thông lệ. Ngoài Bát chính, sáu khoa kia, về ý nghĩa, đứng ngang hàng với Bát chính, nếu nói một cách thực tế, thì bảy khoa là những đức mục chỉ khác nhau về lập trường chứ không phải bất đồng về tính chất. Kỳ thực, những đức mục tu đạo trong Khế kinh không hạn định trong bảy khoa, mà ngoài ra còn có mười niệm, mười tưởng, bốn thiền, bốn vô lượng, bốn vô sắc v.v… do đó không thể đưa ra con số nhất định được. Do những đức mục đó không phải bất đồng trên tính chất, nên yêu cầu giải thoát không nhất định phải tu theo tất cả pháp môn. Cứ theo Phật giáo nguyên thủy thì

tuy chuyên tu một pháp môn nào đó, nhưng vì thời cơ và tình thế có khác, nên, theo ý nghĩa "tùy bệnh cho thuốc", đức Phật đã chỉ bày nhiều phương thức. Như đã trình bày ở trên, đặt chất của bộ phái Phật giáo là, thay vì lấy thế gian pháp làm chủ, lại đặt trọng tâm cái gọi là xuất thế gian pháp (giải thoát pháp) và, để thích ứng đức mục tu đạo là đối tượng là các A-tỳ-đạt-ma luận sư đã tận lực luận cứu, chỉnh lý và phân loại. Nhất là A-tỳ-đạt-ma ở thời kỳ, như tôi đã trình bày trước, chuyên lấy việc giải thích các đức mục tu hành làm đề mục chủ yếu. Thế rồi, đến A-tỳ-đạt-ma tiến bộ, ngoài Tu đạo luận ra, đối với việc thuyết minh thế giới sự thực, tuy có tăng gia nhiều, nhưng cái phương pháp của Tu đạo luận dần dần đã trở nên tinh tế, và nhiếp thủ toàn bộ các đức mục phối hợp chúng với quá trình tiến triển trong việc tu đạo, để muốn chỉnh lý chúng theo thuận tự: đó là một đặc trưng lớn của thời kỳ tiến bộ này. Bởi thế, trong các kinh, luận cổ, những đức mục được coi là trọng yếu cũng chỉ được thuyết minh một cách giản dị, đơn thuần; trái lại, trong các kinh, luận mới,tuy được chỉnh lý nhiều, nhưng thuyết minh về tu đạo, so với thời đại Phật giáo nguyên thủy, phức tạp hơn nhiều, và, nói theo một ý nghĩa nào đó, đã xa rời thực tế: đây là một sự thật hiển nhiên. Để thích ứng với tín ngưỡng, ở thời đại Phật giáo nguyên thủy, quả A-la-hán không phải khó khăn để đạt được, nhưng một khi đã được A-tỳ-đạt-ma chỉnh lý thì nó biến thành quả vị tối cao, người thường khó mà đạt được. Do sự tiến bộ về học vấn mà Tiểu thừa Phật giáo thật đã mất hẳn cái hương vị tôn giáo. Nếu nhận xét điều này về phương diện thần học, thì các phiền não, đạo diệt phiền não, và những cảnh

giới nhờ đó mà đạt được, tất cả Tiểu thừa đều muốn chỉnh lý cho có trật tự hẳn hoi: đây là điểm rất lý thú mà ta không thể bỏ qua.

3- TƯ CÁCH TU ĐẠO.

Về Tu đạo luận vẫn còn đề mục nữa không thể không bàn đến, đó là người ta phải có tư cách như thế nào để thích ứng với việc tu đạo? Về luân lý đạo đức được trình bày trong thiên trước thì người ta, bất luận ai cũng đều nên theo, nhưng về tu đạo, nếu nói theo nghĩa hẹp, thì so với luân lý, phạm vi của nó còn hẹp hơn, và tính chất của nó không thích dụng. Điều này, chiếu theo các giáo phái Bà-la-môn thì người tu đạo thích hợp đại khái chỉ hạn cục trong ba giai cấp trên mà thôi (tham chiếu kinh Phệ Đàn Đa, mục nói về tư cách; trong phái Số luận, tuy lấy ba giai cấp trên làm chủ, nhưng cũng có khi chấp nhận cả giai cấp thứ tư). Nhưng Phật giáo chủ trương bốn giai cấp đều thanh tịnh, vì đặc chất ấy cho nên đến Phật giáo Bộ phái, đối với bốn giai cấp, tự nhiên đã không đặt ra một hạn chế nào cả. Về nam nữ tính thì Phật giáo nguyên thủy đã thừa nhận có sự tu đạo thích hợp cho cả nam nữ, và cũng có khả năng tính đạt được giải thoát, mà trên thực tế, nữ tính đắc quả cũng không phải ít. Bởi thế, đến Phật giáo Bộ phái đối với vấn đề này cũng không có dấu hiệu đã đặt ra hạn chế hay sự khu biệt đặt biệt nào. Duy có vấn đề là sự khu biệt giữa tại gia và xuất gia; tức muốn tu đạo phải xuất gia hay ở tại gia cũng có thể? Vấn đề này, chiếu theo Phật giáo nguyên thủy, đức Phật bảo là tuy ở tại gia nhưng nếu tâm ngay thẳng, dốc lòng tu đạo thì tại gia cũng có thể tới giải thoát,

nhất là Ưu bà tắc, Ưu bà di, trong bốn quả, đức Phật nhận là có thể đạt được quả thứ ba, điều này tôi đã trình bày qua rồi (Nguyên Thủy Phật Giáo Tư tưởng Luận). Song, sự tu dưỡng triệt để, muốn được giải thoát thật sự ngay trong hiện tại, thì công năng xuất gia lớn hơn công năng tại gia, đây cũng là một sự thật rõ rệt (như trong Trung a hàm quyển 31, Lại-tra-hòa-la-kinh, và Trung a hàm quyển 8, sa-kê-đế-tam-tộc-tính kinh v.v…). Nhưng thuyết này, đến Phật giáo Bộ phái thừa kế như thế nào? Nói một cách đại thể thì đến Phật giáo Bộ phái, thuyết này tuy cũng giống nhau, nhưng về phương diện tinh thần thì có điểm rất bất đồng. Phật giáo nguyên thủy tuy tưởng lệ xuất gia, nhưng cũng rất chú trọng đến sinh hoạt luân lý tại gia, đến Phật giáo Bộ phái thì, cứ theo A-tỳ-đạt-ma lại coi thường phương diện luân lý tại gia mà chuyên đề cao pháp tu dưỡng xuất gia và kết quả, đó là sự thật không thể chối cãi (Thành-thật-luận 17, Ác giác phẩm 182, bảo hành giả ngoài việc không được khởi dục niệm, tâm sân khuể và tâm não hại, còn đưa ra thân lý giác (tâm lo cho nước), quốc độ giác (tâm muốn đi du lịch các nơi), bất tử giác, lợi tha tâm và khinh tha tâm v.v… Tựu trung, bất tử giác, là trước hết đọc tụng năm tạng là tam tạng, tạp tạng và Bồ tát tạng rồi mới nghiên cứu ngoại điển, nuôi dưỡng đệ tử và giáo hóa chúng nhân, tu đạo dần dần như thế. Đây là sự ngộ nhận về trước, sau). Nền thần học của A-tỳ-đạt-ma thật vô cùng phiền tỏa, nhận xuất gia là do nhà chuyên môn mà phát đạt. Tóm lại, theo ý nghĩa ấy, người chính đầy đủ tư cách tu dưỡng là người xuất gia, tại gia nhờ tôn kính cúng dàng xuất gia mà được tham dự phần phúc đức, đó là tư cách phổ thông, còn

người tại gia nào dốc lòng tu dưỡng theo đạo xuất gia thì điều đó không ai cấm. Do đó, song song với sự hưng thịnh của Phật giáo Tiểu thừa, sự xuất gia cũng phát đạt rất nhiều, đến đây người ta không lấy làm lạ tại sao có nhiều người xuất gia. Ở thời đại đức Phật, vì Phật giáo hưng thịnh nên có đủ loại động cơ xuất gia, bởi thế đức Phật đã phải phân biệt thành nhiều thứ. Như trong Trường-a-hàm quyển 3, Du hành kinh, trong phần Phật dạy Chân Na, có nói đến bốn loại xuất gia: 1-Hành đạo thù thắng, 2-Thiện quyết đạo nghĩa, 3-Y đạo sinh hoạt, 4-Vị đạo tác uế (Đại chính, 1, trang 18, trung)[118]. Tựu trung, hành đạo thù thắng nghĩa là đạo hạnh hơn người; thiện quyết đạo nghĩa, là đối với giáo nghĩa của Phật giáo có tài tuyên thuyết khéo léo, y đạo sinh hoạt là đạo hạnh tuy không thù thắng, thuyết pháp tuy không khéo léo, nhưng dù sao vẫn giữ được nếp sống người xuất gia; còn vị đạo tác uế là những Tỷ khưu phá giới.[119] Lại Thập tụng luật quyển 1 (Đại chính, 23, trang 2, thượng), cũng đưa ra bốn loại Tỷ khưu: 1-Danh tự Tỷ khưu, 2-Tự ngôn Tỷ khưu, 3-Vị khất Tỷ khưu, 4-Phá phiền não Tỷ khưu (Câu-xá, quyển 15 trích dụng). Tựu trung, Danh tự Tỷ khưu nghĩa là tuy xưng danh là Tỷ khưu nhưng

---

[118] Ngoài ra, trong kinh Phật Ban Nê Hoàn còn nói có bốn loại Tỷ khưu: 1-Nghèo cùng không tự nuôi thân được, 2-Mắc nợ mà không trả nổi, 3-Vô dụng đối với xã hội, 4-Cao sĩ sống thanh khiết, khi nghe Phật pháp thì bỗng nhiên tâm ngộ xuất gia (Đại chính, 1, trang 172, trung).

[119] Bà sa, quyển 66, giải thích rằng: Thắng đạo là Phật và Độc giác; Thị đạo là Xá Lợi Phất; Mệnh đạo là A Nan; Ô đạo tuy chỉ cho Mạt Hát Lạt Ca có vết như ăn trộm, nhưng cũng còn chỉ cho những Tỷ khưu đặc thù hóa khác (Câu xá, quyển 15).

thật ra là thế tục; Tự ngộn Tỷ khưu nghĩa là người tự xưng là Tỷ khưu; Vị khất Tỷ khưu, chiếu theo nghĩa đen là người ăn xin, tức những người hành khất; Phá phiền não Tỷ khưu là những người Tỷ khưu chân chính. Tỷ khưu của Phật giáo phải là hạng thứ tư này: chính sự phân loại trên đã bao hàm ý nghĩa ấy. Ở thời đại Phật giáo nguyên thủy, về mặt đạo hạnh, đã cần phải có sự khu biệt như thế rồi, bởi thế, đến thời đại Phật giáo Bộ phái vốn chủ nghĩa hóa và hình thức hóa đạo xuất gia, thì dĩ nhiên, trên thực tế đã chia ra nhiều loại Tỷ khưu. Do đó, A-tỳ-đạt-ma luận thư lấy đó làm một trong nhiều vấn đề cũng là lẽ tự nhiên vậy. Như các nhân phẩm được nói đến trong các A-tỳ-đạt-ma luận thư (chẳng hạn, Nhân phẩm trong Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, quyển 7), tuy chưa hẳn chỉ là những người xuất gia, nhưng dù sao cũng lấy trình độ tu hành của những người xuất gia làm trung tâm mà phân loại căn cơ hay tính chất của họ để hiển bày tiến trình đưa đến địa vị cao tột.

Như vậy, đến thời đại Phật giáo Bộ phái, ít ra là trên hình thức, đã trở thành chủ nghĩa xuất gia, mà những người xuất gia đó, bất luận trên sự thực hay trên lý luận đều phân loại thành nhiều căn cơ, và đối với cái phương thức tu dưỡng, một mặt thừa nhận, không nhiều thì ít, có sự bất đồng, mặt khác lại muốn nhất ban hóa, thống chế hóa những đức mục tu dưỡng, cho nên Tu đạo luận đã nghiễm nhiên trở thành cực phức tạp và chi ly. Tuy nhiên, nếu phân loại một cách đơn giản thì những đức mục đó rốt cục không ngoài tam học giới, định, tuệ, bởi thế, nói một cách giản dị thì sự tu dưỡng của Tỷ khưu không ngoài ý nghĩa tu tam học: đây là phương châm căn bản và nhất quán từ Phật giáo

nguyên thủy và Phật giáo bộ phái. Do đó, trong thiên thứ sáu này, tuy đã lấy những đức mục đã được biểu thị ở trên làm bối cảnh, nhưng ở đây chỉ lấy đề mục tam học để nói rõ phương pháp tu dưỡng một cách đại thể, rồi từ đây, tiến lên bước nữa tôi tưởng lại phải bàn qua về quá trình đắc quả.

Chương thứ hai:
NGUYÊN TẮC TU ĐẠO GIỚI, ĐỊNH, TUỆ

1- QUAN HỆ GIỮA TU ĐẠO VÀ TAM HỌC.

Về đức mục tu đạo, tuy có nhiều, nhưng chủ yếu thì không ngoài Tam học giới, định, tuệ. Từ đây, tôi tưởng nên trình bày qua về Tam học (nhưng, về giới, đặc biệt về luật, đã nói trong thiên trước rồi, nên ở đây không đề cập đến nữa). Trước hết hãy nhận xét về tổng thể của Tam học. Sự quan hệ giữa nguyên tắc căn bản của Tu đạo luận như thế nào? Tôi tưởng phải thuyết minh cái quan hệ tất nhiên bất ly giữa Tu đạo và Tam học. Tam học của Phật giáo không phải chỉ là chia làm ba để tiện cho phương pháp tu dưỡng, nhưng trong đó giáo lý căn bản và tổ chức nhân sinh có sự quan liên mật thiết.

Theo Phật giáo, sự sinh hoạt của chúng ta lấy dục làm cơ sở để thành lập, ngã chấp, ngã dục là nền tảng của sự sinh tồn. Như đã nói nhiều lần, trong cái căn bản của ngã chấp, ngã dục ấy có yêu cầu sinh mệnh vô hạn mà, như đã trình bày qua, tuy được gọi là tâm tính bản tịnh, nhưng về phương diện một hiện tượng thì sự sinh hoạt của chúng ta do vô minh và ái dục chi phối; đó là quan điểm nhất ban của Phật giáo. Như trước đã nói, người ta có nghiệp tập từ

vô thủy, tự nhiên phải theo hạn định dự trước, người ta tuy sống nhưng được quy định bởi tính tích hay cảnh ngộ mà trong đó đặc trưng của sinh mệnh không thể không phát hiện hoạt động tự phát được. Cái lý do tại sao Phật giáo cho thế giới này là khổ là do sự sợ hãi tự nhiên về khổ khổ, hoại khổ và hành khổ như trên kia đã nói, tuy ở lực chi phối nhưng trong đó đã mang đầy đủ nghiệp tập tự nhiên ràng buộc mất tự do (đại khái được gọi là hành khổ), phương pháp để giải thoát khỏi sự ràng buộc tự nhiên từ cả bên trong lẫn cả bên ngoài ấy mà đạt đến tự do chân chính, ta không thể tìm kiếm ở bên ngoài mà phải tâm cầu bên trong, nếu nói một cách đơn giản thì đó là sự cải tạo tinh thần của ta, đây không những là con đường giải thoát duy nhất; mà là con đường tắt tất nhiên: có thể nói, đó là chú ý nhất quán của Phật giáo. Theo Phật giáo thì sức ép thiên nhiên có thể được cải tạo, nhưng phải rất từ từ chứ không gấp rút được. Trái lại, tâm người ta, trên thực tế, thật vô cùng khó khăn nếu không có một ý chí kiên quyết và cố gắng không ngừng thì không thể nào cải tạo được nó một cách triệt để. Đây chính là lý do tại sao Phật giáo, nhận xét về phương diện giá trị, chủ trương thế giới là sản phẩm của tâm, bất luận mê hay ngộ, tất cả đều do nơi tâm. Về điểm này, xin trích mấy câu kinh văn để chứng minh:

Xe do các nghiệp mà khởi, tâm thức quay với xe, theo nhân mà chuyển đến, hễ nhân hoại thì sẽ diệt - Tạp-a-hàm, Kinh 49 (Đại chính, 2, trang 356, cột dưới).

Tâm mang thế gian đi, tâm dẫn thế gian đến, chỉ có tâm là thể chế ngự được thế gian - Tạp-a-hàm, Kinh 36 (Đại chính, 2, trang 264, thượng).

Tâm là căn bản, tâm sai tâm khiến, trong tâm nghĩ ác thì tức làm ác, tội khổ đuổi theo cũng như bánh xe quay theo trục xe. Tâm là căn bản, tâm sai tâm khiến, trong tâm nghĩ thiện thì tức tâm thiện, hạnh phúc đi theo cũng như bóng theo hình - Xá-lợi-phất-a-tỳ-đàm luận, quyển 15 (Đại chính, 28, trang 628, trung).

2- TUỆ HỌC.

Đến đây, vấn đề được nêu lên là: làm thế nào để cải tạo tâm một cách triệt để? Ở đây, phát sinh tác dụng là tam học Giới, Định, Tuệ.

Để cải tạo tâm, trước hết không thể không biết rõ sự thực hiện tại. Nói một cách khác, đồng thời với cảm giác thống khổ mất tự do, phải thức tỉnh tinh thần mong cầu lý tưởng vĩnh viễn bất động. Phật giáo nói đến như thực tri kiến và bát nhã rốt ráo không ngoài ý nghĩa đó. Phật giáo sở dĩ được coi là một tôn giáo trọng trí tuệ nhất trong các tôn giáo là vì Phật giáo lấy sự tự giác chân chính làm trọng yếu. Bởi thế, mà trí tuệ kể là một trong Tam học. Song, có điều quan trọng là chúng ta đừng lầm lẫn trí tuệ ở đây với trí thức do học vấn. Phật giáo, đặc biệt đến A-tỳ-đạt-ma, như đã trình bày ở trên, tuy rất giàu thuyết minh tri thức học vấn, nhưng đó thật ra chỉ là phương tiện để đạt đến trí chứ không có một nhiệm vụ tất nhiên nào cả. Trí tuệ của Phật giáo có nghĩa là trí phán đoán cuộc đời là vô giá trị,

đầu đau khổ, và tin chắc chắn vào giá trị của giải thoát Niết bàn: đó là điều chúng ta cần ghi nhận (về sau, kinh Bát nhã lấy không làm đối tượng của trí tuệ chính cũng từ đây mà ra). Theo ý nghĩa ấy, Phật giáo trên đại thể, có thể nói bao hàm khuynh hướng chủ trí chủ nghĩa và hợp lý chủ nghĩa. Nhưng, nếu cho Phật giáo là chủ nghĩa hợp lý, và chủ nghĩa chủ trí thì lại là một sai lầm lớn, bởi lẽ, trong trí tuệ của Phật giáo còn bao hàm cả phán đoán tình ý, cho nên, trọng trí tuệ mà không bỏ qua tình tình ý.

3- BA TUỆ VĂN, TƯ, TU.

Song, làm thế nào để nuôi thành trí tuệ đó? Theo Phật giáo, trí tuệ có nhiều giai đoạn, phải dần dần và theo thứ tự mà tiến sâu vào. đầu tiên phát tâm cũng do trí tuệ mà cuối cùng được giải thoát cũng lại do trí tuệ. Về điểm này tôi xin nói sau, ở đây, hiện đang bàn về vấn đề tu dưỡng, và trên đại cương, có thể chia tuệ làm ba giai đoạn, tức là ba tuệ văn, tư, tu. Trong luận Thành Thật, quyển 16, phẩm Tam tuệ 194, lấy nó làm một đề mục độc lập để luân cứu; trong Câu-xá, quyển 22, thì nó làm phương tiện để vào kiến đạo. Đương nhiên, đây chưa hẳn đã là cách phân loại đặc hữu của Phật giáo. Trong kinh Du Già (Yogasutra I, 48), cũng nói "Do thánh giáo lượng, tỷ lượng và nhiệt liệt tu tập thiền định, do ba thứ đó mà hành giả được trí tuệ, được vô thượng Du già". Cứ theo chú giải của Vi Da Xá thì câu đó vì là truyền thuyết được dẫn dụng cho nên được thừa nhận là phương pháp đạt đến trí tuệ cần thiết cho tất cả hạng người tu hành, nhưng trong Phật giáo, sự phân loại này, ít ra cũng có một ý nghĩa rất trọng yếu.

Tựu trung, cái gọi là văn tuệ, như Thành-thật-luận nói, chỉ là cho trí tuệ phát sinh các Tu Đa La. Nếu nói một cách đơn giản thì đó là trí tuệ do nghe mà hiểu được nghĩa lý của điều mình nghe mà có. Trong tất cả trí tuệ, đây tuy là nông cạn nhất, nhưng, về phương diện tu dưỡng nhập môn trong Phật giáo, sự xuất hiện của nó được coi là rất trọng yếu. Vì văn tuệ ở đây không phải hàm ý tất cả học vấn thuộc về tai, nhưng tất phải là văn tuệ của Phật giáo. Theo ý nghĩa ấy, Thành-thật-luận trích lời trong kinh nói: "nghe các kinh điển của Vi Đà của thế tục vì không thể sinh trí tuệ vô lậu nên không thể gọi là văn tuệ" (Tam tuệ phẩm 194). Đệ tử của Phật được xưng là Thanh văn rốt cục cũng không ngoài ý nghĩa đó. Bởi vậy, ta có thể giải thích văn tuệ trong Phật giáo đã bao hàm ý thức tín ngưỡng Tam bảo, tức niềm tin vững chắc cho rằng duy chỉ có Phật, Pháp, Tăng là điểm tựa chân chính cho việc cầu giải thoát. Do đó, nếu đứng về phương diện tiêu cực mà nói, ngoài Phật giáo ra, tất cả kinh điển, chế đa và giáo pháp khác, trên căn bản, không có sức cải tạo con người. Trên thực tế, so với các nơi Đại thừa Phật giáo thịnh hành, tại những xứ mà Thanh văn thừa (Tiểu thừa) được truyền bá, người ta thấy rất ít yếu tố khác xâm nhập Phật giáo, và nền Phật giáo tại các nơi đó được bảo trì một cách thuần tịnh, có thể nói, cũng nhờ ở ý thức tín ngưỡng trên. Đối với ý nghĩa và giá trị của văn tuệ, chúng ta cần phải đặc biệt chú ý. Tóm lại, nếu muốn từ Phật giáo để rút ra một sự phán đoán chính xác về đời người, thì điều kiện tiên quyết là phải hiểu rõ nghĩa lý trong các giáo phái được ghi chép trong kinh điển hay trực tiếp nghe Phật dạy.

Nghe chính pháp mà hiểu một cách chính xác và nếu chỉ ghi nhớ trong đầu óc không thôi thì rốt cục nó cũng chỉ là tri thức, không giúp ích cho tâm linh con người. Muốn cải tâm tất phải sinh hoạt hóa chính pháp, tức là phải sống theo chính pháp. Mà cái phương pháp sinh hoạt hóa chính pháp được đưa ra là hai loại tu tuệ và tư tuệ tiếp sau văn tuệ. Tư tuệ có nghĩa là nghiền ngẫm những điều mình đã được nghe để xác định nghĩa lý của nó. Bà-sa, quyển 42 (Đại chính, 27, trang 217, trung), nói: văn tuệ chủ yếu là nơi câu văn, tư tuệ tuy cũng do văn nhưng lại đặt nặng ở nghĩa (tham chiếu Câu-xá, quyển 22). Lại tiến lên bước nữa, bỏ văn theo nghĩa mà sự quy định sinh hoạt nội tâm của người ta là tu tuệ, mà trên phương diện pháp tướng của A-tỳ-đạt-ma, chủ yếu là do thiền định mới có thể đạt được. Đến tu tuệ thì trí tuệ mới triệt để đến tâm linh, bởi thế, cái cực trí của tu tuệ là tâm giải thoát[120] (nghĩa là thoát dục), tuệ giải thoát (nghĩa là thoát vô minh), cuối cùng trở thành đại tự giác tận trí và vô sinh trí.

4- ĐỊNH HỌC.

Muốn đưa tu tuệ tiếp tục tiến lên, thì không phải chỉ dựa vào sự hoạt động cân não hay tác dụng quan niệm là đủ, mà thật ra, phải đợi đến năng lực thiền định và thực hành mới có thể tiến lên được. Trong việc sinh hoạt hóa tư tưởng, mà tư tưởng lại phải do hành vi để tiến tới cụ thể

[120] Về ý nghĩa tâm giải thoát và trí tuệ giải thoát, có thể tham chiếu Visuddhimagga, "Dùng định để ngăn phiền não nên gọi là tâm giảithoát" (Thành-thật-luận, quyển 44, thiện giác phẩm 182).

hóa. Như vậy là ở đây, cuối cùng phải có công phu dung hòa tư tưởng và công phu làm cho hành vi đi đến cụ thể hóa. Cái phương pháp dung hòa tư tưởng là thiền định, còn quy định hành quy để đi đến cụ thể hóa là giới luật. Tựu trung, thiền định như sẽ trình bày sau, về phương diện tiêu cực thâm cảm sự tồn tại là vô giá trị, ức chế ngã chấp, ngã dục; còn về phương diện tích cực thì lấy sự tự do giải phóng sinh hoạt tinh thần làm tổ chức. Theo đồ thức ấy, một mặt ức chế cảm giác, mặt khác nhờ sức tập trung tinh thần để cải tạo sự sinh hoạt của người ta. Có thể nói, phương pháp này là căn bản trong tất cả phương pháp hành đạo của Phật giáo và thông cả Đại, Tiểu thừa, không một giáo lý nào trong Phật giáo được thành lập ngoài thiền. Nhất là Tiểu thừa giáo, vì xây dựng trên cái gọi là tự lực chủ nghĩa, nên, nếu rời xa thiền thì tất cả chỉ còn một lý luân suông. Theo ý nghĩa ấy, tôi cho rằng, nếu rời xa thiền thì không có tuệ là tất nhiên, nhưng đồng thời cũng không có giới nữa.

5- GIỚI HỌC.

Như vậy thì giới hạnh chẳng qua chỉ là sản phẩm phụ thuộc của thiền thôi sao? Không phải thế. Vì đứng ở một phương diện mà nói, nếu xa lìa tuệ và thiền thì giới hạnh chỉ là hình thức, nhưng đứng ở phương diện khác mà nói, nếu không thực hành giới hạnh thì tuệ và thiền không thể được hoàn thành; đồng thời nhờ thực hành giới hạnh mà tuệ và thiền mới trở nên thuần chân, bởi thế, giới hạnh quyết không thể được coi nhẹ hơn tuệ và thiền. Không những thế, nếu khảo sát xa hơn chút nữa, thì tuệ và thiền

không khỏi có tính cách cá nhân, còn giới hạnh, bất luận theo ý nghĩa nào đều có tính xã hội, vì mỗi cử động của người giữ giới có ảnh hưởng rất lớn đối với xã hội, về quan hệ, ít ra là về mặt thực tế, nói theo một ý nghĩa nào đó, giới hạnh, so với thiền, tuệ, có ý nghĩa rất trọng yếu, đây là điểm chúng ta cần ghi nhận. Cái lý do tại sao Phật giáo đồ nguyên thủy tuy coi trọng thiền, tuệ, nhưng cũng nhiệt liệt thảo luận về giới luật chính là ở đó. Theo ý nghĩa ấy thì tuệ và thiền cần phải có giới mới được hoàn thành, nếu xa rời giới hạnh thì thiền và tuệ không thể coi là hoàn toàn.

6- SỰ QUAN HỆ HỖ TƯƠNG GIỮA TAM HỌC.

Tam học giới, định, tuệ, về mặt biểu diện, tuy thuộc những phạm trù khác nhau, nhưng về phương diện căn bản cải tạo sự sinh hoạt của người ta, thì chúng có quan hệ rất mật thiết, hay có thể nói, là quan hệ nhân duyên mà các bậc cổ đức thường ví như chiếc đỉnh ba chân, thiếu một chân không đứng được. Tức là, muốn hoàn thành tuệ tất phải dự tưởng thiền và giới hạnh; cũng thế, muốn cho giới được hoàn thành tuệ tất phải dự tưởng thiền và tuệ, nếu không, sẽ chẳng thể nào đạt đến giải thoát hoàn toàn. Đây không phải chỉ là chủ trương của Phật giáo chính thống mà ngay đến Phật giáo bộ phái cũng không có gì thay đổi. Đương nhiên, cứ theo văn tự mà nhận xét Tam học thì đó là phương châm lý tưởng để tu đạo, thể hiện tam vị nhất thể, nhưng, trên thực tế, từ thời đại Phật giáo nguyên thủy đã do ý kiến nhiều người mà có ít nhiều điểm bất đồng. Cũng vì thế mà đã sản sinh ra khuynh hướng các nhà chuyên môn (như Tu

Bồ Đề[121] chuyên ở trong núi. Ưu Ba-li là nhà chuyên về luật, và A Nan thì chuyên về thiền định v.v…) Nhất là thời đại bộ phái[122] thì khuynh hướng ấy lại càng rõ rệt, rồi đến Trung Quốc, Nhật Bản thì cuối cùng đã chia thành Luật tôn, Thiền tôn, Học vấn tôn (Giáo tôn) v.v… tuy có lập ra phái, nhưng đến Phật giáo bộ phái thì, tóm lại, lấy Tam học làm nhất thể mà hướng tời tu đạo, đó là nghĩa căn bản mà ta không thể bỏ qua.

[121] Tăng nhất a hàm,quyển 2 (Đại chính, 2, trang 557) – A. I,p. 24 – 26, có đưa ra cả Tỷ khưu, Tỷ khưu ni, Tín nam, Tín nữ.

[122] Theo Bộ chấp dị luận thì như Khôi sơn trụ bộ (Kê dân bộ, Ngưu gia bộ) lấy luật làm phương tiện, nghiên hẳn về thiền, đó là một thí dụ. Lại nữa, về giá trị tu đạo của giới, định, tuệ thì trong visuddhimagga Chapt, I, p. nói: "Do giới mà vượt ác thú, do định mà siêu Dục giới, do tuệ mà vượt "Tam giới".

Chương thứ ba:
THIỀN ĐỊNH LUẬN

1- GỢI ĐỀ.

Yếu lĩnh của sự tu đạo tuy là giới, định, tuệ quân bình, nhưng trong đó, như đã nói ở trên, điểm có ý nghĩa trọng yếu hơn cả là thiền định. Nếu đứng ở một phương diện mà nhận xét thì giới, định, tuệ tuy là quan hệ chân vạc, nhưng nhận xét ở phương diện khác thì chúng lại là quan hệ giai đoạn hỗ tương. Giới chủ yếu là chuẩn bị để được tuệ. điều này cứ xem trong Thanh Tịnh Đạo luận nói do giới mà vượt ác thú, do định mà thoát khỏi Dục giới và do tuệ mà siêu tam giới thì đủ rõ (Vism, p..). Tựu trung, định không những chỉ ở giữa mà còn khoáng trương cả hai bên, tức là tuệ siêu việt tam giới, ý nghĩa định phát tuệ thật ra cũng không ngoài sức định. Bởi vậy, ta có thể nói, trung tâm tu đạo là định. Phật giáo không lập nên một đấng Thần linh mà trước sau vẫn chỉ lấy tâm làm trung, và cái khế cơ điểm về tôn giáo trong Phật giáo chủ yếu là ở sự tu dưỡng thiền định, đó là điểm chúng ta cần ghi nhận. Song, sự tu dưỡng thiền định này, theo một ý nghĩa nào đó, không những chỉ riêng cho Đại thừa, Tiểu thừa mà bất luận học phái nào đều lấy định làm căn để cho sự tu dưỡng, có thể

nói, nếu xa lìa thiền định thì Phật giáo không còn là Phật giáo nữa. Bởi thế, chuyên lấy ẩn tuẫn làm ý chỉ, do tâm thanh tịnh vắng lặng mà được giải thoát, sự tu đạo từ Nguyên thủy Phật giáo đến Tiểu thừa Phật giáo đều lấy thiền định làm nền tảng cho tất cả sự tu đạo: điều này, tưởng cũng không có gì là lạ cả. Nếu bảo cái thật thể của các tôn giáo hữu thần là ở như sự cầu đảo, thì ta có thể nói thật thể của Phật giáo là ở như thiền.

2- THIỀN QUÁN VỚI TỨ ĐẾ VÀ 12 NHÂN DUYÊN.

Trưng theo giáo lý, như đã thường lập đi lập lại ở trên, Phật giáo nói nhiều giáo tướng, như nhân sinh quan, thế giới quan, thực tiễn quan v.v… tuy triển khai dần dần, nhưng chỗ quy kết thì có thể nói tất cả đều phát xuất từ thiền. Vì thế mà trong các thực tiễn quan, thiền có một ý nghĩa trọng yếu nhất. Đương nhiên, mới nhìn qua thì thay vì nói là Thiền quán lại nhận là phương thức thuyết minh sự thực và lý tưởng mà thiền chính là căn để của phương thức đó: đây là điểm ta không thể bỏ qua, Như Tứ đế, 12 Nhân duyên, Tứ niệm xứ lấy đó làm hình thức thuyết minh. Tứ đế thuyết minh nhân quả giải thoát và luân hồi; 12 nhân duyên cho thấy do thuận quan mà luân hồi, do nghịch quan mà giải thoát; còn Tứ niệm xứ đối với sự tồn tại của người ta mà phám đoán theo hai phương diện sự thực và giá trị. Song, đây không phải là sự phán đoán lý luận, mà là sự phán đoán thiền quán, không những thế, bất luận là Tứ đế, 12 nhân duyên hay Tứ niệm xứ, khi tu hành thiền quán thì tất cả đều là một loại công án. Thêm vào đó sự phân loại Dục giới, Sắc giới, Vô Sắc giới, nếu nhận xét theo tinh thần

đó thì, nhưng đã nói nhiều lần, chẳng qua cũng chỉ để thích ứng với thái độ tinh thần tu thiền mà thôi. Lại nữa, Phật giáo hay nói đến những tổ chức sinh lý và cuối cùng thì cũng không ngoài cái thủ đoạn đem ứng dụng chúng vào thiền quán (như Bất tịnh quán chẳng hạn). Cứ như thế mà tham cứu thì ta thấy giáo lý của Phật giáo dù có thuyết minh bằng thái độ nào đi nữa, nhưng tất cả đều có thể quy kết ở thiền quán, vì, nếu không hiểu được thiền quán thì quyết không thể nắm được cái chân lý của Phật giáo: tôi tưởng đây không phải là lời nói quá đáng. Theo ý nghĩa ấy, sự phát đạt của giáo lý Phật giáo chẳng qua cũng chỉ là sự phát đạt và biến thiên của thiền quán, Rốt cục, do thiền quán mà trạng thái tinh thần đạt đến nguyên lý hóa, hiện tại hóa, rồi lấy đó làm cơ sở, đem những thuyết minh và thực tiễn pháp thành lập tổ chức: đó là sự biến thiên của nền giáo lý Phật giáo. Lại nữa, cũng là Phật giáo nhưng được chia thành nhiều Khế cơ điểm. Nhất là muốn hiểu rõ Phật giáo Đại thừa thì người ta không thể không nhớ kỹ điều này.

3- Ý NGHĨA THIỀN ĐỊNH.

Phật giáo là một tôn giáo lấy thiền làm trung tâm thành lập, có rất nhiều ký lục về thiền, đồng thời, cũng có nhiều cách để biểu diễn thuật ngữ thiền. Về phương diện tổng luận, tôi tưởng trước hết hãy nói về bản chất của thiền. Nói một cách đại thể, thiền của Phật giáo chẳng có gì sai khác với phương pháp tu dưỡng nhất ban của Ấn Độ thời bấy giờ mà người ta mệnh danh là Du Già, Tam Ma Địa. Không những thế, thiền của Phật giáo chính cũng đã thoát

hóa từ những phương pháp tu dưỡng ấy, điều này tôi đã trình bày ở một nơi khác rồi. Do đó, về phương diện bản chất của thiền -mặc dù về phương pháp hay nội dung quan niệm có chỗ bất đồng - cũng chẳng có gì sai biệt với sự tu dưỡng nhất ban Du Già. Chủ yếu, cột tâm vào một chỗ[123], thống nhất các biểu tượng, cuối cùng phải đến chỗ vô niệm, vô tưởng: đó là tu định. Theo ý nghĩa ấy thì đặc chất của định rõ ràng là tiêu cực chế chỉ sự tán loạn của tâm, Nhưng, mục đích của sự tu định không những chỉ tiêu cực trấn áp tán loạn nội tâm mà còn, đồng thời với sự trấn áp ấy, dồn hết tâm lực vào một điểm, dựa trên sự quan sát triệt để một đối tượng nào đó khiến cho chính mình, cuối cùng, cũng hòa với đối tượng ấy làm một; đứng về phương diện này thì tu định có mục đích tích cực: đó là điểm chúng ta cần ghi nhận. Có thể nói, mục tiêu tu định là ở điểm này. Thiền có hai phương diện tuy cùng gọi là thiền, là định - phân biệt về nội dung - nhưng trong đó bao hàm nhiều tâm thái, và; để biểu đạt những tâm thái đó, đã sản sinh ra nhiều thuật ngữ, đây là lẽ tự nhiên.

Trưng theo kinh Du Già thì có những thuật ngữ như Du Già, Tam ma địa, Tam ma bát đề, Đà diễn na và Tha lạp na v.v… và ý nghĩa của mỗi thuật ngữ, không nhiều thì ít, có chỗ sai khác. Trong Phật giáo cũng có nhiều thuật ngữ,

---

[123] Về điểm này, có vài định nghĩa rõ ràng, giản dị nhất: 1-Tâm trụ một chỗ là tướng tam muội Thành Thật, quyển 12, Định nhân phẩm 155), 2-Định có nghĩa là thanh tịnh, có công đức tinh tiến và tịch tĩnh thật yên tĩnh, không tán loạn, gọi là định (Giải thoát đạo luận, quyển 2, Phân biệt định phẩm 4, Đại chính, 32, tr. 406, ha), 3-Định nghĩa là khéo ở vào một cảnh (Câu xá, quyển 28).

phổ thông thường nói là bảy tên của định (Du già sư địa luận lược biên, quyển 5, Đại chính, 43, trang 66 trở đi. (Câu-xá, quyển 28). Đó là nói về khởi nguyên, về sau, trong sự hỗ tương, tuy không khu biệt một cách chặt chẽ, nhưng đến A-tỳ-đạt-ma, vốn ưa thích nghiêm cách hóa tất cả tựa hồ đã khu biệt nó một cách rất chặt chẽ. Sau đây là những danh xưng:

a- Tam-ma-thả-đa (đẳng dẫn) hai định dùng cho cả hữu tâm và vô tâm.

b- Tam-ma-địa (Tam muội, đẳng trì): lấy tính tâm nhất cánh làm đặc chất, chỉ dùng cho định hữu tâm.

c- Tam-ma-bát-để (đẳng chí): thông cả hữu tâm, vô tâm thường được xưng tổng quát là Tứ thiền, Tứ vô sắc định.

d- Đà-diễn-na, Thiền na (Tĩnh lự): tuy đặc biệt chỉ dùng cho từ thiền định, nhưng đến Đại thừa nó đã trở thành tên chung cho tất cả thiền định, thiền trong thiền định là chữ ihàna (thiền na) mà ra.

đ- Chất-đa-y-ca-a-yết-la-đa; tâm nhất cảnh tính, chỉ dùng cho hữu tâm định, đại lược đồng nghĩa với Tam-ma-địa.

e- Xa-ma-tha (chỉ): danh từ này được dùng song song với Tỳ-bát-xà-na (quán). Đối với tác dụng tích cực quán tưởng, nó là tác dụng tiêu cực chuyên làm cho tâm chìm lắng xuống. Đây cũng chỉ cho hữu tâm định thôi.

g- Hiện-pháp-lạc-trụ: trong Tứ thiền, đặc biệt là vào trạng thái căn bản định, duy chỉ có Thánh tâm.

Những danh từ trên đây, như vừa nói ở trước, khi được dùng một cách mặc nhiên thì không phân biệt chặt chẽ, nhưng về phương diện A-tỳ-đạt-ma, khi chúng được dùng một cách nghiêm khắc, thì cái phạm vi của bảy danh từ kể trên, nếu nói một cách đại lược, thì đã từ phạm vi rộng nhất dần dần biểu hiện tâm thái đặc thù ở phạm vi hẹp. Song, một danh từ chung đó đại biểu cho thiền định của Phật giáo, là Tam-ma-địa. Đứng về phương diện Du Già sử mà nhận xét, trong Áo Nghĩa Thư cổ xưa, danh từ vẫn chưa thấy được biểu hiện, đến thời đại học phái nó mới bắt đầu được dùng làm thuật ngữ. Nhưng, trong Phật giáo, nó được thu dụng ngay từ đầu, bởi thế, khi muốn nói đến thiền định, người ta luôn luôn dùng danh từ này. Nói một cách đơn giản, Chính định trong Bát chính đạo, định Ngũ căn, Ngũ lực, tất cả đều được biểu hiện bằng một danh từ Tam-ma-địa. Danh từ này do tiếng sam + v-dha. Cái gọi là trị tâm nhất xứ (giữ tâm ở một chỗ) tức là ý nghĩa tổng trì hay đẳng trì vậy. Tâm thái biểu hiện thiện định một cách thật thích đáng đại khái đã từ đây để rồi đã đi đến cách dùng rất rộng rãi.

Phật Âm, trong A-tha-sa-lị-noa (pp. 118-9), đã giải thích Tam-ma-địa như sau:

"Làm cho tâm chuyên chú vào một cảnh, đặc tướng của nó là không động loạn, không trạo cử, tác dụng của nó là kết hợp các pháp cùng sinh (tâm, tâm sở) vào một chỗ, cũng như nước rửa, biểu hiện của nó là lấy tĩnh tâm làm phát sinh trí tuệ. Vì có tĩnh tâm mới thấy rõ chân lý, bởi thế, chỉ lấy sự vui làm chỗ lập cước. Tóm lại, khi không có

gió thì đèn đứng ngay,tâm được đứng vững là nhờ Tam muội, người ta cần ghi nhớ điều đó" (Rhys Davids; Yogàvacàras Manua of Indian Mysticism as Practicsd by Buddhists London 1896, p. XXVI, trích dụng).

Trên đây, có thể nói, là sự giải thích gần thỏa đáng.

4- KHÓA ĐỀ THIỀN ĐỊNH.

Bản chất của thiền định là như thế, nhưng khi luận cứu về vấn đề này thì nên chia thành mấy bộ môn cho đúng? Muốn thuyết minh điểm này, trước hết phải nói rõ về mục đích tu thiền đã. Nói một cách tóm tắt thì mục đích tối cao của sự tu thiền là ở như sự giải thoát nhưng ngoài mục đích chính đó ra, tu thiền cũng cón có những mục đích phụ nữa mà, nếu muốn luận cứu về thiền, tất cũng phải xem chúng như những khóa đề để khảo sát. A-tỳ-đạt-ma chia mục đích tu thiền thành ba hay bốn loại, nhưng lấy bốn làm thông lệ: Thứ nhất, là đắc hiện pháp lạc trụ; Thứ hai, đắc thắng trí kiến; Thứ ba, đắc phân biệt tuệ; Thứ tư, là tận chư phiền não (lậu tận) (Câu-xá, quyển 28; Thành Thật, quyển 12, Từ tu định phẩm 158 cũng giống nhau). Thứ nhất hiện pháp lạc trụ có nghĩa là nhờ tu định mà thân tâm được an tĩnh; thứ hai thắng trí kiến nghĩa là được thần thông; thứ ba phân biệt được tuệ tức là thấy được tính, tướng của các pháp như thế; thứ tư lậu tận đã được giải thoát tối cao. Xem thế thì bốn điểm trên đây là khóa đề của Thiền na và nếu cứ lấy đó mà luận về Thiền quán một cách tổ hợp cũng được, nhưng, thật ra bốn điểm trên chủ yếu là dựa vào công đức tu thiền mà đưa ra số mục, bởi vậy, nếu thuyết minh về cái

gọi là thiền mà chỉ có thế thôi thì chưa đủ. Về điểm này, tôi đã nói qua một nơi khác [124]. Nếu muốn luận cứu một cách có căn bản về nhất ban thiền thì những mục sau đây cần phải được lưu ý. Thứ nhất là tâm lý quan; yếu nghĩa của thiền là làm cho tâm chuyên chú vào một cảnh. Nếu xử lý tâm như thế nào? Đó là vấn đề tiên quyết. Trong đề mục Tâm lý luận Phật giáo mà tôi đã trình bày ở trên có một khóa trình nói về Thiền định tâm lý luận chính cũng ở đó. Trước khi bàn về Thiền định tâm lý luận, phải nói qua tâm lý luận nhất ban, đó là một đề mục của Thiền định luận. Thứ hai là lý tưởng luận: làm thế nào để do thiền mà đạt được lý tưởng tối cao? Nội dung của thiền, trên quan hệ quy định, nếu không phải là lý tưởng luận thì thiền không thể được thành lập; thứ ba là phương pháp luận: làm thế nào cho tâm được thống nhất để thực hiện lý tưởng, đó là phương pháp thực tiễn mà, theo một ý nghĩa nào đó, là vấn đề trung tâm của thiền; thứ tư là thần thông và những yếu tố khác: đây là dựa vào công đức của thiền mà nói chứ chưa hẳn đã là mục đích tối cao của thiền. Bất luận trong hiện tại, quá khứ, dựa vào kiện khang pháp, an tĩnh pháp cho đến sức bất khả tư gnhị của thiền, nếu cho đó là một mục đích tu dưỡng của thiền, thì đó phải đặt thành một đề mục khác để luận cứu. Hình thức Thiền định luận được chỉnh lý ít nhất phải có bốn đề mục này, nhưng ở đây, trong Tâm lý luận nhất ban của Phật giáo đã bàn qua rồi. Còn lý tưởng luận nên việc bàn riêng với thiền luận, về thần thông

[124] Xem bài khảo sát về sự triển khai của tư tưởng Phật giáo với Thiền trong mục "Từ Chân không đến Diệu hữu).

lực cũng là một bộ phận của tuệ, tưởng cũng phải nên luận cứu một cách thích đáng, vậy, rốt cục, chỉ còn lại có phương pháp luận mà thôi. Song, phương pháp luận trong trường hợp Phật giáo, không những là phương pháp bề ngoài mà còn bao hàm ý nghĩa dùng công án với Thiền quán như thế nào cho thích ứng. Bởi thế, theo ý nghĩa ấy, phương pháp luận lại có thể chia thành hai đề mục: một là phương pháp bề ngoài, hai là phương pháp nội dung. Phương pháp trước, khi nhập định, luận về những dụng ý bên ngoài (cũng có hơi đề cập đến nội dung); còn phương pháp thứ hai nên chuyên luận về nội dung của pháp quan. Như vậy, tập hợp tất cả ý nghĩa ấy để lại nói rõ ý nghĩa Cửu thứ đệ định thì phải đề cập đến tất cả nghị luận của A-tỳ-đạt-ma và, như vậy, vấn đề nói ra sẽ cực kỳ phiền tỏa, bởi thế, ở đây, tôi xin kết thúc chương này (Thiền định luận).