

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

# NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO TƯ TƯỞNG LUẬN

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



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO - 2007



# Mục lục

## *Thiên thứ nhất* ĐẠI CƯƠNG LUẬN 17

### Chương I: Phương pháp chính lý Nguyên thủy

Phật giáo với phương châm của bộ sách này..... 19

- 1- Phương pháp chính lý những tài liệu nghiên cứu ..... 19
  - A- Những kinh điển Pāli ..... 24
  - B- Hán dịch ..... 26
- 2- Vấn đề Nguyên thủy Phật giáo ..... 27
- 3- Đặc biệt luận về phương pháp giải thích giáo lý Phật giáo Nguyên thủy ..... 30

**Chương II: Phật giáo với thời thế**..... 39

- 1- Một quan niệm khái quát về thời thế ..... 39
- 2- Tư tưởng giới đương thời ..... 44
  - A- Bà-la-môn giáo..... 45
  - B- Các đoàn Sa-môn ..... 50
  - C- Tư tưởng Áo Nghĩa Thư ..... 53
- 3- Đặc biệt về chủ trương của các đoàn Sa-môn..... 57
- 4- Địa vị và đặc trưng của Nguyên thủy Phật giáo ..... 65

**Chương III: Giáo lý đại cương** ..... 69

- 1- Giáo pháp và Phương pháp khảo sát của Phật ..... 69
  - a) Thuyết pháp với vấn đề giáo lý..... 69
  - b) Đối tượng khảo sát..... 71
  - c) Phương pháp khảo sát ..... 36
- 2- Chủ nghĩa lấy Chính pháp làm trung tâm ..... 76
- 3- Ý nghĩa của Pháp ..... 79
- 4- Pháp tính ..... 81
  - a) Về pháp tính hiện tượng..... 81

b) Về pháp tính lý tướng.....	83
c) Pháp tính một hay nhiều.....	85
5- Giáo pháp.....	86
6- Pháp và Người.....	88

*Thiên thứ hai*

**THẾ-GIỚI-QUAN HIỆN-THỰC**

<b>Chương I: Nhân quả quan về Nguyên lý thế giới.....</b>	<b>93</b>
1- Thế giới quan đương thời.....	93
2- Nhân Duyên luận.....	95
3- Sự phân loại nhân duyên.....	97
4- So sánh với các thuyết của ngoại đạo.....	101
<b>Chương II: Hữu Tình Luận Đại Cương.....</b>	<b>103</b>
1- Vô Ngã luận.....	103
2- Những yếu tố tổ chức thành Hữu tình.....	104
3- Động lực nhân thành lập Hữu tình.....	108
4- Bản chất của Hữu tình.....	111
5- Sinh mệnh quan đương thời & Sinh mệnh quan Phật giáo.....	114
<b>Chương III: Tâm Lý Học.....</b>	<b>117</b>
1- Sinh mệnh với hoạt động tâm lý.....	117
2- Cơ quan cảm giác.....	118
3- Quá trình nhận thức.....	120
4- Tác dụng nội tâm.....	124
5- Tâm lý đặc thù và Phiền não.....	129
<b>Chương IV: Nghiệp và Luân hồi.....</b>	<b>137</b>
1- Ý nghĩa Luân hồi quan trong Giáo lý Phật giáo.....	137
2- Nhận xét qua về việc tương tục sau khi chết.....	139
3- Đặc biệt luận về bản chất của nghiệp.....	144
4- Sự quan hệ của nhân cách giữa đời trước và đời sau.....	148

5- Tính chất của Nghiệp & Quả với thỏa đáng tính luân lý.....	152
6- Các loại Hữu tình.....	159
<b>Chương V: Luận về Mười hai duyên khởi.....</b>	<b>171</b>
1- Lời tựa.....	171
2- Duyên khởi quan đương thời với Thập nhị Nhân duyên quan.....	173
3- Số mục của các chi Duyên khởi.....	178
4- Phương pháp giải thích thông thường về Mười hai Duyên khởi.....	184
5- Giải thích theo lập trường Vãng Quan.....	186
6- Căn cứ vào sự trình bày trên đây để giải thích theo Hoàn Quan.....	191
7- Mạnh nha của sự giải thích Phận đoạn sanh tử.....	194
<b>Chương VI: Luận về Bản chất tồn tại.....</b>	<b>197</b>
1- Khuynh hướng Thường thức.....	197
2- Khuynh hướng Quan niệm luận.....	199
3- Khuynh hướng Vô vũ trụ luận.....	202
4- Khuynh hướng Hình nhi thượng học-Thực tại luận.....	205
<b>Chương VII: Căn cứ và sự phán đoán giá trị sự tồn tại..</b>	<b>209</b>
1- Hết thầy là khổ.....	209
2- Vô thường - Vô ngã: Căn cứ của khổ quan.....	210
3- Thường lạc ngã tịnh: Căn cứ của khổ quan.....	215
4- Căn cứ của tâm lý: Thường lạc ngã tịnh.....	216

**Thiên thứ ba**  
**LÝ TƯỞNG VÀ SỰ THỰC HIỆN**

<b>Chương I: Tổng quát về Tu đạo luận.....</b>	<b>223</b>
1- Phương châm tu đạo căn bản.....	223
2- Phương pháp tu đạo của đương thời và Phương pháp tu đạo của Phật.....	225
3- Không khổ, Không vui.....	227

4- Tư cách tu đạo: Bốn giai cấp đều bình đẳng.....	229
5- Phụ nữ với việc tu đạo .....	232
6- Tại gia và Xuất gia.....	235
<b>Chương II: Khái luận về Đạo đức .....</b>	<b>239</b>
A- Phương diện lý luận.....	239
1- Ý nghĩa đạo đức đối với việc tu đạo .....	239
2- Căn cứ tương lệ sự làm lành, lánh dữ .....	240
B- Phương diện thực tế .....	245
3- Đạo đức Gia đình.....	245
4- Đạo đức Xã hội.....	253
5- Luận về Chính trị.....	256
A- Chính trị thực tế.....	256
B- Chính trị tư tưởng.....	260
<b>Chương III: Sự tu đạo của Tín đồ .....</b>	<b>265</b>
1- Sự tất yếu của một Tín đồ .....	265
2- Những điều kiện để thành Tín đồ .....	265
3- Cảnh giới của Tín đồ .....	270
<b>Chương IV: Phương pháp tu dưỡng của Người xuất gia 275</b>	
A- Ý nghĩa xuất gia với tinh thần của những đức mục tu dưỡng .....	275
1- Động cơ của sự xuất gia chân chính .....	275
2- Xuất gia với động cơ không chân chính .....	278
3- Tinh thần giới luật.....	279
4- Những đức mục và tinh thần tu đạo.....	282
B- Phương pháp tu đạo thực tế.....	285
5- Trí - Tình - Ý với phương pháp tu dưỡng.....	285
6- Đặc biệt luận về sự tu dưỡng Thiền định.....	296
<b>Chương thứ V: Tiến trình tu đạo với La-hán.....</b>	<b>305</b>
1- Lỗi lầm và sự Sám hối .....	305
2- Sự đặc quả và Bản chất của nó ( <i>Luận về La-hán</i> )....	311
3- Năng lực của La-hán.....	319

<b>Chương VI: Niết-bàn luận</b> .....	325
1- Hai loại Niết-bàn.....	325
2- Hữu dư Niết-bàn .....	327
3- Đương thể của Vô dư Niết-bàn.....	330
4- Niết-bàn giới của Pháp tính tuyệt đối với những tư tưởng đời sau .....	336

## BIỂU VIẾT TẮT

D.	Dighanikāya	Trường A-hàm
M.	Majjhimanikāya	Trung A-hàm
A.	Aṅguttaranikāya	Tăng nhất A-hàm
S.	Samyuttanikāya	Tạp A-hàm
Vin.T.	Vinaya Text	Chỉ chung cho Luật văn
Milinda p.a.	Milinda Pañha	
Dh.pada	Dhammapada	
Sutta n.	Sutta nipāta	



## LỜI GIỚI THIỆU

Kimura Taiken (Mộc Thân Thái Hiền 1881-1930) là một học giả lớn của nền nghiên cứu Phật giáo Nhật Bản. Ông thuộc vào thế hệ thứ hai của nền nghiên cứu này, sau khi Takakusu Junjiro (Cao Nam Thuận Thứ Lang 1866-1945) đã thiết lập cơ sở với việc thành lập khoa Phạn văn học vào năm 1901 tại Đại học Tokyo, rồi sau đó 5 năm (1906), thành lập bộ môn Ấn Độ triết học tôn giáo sử. Kimura là một trong những học trò xuất sắc của Takakusu và đã kế nghiệp thầy mình phụ trách khoa Phạn văn học và bộ môn Ấn Độ triết học tôn giáo sử tại chính đại học ấy. Rất tiếc là ông đã qua đời sớm vào năm 1930 ở tuổi 49, lúc đang còn sức làm việc rất tốt.

Dẫu thế, sau khi mất, do ảnh hưởng to lớn của ông đối với nền nghiên cứu Phật giáo Nhật Bản, các học trò ông đã thu thập tác phẩm của thầy mình, rồi cho ra đời bộ *Kimura Taiken Zenshu (Mộc Thân Thái Hiền toàn tập)* gồm 6 quyển với lời đề tựa của ân sư Takakusu và xuất bản vào giữa những năm 1930. *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận* là quyển thứ ba của bộ Toàn tập này. Đến năm Chiêu Hòa thứ 42 (1967), do lần in đầu không còn bản nào, các học giả Nhật Bản nổi tiếng lúc đó đã thành lập một Ủy ban in lại *Mộc Thân Thái Hiền toàn tập* gồm những giáo sư đầu ngành của nền học thuật Phật giáo Nhật Bản như Miyamoto Shoshon, Nakamura Hajime, Nagao Gadjin v.v... để in lại bộ này và giữ nguyên quy cách cũ, chỉ thêm phần chú giải và cắt bỏ tự bặt của bộ *Toàn tập* trước.

*Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận* do Kimura viết trong thời gian làm việc tại Đức và Anh vào những năm 1919-1921, lúc phong trào nghiên cứu Phật giáo tạng Pāli đang lên cao với sự xuất bản dồn dập Tam tạng Pāli bằng nguyên văn và dịch bản Anh văn của hội Pāli Text Society. Tại Nhật Bản, phong trào này cũng gây ảnh hưởng lớn với sự ra đời của chủ nghĩa Phật giáo Nguyên thủy của Anesaki Masaharu (Tỳ Kỳ Chính Trị 1873-1949), mà tác phẩm đã được chính Kimura trích dẫn nhiều lần trong *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận* của mình. Khái niệm Phật giáo Nguyên thủy cũng lấy từ chủ trương vừa nói của Anesaki. Sau khi về nước, Kimura đã cho xuất bản vào năm Đại Chính thứ 10 (1922) tác phẩm vừa nêu. Chính từ lần xuất bản này, Âu Dương Hân Tôn đã sử dụng để phiên dịch ra

tiếng Hán, xuất bản ở Thượng Hải, và Hòa thượng Thích Quảng Độ đã sử dụng bản dịch tiếng Hán ấy để dịch lại tiếng Việt và xuất bản vào năm 1970.

Lần tái bản này, Hòa thượng có nhờ chúng tôi xem lại và chỉnh sửa những sai sót nếu có của lần in trước. Chúng tôi may mắn có trong tay bộ *Mộc Thân Thái Hiền toàn tập* của lần in Chiêu Hòa thứ 42 (1967). Chúng tôi đem đối chiếu bản dịch của Hòa thượng với nguyên bản tiếng Nhật và thấy có một số sai sót. Chúng tôi trình lên và Hòa thượng cho phép chỉnh sửa những chỗ đó, dù không nhiều. Cho nên, nếu độc giả thấy lần in này có một số khác với lần in thứ nhất, thì đó là do chúng tôi đã dựa vào bản tiếng Nhật để chỉnh sửa theo tôn ý của Hòa thượng.

Viết *Nguyễn thủy Phật giáo tư tưởng luận* vào thời điểm Nhật Bản đã duy tân công nghiệp hóa hơn nửa thế kỷ và đang trên đường trở thành cường quốc mới trên thế giới, Kimura rõ ràng muốn thể hiện một quan điểm mới về Phật giáo của người Phật tử Nhật Bản. Vì thế, đọc tác phẩm này, người ta sẽ thấy được nhân dân Nhật Bản, mà trên 90% là Phật tử, đã nghĩ gì về đạo giáo của mình và muốn truyền đạt cho những thế hệ kế tiếp những tư tưởng căn bản nào của Phật giáo.

Ngày nay, nước ta đang trên đà công nghiệp hóa - hiện đại hóa, công tác nghiên cứu kinh nghiệm Phật giáo các nước là một yêu cầu tất yếu cần đáp ứng. Việc xuất bản lại *Nguyễn thủy Phật giáo tư tưởng luận* là nhằm thỏa mãn yêu cầu vừa nói. Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam xin trân trọng giới thiệu tác phẩm này với bạn đọc, nhất là những bạn đọc quan tâm đến vấn đề tư tưởng Phật giáo trên bối cảnh phát triển của đất nước Việt Nam hiện tại.

Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam  
*Manh đông năm Bình Tuất (2006)*  
Phó Viện trưởng  
**Lê Mạnh Thát**

## Tựa

Phật giáo cũng như cái cây có ba phần: phần gốc, phần thân cây và phần ngọn bao gồm nhiều cành lá. Phần gốc là Căn bản Phật giáo, phần thân cây là Tiểu thừa Phật giáo và phần ngọn cây là Đại thừa Phật giáo. Người ta không thể nào tưởng tượng được sự tồn tại của một cái cây mà không có gốc, nhưng nếu chỉ có gốc không thôi thì cây ấy không còn sức sống; hoặc giả có gốc, có thân cây mà không có cành lá thì cây ấy cũng như cây trong mùa đông không khỏi gây cho người ta cái ấn tượng trơ trụi tiêu điều. Nếu phần gốc và thân cây giữ cho cái cây đứng vững, thì phần cành lá sum suê, xanh tốt là sự biểu dương cho cái sức sống mãnh liệt của toàn bộ cái cây; hơn nữa tàn cây tươi thắm tỏa ra che rợp khoảng không gian có đủ sức mang lại cho người lữ hành trên con đường dài mệt mỏi những phút giây êm mát, thoải mái giữa buổi trưa hè oi bức.

Cái cây Phật giáo cũng thế: cả ba phần Căn bản, Tiểu thừa, Đại thừa có hợp lại, có biểu lí và bổ sung cho nhau thì mới là cái cây Phật giáo hoàn toàn. Sau khi đọc xong ba bộ sách *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, *Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận* và *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận* của Bác sĩ Kimura Taiken, chúng tôi đã có ý nghĩ như thế. Do đó, theo thiên kiến, quan điểm của các nhà Đại thừa (Bồ-tát) xưa đối với các nhà Tiểu thừa (La-hán) cũng như những thành kiến của các nhà Tiểu thừa đối với các nhà Đại thừa đều là sai lầm. Chẳng hạn, quan niệm của các nhà Đại thừa thường cho các nhà Tiểu thừa là hạng “tiêu nha bại chủng” (dứt hạt giống Phật), nghĩa là hạng người ích kỷ, chỉ biết tìm cầu giải thoát cho riêng mình, không lo “hoằng pháp lợi sinh” để tiếp nối cái tinh thần truyền đạo của Phật v.v.. là quan niệm rất sai lầm, hoàn toàn không đúng với sự thật lịch sử. Khi đọc lịch sử

truyền bá Phật pháp, không ai biết đến trường hợp Phú-lâu-na (Punna).

Ở mạn tây Ấn Độ thuở xưa có một địa khu gọi là Du-lâu-na (Sunaparanta), Phật giáo chưa được truyền đến đây và dân bản xứ thì rất hung ác. Phú-lâu-na có ý định qua đó truyền giáo, bèn đến xin phép Phật đi. Phật bảo: “Dân xứ Du-lâu-na dữ tợn, khó thuyết phục lắm, nếu ông đến đây mà họ si và ông thì sao?”. Phú-lâu-na trả lời: “Con nghĩ rằng họ vẫn là những người hiền lành, vì họ đã không dùng gậy gộc đánh đập con”.

- “Vậy nếu họ dùng gậy gộc đánh đập ông thì ông nghĩ sao?”. - “Con nghĩ họ vẫn là người lương thiện vì họ đã chẳng dùng dao búa chém giết con”. - “Thế lỡ họ dùng dao búa chém giết ông thì ông nghĩ sao?”. - “Con nghĩ là họ vẫn tốt và con phải cảm ơn họ vì nhờ họ mà con xả bỏ được cái thân nhơ nhớp khổ đau này.” Biết được ý chí kiên quyết và dũng cảm ấy, Phật liền tán đồng và cho phép Phú-lâu-na đến truyền đạo tại xứ đó. Ai dám bảo thái độ ấy là thái độ “độc thiện kỳ thân”, là “tiêu nha bại chủng”? Đây chỉ là một trường hợp điển hình trong vô số trường hợp khác mà ở đây chúng tôi không thể kể hết được. Hơn nữa, cứ nhìn vào tình hình Phật giáo Tiểu thừa tại các nước như Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, v.v... hiện nay ta cũng thấy rõ công đức truyền bá và duy trì Phật pháp của các nhà Tiểu thừa như thế nào rồi, đặc biệt tấm gương sáng chói của Anagarika Dhammapala gần đây cũng chính là tiếp nối cái tinh thần truyền thống của những Punna và Mahinda từ nghìn xưa vậy.

Trái lại, quan niệm của các nhà Tiểu thừa thường cho rằng Đại thừa là “phi Phật thuyết” (Đại thừa không phải Phật nói ra, ngụ ý là ngoại đạo), rồi tự mãn với lối sống truyền thống của mình, tự đóng kín, không chịu tìm hiểu các kinh điển của Đại thừa thì quan niệm ấy nếu không là cố chấp thái quá thì cũng là hơi hẹp hòi. Nếu bảo Đại thừa “phi Phật thuyết” thì ngoài một bậc Đại giác “cùng tận chúng sinh nghiệp tính” ra, ai có được những tư tưởng siêu việt như tư tưởng trong các kinh Đại thừa?

Rồi độc giả (nếu tôi hân hạnh có được) sẽ thấy, thế giới quan “trùng trùng duyên khởi” một kiến trúc vĩ đại, trong *Hoa nghiêm*, thế giới quan “không” của *Bát nhã*, tư tưởng “chư pháp thực tướng” trong *Pháp hoa*, tư tưởng “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm” trong kinh *Kim cương*, cho đến tư tưởng “Vô trụ Niết-bàn”, “phiền não tức Bồ-đề”, v.v... tất cả những tư tưởng mônng môn, bao la và thăm thẳm ấy đều đã bắt nguồn từ tư tưởng của Phật giáo Nguyên thủy.

Phật pháp chỉ có một vị, đó là vị giải thoát, nhưng phương pháp để đạt đến giải thoát thì có rất nhiều và phương pháp nào - dù là Đại thừa hay Tiểu thừa- cũng đều nhằm đạt đến mục đích nhất vị kể trên. Chính vì muốn nhấn mạnh ở điểm đó nên chúng tôi đã cố gắng phiên dịch các cuốn *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, *Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận* và, cuối cùng, cuốn *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận* này để công hiến một ít tài liệu cho những vị nào hằng lưu tâm đến các vấn đề Phật giáo, nhất là thường thắc mắc đến những điểm dị đồng giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

Chắc độc giả sẽ tự hỏi tại sao chúng tôi đã không bắt đầu dịch từ Nguyên thủy, qua Tiểu thừa, rồi đến Đại thừa để cho người đọc dễ theo dõi quá trình diễn biến của tư tưởng Phật giáo hơn mà lại dịch Đại thừa trước thì có khác nào người đọc sách bắt đầu từ trang cuối cùng trở lên không? Đó chính là điều chúng tôi rất tiếc. Đôi khi chúng tôi có ý nghĩ rằng trong cái thế giới đảo điên này, nếu người ta bắt đầu mọi công việc từ cuối trước có lẽ lại hay hơn. Nhưng đây không phải là lý do trong trường hợp này, mà lý do là chúng tôi đã có được cuốn Đại thừa trước hết, kế đó là cuốn Tiểu thừa nhưng đến cuốn Nguyên thủy này thì chúng tôi đã không thể nào kiếm được là vì nó đã được dịch và xuất bản lần đầu từ gần bốn mươi năm nay và từ đó, theo chỗ chúng tôi biết, vẫn chưa được in lại. Nhưng duyên may đã đến khi chúng tôi được Thượng tọa Trí Quang cho biết là Thượng tọa Thiện Siêu hiện có cuốn sách này, bởi thế một hôm, nhân Thượng tọa Minh Châu có việc sắp

đi Huế, chúng tôi đã bày tỏ niềm khao khát của chúng tôi với hy vọng được Thượng tọa giúp đỡ bằng cách trực tiếp hỏi Thượng tọa Thiện Siêu để mượn giúp tôi thì chắc chắn sẽ được và Thượng tọa Minh Châu đã hoan hỷ nhận lời. Thế là sau chuyến đi Huế ấy của Thượng tọa Minh Châu, chúng tôi đã có được cuốn *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, một bảo vật mà chúng tôi hằng mong ước. Khi có được Nguyên thủy thì chúng tôi cũng đã dịch gần hoàn thành cuốn Tiểu thừa, đó là lý do cốt nghĩa tại sao chúng tôi đã bắt đầu cuốn Đại thừa trước.

Nhân cơ hội này, chúng tôi xin chân thành bày tỏ lòng biết ơn sâu xa của chúng tôi đối với quý Thượng tọa Thiện Siêu, Minh Châu và Trí Quang đã giúp đỡ chúng tôi đạt thành ý nguyện. Chúng tôi đánh giá rất cao sự giúp đỡ đó và coi nó là một duyên may lớn cho chúng tôi.

Sau hết, chúng tôi thành kính cầu mong các bậc cao minh sẽ phủ chính cho những lỗi lầm mà chúng tôi tin rằng có rất nhiều, để, nhờ đó, sau này, nếu có thể, cuốn sách sẽ được kiện toàn trong kỳ tái bản.

**NGƯỜI DỊCH**

*Thiên thứ nhất*  
**ĐẠI CƯƠNG LUẬN**





**Chương thứ nhất:**  
**PHƯƠNG PHÁP CHÍNH LÝ NGUYÊN THỦY**  
**PHẬT GIÁO VỚI PHƯƠNG CHÂM CỦA BỘ**  
**SÁCH NÀY**

**1- PHƯƠNG PHÁP CHÍNH LÝ NHỮNG TÀI LIỆU**  
**NGHIÊN CỨU**

Vấn đề nghiên cứu Phật giáo là một vấn đề rất đặc biệt và to lớn. Mục đích của các nhà nghiên cứu trước kia, kể cả Đại thừa và Tiểu thừa, là tìm hiểu trong các kinh điển xem những kinh nào là đại biểu cho bản ý đích thực của Phật, còn những kinh nào chỉ vì muốn đưa đến bản ý đích thực ấy mà Phật đã phương tiện nói ra. Tất cả các nhà thuyết minh chú giải đều bắt đầu công việc như thế cả, nhưng nay thì khác. Cái phương pháp được coi là chủ yếu của sự học vấn là tìm xem những tư tưởng nào là đại biểu chân ý của Phật và đã trải qua những quá trình khai triển như thế nào mà làm cho Phật giáo được chính lý và thiết lập thành hệ thống. Trước kia, cho tất cả lời Phật nói đều bao hàm trong phương pháp giáo hóa của Phật rồi đem chính lý, tổng hợp và lấy khoảng thời gian vài trăm năm sau Phật nhập diệt là giáo pháp chân chính của đức Phật. Một khi đã hiểu rõ được những kinh điển nào là đại biểu thì mới có thể quán triệt được tất cả giáo lý Phật giáo. Đứng về phương diện nghiên cứu giáo lý Phật giáo, đây là điểm cực kỳ trọng yếu, có thể nói là điểm xuất phát của sự nghiên cứu cũng không phải là quá đáng.

Song, trong các kinh điển được lưu truyền đến ngày nay thì những kinh điển nào gần với chân tướng của Phật giáo Nguyên thủy nhất? Nếu nói một cách chặt chẽ thì đây tuy là vấn đề rất khó giải đáp, nhưng nếu nói một cách đại yếu thì ta có thể cho đó là các bộ *A-hàm* và *Luật bộ* (luật Tiểu thừa). Vì những sự ghi chép trong hai bộ kinh điển này, về nơi chốn cũng như về nhân vật và các chi tiết khác, so với những kinh điển khác, nhất

là với kinh điển Đại thừa thì gần với sự thật cũng như gần với chân tướng của Phật giáo Nguyên thủy hơn. Trước kia, vào thời đại Đức Xuyên, Phú Vĩnh Trọng Cơ cũng đã từng suy định về vấn đề này. Ngày nay, trong cái gọi là Nam phương Phật giáo, tức dùng kinh điển bằng văn Pāli không thấy ghi chép tên một cuốn kinh Đại thừa nào, không những thế mà ngay cả trong các bản Hán dịch của *A-hàm bộ* cũng không thấy chép. Suy luận như thế thì đại khái sự quyết đoán cho rằng *A-hàm bộ* và *Luật bộ* là những kinh điển gần với chân tướng của Phật giáo Nguyên thủy nhất, có thể là sự quyết đoán không di dịch. Như vậy, sự nghiên cứu của Phật giáo Nguyên thủy, nếu chỉ lấy văn sách làm tài liệu thì đó chỉ là sự nghiên cứu, phê bình và chỉnh lý *A-hàm bộ* và *Luật bộ* mà thôi.

Trên đây chỉ là nói đại thể thôi, nếu lại tiến lên một bước nữa mà khảo sát thì *A-hàm bộ* và *Luật bộ* có thật đã đủ truyền bá chân tướng của Phật giáo Nguyên thủy? Nếu nói một cách nghiêm khắc thì như thế cũng chưa đủ. Vì lẽ *A-hàm bộ* và *Luật bộ* tuy là những kinh điển chính thống nhất, tức được ghi chép và lưu bá bằng văn Pāli, nhưng theo truyền thuyết mãi đến thời đại A-dục vương (lên ngôi vào năm 269 trước Tây lịch), tức hơn hai trăm năm sau Phật nhập diệt, những kinh điển ấy mới được chỉnh lý thành thể tài như hiện nay. Như vậy hiển nhiên điều đó đã hàm ý nghĩa giáo lý đã có thời kỳ phát đạt. Còn các bản Hán dịch, mặc dù thuộc về sở truyền khác với Pāli nhưng nhận xét về nhiều phương diện, so với Thánh điển Pāli văn, có thể nói thuộc về thời kỳ biên tập còn muộn hơn nhiều. Song, bất luận là Thánh điển Pāli hay là Hán dịch; nếu chúng vẫn giữ được nguyên hình thì tương đối cũng có thể tin là đúng với giáo nghĩa Nguyên thủy, nhưng vì đã qua một giai đoạn chỉnh lý mới thành hình thức hiện hữu thì trong đó không khỏi có cái gọi là *thành kiến tông phái* (thông thường nói tắt là mười tám Bộ phái Tiểu thừa). Một khi thành kiến đã bị xâm nhập thì tất nhiên phải có ý kiến bất đồng về những điểm *nên để* hay *nên bỏ*. Bởi thế, trong các kinh điển hiện còn lưu truyền, dù là Pāli hay Hán dịch, người ta thấy các nhà biên tập đã hình phạm hóa

để ghi lại giáo pháp của Phật hay trạng huống sinh hoạt của Giáo đoàn thời bấy giờ và kết quả những kinh điển đó đã được quy nạp trong một hình phạm nhất định, điều này ai đã từng đọc *A-hàm bộ* hay *Luật bộ* cũng phải thừa nhận. Do đó, những kinh điển ấy đã mất một phần nào tính thuần chân của Nguyên thủy và như trên đã nói một cách chặt chẽ không thể được coi là truyền bá cái *chân tướng, như thực* của Phật giáo Nguyên thủy. Điều này cũng hết như kinh *Phúc âm* của Cơ-đốc giáo, không phải truyền bá lời nói và việc làm thật của Gia-tô mà là do các nhà biên tập *Phúc âm* đời sau thêm bớt mà tạo thành. Hay cũng như trường hợp Socrates được biểu diễn trong sách vấn đáp của Plato, những lời nói và việc làm của Socrates đã chẳng được phản ánh một cách trung thực. Cứ xem vài thí dụ đó cũng đủ rõ. Bởi thế, nói một cách nghiêm khắc, muốn nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy chân chính, lại phải khu biệt những tài liệu trong *A-hàm bộ* và *Luật bộ* xem tài liệu nào là cũ, tài liệu nào là mới rồi lựa chọn lấy những cái Nguyên thủy, đó là lý do cốt nghĩa tại sao sự nghiên cứu *A-hàm bộ* và *Luật bộ* sau này đã trở thành một đề mục chủ yếu.

Nhưng làm thế nào phân biệt được là việc cực kỳ khó khăn. Tuy nhiên, ngày nay chúng ta may mắn còn có hai bộ Hán dịch (nguyên điển hoặc bằng Sanskrit) và Pāli được truyền lại. Căn cứ vào những điểm tương đương của cả hai bộ, ta có thể thấy được hình thức cũ của các bộ phái truyền lưu và giữa những sự bất đồng, cũng có chỗ nhất trí. Cho dù những hình thức ấy không phải thuần túy Nguyên thủy đi nữa nhưng ít ra cũng có thể được coi thuộc loại cựu truyền, còn sự không nhất trí thì đó chẳng qua chỉ là phương pháp suy định và thuyết minh đặc hữu của một phái nào đó mà thôi. Cũng như những kinh điển hiện còn lưu truyền đến ngày nay, bất luận là Hán dịch hay là văn Pāli, đều chừa chắc đã hoàn toàn là cổ truyền: điều này tưởng không cần nói ai cũng biết. Tức có khi nữa chừng bị thất lạc, hoặc do phái này truyền, phái kia không truyền, cho nên không thể căn cứ vào một tông phái đặc định nào để suy định chân lý mà phải căn cứ theo những điểm tương đương để tìm thấy một

tiêu chuẩn nhất định. Về điểm này, chúng tôi đặc biệt tán thưởng giáo sư Tỳ Kỳ đã cho ra đời một danh tác dưới tiêu đề: *The four Buddhist Āgamas in Chinese* (A concordance of their parts and of the corresponding counterparts in Pāli Nikāyas, 1908, Tokyo). Bộ sách này đã so sánh, đối chiếu *A-hàm bộ* giữa Pāli và bản Hán dịch, đây là tài liệu tham khảo rất hữu ích. Nếu lại tiến lên bước nữa cũng nỗ lực như vậy đối Thánh điển Luật bộ; rồi lại tiến lên bước nữa đối với Luận bộ phát sinh trong quá trình di chuyển từ Phật giáo Nguyên thủy đến Phật giáo Bộ Phái cũng được so sánh, đối chiếu như thế thì thật là sử liệu rất hữu ích cho việc nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy. Hiện nay thì chưa tiến đến điểm ấy, tuy nhiên nó phải là mục tiêu cố gắng của chúng ta sau này.

Rồi giai đoạn thứ hai tức phải đạt đến là: trong hai bộ Hán dịch và Pāli được chỉnh lý đó lại phải tìm xem những chỗ nào nhất trí và những chỗ nào không nhất trí, và bộ phận nào là cựu truyền, bộ phận nào được thêm vào sau v.v... Đây tuy là việc vô cùng khó khăn nhưng là phương hướng không thể không nhắm tới nếu muốn đạt đến mục đích hoàn toàn. Nói một cách nghiêm khắc thì nếu không theo phương châm ấy sẽ không thể hoàn thành việc nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy chân chính.

Phương pháp chỉnh lý được trình bày trên đây thật ra chỉ nói theo ý nghĩa *nguyên thủy rất hạn định* thôi. Nếu giải thích Nguyên thủy theo nghĩa rộng thì bắt tất phải nói một cách chặt chẽ như thế. Vì Nguyên thủy theo nghĩa rộng là chỉ Phật giáo từ thời đại Phật cho đến khoảng một trăm năm sau Phật nhập diệt, lúc đó Giáo hội chưa phân chia thành các bộ phái. Những tài liệu nghiên cứu không nhất thiết phải hạn cuộc trong thời đại đức Phật. Hơn nữa, nhìn trên phương diện tư tưởng, giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy cũng không nhất thiết được hoàn thành trong một đời đức Phật, mà không ít trường hợp do Phật ám thị hay những điều được đề cập đại khái, rồi sau đó các đệ tử dần dần biên tập thành. Nói cách khác, bất cứ tài liệu nào có thể làm sáng tỏ tinh thần chân chính của Phật giáo cũng được

nhận là Nguyên thủy, cũng được coi như đồng nhất với lời Phật nói. Song, những tài liệu như thế hoàn toàn không thể tìm đâu ngoài *A-hàm bộ* hay *Luật bộ*. Lại nữa, những người biên tập các tài liệu ấy không những chỉ là các đệ tử trực tiếp ở thời đại Phật mà có thể là ở thời kỳ một trăm năm hay xa hơn nữa sau Phật nhập diệt. Thậm chí *A-tỳ-đạt-ma luận thư* đã chiếm một địa vị đặc thù cũng đã manh nha từ *A-hàm* và *Luật bộ*. Do đó, theo ý nghĩa ấy, có thể nói *A-hàm* và *Luật bộ* là tài liệu toàn bộ để nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy. Còn về những yếu tố được thêm bớt sau này tuy không phải không có, nhưng theo truyền thuyết, trong lúc biên tập, đã có nhiều Trưởng lão Thượng tọa hội họp để kiểm duyệt lại và chỗ nào là đại biểu chân chính cho lời Phật nói rồi mới ghi chép, trong đó cũng như các Bộ luận của hậu thế, nếu không có chủ trương tông phái đặc trưng rõ ràng thì không được ghi chép. Nói một cách dễ hiểu là kinh luật được lưu truyền đến nay là do các tông phái duy trì, trong đó vì sự tiện lợi của mỗi tông phái nên cũng có điểm thêm hay bớt cho phù hợp với chủ trương của mình. Hơn nữa, trong lúc biên tập, vì muốn có được hình thức tương đồng nên không khỏi có sự sửa đổi nguyên hình. Duy cái bản thể thì nói một cách khái quát, vẫn có thể đại biểu cho Phật giáo trước thời kỳ phân phái, tưởng đây không phải là một nhận định sai lầm to tát. Cái dụng ý cho *A-hàm* và *Luật bộ* là những kinh điển Nguyên thủy chính cũng ở đó. Tuy nhiên, khi dùng các kinh điển ấy làm tài liệu nghiên cứu, nếu nói Phật giáo Nguyên thủy theo nghĩa rộng, ta cũng cần phải chú ý đến tất cả những điểm đã được trình bày ở trên. Còn về phương pháp chỉnh lý cũng phải được phê bình nếu muốn coi Phật giáo là một nền *học thuật* để nghiên cứu, đây là điều ta cần ghi nhận.

Nhan đề cuốn sách này (*Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*) là nói theo nghĩa rộng và chỉ lấy *A-hàm bộ* (và *Luật bộ*) làm tài liệu nghiên cứu chủ yếu. Như đề mục đã cho thấy, mục đích của cuốn sách này chuyên đứng về tư tưởng mà lý luận hóa và triết học hóa rồi từ đó suy diễn rộng ra để nói rõ tư tưởng của Phật giáo Nguyên thủy, đồng thời cũng từ các kinh

điển *A-hàm* mà khảo sát cái nguồn gốc của tư tưởng đời sau, nhất là tư tưởng Đại thừa. Nói tóm lại, việc dùng tài liệu không thể hạn cục trong một phạm vi chật hẹp, nghĩa là tuy lấy những tài liệu nhất trí giữa Pāli và Hán dịch làm chủ yếu nhưng trong trường hợp chỉ có Hán dịch mà không có trong Pāli văn thì sau khi nghiên cứu, dù nhận thấy là tư tưởng trọng yếu, các tài liệu ấy cũng vẫn chưa được thu dụng. Dĩ nhiên, văn Pāli xưa hơn Hán dịch, nhưng theo chỗ tôi nhận xét, trong các bản Hán dịch hiện nhiên cũng có các tài liệu mà các nhà biên tập Thánh điển Pāli cố ý tinh lược, cho nên không vì lý do chúng không có trong Pāli văn mà suy đoán là bộ phận được thêm vào sau này, bởi thế không những chúng ta nên tham khảo cả hai bộ Hán dịch và Pāli mà còn cần phải so sánh, đối chiếu và tổng hợp toàn thể để xem những tư tưởng nào đã là đại biểu cho những *A-tỳ-đạt-ma luận* của các bộ phái cũng như những kinh luận của Đại thừa sau này. Điều này cũng có vẻ mâu thuẫn với những điểm đã được trình bày ở trên, nhưng chúng tôi không bao giờ xa lìa kiến giải sử liệu, và đôi khi còn phải phê bình tài liệu dùng để nghiên cứu nữa. Đó là chủ trương khác với lập trường *không phê bình* của các nhà nghiên cứu xưa.

**Ghi chú:** Để tiện cho những người mới học, sau đây chúng tôi sẽ liệt kê một cách đơn giản tổ chức của những kinh điển Nguyên thủy.

### **A- NHỮNG KINH ĐIỂN PĀLI**

I- LUẬT TẠNG (Vinaya piṭaka), đại ước có bốn bộ:

1. Pāṭimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa). Đây là luật văn.
2. Suttavibhaṅga (Tu-đa-tỳ-băng-già: kinh phân biệt) sự giải thích luật văn.
3. Khandhaka (Kiền-độ). Đây là sự bổ khuyết của Tu-đa-tỳ-băng-già và là tài liệu lịch sử rất chủ yếu. Tất cả có 22 phẩm. Mười phẩm đầu gọi là *Đại phẩm* (Mahavagga), mười hai phẩm sau gọi là *Tiểu phẩm* (Cullavagga).
4. Parivāra (phụ thuộc).

Toàn bộ Luật tạng phiên ra chữ La-tinh gồm 5 quyển, đã xuất bản.

II- KINH TẠNG (Sutta piṭaka). Tất cả có năm bộ được gọi là *Ngũ Ni-kha-da* (Pañcanikāya).

1. Dīghanikāya, tương đương với Hán dịch Trường A-hàm, 24 kinh, gồm 3 quyển, bản của Hiệp hội Pāli.

2. Majjhimanikāya, tương đương với Hán dịch Trung A-hàm, 152 kinh, gồm 3 quyển, bản của Hiệp hội Pāli.

3. Saṃyutta-n, tương đương với Hán dịch Tập A-hàm, thu tập những kinh văn ngắn, đại ước có 7762 kinh chia làm 56 thiên (samyutta), gồm có 5 quyển, bản của Hiệp hội Pāli (thêm sách dẫn thành 6 quyển).

4. Aṅguttara-n, tương đương với Hán dịch Tăng-nhất A-hàm, chia thành 11 tập (nipāta) gồm 9550 thiên ngắn (nhưng trong đó cũng có nhiều thiên rất dài), 5 quyển, bản của Hiệp hội Pāli (thêm sách dẫn thì 6 quyển).

5. Khuddaka-n (Tiểu bộ), đại khái thu thập những đoạn cương yếu trong kinh văn. Tất cả có 15 loại.

1- *Tiểu tụng* (Khuddakapāṭha) là những đoạn văn ngắn như văn Tam quy chẳng hạn. 2- *Kinh Pháp cú* (Dhammapada), ghi chép những câu cách ngôn về đạo đức tôn giáo. 3- *Cảm hứng ngữ* (Udānaṃ Uu-đa-na) nương theo cảm hứng mà nói lên pháp nghĩa. 4- *Như thị ngữ* (Itivuttaka) tương đương với Hán dịch *Bản sự kinh*. 5- *Kinh tập* (Suttanipāta) ghi chép những kinh văn trọng yếu, lấy các bài *tụng* làm chủ. 6- *Thiên cung sự* (Vimānavatthu) nói về các việc trên cõi Trời. 7- *Nga quý sự* (Petavatthu). 8-9- *Trưởng lão ca - Trưởng lão ni ca* (Theragāthā Therīgāthā), những lời cảm hứng của đệ tử Phật hay những câu ca thuật hoài. 10- *Bản sinh kinh* (Jātaka), ghi chép những sự tích bản sinh của Phật, tất cả có 546 truyện. Fausböll phiên âm La-tinh, thêm sách dẫn, xuất bản thành 6 quyển. 11- *Giải thích* (Niddesa), giải thích *Kinh tập* (Suttanipāta), chia ra hai loại: Cullaniddesa và Mahāniddesa. 12- *Vô ngại đạo luận*

(Paṭisaṃbhidamagga), lấy sự xiển minh các đức mục tu đạo làm chủ, đó là đặc sắc của *A-tỳ-đạt-ma*. 13- *Thí dụ* (Apadāna) truyện của các đệ tử Phật. 14- *Phật sử* (Buddhavaṃsa), chuyện kể về Phật quá khứ. 15- *Hành tạng* (Cariyāpitaka), bộ phận văn vần của kinh *Bán sinh*. Tất cả trên đây trừ kinh *Bán sinh*, còn lại đều do hiệp hội Pāli xuất bản.

III. LUẬN TẠNG (Abhidhammapiṭaka), về *Luận bộ*, xin xem ở chỗ khác, ở đây không kể đến.

### **B- HÁN DỊCH.**

#### **I- LUẬT TẠNG.**

*Thập tụng luật* (do Hữu bộ truyền), 61 quyển, do Phật-nhã-đa-la và La-thập cùng dịch vào đời Hậu Tần.

*Tứ phần luật* (do Pháp thượng bộ truyền), 60 quyển, do Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm cùng dịch vào đời Hậu Tần.

*Ma-ha-tăng-kỳ luật* (do Độc tử bộ và Đại chúng Bộ truyền), 40 quyển, do Giác Hiền và Pháp Hiền cùng dịch vào đời Đông Tấn.

*Ngũ phần luật* (do Hóa địa bộ truyền), 30 quyển, do Phật Đà Thập và Trúc Phật Niệm cùng dịch vào đời Tống.

#### **II- KINH TẠNG:**

1. *Trường A-hàm* (do Phật Đà Gia Xá và Trúc Phật Niệm cùng dịch vào đời Hậu Tần), gồm 40 kinh chia làm bốn phẩm, tất cả có 22 quyển.

2. *Trung A-hàm* (Tăng-già Đề Bà đời Đông Tấn dịch) gồm 220 kinh chia làm 5 tụng, có 60 quyển.

3. *Tạp A-hàm* (Cầu Na Bạt Đà La đời Tống dịch) đại ước có 15000 kinh nhỏ, chia thành 50 quyển.

4. *Tăng-nhất A-hàm* (Tăng-già Đề Bà đời Đông Tấn dịch), gồm 500 kinh chia thành 50 quyển.

III- LUẬN TẠNG: Xin xem chỗ khác, ở đây không kể đến.



## 2- VẤN ĐỀ NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO

Sự nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy nên được chia thành bao nhiêu đề mục? Vấn đề này nếu nói một cách tỉ mỉ thì dĩ nhiên là có nhiều, nhưng nếu nói một cách đại thể thì có thể chia thành ba đề mục lớn, tức là: 1. *Phật Đà luận*. 2. *Giáo lý luận* và 3. *Tăng-già luận*, tức *Giáo hội luận*. Sự phân loại này để thích ứng với cái gọi là *Phật, Pháp, Tăng*. Tam bảo, vì phải có đủ tam bảo mới là Phật giáo, điều đó tưởng không cần ai nói cũng hiểu rõ.

Thứ nhất *Phật Đà luận* là nghiên cứu về tiểu sử và nhân cách của vị Thủy tổ Phật giáo, tức là đức Phật. Đây là vấn đề trọng yếu thứ nhất trong việc nghiên cứu Phật giáo. Trong các tôn giáo thuộc Bà-la-môn giáo hệ đặc biệt không có một vị Giáo tổ nào, mà dù có đi nữa thì cái nhân cách của họ cũng rất mơ hồ. Và lại, giữa nhân cách và giáo lý không thấy có một quan hệ đặc thù nào. Trái lại, trong Phật giáo, sự quan hệ ấy rất trọng yếu: nếu xa lìa nhân cách của Phật thì không thể hiểu được giáo lý và giáo hội. Không những thế, nếu đứng trên lập trường thuần túy giáo lý mà nhận xét, đối với giáo lý sử của Phật giáo, *Phật Đà luận* đã dần dần chiếm địa vị trọng yếu, cũng có ý nghĩa giống như Cơ-đốc luận (Christology) đối với nền Thần học của Cơ-đốc giáo vậy. Bởi thế, sự nghiên cứu về lịch sử và nhân cách của đức Phật nghiêm nhiên cũng là một đề mục căn bản của Nguyên thủy Phật giáo.

Thứ hai *Giáo lý luận* là nghiên cứu những lời thuyết pháp của Phật từ sau khi thành đạo trải qua khoảng 45 năm liên quan đến các vấn đề nhân sinh. Như đã nói ở trên, các kinh điển *A-hàm* chủ yếu là biên tập những lời thuyết pháp ấy, bởi thế về việc nghiên cứu lý luận cũng như thực tế, *A-hàm bộ* đã thành sản phẩm quan trọng bậc nhất. Về sau, giáo lý Phật giáo phát triển thành *Đại* (Thừa), *Tiểu* (Thừa), *Quyền*, *Thục*, tất cả đều phát xuất từ *A-hàm*. Cho nên có thể nói *A-hàm bộ* là điểm xuất phát của sự nghiên cứu tất cả giáo lý Phật giáo.

Thứ ba, *Tăng-già luận* (Giáo hội luận) là nghiên cứu đến tổ chức và những quy định của Giáo đoàn Phật giáo. Vì Giáo đoàn là cơ quan duy trì và phát triển vận mệnh tôn giáo thực tế của Phật giáo, nên việc nghiên cứu sự thành lập, quá trình, thể lực và trạng huống phân phái của nó là một nhu yếu không những chỉ giúp cho việc lý giải Phật giáo mà còn thấy được cái nguyên nhân chủ yếu có liên quan đến những hiện tượng lịch sử Phật giáo phát sinh sau này. Như vậy sự nghiên cứu Tăng-già Nguyên thủy cũng là một vấn đề cực kỳ trọng yếu. Đến như *Luật bộ* chính cũng vì nói rõ những qui định của Giáo đoàn mà được biên tập và như vậy dĩ nhiên cũng là tài liệu chủ yếu cho việc nghiên cứu vấn đề này.

Ba đề mục trên đây là những đề mục đại cương của Phật giáo Nguyên thủy và là những đề mục không thể tách rời nhau nếu chúng ta muốn nghiên cứu toàn thể Phật giáo Nguyên thủy. Ở đây, phương pháp nghiên cứu của chúng tôi cũng dựa trên nền tảng ấy.

Ngoài ba đề mục đại cương ấy ra còn một vấn đề lớn nữa cũng cần phải nghiên cứu, đó là mối quan hệ giữa Phật giáo với nền văn minh đương thời. Nếu muốn hiểu Phật giáo một cách chính xác người ta không thể bỏ qua vấn đề này. Phật giáo tuy tôn xưng đức Phật là *vô sư tự ngộ*, nhưng thật thì trên quan hệ đã chịu nhiều tinh thần thời đại; và, nếu ta không xét đến điểm này thì quyết không thể thấy được cái chân tướng của Phật giáo. Đa số học giả hiện nay tuy đã lưu ý đến điểm này nhưng các học giả thủ cựu của Nhật Bản vẫn còn cho phạm những điều Phật nói đều là sáng kiến của Phật. Sở dĩ có thành kiến ấy là vì họ đã mù mờ không biết thuyết nào là thuyết đặc hữu của Phật giáo, còn thuyết nào là thuyết của đương thời được thừa nhận một cách phổ biến mà trong khi giải quyết các vấn đề có liên hệ đến văn minh thời đại, đức Phật cũng đã thu dụng. Mà điều này không phải chỉ hạn định trong việc nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy, dù là Phật giáo Bộ phái, thậm chí cả Phật giáo Đại thừa sau này, nếu không chú ý đến điểm đó thì chung

cục không thể thấy rõ chân tướng của Phật giáo: đây là điều chúng ta cần ghi nhận. Hơn nữa, người tìm hiểu Phật giáo chân chính không những chỉ nghiên cứu các kinh điển Phật giáo, mà tất cả cái gì có liên quan đến văn hóa đương thời, như tư tưởng tôn giáo chẳng hạn, cũng đều phải tham khảo và so sánh.

Trở lên là nói rõ giai đoạn toàn thể của Phật giáo Nguyên thủy, trong đó bao hàm nhiều vấn đề. Song, khi nghiên cứu, người ta không cần phải đề cập đến tất cả mà tùy theo ý hướng có thể lấy *Tăng-giả* làm trung tâm, hoặc lấy *Phật đả luận* làm trung tâm, hay lấy giáo lý làm trung tâm cũng đều được cả. Ta cần ghi nhận kỹ điều này, vì các vấn đề kể trên có một quan hệ rất mật thiết, nếu quán triệt được một thì các vấn đề khác không có gì là khó hiểu. Bởi thế, nếu cùng nghiên cứu cả ba đề mục một lúc để thấu triệt chân tướng của Phật giáo Nguyên thủy thì càng hay nhưng nếu chỉ lựa một trong ba cũng là một đề mục trọng đại rồi. Nếu cùng nghiên cứu cả ba một lúc mà không thấy được toàn thể vấn đề, thì một mặt quan sát toàn thể, mặt khác chuyên chú vào một vấn đề thì chắc chắn sẽ phát huy được chân tướng của nó.

Trong cuốn sách này, chúng tôi chuyên lấy vấn đề *giáo lý* làm trung tâm để quan sát Phật giáo Nguyên thủy, tức mục đích của cuốn sách này là trong *Tam bảo*, lấy việc nghiên cứu *Pháp bảo* làm trung tâm rồi, trình bày một cách bao quát cả *Phật bảo* và *Tăng bảo*. Như trên đã nói, trong *Tam bảo*, có thể tùy ý chọn một đều được cả, nhưng, tinh thần của đức Phật lấy *Pháp* (dhamma) làm trung tâm; vả lại, đứng trên lập trường tư tưởng sử mà nói, thì *Pháp* cũng là một bộ phận trọng yếu, bởi thế, ở đây, chúng tôi ứng dụng phương pháp kể trên.

Nói đến quan hệ tinh thần thời đại, lập trường của chúng tôi hết sức thận trọng. Như sẽ được trình bày sau, tất cả các vấn đề, trừ chương này ra, đều phải chú ý. Nghĩa là giả sử đem chia Phật giáo Nguyên thủy thành bốn cương mục, thì lập trường của cuốn sách này là lấy vấn đề giáo lý làm chủ yếu. Còn quan hệ tinh thần thời đại thì chỉ là vấn đề thứ yếu mà thôi.

### 3- ĐẶC BIỆT LUẬN VỀ PHƯƠNG PHÁP GIẢI THÍCH GIÁO LÝ PHẬT GIÁO NGUYỄN THỦY

Trở lên, chúng tôi đã trình bày qua về sự chỉnh lý các tài liệu và phương pháp nghiên cứu các đề mục, giờ đây sẽ đặc biệt nói qua về sự chỉnh lý giáo lý. Về giáo lý, nên dùng nhãn quan nào để quan sát những kinh điển của Phật giáo Nguyên thủy? Nói cách khác, giữa các kinh điển ghi chép những lời của Phật dạy các đệ tử với bản ý của chính đức Phật có quan hệ gì và nên phải quan sát như thế nào? Vấn đề này, về phương diện giải thích giáo lý Phật giáo, có một ý nghĩa rất trọng đại.

Những lời Phật nói trong 45 năm đều xuất phát từ sự “*đại tự giác*”, không một lời nào xuất phát từ sự kế thừa truyền tập cả: điểm này chính đức Phật thường hay nói rõ. Cái gọi là *làm theo chỗ biết, nói theo việc làm, trong, ngoài thông suốt, hết thấy đều chân thật, không hư dối*, chính đức Phật đã minh định.<sup>1</sup> Do đó, những kinh điển thu thập và ghi chép những lời nói pháp, như trong Kinh, Luật, cũng tức là đại biểu cho bản ý đích thực của Phật - không đề cập đến điểm có khi vì thủ tục biên tập mà có điểm lấy, điểm bỏ - vậy những người giải thích mà thêm hay bớt, lấy chỗ này, bỏ chỗ kia, hoặc giải thích sai lầm câu văn v.v... đều là phản lại chân ý của đức Phật. Do vậy, về sau, trong các bộ phái Tiểu thừa, có nhiều phái chủ trương *không có kinh “bất liễu nghĩa”* (apanetabba).<sup>2</sup> Vì họ cho rằng tất cả kinh văn đều là bằng chứng đại biểu cho bản tâm của Phật.

Tuy nhiên, phương pháp quan sát kinh điển như thế không khỏi có vẻ quá câu nệ hình thức; nếu lại đi sâu vào mà tìm hiểu thái độ thuyết pháp của Phật và nội dung của sự thuyết pháp ấy thì người ta cũng dễ phát hiện những điểm còn cần được xét kỹ lại. Phương pháp nói pháp của đức Phật vốn tùy theo tình hình, tùy theo hoàn cảnh lúc bấy giờ, vậy muốn tìm cầu cái tinh thần

<sup>1</sup> Trung A-hàm, Thế gian kinh 22 (Đại chính 1, tr., 145c); A (2, p. 24).

<sup>2</sup> *Dị bộ tôn luân luận* (Đại chính 49, tr. 15a ff), mục Đại chúng bộ, và Sumaṅgalavilāsini (p. 12).

căn bản của Phật, không thể câu chấp vào một tình hình hay hoàn cảnh đặc thù nào. Sau đây xin nêu ra mấy trường hợp để chứng minh.

Thứ nhất, hãy khảo sát một cách tổng quát kinh văn. Trong các kinh, mới nhìn qua, tựa hồ có điểm vì ứng dụng tổng quát mà nói ra, nhưng, nếu nhận xét kỹ những sự thực thì ta thấy có rất nhiều điểm vì muốn thích ứng với tình hình đặc thù của đương thời mà nói ra. Như *Pāli Trung bộ* (No, 69) chẳng hạn, cái gọi là *Apāṇakasutta*<sup>3</sup> vốn được Phật nói ra từ thôn Trà-la (Sālā) của người Bà-la-môn thuộc nước Kiều-tát-la; nhưng, xét đến phần nội dung của kinh này thì thái độ của Phật hoàn toàn vì đã phá chủ trương hoài nghi phi đạo đức của nhóm *Lục sư* mà nói về lý nhân quả, trong đó không nói đến *Tứ đế* mà cũng không nói đến *Trung đạo*. Nếu nói một cách nghiêm khắc thì kinh này không bao hàm phong thái Phật giáo, nhưng vẫn được Phật nói ra, bởi lẽ, thôn Trà-la này của người Bà-la-môn là nơi chưa được Phật giáo hóa, nay Phật mới bắt đầu truyền đạo nên chưa đi ngay vào đề tài chính mà chuẩn bị trước, đứng trên lập trường phi tôn giáo mà nói về lý nhân quả để biểu thị tôn giáo rất nên tôn trọng.

Do đó, nếu bảo bản ý của Phật đã được biểu diện trong kinh này thì, ý kiến ấy, nếu không là sai lầm thì cũng đã quá xa với sự giải thích Trung đạo. Lại như *Trung A-hàm*, La-vân kinh thứ 3 (M.16 Rāhulovāda), trong đó đức Phật lấy La-hầu-la làm đối tượng để nói lên sự tai hại của những lời nói đùa, nói dối; mới nhìn, đây chẳng qua cũng chỉ là một đối cơ thuyết pháp thông thường, nhưng, khi khảo sát những ký lục trong Luật tạng thì thấy rằng La-hầu-la, vì tuổi nhỏ, nên sau khi xuất gia vẫn chưa bỏ được tính đùa cợt, nghịch ngợm, thường dùng những lời nói dối lừa dối các bậc trưởng lão, do đó, sự biểu thị của Phật chỉ là một phương pháp răn dạy La-hầu-la nhỏ tuổi, rồi sau được phổ thông hóa mà thu tập vào *Trung A-hàm*. Bởi

<sup>3</sup> Kinh này không có trong Hán dịch.

thế, nếu cho những lời dạy răn của Phật về sự nói càn hay đùa cợt là chỉ đặc biệt nói với La-hầu-la chứ không liên quan gì đến người khác thì thật là một điều sai lầm lớn. Lại như trong Phân biệt thánh đế kinh (*Saccavibhaṅgasutta*, M 141, *Trung A-hàm* quyển 7) cũng có một thí dụ tương tự. Lần đầu tiên đức Phật *chuyển pháp luân* để chỉ bày pháp *Tứ đế* cho năm vị Tỳ-khưu, cuộc thuyết pháp này cũng như bản tuyên ngôn của *Chuyển luân vương* khi lên ngôi trị vì *Pháp giới*, nhưng trong đó vẫn bao hàm ý nghĩa *đối cơ*, tức là đức Phật đã tận lực trình bày phương pháp *trung đạo không khổ không vui* và đó là con đường tu đạo chủ yếu vậy. Dĩ nhiên, tưởng không cần nói ai cũng biết rằng trong tu dưỡng quan này của đức Phật có điểm rất đặc sắc, có đầy đủ ý nghĩa phổ biến mà, lẽ ra, trong bản tuyên ngôn  *sơ chuyển pháp luân* không cần phải có, nhưng vì bọn ông Kiều-trần-như (Añña hay Aññāta Koṇḍañña) năm người trước kia vốn cùng tu khổ hạnh với Phật (tức lúc còn là Bồ-tát), sau khi thấy Phật bỏ lối tu ấy mà cho là Phật đã sa đọa nên bỏ Phật đi nơi khác, do đó, trong cuộc thuyết pháp này Phật đã đặc biệt đối với họ chỉ bày con đường ham đắm thú vui là sai lầm, đồng thời, cũng bác bỏ lập trường khổ hạnh, hành hạ thể xác một cách vô lý, chính ở điểm này mà ta phát hiện ý nghĩa *đối cơ* của nó. Bởi thế, giả sử sau khi Phật thành đạo mà hai ông A-la-ca-ma-la (Ālāra Kālāma) và Uất-đà-ca-la-ma-tử (Uddaka Rāmaputta) vẫn còn sống, và Phật đã thuyết pháp lần đầu tiên cho họ thì chắc cũng chỉ khác với năm vị Tỳ-khưu kia về phương pháp tu hành mà thôi, điều này có thể tin được. Ngoài ra, còn nhiều chứng minh khác mà ở đây không nêu ra hết được, nếu muốn đi sâu hơn nữa mà tìm tòi sưu tập thì phần lớn các buổi thuyết pháp của Phật, có thể nói đều thuộc loại này. Song, điều đáng tiếc là từ trước đến nay đã chưa có một thuyết minh nào đầy đủ và cụ thể được lưu lại về tinh cách *đối cơ* trong sự thuyết pháp của Phật với tình hình của đương thời, do đó, người ta khó luận cứu một cách tường tận mà chỉ có thể nói đại khái thôi. Sự thuyết pháp của Phật đại lược căn cứ vào ba yếu tố *thời, xứ, vị*, cho nên Phật thường được xưng tán là

“Nhu Lai biết nghĩa, biết pháp, biết trình độ, biết thời cơ, và biết chúng hội”.<sup>4</sup> Tuy nhiên, ta không thể dựa vào lý do ấy mà cho rằng tất cả lời thuyết pháp của Phật đều phản ánh *đúng như thực phần* “*tự nội chứng*” của Phật, hay tất cả những buổi thuyết pháp đều có đầy đủ những yếu tố kể trên. Đó là điều ta không thể bỏ qua khi giải thích kinh văn.

Thứ hai, trên đây là căn cứ theo kinh văn mà nói, nếu lại căn cứ theo luật, tức những qui định của Giáo đoàn, mà nhận xét thì lại càng rõ hơn kinh văn nữa. Vì tất cả những qui luật do Phật chế định đều là những qui định xảy ra sau các sự kiện đã phát sinh, bởi thế, thích ứng với *thời, xứ, vị*, so với kinh thuyết, càng rõ hơn. Tức là, sau khi việc đã được qui định rồi, nhưng khi *thời, xứ, vị* thay đổi, không hiếm trường hợp quy định các ngoại lệ, điều này chính trong luật văn đã cho ta thấy rõ ràng. Bởi thế, về sau có người cho rằng những qui định trọng yếu nhất phần lớn đều được chế định tùy theo từng trường hợp. Hãy lấy một thí dụ giới *Tam Y* chẳng hạn. Tức, theo luật, mỗi Tỳ-khưu phải có ba tấm áo *Thượng, Trung, Hạ*, đây là một điều khoản nghiêm trọng nhất trong Luật. Nhưng, cứ theo luật văn thì ngày xưa Phật từ thành Phệ-xá-li đi đến Bát-gia-la-tháp nửa đường gặp tiết trời giá buốt, nghỉ lại một đêm và lúc đó phải mặc đến ba tấm áo mới đủ ấm, do kinh nghiệm ấy mà chế định *Tam Y* vậy.<sup>5</sup> Nhưng nếu Phật theo kinh nghiệm ở khu vực Ca-thập-di-la mà đặt ra giới ấy thì hẳn phải buồn cười, cứ thế suy ra đủ biết tinh thần chế giới là thích ứng với từng cảnh ngộ vậy. Xem chế độ *Tam Y* mà đời sau cho là cực trọng yếu này còn như thế huống chi là những tiểu luật khác, cứ suy ra cũng đủ rõ. Bởi vậy, đứng về phương diện toàn thể giới luật mà nhận xét tinh thần của Phật, nếu cứ khư khư chấp chặt vào luật văn hoặc điều khoản một cách thái quá thì sẽ mất hẳn cái bản ý của Phật. Quan niệm “*tùy phương Tỳ-ni, tùy thời Tỳ-ni*” thật nên

<sup>4</sup> A (3, p. 148); Tỳ Kỳ chính trị: phụ lục của *Căn bản Phật giáo* (p. 15).

<sup>5</sup> *Ngũ phần luật* quyển 20 (Đại chính 22, p. 136a).

phải được mở rộng. Ngày xưa, khi sắp nhập diệt, đức Phật đã dặn A-nan.

*“A-nan! Sau khi ta nhập diệt, Tăng-già có thể bỏ những chỗ học nhỏ nhặt” (tức Tiểu giới).<sup>6</sup>*

Đó là một chứng minh rất rõ ràng và cụ thể. Đáng tiếc theo truyền thuyết, trong lần kết tập thứ nhất vì sự sơ suất của Ca-diếp, lời di chúc đặc thù trên đây đã không được noi theo, lại đem phân tích những phạm vi tiểu giới đến nỗi về sau Luật bộ đã trở nên rất chi ly. Do đó nếu ta muốn khảo sát bản ý của Phật qua Luật bộ mà không ghi nhớ những điều trình bày trên đây thì quyết không thể đạt được mục đích.

Thứ ba, thái độ của Phật đối với tín ngưỡng và tập quán phổ thông của bấy giờ như thế nào? Về điểm này, một mặt Phật giữ một thái độ phê bình nghiêm túc, mặt khác, nếu xét ra không có hại cho tinh thần vĩ đại của Ngài, hơn nữa, vì nhu cầu giáo hóa, đối với tập quán và tín ngưỡng đương thời, Phật chủ trương thỏa hiệp. Cho nên trong các giáo thuyết thường có chỗ không nhất trí, tức là cái gì không có hại cho chủ nghĩa của Phật thì được thu dụng, nếu trái lại, thì tuy cùng một sự kiện nhưng Phật lại giữ thái độ phản đối: điều này tưởng không có gì là lạ cả, tín ngưỡng Phạm Thiên là một thí dụ. Giáo đồ Bà-la-môn cho Phạm Thiên là vị Nhân Cách Thần trung tâm, làm chủ thế giới Sa-bà, cho nên khi tiếp xúc với xã hội Bà-la-môn đức Phật cũng không bỏ qua tín ngưỡng ấy. Đức Phật thừa nhận Phạm Thiên với tư cách một người tán thán và tùy hỷ, khi là người bảo chứng cho tư tưởng của Phật,<sup>7</sup> khi thì là người thính Phật thuyết pháp.<sup>8</sup> Nhưng khi gặp trường hợp người nào

<sup>6</sup> *Trường A-hàm*, quyển 4, *Du hành kinh* (Đại chính 1, p. 26a); D. 16 *Mahāparinibbānasutta* (2. P. 154 – Nam truyền Đại tạng kinh, quyển 7, *Trường bộ 2*, p. 142).

<sup>7</sup> *Tạp A-hàm* quyển 44 (Đại chính 2, p. 321 ff); S. (1, p. 136-140).

<sup>8</sup> M.26 *Ariyapariyesana-s* (1. p. 168-169 – Nam truyền Đại tạng kinh, quyển 9, *Trung bộ 1*, p. 301-4); *Phật bản hành tập kinh* quyển 33 (Đại chính 3, p. 806a ff).



tin Phạm Thiên là lý tưởng cứu kính mà không đoái hoài đến giáo nghĩa của Phật thì tất Phật sẽ phủ nhận thực tính tồn tại của Phạm Thiên và cho tín ngưỡng ấy là vô căn cứ.

Như trong *Trường A-hàm*, Tam minh kinh (Tevijjā Sutta),<sup>9</sup> Phật có hỏi một người Bà-la-môn tin tưởng Phạm Thiên rằng: *Đã có ai từng thấy Phạm Thiên tận mắt chưa? Đấy chỉ là không tưởng cũng như người đàn bà thương một người trong mộng vậy.* Do đó ta thấy đối với tín ngưỡng đương thời tuy Phật có lưu tâm đến nhưng không phải đó là bản ý của Phật, bởi vậy, nếu chỉ biết qua các ký lục về sự tùy hỷ hay khuyến thỉnh của Phạm Thiên mà cho rằng đối với Phạm Thiên, Phật cũng biểu thị kính ý thì thật trái với bản ý của Phật. Lại trong các kinh điển, ta thường thấy ghi chép về Ma vương (Māra pāpimā) cũng giống như trường hợp Phạm Thiên trên đây. Phật nói “*ma*” là ám chỉ sự *chướng ngại* việc tu đạo chứ không hề hàm ngụ ý nghĩa *ma quái* như tập tục đương thời tin tưởng. Về điểm này, trước kia Windisch và Warren đã nói rõ.<sup>10</sup> Nếu không đi sâu mà chỉ tìm hiểu trên bề mặt các kinh văn thì đảo cùng, như Fausboll đã nói, chỉ là nhận người trong ảo tượng<sup>11</sup>. Ngoài ra, còn nhiều thí dụ nhưng không thể kể hết. Chỉ xem qua mấy chứng minh trên đây cũng đủ biết rằng nếu muốn thấy rõ chân ý của Phật, người ta không thể câu chấp vào sự biểu diện của kinh điển được.

Thứ tư, bây giờ lại khảo sát đến mối liên lạc giữa sự *tự giác* và *giác tha* của đức Phật, và ở đây cũng có điểm ta cần chú ý. Theo truyền thuyết, sau khi thành chính giác, Phật còn ngồi lại tư duy trong hai mươi một ngày nữa. Lúc ấy Phật nhận thấy chân lý Ngài vừa ngộ được quá sâu xa, sợ người đời không thể hiểu được, nên, trong một lúc, đã có quyết tâm không thuyết

<sup>9</sup> Quyển 16, Tam minh kinh (Đại chính 1, p. 105b ff); D. 13 Tevijjā-s (1, p. 241 ff – Nam truyền Đại tạng kinh quyển 6, *Trường bộ* 1, p. 342 ff).

<sup>10</sup> Windisch, *Māra und Buddha* (S 192); Warren, *Buddism in Translations* (p. 63 footnotes)

<sup>11</sup> S.B.E.X *Introduction to Suttanipāta* (p. XIV).

pháp độ sinh.<sup>12</sup> Ngày nay, nếu ta cho quyết tâm nhất thời đó là sự thực tâm lý của Phật lúc bấy giờ thì truyền thuyết Phạm Thiên sinh Phật truyền giáo cũng có thể được thừa nhận. Tóm lại, người ta muốn biết là cái *động cơ* của Phật như thế nào mà sau đó Phật đã đổi quyết tâm để đi truyền đạo. Đây tuy là một sự thật hiển nhiên, nhưng, giữa khoảng từ *tự giác* chuyển sang *giác tha*, về phương diện thuyết giáo, ta không thể không thăm sát kỹ điểm đó. Bảo rằng vì giáo pháp quá sâu xa, người đời không thể lĩnh hội mà quyết tâm không truyền đạo, rồi sau lại bỏ ý định ấy mà đi thuyết pháp độ sinh: nếu trở lại những điểm đã được trình bày trên kia thì đây cũng là sự đắn đo về *đối cơ* trước khi bắt đầu *chuyên pháp luân* vậy.

Cứ theo những lý do đã nói ở trên, khi khảo sát về mối quan hệ giữa kinh điển và bản ý của Phật, nếu cố chấp tất cả kinh điển đều phản ánh trung thực bản ý của Phật thì thật là phương pháp giải thích không đúng đắn. Nói một cách khái quát, các nhà Tiểu thừa cho tất cả kinh điển đều là bản ý của Phật, tính cố chấp ấy không thể phá nổi, bởi vậy mà các nhà Đại thừa mệnh danh họ là *Tiểu thừa*. Nhưng cũng có một số có đầu óc phê bình thì cho những lời Phật nói gồm hai phương diện là *Chân đế* (paramattha) và *Tục đế* (vohāra) mà hiển trú nhất là Thuyết nhất thiết hữu bộ thuộc Thượng tọa bộ. Bộ này thừa nhận trong các kinh điển, có kinh, "*bất liễu nghĩa*" (tức nghĩa lý chưa được hoàn toàn),<sup>13</sup> mà chủ trương khi giải thích kinh điển cần phải vượt lên trên các câu văn. Luận *Đại Tỳ-bà-sa* đã châm biếm những người cố chấp kinh văn một cách thái quá như sau<sup>14</sup>: "*Có vị trước văn Sa-môn cứ bám sát lấy văn tự, hễ rời kinh điển ra là không dám nói gì cả*". Từ tinh thần đó mà đi sâu mãi vào nữa là Đại thừa giáo. Và lại, đầu mối của cuộc vận động Đại thừa chính cũng là muốn trở về với chân tinh thần

<sup>12</sup> Xem cht. 10 trên.

<sup>13</sup> *Dị bộ tôn luận luận* (Đại chính 49, p. 16c) = *Thập bát bộ luận* (ibid., p. 19a) = *Bộ chấp dị luận* (ibid., p. 21c).

<sup>14</sup> *Đại Tỳ-bà-sa*, quyển 50 (Đại chính 27, p. 259b).

của Phật, mà, nếu muốn thế, không thể không tìm trong các kinh văn: đó là điểm chúng ta cần ghi nhớ. Nhận xét theo điểm này, chúng ta, mặc dầu không như các nhà Đại thừa đời sau cho rằng ngoài các kinh điển *A-hàm*, đức Phật cũng còn trực tiếp nói các kinh điển Đại thừa, nhưng vì muốn tìm cầu chân ý của Phật nên chủ trương đôi khi cũng dùng tinh thần Đại thừa mà nhìn qua *A-hàm bộ* và *Luật bộ*. Và lại, những kinh điển được lưu truyền đến nay, phần lớn đã được hình phạm hóa và A-tỳ-đạt-ma hóa, tức đã được biên tập sau thời kỳ Tiểu thừa hóa, nếu muốn tìm được tinh thần nguyên thủy thì chủ trương trên lại càng cần thiết hơn. Do đó, trên lĩnh vực học vấn, ta nên thận trọng, không thể khinh thường các loại kinh văn. Bởi lẽ, nếu không cùng một lúc tìm tòi ý nghĩa tiềm ẩn đằng sau tất cả các lời kinh để quán triệt toàn thể tư tưởng thì chung cùng không thấy rõ được cái chân tướng của Phật: đó là điều ta không thể quên.

Tóm lại, theo chỗ tôi thấy thì trong bản thân lập trường của Phật chẳng phải Tiểu thừa, mà cũng chẳng phải Đại thừa; đồng thời, gồm đủ hai yếu tố Tiểu thừa và Đại thừa. Những kinh điển Nguyên thủy, khi được biên tập để lưu truyền, phần lớn đã mang sắc thái Tiểu thừa, nhưng, khi được chỉnh lý thì đúng như lập trường mà tôi đã nhận định ở trên. Ở đây, tôi sẽ căn cứ theo lập trường ấy mà khảo sát trong giáo lý Đại thừa và Tiểu thừa để có được sự giải thích tự do: đó là thiên ý của tôi trong cuốn sách nhỏ này.



## Chương thứ hai: PHẬT GIÁO VỚI THỜI THẾ

### 1- MỘT QUAN NIỆM KHÁI QUÁT VỀ THỜI THẾ

Khi nói đến thời đại đức Phật đương nhiên là chỉ thời kỳ khoảng thế kỷ thứ năm, thứ sáu, trước Tây lịch; ở thời kỳ này, Ấn Độ, về mọi phương diện, nhất là về phương diện lịch sử văn minh, là một thời đại mà bất luận khảo sát về sự phát triển dân tộc, quan hệ chính trị hay học thuật, đều có sự biến chuyển rất lớn. Giờ muốn biết qua những trào lưu ở thời kỳ này trước hết phải nói rõ cái xu thế chung của nền văn minh ấy đã.

Hãy bắt đầu khảo sát từ vũ đài văn hóa. Đến thời kỳ này, khu vực văn minh của Ấn Độ đại khái cũng không khác gì với thời kỳ trước đó, đó là từ Deccan trở lên phía bắc đại lục, tức địa phương tam giác ở bắc bộ, chứ chưa lan tràn xuống bán đảo.<sup>1</sup> Mà cuộc vận động trong thời kỳ này để đưa văn hóa xuống khu vực bán đảo vẫn chưa thấy được tiến hành một cách rõ rệt, bởi vậy, nếu nhận xét một cách đại thể, ta có thể bảo thời kỳ này cũng không khác gì với cuối thời kỳ trước đó cả. Tuy nhiên, có điều khác biệt là trung tâm điểm văn minh thì không giống với thời kỳ trước. Cách đó một vài trăm năm trước, căn cứ địa văn minh là các khu vực ở thượng lưu sông Hằng, như Kuruksetra (Câu Lu), Pañcāla (Bá-ca-la), Matsya (Ma-dã), và Śurasena (Tú-noa-sắc-na) v.v... là các quốc gia và chủng tộc có thế lực và đều lấy khu vực này làm trung tâm văn hóa và chính trị của họ. Người Bà-la-môn gọi địa phương ấy là *trung quốc* (Madhyadeśa) và xây dựng một cơ sở vững chắc tại đây. Nhưng các quốc gia (tức chủng tộc) ở phía Nam và phía Đông là Kosala (Câu-tát-la), Kāśī (Ca-thi), Videha (Vi-đê-ha) v.v... tuy có tiếp xúc với văn minh *trung quốc*, song vẫn chưa phát

---

<sup>1</sup> Tham chiếu *Ấn độ triết học tôn giáo sử* (Tổng tự, Tiết 1).

huy được đặc sắc của nó. Lại như Magadha (Ma-ha-đà) thì từ A-thát-bà-phê-đà cho đến Kiện-đà-la v.v... đều bị coi là không có văn hóa.<sup>2</sup> Cứ theo pháp điển Bà-la-môn thì những chủng tộc đó bị coi là hạ đẳng, bán dã man,<sup>3</sup> không có một chút thế lực nào. Nay thời thế bỗng đổi thay, không những chỉ khu vực *trung quốc*, dĩ nhiên mà tất cả các địa phương cũ đều bắt đầu suy đồi. Những chủng tộc ở mạn biên thùý đông nam trước kia bị văn minh Bà-la-môn coi là mọi rợ, nay bỗng nhiên bộc phát và về bất cứ lĩnh vực nào, đều chiếm địa vị và thế lực trung tâm: đây thật là một hiện tượng chuyển biến thời đại rất đáng chú ý. Vì các dân tộc này đã có lần tình nguyện tham chiến (như cuộc đại chiến được miêu tả trong *Đại tự sự thi* chẳng hạn) ở *trung quốc*; khi trở về xứ sở, họ bắt đầu nghĩ kế ứng dụng nền văn minh họ đã hấp thụ để làm cho nước giàu dân mạnh.

Cứ thế, thế lực của họ mỗi ngày một tăng mà tạo nên một xu thế văn minh Nam Tiến, tức các nước ở biên thùý cũng lần lượt khai phát, để rồi cái xu thế chung ấy, đã làm cho sự biến động vĩ đại kể trên bộc phát. Vào thời gian này, các nước kế cận (nói cách nghiêm khắc, là các chủng tộc độc lập) cứ nối tiếp nhau mà quật khởi. Theo các kinh điển Phật giáo, đến thời đại Phật, đại ước có mười sáu nước lớn<sup>4</sup> và mỗi nước đều có đặc sắc và thế lực của một quốc gia mới vùng dậy. Tỳ trung, thành Xá-vệ (Sāvattī) thuộc Câu-tát-la, thành Vương-xá (Rājagaha) thuộc Ma-ha-đà, thành Kiền-thương-di (Kosambi) thuộc Vam-di (Vamsā) và Phê-xá-li (Vesālī) thuộc Bạt-kỳ v.v... đều là những đô thị mới rất nổi tiếng lúc bấy giờ, và là trung tâm điểm

<sup>2</sup> Dẫn thượng. (bản luận, Thiên thứ nhất, Chương 3, tiết 3).

<sup>3</sup> Dẫn thượng. (bản luận, Thiên thứ tư, Chương 2, tiết 3).

<sup>4</sup> Phật thuyết Nhân tiên kinh (Đại chính 1, p. 213c f); *Trường 5*, Xà-ni-sa kinh (Đại chính 1, p. 34b): A. (1, p. 213 – Nam truyền Đại tạng kinh quyển 17, *Tăng chi bộ 1*, p. 344-5); idid (4, p. 252 – Nam truyền Đại tạng kinh quyển 2, *Tăng chi bộ 5*, p. 146); Rhys Davids: *Buddhist India* (p. 23-34).

của tất cả các cuộc vận động văn hóa. Bởi lẽ, các quốc gia mới này về mặt biểu diện, mặc dù chịu ảnh hưởng văn hóa Bà-la-môn, nhưng nền tảng không sâu xa như các địa phương *trung quốc*,<sup>5</sup> và lại, về nhân chủng tuy có giống người Aryan nhưng không phải từ *trung quốc* di cư đến, mà huyết thống của họ cũng đã pha trộn nhiều chứ không phải là thuần chủng nữa.<sup>6</sup> Và mặc dầu chịu ảnh hưởng của văn minh *trung quốc* nhưng chính nó lại hợp với sự hình thành của một nền văn minh đặc thù. Ở đây, có điều ta nên chú ý là sự bột khởi của Ma-ha-đà. Ma-ha-đà là nói theo Pháp điển (Baudhāyana dharma sūtra), hầu như thuộc giống hỗn huyết (sang Mêlé) Phệ-xá và Thủ-đà, là một quốc gia mà trước Phật một thời kỳ, tức vào khoảng 600 năm trước Tây lịch, không đáng được chú ý đến. Kể từ khi Sisunāga/Sisunāga (Hê-tu-na-già) dựng nên một vương quốc thì bỗng trở nên giàu mạnh. Đến thời đại Phật thì ngoài Câu-tát-la ra, không một nước nào có thể địch lại được sự cường thịnh của Ma-ha-đà. Về địa giới thì phía Nam giáp núi Tần-độ-da, phía Bắc giáp sông Hằng, Đông giáp tiếp với sông Thiêm-ba, và phía Tây chạy suốt đến sông Sa-na (Sona). Đất đã rộng, thế lại mạnh nên Ma-ha-đà lúc đó đã xưng bá tại Ấn Độ,<sup>7</sup> và phát huy một nền văn minh đặc hữu để thích ứng với cái quốc thể đó. Theo truyền thuyết, vào thời vua Tần-tỳ-sa-la, Ma-ha-đà đã đặt ra niên lịch riêng, cứ xem thế thì đủ rõ.<sup>8</sup> Còn đối với tư tưởng mới cũng có những nỗ lực phát huy đặc sắc của nó, từ phái Lục sư nổi tiếng đến các cuộc vận động tư tưởng mới chống lại Bà-la-môn đều lấy đó làm trung tâm để phát triển. Có thể là lúc đầu Phật giáo cũng hưng khởi từ đó. Xem thế thì đại

<sup>5</sup> Oldenberg: *Buddha* (7te Aufl. S. 72-73).

<sup>6</sup> R. Fick: *Die Sociale Gliederung in Nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit* (S. 6).

<sup>7</sup> Rhys Davids, *Buddhist India* (p.4; p. 24).

<sup>8</sup> *Ngũ phần luật* 18 (Đại chính 22, p. 122b) nói: “Lúc ấy vua Bình-sa đặt ra năm năm lại có một năm nhuận và tất cả ngoại đạo và Bà-la-môn đều nói theo...”

biểu cho các nước mới vùng dậy là Ma-ha-đà mà nền văn minh mới của Ma-ha-đà cũng là đại biểu cho các nền văn minh mới lúc bấy giờ: đây không phải là nhận định quá đáng. Duy ở thời đại Phật, Ma-ha-đà đã cùng tranh hùng với Câu-tát-la và khi Phật luống tuổi thì dần dần đã áp đảo được Câu-tát-la và mở màn cho sự thống nhất toàn Ấn Độ sau đó không quá hai trăm năm. Xem thế thì đủ thấy nền văn minh mới này ít ra cũng đã chi phối Ấn Độ trong mấy thế kỷ. Phật giáo thật đã do nền văn minh này mà phát khởi và trở thành tinh thần chỉ đạo của nó, nếu nói theo một ý nghĩa nào đó, trên quan hệ, cũng có thể cho là sản phẩm của văn minh Ma-ha-đà.

Tóm lại, nếu nói một cách toàn thể, thì địa phương văn minh ở thời đại Phật tuy cũng hạn định ở những khu vực bắc bộ bán đảo, nhưng trong đó, những địa phương được coi là trung tâm thì từ Tây đến Đông, từ Bắc đến Nam, nghĩa là, từ các đô thị cũ đến các làng mạc. Còn nói đến *trung quốc* ở thời đại Phật chủ yếu là chỉ các địa phương mới vùng dậy này, tức từ Câu-tát-la ở phía Bắc đến Ma-ha-đà ở phía Nam; từ Vam-di (thủ đô là Kiền-thương-di) ở phía Đông đến Ưng-già (Aṅga, thủ đô là Thiệm-ba) ở phía Tây.

Về tinh thần văn minh chỉ đạo thời kỳ trước là Bà-la-môn, kỳ này chuyên lấy quốc vương làm trung tâm, do Sát-đế-lị nắm giữ, trong sự phát triển của các đô thị và những quan hệ kinh tế, cho nên, kết quả các nhà thực nghiệm mệnh danh là trường giả, cư sĩ, dần dần đã phát huy thực lực của họ: đó là đặc sắc khác hẳn với thời kỳ trước, và chính từ đó đã phát sinh ra đặc quyền giai cấp vậy. Lại theo thứ tự bốn giai cấp của Bà-la-môn Giáo thì đứng đầu là Bà-la-môn, rồi đến Sát-đế-lị, Phệ-xá và Thủ-đà, nhưng theo sử liệu (Pāli) Phật giáo thì thuận tự đó lại bắt đầu từ Sát-đế-lị, Bà-la-môn, Phệ-xá và Thủ-đà, điều này không những chỉ vì đức Phật xuất thân từ giai cấp Sát-đế-lị mà còn cho thấy ngôi vị trước sau cũng tùy thuộc vào thế lực thực tế lúc đó nữa. Bởi thế, nếu so sánh điểm tương đồng cho văn minh của hai thời kỳ như thế nào, thì ta có thể nói thời kỳ trước



là *hình thức*, thời kỳ này là *thật chất*, thời kỳ trước là *tĩnh*, thời kỳ này là *động*; phương pháp tư tưởng của thời kỳ trước bất luận diễn tả điều gì, đều có tính cách *thi ca*, *hình nhi thượng*, còn thời kỳ này, có thể nói, lại là *thực chứng*, *hình nhi hạ*: đó là điểm khác biệt giữa hai thời kỳ. Lý do tại sao nền văn minh của thời kỳ này, so với các thời kỳ trước, lại rất bình dị, và gần với dân chúng chính là ở điểm đó. Nếu cho văn minh thời kỳ trước là văn minh Bà-la-môn thì văn minh thời kỳ này có thể bảo là văn minh Sát-đế-lị. Lịch sử Nhật Bản cũng có thể là một thí dụ chứng minh, tức nền văn minh thời kỳ trước là văn minh Công Khanh, lấy Kinh đô làm trung tâm, còn văn minh thời kỳ này là văn minh Liêm Thương Giang Hộ, lấy vũ sĩ, thị dân làm trung tâm. Lại nữa, về phương diện trang nghiêm, văn nhã thì thời kỳ này tuy không sánh được với thời kỳ trước; nhưng về phương diện bình dị, gần gũi với dân chúng và khí tượng hoạt bát thì thời kỳ này hơn hẳn thời kỳ trước.

Nhìn vào đặc sắc của nền văn minh đương thời người ta cũng có thể thấy được lý do hưng khởi và sứ mệnh của Phật giáo. Tức là, thứ nhất, đức Phật xuất thân từ giòng Sát-đế-lị thuần túy chứ không phải là Bà-la-môn. Thứ hai, Phật sinh ở thành Ca-tỳ-la-vệ, một đô thị ở biên thùy, chéch về phía Đông hơn Câu-tát-la. Thứ ba, vì muốn chọn một quốc gia mới lên để làm căn cứ địa tu hành nên Phật đã đặc biệt chú ý đến khu vực Ma-ha-đà.

Thứ tư, lấy Ma-ha-đà làm trung tâm giương cao ngọn cờ truyền đạo tại các quốc gia mới vùng dậy. Thứ năm, lấy việc phản lại chủ nghĩa Bà-la-môn làm tiêu bản và cực lực ngăn ngừa mỗi tệ cực đoan. Thứ sáu, những người tin Phật đều thuộc giòng Sát-đế-lị và phần lớn là những trưởng giả, cư sĩ có thực lực trong xã hội thời bấy giờ. Nếu lại đối chiếu những đặc trưng trên đây với tình hình đương thời thì ta thấy sự hưng khởi của Phật giáo phần nhiều do tình hình tích cực hoặc tiêu cực của thời bấy giờ thúc đẩy. Như vậy giữa sự hưng khởi của Phật giáo và tình thế đương thời có một sự quan hệ rất mật thiết và

đây là vấn đề mà, sau này, cần được khơi sâu thêm, cho nên, ở đây chúng ta phải dự liệu trước.

## 2- TƯ TƯỞNG GIỚI ĐƯƠNG THỜI

Trở lên tôi mới trình bày về xu thế văn minh biểu diện bên ngoài, còn xu thế nội tại của nó, tức tinh thần giới đương thời cũng có nhiều điểm cần được luận cứu đến. Đạo Bà-la-môn từ xưa tuy vẫn cứ muốn duy trì thế lực của mình, nhưng đã từ lâu, không còn đủ sức nữa. Nhân đó, các học phái sùng bái những chủ nghĩa bất đồng thường công kích, khích bác lẫn nhau đến nỗi khiến cho lòng người ly tán, cảm thấy mất chỗ quy hướng: đó chính là tình hình đại cương của tư tưởng giới thời bấy giờ. Để cho tiện lợi, chúng ta hãy chia những khuynh hướng tư tưởng chủ yếu của thời đại này, khoảng một vài trăm năm, làm bốn trào lưu lớn để khảo sát<sup>9</sup> như sau:

Thứ nhất, trào lưu *Bà-la-môn giáo chính thống*: chủ trương duy trì ba giềng mối cổ xưa là chủ nghĩa Thiên Khải Phệ-đà, chủ nghĩa Bà-la-môn chí tôn chí thượng và chủ nghĩa tế thần vạn năng.

Thứ hai, trào lưu *tín ngưỡng tập tục*: không chấp chặt vào hình thức của trào lưu trên mà sùng bái nhiều loại nhân cách thần, trong đó lấy ba thần Phạm Thiên (Brahma), Tỳ-nữ-noa (Vişnu), và Thấp-bà (Śiva) làm trung tâm vận động để rồi nghiêm nhiên trở thành trào lưu Nhất Thần giáo: đó chính là tư tưởng trung tâm trong *Đại tự sự thi* (Mahābhārata) và có thể cho đó là cuộc vận động thông tục của Bà-la-môn.

Thứ ba, trào lưu *triết học*: Lấy *Phạm thư* và *Áo nghĩa thư* làm chủ yếu, nhất là khuynh hướng tư tưởng phát đạt trong *Áo nghĩa thư* có thể làm lý tưởng triển khai về mọi phương diện. Từ Số luận, Du-già đến phần lớn sáu phái triết học ít ra cũng đã manh nha từ thời đại này.

<sup>9</sup> Tham chiếu *Án Độ triết học tôn giáo sử*, thiên 5 chương 1.

Thứ tư, trào lưu *phản Phệ-đà*: ba trào lưu kể trên theo một ý nghĩa nào đó, không nhiều thì ít, vẫn có quan hệ với Phệ-đà, đến trào lưu thứ tư này thì hoàn toàn phủ nhận uy quyền của Phệ-đà mà đứng trên lập trường tự do độc lập để nghiên cứu, như phái Lục sư chẳng hạn. Phật giáo cũng có thể được liệt vào trào lưu này. Tóm lại, những trào lưu trên đây, dù là thỏa hiệp hay chống đối, hình thái tuy có khác nhau nhưng mục đích đều muốn mang lại sự quy hướng cho lòng người vốn đã hoang mang từ lâu: đó là thời đại của các học phái đua nhau phát khởi, tức vào khoảng từ sáu đến bốn trăm năm trước Tây lịch. Chính Phật giáo cũng hình thành vào thời gian này.

Tuy nhiên, đây chỉ là sự quan sát khái quát thôi. Nếu đứng trên lập trường toàn thể triết học tôn giáo sử Ấn Độ để phân biệt các bộ loại mà chỉ dựa vào sử liệu Phật giáo không thôi thì chưa đủ để chứng minh. Bởi thế, một mặt tuy vẫn theo cách phân loại trên đây, nhưng không nên cố chấp thái quá, mặt khác, chủ yếu theo sử liệu Phật giáo để quan sát trạng huống của tư tưởng giới đương thời để tìm hiểu rõ cái nguồn gốc và địa vị của tư tưởng Phật giáo.

### **A- BÀ-LA-MÔN GIÁO**

Thế lực của Bà-la-môn giáo vào thời ấy tuy đã suy giảm, nhưng vẫn còn lan tràn khắp nơi, và về hình thức vẫn còn uy quyền đáng kể, điều này cứ xem những sự tích trong *A-hàm*, bản Hán dịch, 10 kinh của phẩm Phạm chí<sup>10</sup> cũng đủ rõ. Vì Bà-la-môn giáo vốn là tôn giáo của quốc dân, đã có nền tảng rất sâu về quan hệ. Ít ra nó cũng kết hợp với mọi nghi thức mà đã ảnh hưởng rất nhiều đến đời sống hằng ngày. Song muốn biết tình trạng của Bà-la-môn giáo lúc ấy ra sao thì trước hết phải khảo sát nó qua các kinh điển Phật giáo.

---

<sup>10</sup> Tham chiếu *Trung A-hàm* từ kinh 38 đến kinh 42. Thánh điển Pāli theo phân loại khác.

Về địa vị của A-thát-bà-đà tuy không được rõ lắm,<sup>11</sup> nhưng về ba kinh Phệ-đà như Lê-câu, Dạ-nhu và Sa-ma thì dĩ nhiên đã được thống hợp làm một. Không những thế cái gọi là *Tam minh* (trividya, tevijjā) cũng đã viên thực rồi và các chi Phệ-đà (Vadāṅga) cũng đều đã được thành lập cùng với việc lấy *Sử truyện* (Itihāsa; Mahābharata) đặt vào hàng thứ năm. Trong các kinh điển, các nhà bác học Bà-la-môn thường được gọi là người “thông ba Phệ-đà, thông Tự vựng học (nighaṇḍa), thông Ngữ nguyên học (sākkharapp-abhedana), thông thứ năm là Sử truyện (itihāsa), thông Văn pháp học (veyyākaraṇa), thông Thế học (lokāyata) và thông Đại nhân tướng (mahāpuris-lakkhaṇa).”<sup>12</sup>

Tức các *Áo nghĩa thư* được kể sau ba Phệ-đà, đặt A-thát-bà-ương-kỳ-la (Atharvāṅgiras) vào hàng thứ tư, Sử truyện vào hàng thứ năm;<sup>13</sup> có khi lại lấy một phần chi của ngôn ngữ học của Phệ-đà thay cho A-thát-bà thứ tư. Sự học tập tất cả những

<sup>11</sup> Thông thường *A-hàm* Hán dịch cho là bốn kinh gồm cả A-thát-bà, nhưng *A-hàm* Pāli thì thường chỉ nói có ba Phệ-đà (tayo vedā) chứ không phải bốn Phệ-đà (cattaro vedā). Theo *A-hàm* Pāli thì tên A-thát-bà là Atthabbaṇa; trong *Jātaka* (vol 4, p. 490) và *Suttanipāta* thì chỉ có atthabbaṇa được dùng để gọi các chú thuật và sách thuốc mà thôi. Mãi đến *Milinda pañhā* thì A-thát-bà được kể là một trong Phệ-đà, nhưng, theo *Trenckner*’ s ed. p.178 thì điều đó cũng không có sự thật chứng minh. Tóm lại, điểm này rất nên chú ý nếu muốn nghiên cứu về thứ tự thành lập kinh điển Pāli và Hán dịch của Phật giáo.

<sup>12</sup> Thí dụ, M. 93 Assalāyana-s nói: *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ, padako, veyyākaraṇo, lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo* (2, p. 147; tham chiếu *Nam truyền Đại tạng kinh* 11, p. 195). Hán dịch, *Trung A-hàm* 37, A-nhiếp-hòa kinh: 誦過四典經, 深達因緣正文戲五句說 (Đại chính 1, p. 663c), văn nghĩa không rõ lắm. Thêm nữa, *Trường A-hàm* 13, kinh A-ma-trú:

三部舊典誦通利, 種種經書皆能分別, 亦能善解大人相法, 祭祀儀禮 (Đại chính 1, p. 82a), cũng không chính xác.

<sup>13</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Tổng tự, tiết 2).

bộ môn này thường được coi là tư cách tiêu chuẩn của Bà-la-môn chính thống. Ngoài ra, cũng có nhiều tôn phái học tập và truyền trì các bộ môn này, chẳng hạn như trong *Trường A-hàm*, Tam minh kinh 16 (D.13 Tevijjā) có nói đến Tư-tế-tăng (addhariya; skt. adhvaryu) là Bà-la-môn Taitiriya thuộc phái Dạ-nhu, Bà-la-môn Chāndogya thuộc phái Sa-ma (Chandoka Brāhmaṇā) và Ca-vịnh-tăng (Chandavā; skt. Udgātā) v.v... cứ xem thế thì đủ rõ.<sup>14</sup>

Xem thế thì thấy trong những sách văn học của Bà-la-môn thời bấy giờ là Bản điển (Vedasamhitā) bao gồm các Kinh thư (Sūstras), Phạm thư (Brāhmaṇa), Phệ-đa chi phần thư (Vedāṅga), đó là sự thật không thể tranh luận. Bởi thế, đứng về phương diện văn học sử mà nói thì thời đại Phật chính cũng tương đương với thời đại kinh điển này. Căn cứ vào những sự thực trên mà suy luận cũng có thể tin được.<sup>15</sup>

Theo đó thì những nghi thức tế tự của Bà-la-môn giáo lúc ấy vẫn còn thịnh hành, nghi thức lớn thì như *Mã tử* (Aśvamedha, Pāli: assameddha), những nghi thức nhỏ thì như các lễ tế lửa thường nhật (Agnihotra) thấy rải rác khắp nơi trong các kinh văn. Những người Bà-la-môn thời bấy giờ nghe tiếng Phật cũng cho Phật là người tinh thông các nghi thức tế lễ, bởi thế, trong *Trường A-hàm*, Cứu-la-đàn-đầu kinh thứ 15 (D. 4. Kutadanta-Sutta) có chép truyện một người Bà-la-môn đem ba phép tế và mười sáu tế cụ ra hỏi Phật, như vậy Bà-la-môn thời đó vẫn lấy nghi thức tế lễ làm vấn đề nghiên cứu chủ yếu, và Phật tất cũng phải thông thạo các nghi thức ấy nên mới được hỏi đến; điều này cứ xem trong Cứu-la-đàn-đầu kinh sẽ rõ.

Vì tôn sùng những nghi thức tế lễ nên tất cả các thần được tế bái cũng vẫn nhiều như trước, như các danh xưng A-kỳ-ni

<sup>14</sup> Về Tư tế quan và các chi phái Phệ-đa, Xem *Ấn Độ triết học tôn giáo sử*, thiên thứ nhất, chương 1, thiên hai chương 1, thiên bốn chương 3, tiết hai.

<sup>15</sup> Về thời đại Kinh thư, xem *Ấn độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 4, Chương 1).

(thần lửa), Tô-ma (thần rượu), Tô-lợi-da (thần mặt trời) v.v... lúc đó vẫn còn y nguyên. Duy có điều là, theo sử liệu Phật giáo, thời bấy giờ lấy Bà-la-môn làm trung tâm và vị nhân cách thần được họ kính trọng và tôn lên hàng đầu là Phạm Thiên (Brahmā). Lại có Đế Thích Thiên (Sakko devānam indo) làm chủ trời Tam thập tam, Tứ Thiên Vương (Catumahārājā) giữ gìn bốn phương (Lokapāla) v.v... trong đó cũng có vị nhân cách thần mới được dựng nên là như vậy, trong tín ngưỡng thần thật sự đã có sự biến đổi lớn. Trong các thần, Phạm Thiên được người ta tôn trọng nhất, được coi là đấng sáng tạo thế giới, và trong mọi sự sáng tạo, đặc biệt giòng Bà-la-môn được sinh ra từ miệng Phạm Thiên, và sau khi chết, được sinh về cõi Phạm Thiên v.v... Đối với Phật, người Bà-la-môn trước sau vẫn bảo đó là lý tưởng tối cao của họ,

“Ta là Phạm Thiên, là Đại Phạm Thiên, là Thắng Giả, là Vô Năng Thắng, là đấng toàn trí, là đấng quản lý, là đấng tự tại, là đấng sáng tạo, là kẻ kế hoạch, là tối thắng, là người phân phối, là đấng Thánh cha của quá khứ, vị lai; tất cả chúng sinh đều do ta tạo tác.”

Đó là quan niệm về vị nhân cách thần Phạm Thiên của đương thời. Đoạn văn trên thấy trong *Trường A-hàm* 14, kinh Phạm động (D. 1 Brahmajālasutta)<sup>16</sup> và nhiều kinh khác cũng đồng nhất. Như đã nói ở trên, khi Phật đối đáp với người Bà-la-môn, Ngài không thể gạt hẳn tín ngưỡng của họ ra một bên; và lại, đứng trên lập trường thần thoại mà nói thì Phạm Thiên cũng luôn luôn được biểu diện trong Phật giáo, lý do chính là ở đó. Hơn nữa, theo sự suy định của tôi, tín ngưỡng Văn Thù, Quan Âm của Đại thừa Phật giáo sau này phần lớn cũng do thần thoại Phạm Thiên mà ra, và sau đã đóng vai trò rất trọng yếu trong Phật giáo về mọi phương diện. Do đó khi nói đến Phạm Thiên là vị nhân cách thần trung tâm ở thời đại Phật đã hàm ngụ một ý nghĩa rất trọng yếu trong bề mặt nghiên cứu

<sup>16</sup> D. Brahmajāla-s (1, p. 18 – Nam truyền Đại tạng kinh 6, *Trường bộ* 1, p. 22); *Trường A-hàm* 14, Phạm động kinh (Đại chính 1, p. 90c).

Phật giáo sử Ấn Độ. Vì tham khảo các kinh điển Bà-la-môn để đối chiếu, khảo sát thì sự hưng thịnh của Phạm Thiên và các thần thú hộ thấy được ghi chép trong các Pháp điển và thời kỳ đầu của *Đại tự sự thi*, không bao lâu, Phạm Thiên đã nhường chỗ (thực lực) cho Tỳ-nữu-noa Thiên và Thấp-bà, song, tín ngưỡng này ở thời đại Phật chỉ tồn tại trong một thời kỳ ngắn mà thôi.<sup>17</sup>

“Ở thời đại Phật, thần Tỳ-nữu-noa và Thấp-bà Thiên, tức Tự Tại Thiên (Īsāna) tuy dần hưng thịnh, nhưng chung cục không đủ mạnh để sánh với Phạm Thiên.<sup>18</sup>

Về những cách hành trì của Bà-la-môn được biểu diện trong các kinh điển Phật giáo cũng tương đồng với quan niệm về thần kể trên, và có nhiều cái rất phù hợp với quy định trong Pháp kinh hay *Đại tự sự thi*. Chẳng hạn trong *Trung A-hàm* 38, kinh Anh vũ (M. 99 Subha-sutta) có thuật lại cách hành trì lý tưởng của một Phạm Chí như: chân thật (sacca), khổ hạnh (tapa), phạm hạnh (brahmacariya), độc tụng (ajjha) và ly dục (cāga) v.v...<sup>19</sup> Những đức mục này tuy có thấy trong *Áo nghĩa thư*<sup>20</sup> nhưng chính là tương đương với những đức mục tu dưỡng và thời kỳ tu hành của phạm chí được quy định trong Pháp kinh. Lại như trong các kinh Phật có chép một phái Bà-la-môn vì muốn được trong sạch nên tắm rửa luôn và cho đó là một thói quen thiêng liêng thì chính cũng lại tương đương với một quy luật thường được khuyến khích trong *Đại tự sự thi*. Ngoài ra, phàm những tập tục được ghi chép trong các kinh điển của Phật giáo cũng có rất nhiều điểm tương hợp với những tập tục được chép trong *Đại tự sự thi*.

<sup>17</sup> Xem Hopkins: *Religions of India*, Chap. X.

<sup>18</sup> Xem S. (1, p. 219 – Nam truyền Đại tạng kinh 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 383); *Tăng-nhất* 14 (Đại chính 2, p. 615a).

<sup>19</sup> M. 99 Subha-s. (2, p. 199 – Nam truyền Đại tạng kinh 11, *Trung bộ* 3, p. 260); *Trung* 38, kinh Anh vũ (Đại chính 1, p.667c).

<sup>20</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên3, Chương 4, Tiết 2).

Chẳng hạn như khi một trưởng giả ở thành Xá-vệ chết, vì không có con nên tài sản bị quan lại trưng thu, câu chuyện này tuy được chép trong kinh Phật<sup>21</sup> nhưng cũng có thể cho đó là bằng chứng luật lệ đương thời do pháp điển Bà-la-môn<sup>22</sup> quy định. Cũng như sau này đức Phật có nói đến chính trị luận,<sup>23</sup> nhân nói đến mười đức của nhà vua phải giữ mà bàn về mười đức của Tỳ-khưu thì cũng lại tương hợp với những nghĩa vụ của quốc vương mà Tỳ-tu-mã (Bhīṣma) nói trong *Đại tự sự thi*. Do đó, nếu ta muốn biết rõ sự quan hệ giữa Bà-la-môn giáo và Phật giáo thì đương nhiên cần phải tham khảo và đối chiếu với pháp điển và *Đại tự sự thi*.

Tóm lại, vào thời đại Phật, đứng về phương diện hình thức mà nói, Bà-la-môn giáo đã hoàn toàn đình đốn, hoặc, nếu không thế thì, như đã nói ở trên, hình thức dù còn nhưng tinh thần đã mất, không còn đủ sức lãnh đạo lòng người trong thời đại mới để đạt đến điểm mong muốn: đó chính là thời đại mà các tôn phái đua nhau nổi dậy. Cũng đứng vào lúc này, đức Phật, ngoài trường hợp Phạm Thiên ra, như sẽ nói sau, đã nghiên cứu về mọi phương diện và đưa ra một phương sách kết hợp Bà-la-môn giáo đương thời để phát động một phong trào thông tục cho thích hợp với lòng người trong thời đại mới. Nhưng, đồng thời, như trên vừa nói, thời đại này cũng là thời đại của các tôn phái Ấn Độ mọc lên và như vậy theo một ý nghĩa nào đó, cũng có thể cho đây là thời đại thối nát của Tân Bà-la-môn giáo vậy.

## **B- CÁC ĐOÀN SA MÔN**

Bà-la-môn giáo cũ đã mất hết sức sống, mà lúc đó có một chủ nghĩa đặc biệt đầy sinh khí hoạt bát, lan tràn mọi nơi: đó là tổ chức Giáo đoàn. Theo thông lệ Giáo đoàn này được gọi là

<sup>21</sup> S. (1, p. 91 – Nam truyền Đại tạng kinh 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 153); *Tăng-nhất* 13 (Đại chính 2, p. 612c).

<sup>22</sup> Āpastambīya dharmasūtra (2. 6. 14. 5).

<sup>23</sup> Xem bản thư, Thiên 3, Chương 1.



Sa-môn (Samaṇa- cần tức). Và để phân biệt với người Bà-la-môn phổ thông, họ được gọi là Sa-môn, Bà-la-môn, danh xưng chung cho các nhà tư tưởng (các nhà tôn giáo) đương thời. Về điểm này, khi Phật đề cập đến ý kiến của các phái đương thời, thường nói “hoặc Sa-môn hay Bà-la-môn”. Mãi đến thời đại Chiên-đàn-la-quật-đa (Chandragupta), một người Hy Lạp trú ngụ tại Ấn Độ, tên là Mạch-ca-tư Đức-lặc-tư (Megasthenes) cũng bảo rằng các nhà học giả Ấn Độ có hai loại Sa-môn và Bà-la-môn. Ngày nay, cứ xem các ký lục còn truyền lại thì đủ rõ. Nếu căn cứ theo lịch sử thì danh mục và chế độ Sa-môn là do lối sinh hoạt tuần thể và người tu hành trọn đời (naiṣṭhika) trong kỳ thứ ba, thứ tư của Bà-la-môn mà ra.

Nhưng đến thời đại Phật thì nó đã khác hẳn với chế độ Bà-la-môn phổ thông, nó không còn bị gò bó bởi những giáo điều hay quy định truyền thống Bà-la-môn mà được tự do xuất gia, tự do tôn thờ chủ nghĩa theo ý muốn. Chính từ đó đã nảy sinh ra nhiều thứ Sa-môn đoàn khác với thông thường. Nhờ không khí phấn khởi lúc ấy, những người bất mãn với truyền thống bình phàm của Bà-la-môn giáo hoặc với chủ trương của một phái nào đó, đã đi theo hướng Sa-môn đoàn, và những người có thể đủ tư cách nhất để đại biểu cho tinh thần giới lúc bấy giờ chính là hạng người này: đây không phải lời nói quá đáng. Và lại, như đã nói ở trên, cuộc vận động ấy lấy miền phụ cận Ma-ha-đà làm trung tâm, những nước mới vùng dậy là vũ đài hoạt động và là bối cảnh tạo nên xu thế của họ. Chẳng hạn như hai nhà đạo sĩ đầu tiên mà đức Phật đến hỏi đạo là A-la-la-già-la-ma (Aḷāra Kālāma) và Uất-đa-ca-la-ma-tử (Uddaka Rāmaputta) đều là những thủ lĩnh của các đoàn Sa-môn lấy các miền phụ cận Ma-ha-đà hay Phệ-xá-li làm căn cứ địa. Lại như đoàn Sa-môn Jaṭilika đầu tiên quy Phật (tức ba anh em Ca-diếp) cũng ở Ma-ha-đà. Rồi đến người Phạm Chí Ni-câu-lự-đa (Nigrodha) biện luận với Phật được ghi trong *Trường A-hàm* 8, kinh Tán-đà-na (D. 25, Udumbarika-s) hầu như cũng ở gần thành Vương Xá. Nhất là phái Lục sư sau tuy có đi khắp các quốc gia mới vùng lên nhưng thành Vương Xá của Ma-ha-đà vẫn là nơi

trung tâm của họ. Căn cứ vào những chứng minh trên đây, ta có thể tin đó là sự thực.<sup>24</sup> Ngoài ra, căn cứ theo *Ngũ phần luật*<sup>25</sup> chép là người em của vua Tần-tỳ-sa-la là Ca-lưu từng mời chín mươi sáu thứ ngoại đạo để thiết một bữa đại trai, con số này dĩ nhiên là không được xác thực, nhưng nó cũng cho ta thấy ở địa phương này thời bấy giờ có rất nhiều đoàn Sa-môn. Lại nữa, lúc đầu khi Phật xuất gia, Ngài đã không đi đến căn cứ địa của Bà-la-môn là Câu-lự (Kuru) mà lại nhắm tới Phệ-xá-li và Vương Xá thành để làm nơi tiến tu. Nay nếu chúng ta tìm hiểu nguyên nhân tại sao thì ta sẽ thấy khu vực này là quê hương của các nhà tư tưởng mới. Đức Phật tuy không hài lòng với các đạo sĩ mà Ngài đến hỏi đạo để rồi tặc nỗ lực mà đạt được trí “*vô sư tự ngộ*”, nhưng không trực tiếp thì gián tiếp, cũng đã chịu ảnh hưởng của các nhà tư tưởng mới ấy: đây là một sự thật không thể hồ nghi gì nữa.

Và lại, theo truyền thuyết, như đã nói ở trên, sau khi thành đạo, trong một lúc Phật đã quyết định không thuyết pháp độ sinh, nhưng rồi lại đổi ý định mà bắt đầu *chuyển pháp luân*, là vì có Phạm Thiên nói về tình trạng hỗn loạn trong tư tưởng giới ở Ma-ha-đà để thỉnh cầu Phật ra tay cứu vớt,<sup>26</sup> đây vẫn đề Phạm Thiên hãy gạt qua một bên, không bàn đến, nếu giải thích theo tinh thần của truyền thuyết đó thì, vì một động cơ nào đó, Phật muốn im lặng mà không thể im lặng được, nghĩa là không nở ngồi nhìn các nhà tư tưởng mới xung quanh Ma-ha-đà gây nguy hại cho thế đạo nhân tâm. Tức một mặt Phật lợi dụng xu thế tương đồng của họ, mặt khác dắt dẫn họ trở về con đường chính đáng, và coi đây là một nhiệm vụ thiết yếu. Muốn hiểu Phật giáo một cách xác thực, ta không thể bỏ qua điểm này.

<sup>24</sup> *Tăng nhất* 42 (Đại chính 2, p. 778b f).

<sup>25</sup> *Ngũ phần luật* quyển 7 (Đại chính 22, p. 48c f).

<sup>26</sup> *Ngũ phần luật* quyển 15 (Đại chính 22, p. 103c).

Các đoàn Sa-môn lấy các quốc gia mới ở đông bộ làm trung tâm kế tiếp nhau mọc lên và tiếp xúc cả với tư tưởng tự do của Bà-la-môn ở tây bộ, bởi thế đã có các Giáo đoàn mà tín ngưỡng không giống nhau. Đó chính là thời kỳ mà người ta gọi là thời kỳ manh nha của các học phái vậy. Mà đặc trưng thứ nhất là mỗi Giáo đoàn tôn thờ một chủ nghĩa hay một tín ngưỡng khác nhau, vị thủy tổ của Giáo đoàn hay nhân cách cá nhân của vị lãnh tụ đều có ảnh hưởng đến sắc thái của Giáo đoàn, và chủ nghĩa của họ càng xa với Bà-la-môn giáo bao nhiêu thì ý nghĩa thủy tổ và lãnh tụ lại càng trở nên trọng yếu bấy nhiêu. Bà-la-môn giáo chỉ là tôn giáo truyền thống của quốc dân, nó không có một ý nghĩa đặc biệt nào về vị giáo chủ hay người truyền trì cả, trái lại, về các đoàn Sa-môn thì do ý thức của cá nhân mà có nên phải dựa vào một chủ nghĩa hay nhân cách của vị thủy tổ để tồn tại. Lúc ấy, từ phái Lục sư trở xuống, phần lớn đều dùng nhiều danh từ cổ hữu để đặt tên cho Giáo đoàn của mình: đây là điểm ta cần đặc biệt chú ý.

Tóm lại, lúc giao thời, nền văn minh cũ đang biến đổi, tôn giáo truyền thống Bà-la-môn giáo có tính cách chủ nghĩa quan liêu không còn đáp ứng được yêu cầu tư tưởng tự giác mới của quần chúng, do đó mà vào thời đại này, đã có nhiều Giáo đoàn phát khởi. Trong phong trào ấy thường có những xu thế cực đoan nguy hiểm của các nhà tư tưởng mới, nhưng, xét cho cùng thì chẳng qua chỉ là kết quả của lòng mong muốn cố gắng vượt hẳn lên trên truyền thống mà thôi; đó là điểm ta không thể bỏ qua.

### C- TƯ TƯỞNG ÁO NGHĨA THU

Trở lên mới chỉ căn cứ theo sử liệu của Phật giáo để khảo sát tư tưởng giới đương thời, nhưng như thế chưa đủ, ta phải tiến lên bước nữa mà tìm hiểu cái *nguyên lai* của tư tưởng Phật giáo, tức là, giữa tư tưởng Áo nghĩa hệ và tư tưởng Phật giáo có quan hệ gì; đây là vấn đề cần phải được nghiên cứu đến. Vì trên bình diện triết học sử Ấn Độ, từ rất sớm, tư tưởng triết học Áo nghĩa hệ đã chiếm một vị trí cực trọng yếu, nên muốn biết

rõ địa vị của Phật giáo như thế nào ta cần phải tìm hiểu sự quan hệ giữa hai hệ thống tư tưởng này.

Trước hết hãy nói về bản thân *Áo nghĩa thư*. Nói một cách nghiêm khắc thì, tuy điều lạ lùng là trên văn hiến, người ta không thấy một vết tích gì cho thấy mối quan hệ giữa *Áo nghĩa thư* và Phật giáo Nguyên thủy. Cho nên trong *Áo nghĩa thư* cổ xưa không thấy có sự ghi chép nào dính dáng đến Phật giáo cả, trong những tài liệu Phật giáo cũng chưa từng thấy cái tên *Áo nghĩa* hay nhắc đến tư tưởng của nó. Nếu luận cứu một cách sâu rộng thì giữa thời đại *Áo nghĩa thư* và thời đại Phật giáo tuy có sự tương liên tương tục, nhưng đức Phật có biết đến *Áo nghĩa thư* hay không thì đó còn là một nghi vấn. Đây là một vấn đề khiến cho người muốn nghiên cứu toàn thể tư tưởng sự Ấn Độ không khỏi bối rối, ngờ vực và cực kỳ băn khoăn.

Tuy nhiên nếu nói một cách đại thể thì, Phật giáo, về nhiều phương diện, có thể nói, cũng đã từng chịu ảnh hưởng của *Áo nghĩa thư*, nhưng nếu bảo nó là tư tưởng viên thực của Phật giáo thì không thể được. Hãy lấy một thí dụ; như thuyết *Nghiệp* chẳng hạn. Trong *Áo nghĩa thư* cổ xưa, thuyết này là bí giáo, không được công khai truyền thừa,<sup>27</sup> nhưng đến thời đại Phật thì nó là tư tưởng được tất cả các phái công nhận.

Lại nữa, về *vật chất quan*, trong *Áo nghĩa thư* cổ chỉ có thuyết *Tam yếu tố*,<sup>28</sup> nhưng ở thời đại Phật thì tất cả đều thừa nhận thuyết *Tứ đại* và *Ngũ đại*. Lại như trong *Tạp A-hàm*, bản Hán dịch, có thuyết “*Cái ngã ấy là hết thảy, không hai, không khác, không diệt*”;<sup>29</sup> nếu nhìn bằng nhãn quan *Áo nghĩa thư* thì tư tưởng đó cũng chưa từng được giới thiệu hay bàn đến. Không những thế, nếu lại đi sâu vào phần nội dung của sự *tư giác* của đức Phật và bối cảnh của *Giáo pháp* (Dhamma) căn bản của Ngài mà khảo sát thì, nhược bằng không liên tưởng

<sup>27</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 3, chương 4, tiết 1).

<sup>28</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 3, chương 3, tiết 2).

<sup>29</sup> *Tạp A-hàm* 7 (Đại chính 2, p. 43c): 如是我 彼 一切不二 不異 不滅.

đến những tư tưởng bác học *Áo nghĩa thư* thì quyết không thể thuyết minh được.<sup>30</sup> Do đó, người ta không thể không thừa nhận rằng dù không trực tiếp thì gián tiếp, giữa tư tưởng *Áo nghĩa thư* và Phật giáo có một sự quan hệ mật thiết. Vì, *Áo nghĩa thư* là nội bí giáo của những người Bà-la-môn lấy tây bộ làm trung tâm, còn đông bộ chưa chịu sự cảm hóa sâu xa của Bà-la-môn, không tiếp xúc nên Phật giáo không có quan hệ trực tiếp mà chỉ ảnh hưởng một cách gián tiếp cùng với khuynh hướng tư tưởng chung để rồi trở thành bối cảnh của tư tưởng Phật giáo.

Thứ hai, các học phái chính do *Áo nghĩa thư* kích phát, theo chỗ tôi biết, là ba trào lưu *Số luận* (Sāṃkhya), *Du-già* (Yoga), và *Hữu Thần phái* (Phái Phê-đàn-đa tuy là chính hệ của *Áo nghĩa thư*, song sự thành lập của phái này hơi muộn; nên ở đây không bàn đến). Tựu trung về các phái hữu thần ở thời đại Phật như đã nói ở trên, lấy Phạm Thiên làm trung tâm, còn danh từ Tỳ-thấp-nữ và Thấp-bà (tức Tụ Tại Thiên- Ísāna) thì vẫn chưa biểu hiện rõ ràng. Đến như tín ngưỡng Phạm Thiên thì hoặc gần như thần thoại, hoặc cho là người sáng tạo vũ trụ, còn về quan hệ giữa Phạm Thiên và Phật giáo như thế nào thì ở trên đã trình bày rồi.

Về cái gọi là Du-già thì dĩ nhiên là phái Du-già của Ba-đàn-ta-lê (Patānjali), xuất hiện muộn hơn đức Phật. Theo chỗ tôi biết thì phái này đã từng chịu ảnh hưởng của Phật, lẽ ra không có quan hệ gì với Phật giáo Nguyên thủy; song các phái Thiền định, theo nghĩa rộng, ở thời đại Phật cũng đã tồn tại dưới nhiều hình thức và hiển nhiên là Phật cũng chịu ảnh hưởng của họ. Chẳng hạn như Tứ Thiền định, Vô sắc định đều đã có từ trước chứ không phải đợi đến Phật giáo mới có. Nhưng, cứ theo Phật thì yếu tố của Ngài là từ A-la-la và Uất-đa-ca mà có, và từ ngữ phổ biến nhất được dùng trong Phật giáo là *Tam-muội* (Samādhi- Tam ma địa) thì ở cuối thời kỳ *Áo nghĩa* mới

<sup>30</sup> Prof. Wilhem Geiger: *Dhamma und Brahman* (Sonderdrucke: Der Zeitschrift für Buddhismus 1921 München, S. 73-83)

được sử dụng cho mãi đến Bạc-già-phạm-ca (Bhagavadgīta) mới hình thành viên thực. Xem thế thì Thiên định của đức Phật cũng có thể được coi như thuộc vào trào lưu Du-già theo nghĩa rộng.

Thứ ba, phái Số luận là một vấn đề lôi cuốn rất nhiều học giả. Trong cuốn *Lục phái triết học*,<sup>31</sup> tôi đã bàn qua, ở đây tôi sẽ không đi vào chi tiết mà chỉ đưa ra kết luận đơn giản thôi. Phái Số luận ở thời đại Phật không như phái Số luận do Tăng-khura-tụng (Sāṃkhya kārīkā) truyền lại ngày nay, nhưng khuynh hướng từ tư tưởng *Áo nghĩa thư* đến Số luận thay vì trọng *Bản thể luận* thì lại trọng *Hiện tượng luận*, không trọng nguyên lý chủ ý mà trọng nguyên lý chủ tri, ưa thái độ phân tích mà khảo sát *tâm, vật* và ứng dụng thể hệ *duyên khởi* để quy kết sự quan hệ giữa chúng. Học phong này là phương pháp nghiên cứu rất mạnh và được ưa chuộng ở thời bấy giờ. Phái Số luận thật đã nhờ học phong ấy mà thích ứng với *Áo nghĩa thư*, nhưng vì phương diện khuynh hướng có hơi khác với chính hệ nên kết quả đã trở thành độc lập; chính đức Phật cũng chịu ảnh hưởng của học phong chung ấy cho nên kết quả là tư tưởng Phật giáo thường có nhiều điểm tương đồng với tư tưởng Số luận: đó là ý kiến của riêng tôi. Nếu đem so sánh thứ tự phát triển của tư tưởng thì tư tưởng Số luận vẫn đi trước Phật giáo, cho nên, người ta không thể không tán đồng cách tổ chức và chủ trương của Âu-nho-đăng-bá-nho-khắc (Oldenberg) trong cuốn *Lchre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Giáo nghĩa *Áo nghĩa thư* với nguồn gốc Phật giáo), và chính tôi cũng đã dựa vào thứ tự đó, lấy Phật giáo Nguyên thủy làm bản vị, nhìn qua Số luận để nói về "*Quá trình phát triển của Chủ ý luận Ấn Độ*". Bài tham luận này được đăng trong *Tạp chí triết học* số 364 và 365.

Tóm lại, nếu theo kinh điển Phật giáo mà tham khảo và so sánh thì ta không thấy một quan hệ trực tiếp nào giữa tư tưởng

<sup>31</sup> *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiên 3, chương 1, tiết 1).

hệ *Áo nghĩa thư* và đức Phật, nhưng nếu khảo sát về xu hướng đại thể thì, về phương diện gián tiếp, hiển nhiên nó rất có quan hệ với Phật giáo. Đây cũng là một trong những vấn đề trọng yếu mà sau này cần phải nghiên cứu một cách tinh tường hơn.

Sau hết là nói qua về các phái Mật-mại-sa (Mīmāṃsaka), Thắng luận (Vaiśeṣika) và Ni-dạ-da (Nyāya) v.v... được nhận là thuộc hệ thống tư tưởng *Áo nghĩa thư*. Các phái này đều xuất hiện sau đức Phật và, trên quan hệ gián tiếp, trừ phái Ni-dạ-da còn có điểm thảo luận ra, tất cả các phái kia, về tư tưởng tiên khu của chúng, không dính dấp gì đến Phật giáo, bởi thế chỉ đề cập đến một cách sơ lược thôi.

### 3- ĐẶC BIỆT VỀ CHỦ TRƯỞNG CỦA CÁC ĐOÀN SA-MÔN

Chủ trương của các tông phái ở thời đại Phật đã kể trên kia, về Bà-la-môn thì tôi đã trình bày trong cuốn *Ấn Độ triết học tôn giáo sử*, về tư tưởng *Áo nghĩa thư hệ* (và Phạm Thư hệ) thì tôi nói trong *Sáu phái triết học Ấn Độ*, ở đây tôi tưởng không cần phải lập lại nữa. Duy có chủ trương của các đoàn Sa-môn lúc bấy giờ thì chưa được thảo luận đến một cách rõ ràng, bởi thế ở đây tôi sẽ đặc biệt giới thiệu qua. Như đã nói ở trên, và cả trong các chương, tiết sau này cũng sẽ nói rõ, phạm chủ trương và thái độ của Phật, về nhiều khía cạnh, đều có quan hệ với các đoàn Sa-môn này. Nhưng nếu nói một cách chặt chẽ thì đây là một vấn đề lớn có tính cách độc lập, muốn hiểu đến tận nguồn gốc của nó không phải là một việc dễ dàng. Nay muốn giúp thêm cho việc tìm hiểu Phật giáo, tôi sẽ chỉ căn cứ theo Phật giáo để giới thiệu và phê bình một cách tổng quát thôi.

Trước hết hãy khảo sát về lập trường của vấn đề. Những vấn đề mà các học phái thời bấy giờ thường luận cứu đại khái là *nguồn gốc của thế giới* và *chỗ quy thú của kiếp người*. Chẳng hạn, thế giới là hữu biên hay vô biên, thánh nhân sau khi chết có hay không, thân và mệnh là một hay khác v.v... Đó là những vấn đề mà tất cả các phái đều rất ưa thảo luận. Kết luận

của vấn đề là làm thế nào con người có thể thực hiện được cái lý tưởng chung cùng của mình, tức là tìm ra chỗ quy thú của kiếp người. Xem thế thì những vấn đề hiện tại họ nghiên cứu cũng không khác gì mấy với những đề tài được đặt ra từ trong *Áo nghĩa thư*, nhưng có điều sai khác là họ nghiên cứu một cách tự do chứ không chịu sự ràng buộc của truyền thống, do đó mà có nhiều xu hướng nguy biến và hoài nghi. Trong *Trường A-hàm* 14, kinh Phạm động (Brahmajālasutta) có ghi lại tất cả vấn đề và giải đáp của mọi học phái thời bấy giờ, mà theo đó những luận đề và giải đáp nổi tiếng nhất lúc ấy thì đại lược có thể chia làm tám đề mục. Đó là:

1.- *Thường kiến luận* (sassatavāda), chủ trương *thế giới và tự ngã đều thường hằng*.

2.- *Bán thường bán vô thường luận* (ekacca sassatikā), cho rằng thế giới và tất cả hữu tình đều một phần là *vô thường*, một phần là *thường hằng*.

3.- *Hữu biên và vô biên luận* (antānantikā), nói về thế giới là có hạn hay không có hạn.

4.- *Nguy biến phái* (amaravikkhepikā) (Bất tử kiêu loạn luận, Bồ man luận) chủ trương không đưa ra một giải đáp quyết định nào về bất cứ một sự việc gì, rất khó mà nắm bắt được chủ ý của phái này, vì thế nên được mệnh danh là *Bồ man luận* (có nghĩa là khó bắt như bắt lươn).

5.- *Vô nhân luận* (adhiccasamuppāda), chủ trương tất cả hiện tượng đều là ngẫu nhiên, không có quan hệ nhân quả gì cả.

6.- *Tử hậu luận* (uddhamāghatanikā), đưa ra những giải thích về trạng thái của ý thức sau khi chết.

7.- *Đoạn kiến luận* (ucchedavāda), chủ trương sau khi chết là hết không có gì cả.

8.- *Hiện pháp Niết-bàn luận* (ditṭhadhamma nibbāṇa), biện luận về trạng thái nào là cảnh giới tối cao ở hiện tại.

Trong tám chủ trương trên đây, nếu lại chia nhỏ ra nữa thì thành cái gọi là *sáu mươi hai ý kiến*, cũng như lưới vây bọc cá,



sáu mươi hai loại kiến giải này bao hàm tất cả mọi chủ trương, chính vì thế mà có tên là *Phạm vông kinh*: điểm này trong kinh văn đã hiển thị. Và đây là một tài liệu rất quý vì nhờ nó mà ngày nay ta biết được một cách đại thể các vấn đề và giải đáp những vấn đề ấy của đương thời, vì tất cả ý kiến của các phái cũng như chủ não của các đoàn Sa-môn đều đã được ghi lại trong đó. Các phái thường vấn nạn lẫn nhau và thuật biện luận nhờ đó mà tiến triển rất nhiều<sup>32</sup> cho đến nỗi đã nảy sinh ra một phái chỉ thích biện luận để mà biện luận, các phái nguy hiểm lúc bấy giờ do đó mà lớn mạnh. Đến ngay đức Phật, mặc dầu kịch liệt bác bỏ lý luận suông, nhưng, đứng ở một phương diện khác mà nói, phương pháp biện luận của Phật cũng rất sắc bén, có lẽ cũng chịu ảnh hưởng của khuynh hướng đương thời chăng?

Tám chủ trương và sáu mươi hai kiến giải trên đây mới chỉ là phân loại tổng quát thôi, nếu lại khảo sát từng mục một để biết rõ từng thuyết và do phái nào chủ trương thì rất tiếc là không có đủ tài liệu để tham khảo. Học thuyết của hai nhà đạo sĩ đầu tiên mà Phật đến tham vấn là A-la-la-ca-la-ma và Uất-đà-ca-la-ma-tử ngày nay không được biết rõ. Đức Phật tuy không hài lòng với hai ông này, nhưng khi thuyết *Vô sở hữu xứ định* của A-la-la-ca-la-ma và thuyết *Phi tướng- Phi phi tướng định* của Uất-đà-ca-la-ma-tử, nếu được đặt vào địa vị tối cao trong Thiên định Phật giáo thì ít ra, nhân sinh quan của họ cũng đã ảnh hưởng đến Phật, điều có thể suy ra mà biết. Về sau trong các *Phật truyện* (như kinh *Quá khứ hiện tại nhân quả* và kinh *Phật sở hành tán*) đều có chép A-la-la từng nói với Phật về lịch trình của sự sống, chết. Thứ tự do ông đưa ra là: *Minh sơ- Ngã mạn- Si tâm- Nhiễm ái- Ngũ vi trần khí* (ngũ duy)- *Ngũ đại- Phiền não- Sinh, Lão, Tử* v.v..., như vậy cũng không khác gì Số luận sư. *Mười hai nhân duyên quan* của Phật cũng có thể

<sup>32</sup> Thuyết Ly chi nan, Đọa-phụ v.v... có quan hệ với luận lý Ni-dạ-da, trong kinh Phật đã có rồi, như: D. 1 Brahmajāla-s (1, p. 8 – Nam truyền Đại tạng kinh 6, *Trường bộ* 1, p. 10); *Tạp A-hàm* 48 các bản (Đại chính 2, p. 352).

đã bắt nguồn từ đây. Về điểm này, nó có một ý nghĩa rất trọng yếu, nhưng đáng tiếc là trong kinh *A-hàm* cổ xưa không thấy một sự ghi chép tương tự nào cả, dù chỉ là sơ lược, do đó không thể phê bình và nghiên cứu một cách tường tận để đoán định nhân sinh quan của A-la-la như thế nào. Còn về Uất-đà-ca thì vẫn chưa thấy một vết tích gì được ghi lại cho nên, muốn biết rõ chủ trương của ông này lại càng khó khăn hơn nữa. Tóm lại A-la-la và Uất-đà-ca là các lãnh tụ Sa-môn đoàn chuyên lấy việc tu luyện Thiền định làm chủ và là một phái đồng nhất. Còn hệ thống tư tưởng của họ thì, sau khi chết, không có ai thừa kế: điều này cứ xem trong cuộc đối thoại giữa họ và Phật cũng đủ rõ.<sup>33</sup>

Trong các phái có những điểm rất không được thỏa đáng, nhưng về phái Lục sư còn có một chút trật tự. Từ kinh Sa-môn quả nổi danh trong *Trường A-hàm* 14 (D. 2. Sāmaññaphala-s) cho đến nhiều đoạn văn rải rác các nơi khác đều thấy nói đến phái Lục sư,<sup>34</sup> vì địa vị của phái này, ngoài phái Kỳ-na ra, trong lịch sử triết học tôn giáo Ấn Độ, không có địa vị gì đáng kể. Nhưng ít ra, ở thời đại Phật, các phái này cũng lấy Ma-ha-đà làm trung tâm để phát huy đặc trưng của họ nên cũng có rất nhiều tiếp xúc với Phật giáo. Bây giờ hãy căn cứ theo kinh Sa-môn quả để giới thiệu một cách đơn giản chủ trương của họ như sau:

### 1.- PHÚ-LAN-NA-CA-DIẾP

<sup>33</sup> M. 26 Ariyapariyesana-s – Nam truyền Đại tạng kinh 9, *Trung bộ* 1, p.290 f; *Trung A-hàm* 56, La-Ma-Kinh; S. XXXV, 103, Uddaka (Nam truyền Đại tạng kinh 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 132 f); *Trung A-hàm* 28, kinh Ưu-đà-la (Đại chính 1, p. 775c).

<sup>34</sup> A. (3, p.383 – Nam truyền Đại tạng kinh 20, *Tăng chi bộ* 4, p. 138 f); S. (1, p. 65-67 – Nam truyền Đại tạng kinh 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 109f); *Tạp A-hàm* 49 (Đại chính 2, p. 359c); S. (1, p. 68f); *Tạp A-hàm* 46 (Đại chính 2, p. 334cf).

(Pūraṇa Kassapa), đại khái theo chủ nghĩa hoài nghi luân lý, cho rằng thiện, ác là do tập quán, tức làm thiện hay làm ác là do thói quen chứ không có một nghiệp báo tương ứng nào. Đó là chủ trương chính yếu của phái này.

## 2.- MẠT-GIA-LÊ-CÁU-XÁ-LA

(Makkhali Gosāla), là thủy tổ của Sinh mệnh phái (Ājīvaka/Ajīvika= tà mệnh ngoại đạo). Theo Phật giáo cho biết thì phái này chủ trương *Tất nhiên luận* cực đoan (fatalism), đại ý cho rằng hành vi cũng như vận mệnh của con người, tất cả đều được quyết định bởi quy luật tự nhiên, con người không thể làm gì trái lại được, do đó người ta chẳng cần phải nỗ lực mà rồi tự nhiên sự giải thoát cũng đến. Chủ trương này có cái khí vị của chủ nghĩa *điểm đạm vô vi*. Theo truyền thuyết của Kỳ-na thì phái này là một chi phái đệ tử của Thủy tổ Đại Hùng (Mahāvīra); nếu lại theo truyền thuyết của Phật giáo thì họ là người thừa kế của Nan-đà-bạt-la (Nanda Vaccha). Tóm lại, phái này là một phái gần với Kỳ-na, ở thời đại Phật, phái này rất có thế lực, trừ Kỳ-na ra, phái này lớn nhất trong nhóm Lục sư.<sup>35</sup>

## 3.- A-DI-ĐA-SÍ-XÁ-KHÂM-BÀ-LA

(Ajita Kesakambali) là nhà duy vật luận thuần túy, bảo rằng con người chẳng qua do tứ đại hợp thành, chết rồi là hết, mục đích của đời người là tận hưởng mọi khoái lạc; họ bác bỏ những cái gì có tính cách luân lý, nghiêm túc. Cũng có người gọi họ là *Thuận thế phái* (Lokāyata) chính là để chỉ lập trường nhân sinh quan của họ vậy. Thuyết này cũng được ghi trong *Sūtra Kṛtaṅga* (I. 1. 12-13) của Kỳ-na.

## 4.- PHÛ-ĐÁ-CA-CHIÊN-DIÊN

<sup>35</sup> Đặc biệt, về Ājīvika, tham chiếu luận văn của Hoernle trong *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1, p. 259-268); B. M. Barna's *The Ājīvika* (Calcutta 1920); Sumanāgalavilāsini (1, p. 160-165).

(Pakudha Kaccāyana), chủ trương trái hẳn với duy vật luận ở trên, tức là thuyết cho *tâm, vật* là bất diệt. Nhưng phương pháp luận chứng của phái này có tính cách rất máy móc. Họ cho rằng con người do bảy yếu tố đất, nước, lửa, gió, khô, vui và sinh mệnh hợp lại mà thành, do sự tụ, tán, ly, hợp của những yếu tố đó mà có hiện tượng sống, chết, nhưng chính bảy yếu tố ấy thì không bao giờ tiêu diệt. Chẳng hạn như lấy dao đâm người thì chỉ xuyên qua cái điểm phân, hợp của bảy yếu tố mà thôi chứ sinh mệnh tự nó vẫn chưa mất. Xem thế thì, nếu muốn giải thoát khỏi sự sống chết đáng sợ kia không thể dùng dao mà cắt đứt những cái ở bên cạnh sinh mệnh được. Thuyết này cũng tương tự như thuyết trong Bạc-già-phạm ca (Bhagavadgītā): đó là điểm ta nên chú ý.<sup>36</sup>

#### 5.- TÁN-NHẠ-DA-TỶ-LA-LÊ-TỬ

(Sānjaya Belatṭhiputta). Chủ trương của phái này cũng có thể gọi là chủ nghĩa *cảm hứng*, nghĩa là, cứ tùy theo thời gian và nơi chốn, hễ cảm hứng thế nào thì cứ theo thế mà đoán định chân lý. Chẳng hạn, nếu ai hỏi “có vị lai không”, nếu lúc ấy cảm thấy có thì đáp là *có*, như thế là đúng với chân lý; nhưng về sau nếu cảm thấy không có thì lại đáp là *không có*, như thế cũng đúng với chân lý. Triết gia Hy Lạp Protagoras cho rằng con người là thước đo vạn vật, nếu tiến thêm bước nữa thì cũng có thể nói cảm hứng tùy theo mỗi trường hợp là thước đo của vạn vật.

#### 6.- NI-KIẾU-TỬ-NHÃ-ĐỀ-TỬ

(Nigaṇṭha Nātaputta), tức là thủy tổ của Kỳ-na giáo. Tên trước chính là Ngõa-nho-đạt-ma-na (Vardhamāna), ra đời trước Phật. Đã một lúc thế lực của Giáo đoàn Kỳ-na hầu như tương đương với Phật giáo. Theo sự giới thiệu trong kinh Sa-môn quả thì hình như chủ trương của phái này là một loại *vận mệnh luận*, nhưng, theo sự suy định<sup>37</sup> của Buhler thì đó là sự ngộ

<sup>36</sup> Bhagavadgītā (2, p. 19-20).

<sup>37</sup> Buhler: *The Indian Sects of the Jaina* (p. 23, London 1908).

giải.<sup>38</sup> Xét về giáo lý của phái này thì thấy nhị nguyên luận *mệnh* (jīva) và *phi mệnh* (ajīva) làm cơ sở để sáng lập các phạm trù mà thuyết minh hết thảy; còn về thực hành thì lấy khổ hạnh cực đoan và nghiêm trì giới bất sát sinh làm đặc sắc. Trong Lục sư, phái này tiếp xúc với Phật nhiều nhất và về giáo lý cũng có rất nhiều điểm tương thông. Nếu muốn biết rõ địa vị của Phật giáo Nguyên thủy thì không thể không nghiên cứu sự quan hệ giữa Phật giáo và các học phái này. Nhưng, ở đây, vì không đủ thì giờ để đi sâu vào vấn đề nên xin tạm gác lại một bên.

Tóm lại, các học phái (Lục sư) kể trên đều là đáp ứng nhu cầu của các trào lưu canh tân đương thời mà quật khởi. Về điểm phản kháng chủ nghĩa truyền thống Bà-la-môn mà lập nên học thuyết riêng của mỗi phái thì cũng không khác gì với Phật, nhưng có khác là ở chỗ họ đã đi quá đà đến nỗi khiến cho lòng người hoang mang, không biết theo hướng nào, bởi vậy Phật mới đề xướng một lối thoát đặc biệt: đó là thuyết *Trung đạo* để cải chính xu thế cực đoan gây nguy hại cho nhân tâm thế đạo và đây là một nhiệm vụ hết sức lớn lao của Phật. Trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ, thuyết Trung đạo đã mang lại cho tư tưởng giới đương thời một không khí hoạt bát. Theo sử liệu Phật giáo- nhớ rằng chỉ của Phật giáo thôi- trong các phái, có kẻ chỉ phá hoại để mà phá hoại, cho nên trong Phật giáo có ghi lại nhiều tài liệu công kích kịch liệt những người này. Nhưng nếu xét đến lập trường tự thân của những kẻ *bị coi là phá hoại* ấy thì lại khác hẳn, nghĩa là trong những thuyết họ chủ trương cũng có nhiều ý tứ rất là hàm súc. Chẳng hạn như thuyết của Phú-lan-na-ca-diếp bảo rằng không có thiện ác, báo ứng, mới nghe qua tưởng chừng như một chủ thuyết phi đạo đức, nhưng nếu suy cứu kỹ một chút ta sẽ thấy chủ ý của họ là như *động cơ hành vi*, không có thiện hay ác tuyệt đối. Bởi thế hành động giết giặc

---

<sup>38</sup> (2) M, 77 Makasakuludayi sutta (2, p.2-3 Nam truyền Đại tạng kinh 11 thượng, Trung bộ 3, p.3); Trung A-hàm, quyển 57, Tiển mao kinh (Đại chính 1, p.783cf.).

ngoài chiến trường không thể bảo là ác, mà công việc của các hội từ thiện, đem tiền của phân phát cho những kẻ khốn cùng chưa hẳn đã là thiện mà điều đó cần phải xét đến động cơ như thế nào mới phán định được. Lại như ngụy biện luận của phái Tán-nhạ-da, về mặt biểu diện, vì người ta không thể nắm bắt được chủ ý của họ nên cho họ là những nhà *Bổ man luận* (khó bắt như bắt lươn), nhưng nếu khảo sát nó về phương diện thâm sâu thì thấy nó cũng hàm ngụ một thứ triết lý. Những người nhiệt tâm cầu đạo trong Giáo đoàn này như Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, khi họ chưa quy y Phật giáo, nếu xét về bản ý thì họ quyết không phải chỉ là người theo chủ nghĩa ngụy biện. Rồi đến các phái Ni-kiền-tử và Sinh mệnh (Phật giáo gọi là Tà mệnh phái), nếu xét về thế lực, thì họ cũng không yếu kém như Phật giáo nói, cứ xem sự phán đoán của những người ngoài cuộc thời bấy giờ thì đủ rõ, nghĩa là, họ đã đặt địa vị của những phái đó ngang hàng với Phật và hết sức tán dương. Và lại theo truyền thuyết, Phật và phái Lục sư cùng cư ngụ tại hai quốc gia là Ma-ha-da và Ương-già (Anga) mà hai quốc gia này, cùng một lúc, đều hưng thịnh, yên vui; như vậy, nếu nói một cách công bằng, bản thể của phái Lục sư tuy không được bằng Phật, nhưng cũng không đến nỗi quá thấp kém và nguy hiểm như Phật giáo đã nói; đây là điểm ta cần phải ghi nhớ nếu ta muốn hiểu cái lý do tại sao chính đức Phật, về nhiều phương diện, cũng đã từng chịu ảnh hưởng của các học phái này.

Ngoài phái Lục sư kể trên, nếu lại sưu khảo những sự ghi chép rải rác trong các kinh, thì ta thấy thời bấy giờ cũng còn có nhiều đoàn Tân Sa-môn khác nữa, nhưng vì không hiểu đặc sắc và chủ trương của họ ra sao nên không thể trình bày một cách đầy đủ được. Hơn nữa, nếu nhận xét một cách đại thể những nhà tư tưởng mới đương thời thì, tuy được mệnh danh là các đoàn Sa-môn nhưng trong đó cũng có rất nhiều người thế tục đã tham gia cuộc vận động tinh thần mà trở thành những người chỉ đạo của một phái. Song rất tiếc là tên tuổi sự nghiệp cũng như chủ trương của họ không được truyền tụng nên không thể biết rõ. Nói một cách khái quát thì những người thế tục vận

động tinh thần này cũng có nhiều ảnh hưởng, chẳng hạn như chủ nghĩa khoái lạc của Duy vật luận kể trên, xét về tính chất cũng có thể được coi là chủ trương của những người thế tục này: đó là một chứng minh cụ thể.

#### 4- ĐỊA VỊ VÀ ĐẶC TRƯỞNG CỦA NGUYÊN THỦY PHẬT GIÁO

Như vậy, sau khi đã quan sát một cách đại khái những chủ trương và cuộc vận động tư tưởng chủ yếu của đương thời có quan hệ đến Phật giáo Nguyên thủy như thế nào thì, trong đó, địa vị của Phật giáo cũng là rõ ràng rồi, tưởng không cần phải luận cứu riêng về điểm này nữa. Nhưng, vì muốn tìm hiểu cho rõ ràng hơn nên đặc biệt lại phải đề cập đến một lần nữa. Xét về những trào lưu tư tưởng đương thời có quan hệ rất sâu với Phật giáo thì đại yếu có thể chia thành ba loại như sau:

Thứ nhất, Bà-la-môn giáo. Từ những điều được ghi chép trong *pháp điển* Bà-la-môn, quy định xuất gia theo nghĩa rộng, đến luân lý quan trọng *Đại tự sự thi*, thì pháp quy Bà-la-môn tuy lấy sự phân chia chặt chẽ của bốn giai cấp làm quy định căn bản, nhưng trong đó cũng có rất nhiều giá trị tôn giáo nhân đạo chân chính, nhất là đến *Đại tự sự thi* lý luận tôn giáo hầu như không còn coi sự khu biệt bốn giai cấp là trọng yếu nữa, và lại, phạm vi luân lý quan cũng rất rộng rãi. Trong Phật giáo, những tư tưởng được coi là tương ứng với, hay do, tư tưởng Bà-la-môn chuyển hóa cũng rất nhiều. Nói cách khác, quy định thực hành được coi là trọng yếu nhất trong Phật giáo là *Ngũ giới*, đại khái cũng đã thoát thai từ quy định Bà-la-môn.<sup>39</sup> Đến như phép trì trai (mah' upostha) mà La-hán và các người tại gia thụ trì cũng đã thoát hóa từ quy định của Bà-la-môn về chế độ

<sup>39</sup> Tham chiếu *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 5, chương 2). Lại như giới thứ năm trong Ngũ giới tuy là đặc sắc của Phật giáo, nhưng, nếu là giáo điều của cá nhân thì trong Pháp quy Bà-La-Môn cũng có. Chẳng hạn trong *Āpastambhīyadharmasūtra* (1.5. 17, 21), (1. 10. 28. 10).

Học sinh kỳ (Brahmacārin Phạm chí kỳ)<sup>40</sup>, đây là một vài chứng minh cụ thể. Bởi vậy, giữa sự thực hành của Phật giáo và pháp quy Bà-la-môn có sự quan hệ rất mật thiết, đó là sự thật không thể phủ nhận. Lại như đức Phật mệnh danh giáo lý của Ngài là *Pháp* (Dhamma) thì cũng lại do mỗi *Pháp* trong *Pháp kinh* (Dharma Sūtra) của Bà-la-môn mà ra.

Thứ hai, đứng về phương diện lý luận mà khảo sát thì nhân sinh quan và thế giới quan của Phật cũng có điểm tương thông với hệ thống *Áo nghĩa thư*, nhất là trào lưu tư tưởng phân hóa của Tăng-khư-da-du-già (Sāṃkhya-yoga) theo nghĩa rộng thì lại có sự quan hệ rất mật thiết. Về điểm này chúng tôi sẽ bàn đến rõ ràng hơn ở thiên sau, khi trình bày về giáo lý.

Thứ ba, như vậy, đối với tư tưởng Bà-la-môn giáo theo nghĩa rộng, hầu như không trực tiếp thì gián tiếp, đức Phật đều có quan hệ. Song, đến lập trường phản kháng chủ nghĩa Bà-la-môn thì đức Phật, vì thuần lấy khu vực Ma-ha-dà làm trung tâm, có tiếp xúc với tư tưởng tự do, nên thái độ nguy biến của Phật cũng lại chịu rất nhiều ảnh hưởng của phái Lục sư. Do đó, cũng như Tô-cách-lạp-đề (Socrates) tuy phản đối phái nguy biến, nhưng chính ông cũng lại mang sắc thái nguy biến luận. Cũng thế, Phật tuy bài xích phái Lục sư, nhưng, nhận xét về mặt biểu diện, chính Phật cũng là *á lưu* của phái Lục sư. Bởi thế, nếu khảo sát và so sánh tư tưởng giới đương thời qua tư tưởng và thái độ của Phật giáo thì đức Phật, thường nói là “*vô sư tự ngộ*”, đã biến thành một vị Thánh thời đại.

Song, cái đặc sắc sáng tạo của Phật, tức Phật giáo như thế nào? Vấn đề này, thuộc phần nội dung giáo lý, sẽ được thuyết minh sau. Ở đây, hãy xét qua về vấn đề của Phật để có thể tổng hợp những điểm ưu tú nhất của thời đại, tức là, bất luận là tư tưởng truyền thống hay tư tưởng mới trong đó đều có thể tuyển chọn những tư tưởng siêu việt nhất để sách ứng với tinh thần thời đại mà dẫn đến điểm hợp lý thỏa đáng. Mà sự tổng hợp và

<sup>40</sup> Ibid. I.1.2. 21-22.



tuyển chọn này quyết không phải chỉ y theo cực đoan mà phải chiết trung, hay như Hách-khách-nho (Hegel) nói, lấy Bà-la-môn giáo hình thức làm chính diện, lấy các phái Lục sư làm phản diện, rồi chiết trung hai chính và phản đó mà tổng hợp; đó là thái độ của Phật vậy. Và thái độ ấy không những chỉ riêng đối với Bà-la-môn hay Lục sư mà đối với tất cả các vấn đề, như đối với các chủ trương của mọi phái, đức Phật cũng vẫn giữ thái độ đó: có thể nói đây là đặc sắc của Phật giáo. Chẳng hạn như phương pháp tu dưỡng được người đương thời tu theo, một mặt là *khoái lạc luận* cực đoan, mặt khác là *chủ nghĩa khổ hạnh* cực đoan, đức Phật bèn chiết trung hai thuyết ấy mà đề xướng tinh thần tu dưỡng *không khổ không vui*. Lại như vấn đề linh hồn, một mặt có những người chủ trương *thường trụ luận* (thường kiến luận) cực đoan, mặt khác, có những phái duy vật chủ trương *đoạn diệt luận* (đoạn kiến luận) cực đoan. Đức Phật bài xích cả hai rồi chiết trung mà lập thành sinh mệnh quan theo quan hệ (nhân duyên) *lưu động*, và đối với tất cả vấn đề khác cũng đều ứng dụng nghĩa lưu động ấy, và thái độ này, theo nghĩa rộng, được mệnh danh là thái độ *trung đạo* (majjha). Về sau, khi Đại thừa Phật giáo hưng khởi, danh từ *trung đạo* được dùng làm tiêu chuẩn và thay cho chân lý của Phật giáo. Xem thế thì địa vị của Phật giáo đối với các phái đương thời là ở như *trung đạo*, và địa vị ấy đã chiếm phần ưu thế trong toàn thể lịch sử tư tưởng Ấn Độ. Trong các chương sau, khi gặp những vấn đề liên hệ, chúng tôi sẽ trình rõ hơn về thuyết Trung đạo.



**Chương thứ ba:**  
**GIÁO LÝ ĐẠI CƯƠNG**  
*(Lấy quan niệm Pháp làm trung tâm)*

**1- GIÁO PHÁP VÀ PHƯƠNG PHÁP KHẢO SÁT CỦA PHẬT**

Như đã được trình bày ở trên, đức Phật cùng với các học phái khác, đã vùng dậy và trong khoảng 45 năm, đã hoạt động không ngừng để truyền bá giáo pháp: cái gọi là *giáo lý* của Phật giáo Nguyên thủy chính đã được biểu diễn trong suốt 45 năm truyền bá này, và giáo lý ấy bao gồm tất cả thế giới quan, nhân sinh quan, lý tưởng quan và thực tiễn quan của Phật. Nay muốn quán triệt được tất cả quan niệm về *pháp* này để trình bày những điểm cốt yếu của nền giáo lý ấy, thì trước hết phải bắt đầu khảo sát về phương diện hình thức thuyết pháp của Phật, và những vấn đề bao hàm trong đó, rồi sau lại phải nghiên cứu đến cái phương pháp khảo sát đặc hữu của Ngài.

**a) Thuyết pháp với vấn đề giáo lý**

Như vừa nói ở trên, tất cả giáo lý Phật giáo đều được biểu diễn trong các buổi nói pháp của Phật. Nhưng, có điều ta cần ghi nhớ là, mục đích của Phật trong các buổi nói pháp ấy không phải chỉ giải thích hay lý luận về thế giới, nhân sinh để thỏa mãn yêu cầu khoa học và triết học, mà mục đích của Phật đầy tính cách tôn giáo: cái ý chí chủ yếu của Phật là làm cho những người nghe pháp cũng được *giải thoát như chính Ngài*. Phật sở dĩ được gọi là Phật chính là ở điểm đó. Bởi thế đối với Phật, nếu vấn đề nào không trực tiếp đưa đến việc *thực hiện giải thoát Niết-bàn*, thì dù đó là vấn đề học vấn được người đời sùng bái đi nữa, Phật thường cũng không chú ý lắm. Chẳng hạn, như đã nói ở trên, những vấn đề thế giới là *hữu biên* hay *vô biên*, thân và mệnh là *một* hay *khác* v.v... đều là những đề mục mà các nhà tư tưởng đương thời rất thích thảo luận, nhưng Phật thì ít có quan tâm đến. Nếu trong hàng ngũ đệ tử Phật có ai đưa các vấn đề đó ra để chất vấn thì lập tức Phật trả lời

những vấn đề đó không dính líu gì đến Phật pháp, Phật cũng như ông thầy thuốc giỏi (tùy chứng bệnh mà cho thuốc), đã biết rõ nguyên nhân của các chứng bệnh mới tìm phương thuốc (tức giáo pháp) thích hợp để chữa bệnh mê hoặc cho chúng sinh. Cũng như người trúng tên độc, việc trước mắt phải làm là nhổ ngay mũi tên ra rồi băng bó vết thương, nếu cứ chần chừ tìm cho ra lẽ mũi tên từ đâu bắn tới và làm bằng gì thì rất tiếc có thể nguy đến tính mệnh. Cho nên, cái nhiệm vụ căn bản của Phật chẳng qua cũng như người trị liệu cho kẻ trúng tên độc, giả sử vấn đề gì không trực tiếp liên quan đến việc trước mắt là diệt trừ bệnh ngu si thì Phật đều gạt ra một bên, không lưu ý tới.<sup>1</sup> Bằng những thí dụ trên đây, một mặt Phật đã cảnh giác các đệ tử đừng bắt chước các nhà ngụy biện (takkī) đương thời mãi mê lý luận mà quên thực tế, mặt khác, đồng thời đức Phật cũng đã thẳng thắn nói lên cái nhiệm vụ chính yếu của Ngài là mở ra con đường giải thoát.

Một điều nữa ta cần phải chú ý là đừng cho giáo pháp của Phật chỉ là phúc âm thuần túy tuyên truyền, hay là do sự chỉ dạy thực tiễn mà thành, nhưng giáo pháp ấy không thể tách rời khỏi hai phương diện triết học và tôn giáo, cũng như lý luận và thực tế. Vì cái đặc sắc chung của tư tưởng Ấn Độ, kể từ thời đại *Áo nghĩa thư* trở đi, là dựng nên những lý luận và tư biện, mà Phật thì đi ngược lại, không vì lý luận mà nghiên cứu lý luận, cũng chẳng vì tư biện mà nghiên cứu tư biện nhưng bao gồm cả phạm vi triết học và tư biện. Và lại, đức Phật tuy là một nhà tôn giáo rất thực tế, nhưng cũng rất giàu tinh thần phê bình, sở trường ở sự quan sát phân tích, cho nên sự thuyết pháp của Phật tự nó đã có cái phong thái tư biện rồi, điều này cũng không có gì là lạ cả. Nói cách khác, đức Phật, đối với việc cứu độ chúng sinh tuy luôn luôn đứng trên lập trường thực tế của một *lương y tùy bệnh cho thuốc*, nhưng đồng thời cũng thừa nhận rằng, trên cơ sở y học, nếu không nghiên cứu cho tinh

<sup>1</sup> M. 63. Culla-Māluṅkyā-s (Nam truyền Đại tạng kinh 10, Trung bộ 2, p. 222 f); *Trung A-hàm* 60, kinh Tiển dụ.

tường về sinh lý, bệnh lý và giải phẫu v.v... thì quyết không thể hoàn thành được mục đích trị liệu. Chính đức Phật cũng đã từng nói cho bệnh nhân biết rõ điều đó, tức là phải biết rõ chứng bệnh và nguyên nhân phát bệnh rồi mới dự liệu cách điều trị thế nào cho người bệnh khỏe mạnh. Tóm lại, khi Phật nói pháp, phạm có liên quan đến tổ chức và hoạt động của con người (và bối cảnh của nó là vũ trụ) đều cũng luận về những vấn đề sinh lý, bệnh lý và giải phẫu, v.v... tức trong Phật giáo, những vấn đề ấy thuộc vấn đề lý luận. Như vậy, nếu những vấn đề lý luận này được gọi là triết học thì Phật giáo Nguyên thủy cũng như *Áo nghĩa thư* và *Số luận* v.v... đều là một loại *tôn giáo triết học*. Do đó, nếu bảo phạm vi quan sát của Phật giáo là triết học thì cũng không trái với bản ý của Phật, mà nếu muốn hiểu suốt được cái tinh thần tiềm ẩn của Phật thì đó tất cũng sẽ là công việc triết học. Duy có điểm đừng bao giờ quên là: bản ý của Phật ở chỗ bất cứ là lý luận hay triết học đều phải được thực tế hóa mới có ý nghĩa chân chính. Căn cứ theo kiến giải đó, sau đây chúng ta hãy bàn qua về phạm vi lý luận và phương pháp khảo sát của Phật.

### **b) Đối tượng khảo sát**

Nếu nói một cách rộng rãi thì dĩ nhiên, đối tượng khảo sát của Phật là vũ trụ, bởi vì, nếu vô tình hay cố ý không đề cập đến vũ trụ thì sự khảo sát sẽ mất hẳn cơ sở. Tuy nhiên vấn đề được Phật tận lực thuyết minh lại là vấn đề thuần nhân sinh, tức sự thành lập và hoạt động của con người: điều này cứ nhìn vào mục đích của Phật rốt cục cũng chỉ là *vũ trụ quan lấy vấn đề nhân sinh làm trung tâm*. Nghĩa là, nếu khảo sát vũ trụ mà xa lìa nhân sinh thì Phật không chấp nhận sự quan sát ấy: đó là lý do cắt nghĩa tại sao Phật không bao giờ luận cứu đến vấn đề thế giới là hữu biên hay vô biên. Lại nữa, Phật thường được tôn xưng là *Thế gian giải* (Lokavidū), tức là *người hiểu rõ thế giới*, vì chữ *thế gian* (loka) trong Phật giáo ám chỉ nghĩa *thế giới* của chúng ta: nếu muốn hiểu rõ giáo lý của Phật giáo, trước hết ta cần lưu ý đến điểm này. Bởi vậy, nếu bảo rằng nhiệm vụ căn

bản của Phật cũng gồm cả việc giải thích về thiên văn, địa lý thì e sẽ là một điều lầm lẫn. Song, khi Phật lấy nhân sinh làm trung tâm để khảo sát vũ trụ thì cái thái độ của Phật như thế nào? Về điểm này, trước hết Phật lấy nhân sinh là một sự thật mà quan sát cái chân tướng của nó để tìm ra chỗ quy thú tối cao của con người, mà chỗ quy thú ấy không phải như trước kia giả định ra một nguyên lý hình nhi thượng học về *Phạm* và *Thần Linh*; đến như phương châm của Phật thì hoàn toàn lấy nhân sinh như thực làm nền tảng để tìm ra chân tướng thành lập và hoạt động của con người. Xem thế thì phương pháp khảo sát của Phật, ít ra là từ điểm xuất phát của nó, không phải là *hình nhi thượng học* mà có thể nói là *khoa học*, không phải *diễn dịch* mà là *quy nạp*; hoặc có thể nói đặt nặng về *hiện tượng hơn bản thể, về sinh diệt hơn tồn tại*. Thái độ ấy của Phật tuy là thích ứng với học phong chung của đương thời, nhưng cũng lại là kết quả tất nhiên của ý muốn chữa trị thời bệnh nữa. Mục đích quan sát thế gian của đức Phật là tìm ra trong đó cái *Pháp* (Dhamma, hay Dhammatā) thường hằng bất biến, tức là khảo sát để quán triệt cái pháp tắc thống nhất hết thảy mọi hiện tượng trong thế gian. Như Phật thường nói vũ trụ và nhân sinh không phải ngẫu nhiên mà có, nhưng phải do một pháp tắc thường hằng chi phối, đồng thời cũng đưa con người đến lý tưởng tối cao. Nếu thấy rõ được cái pháp tắc ấy thì tức là đã tìm ra một phương pháp duy nhất có thể cứu vớt chúng sinh. Phật dĩ nhiên đã nhờ tự giác mà thành Phật, nhưng tự giác ở đây chủ yếu cũng không gì khác hơn là sự quán triệt được pháp tắc ấy: về ý nghĩa này, xin sẽ trình bày sau. Tóm lại, nhận xét theo ý nghĩa trên đây thì đối tượng của Phật duy chỉ có một pháp đó. Tức mục đích quan sát sự thành lập và hoạt động của mọi hiện tượng (nhân sinh) rốt cục cũng chỉ là tìm ra cái pháp tắc phổ biến tất nhiên ấy ở đằng sau hết thảy mọi hiện tượng mà thôi. Nhưng ở đây Phật giáo Nguyên thủy không phải lấy *bản thể luận* làm chủ ý mà cũng không mang một sắc thái *hình nhi thượng học* nào cả. Thế nhưng, nền *hình nhi thượng học* của Phật giáo Đại thừa sau này chính lại đã xuất phát từ đây.

**c) Phương pháp khảo sát**

Các phương pháp khảo sát thế giới hiện tượng để tìm ra cái pháp tắc thường hằng được Phật coi là quan trọng nhất, tức gặp bất cứ sự kiện nào cũng phải xét đến cái chân tướng như thực của nó, nếu chỉ dựa vào hy vọng, mơ ước, hay mừng tượng cho sự vật là có thật thì phương pháp tư khảo ấy đều bị Phật chối bỏ. Nguyên nhân của sự mê mờ đưa đến những nhận thức sai lầm chính là ở đó. Ngày xưa, khi chưa thành chính giác, còn tu khổ hạnh trong rừng rậm, ban đêm đức Phật thường cảm thấy sợ hãi và tâm lý này gây nhiều phiền não. Phật liền nghĩ cách làm thế nào cho hết sợ hãi. Phật mới hỏi các đạo sĩ khổ hạnh khác thì họ đều bảo cách tưởng tượng “*đêm cũng như ngày, ngày cũng như đêm*” là phương pháp kỳ diệu nhất để diệt trừ lòng sợ hãi. Nhưng Phật bác bỏ ngay phương pháp quán tưởng ấy cho là vu khoát, bịa đặt, vì “đêm là đêm mà ngày là ngày”, sự thật rõ ràng như thế mà lại mừng tượng khác đi thì thật không phải phương pháp chân chính để diệt trừ lòng sợ hãi. Từ đó, Phật cứ tiếp tục tu hành và tự mình theo phương châm như thực để diệt trừ lòng sợ hãi và sau Phật đã đạt được mục đích. Về sau Phật thường nói cho các đệ tử nghe về việc này<sup>2</sup>, tức cái phương pháp quan sát sự vật của Ngài từ trước đến nay vẫn là một phương châm nhất quán, không thay đổi. Cái lối tưởng tượng như người say rượu nghe tiếng người ta đòi tiền thì bảo là tiếng oanh hót, những kẻ thất vọng thường mượn chất ma túy tôn giáo để tự an ủi trong nhất thời: tất cả đều bị đức Phật cự tuyệt. Cái phương pháp khảo sát đúng như thực ấy của Phật thường được gọi là *như thị* (yathātathā), hoặc là *như thực* (yathābhūtam), mà tiếng *như thực* thường được dịch sát với nghĩa là “*đúng như cái đang là*”, hoặc là “*đúng như cái hiện có*”. Tức quan sát sự vật một cách *đúng như thực* là một phương pháp duy nhất khế hợp với chân lý. Đến cái trí tuệ do thái độ và phương pháp quan sát ấy mà có thì thông thường

<sup>2</sup> M. 4. Bhayabherava (Nam truyền Đại tạng kinh 9, Trung bộ 1, p. 23 f; Tham chiếu Hán dịch, *Tăng nhất 23* - Đại chính 2, p. 665b).

được mệnh danh là Bát-nhã (Paññā-tuệ), là Minh (Vijjā), là Như thực tri kiến (yathābhūtaññāḍassana), là trí tuệ cao nhất của Phật giáo, vì chỉ có trí tuệ đó mới có thể thấy được Chân như (tathatā), Chân thực (vitathatā) và tính bất biến (anaññathatā), nói một cách đơn giản, là thấy được Pháp tính (Dhammatā). Đó là phương châm căn bản của Phật để thể hiện lý tưởng tối cao là lý tưởng giải thoát.

Song, làm thế nào để đạt được trí tuệ như thực tri kiến ấy? Theo Phật thì cái căn cứ chung cùng của nó là Thiên định Tam muội. Nói khác đi, nhờ tu Thiên định mới có trí trực quán và chỉ có trí đó mới thấy được chân như, nhưng trong quá trình đạt đến trí ấy cũng có những thủ tục cần thiết. Bởi thế, phương pháp khảo sát của Phật là phân tích hiện tượng giới, quan sát và giải phẫu những yếu tố thành lập để tìm hiểu trạng thái hoạt động của nó, và do đó mà thấy được cái pháp tắc vận hành trong hiện tượng giới. Những thuyết như *Ngũ uẩn*, *Thập nhị xứ*, *Thập bát giới* v.v... đều là kết quả của phương pháp khảo sát này; đặc biệt là trong *Thập nhị nhân duyên quan*, phương thức hoạt động của hữu tình được chia thành mười hai đoạn để thuyết minh đều là đặc chất của Phật giáo. Như trên đã nói, phân tích sự vật để quan sát là học phong chung của đương thời, bởi thế, dĩ nhiên, phương pháp của Phật, vì nhiều lẽ, cũng đã chịu ảnh hưởng của trào lưu đương thời, duy có điểm là phương pháp phân tích của Phật cực kỳ tinh tế và chặt chẽ. Hơn nữa, đặc chất phân tích quan của Phật là lấy hoạt động tâm lý và hoạt động luân lý làm mục tiêu; nói một cách dễ hiểu hơn là đứng trên lập trường tâm lý học luân lý mà quan sát và phân tích thế giới để có được sự phán đoán chính xác về cả hai phương diện *sự thực* và *giá trị* của thế giới: đó là đặc sắc của phương pháp quan sát của Phật. Vì, như Phật nói, nếu chỉ quan sát thế giới về phương diện sự thực thì sự quan sát chỉ là quan sát những hiện tượng hoạt động tâm lý; ngược lại, nếu chỉ quan sát thế giới về phương diện giá trị không thôi thì sự quan sát ấy chỉ là quan sát sự tồn tại luân lý theo nghĩa rộng, cho nên phải lấy cả hai tiêu chuẩn hỗ tương ấy làm cơ sở cho tất cả sự



quan sát thì mới có thể thấy được chân tướng của các pháp. Trong các phái ở Ấn Độ thời bấy giờ, đây là đặc sắc hiển trứ nhất của Phật giáo. Sau này không lâu, A-tỳ-đạt-ma có đề xướng và thuyết minh về *Tâm tâm sở luận* và thuyết này đã công hiến rất nhiều cho nền tâm lý học luân lý. Nhưng truy nguyên ra thì thuyết này cũng chỉ là kết quả của sự triển khai cái thái độ quan sát trên đây của Phật mà thôi. Tuy nhiên, có điều chúng ta cần phải lưu ý ở đây là, sự *khảo sát như thực* của Phật không phải chỉ chuyên phân tích sự thực để tìm ra cái nguyên tắc hoạt động của tâm lý luân lý, mà trong đó còn so sánh; đối chiếu giá trị của thế giới sự thực với lý tưởng tối cao để phán định một cách chính xác rồi tìm ra cái nguyên tắc thực hiện lý tưởng đó. Cái gọi là *như thực tri kiến* của Phật rốt cục cũng chỉ là sự phán đoán giá trị tối cao ấy mà thôi, *tri kiến* bao hàm trí thức thực tế hóa ấy quyết không phải chỉ cái *trí thức* tồn tại đơn thuần: điều này cứ xem chữ *Minh* (vijjā) của Phật thường nói về sự chứng ngộ pháp tắc *Tứ đế* trong đó bao hàm sự phán đoán cả về *sự thực* lẫn *giá trị* thì đủ rõ. Chẳng hạn, sinh lý học, giải phẫu học, dược vật học v.v... chỉ là những tư liệu cần thiết cho một y sĩ trong mục đích chữa bệnh, cũng thế, cái gọi là “quan sát giải phẫu sự thực” của Phật tất kính cũng chỉ là phán đoán giá trị một cách chính xác để tìm ra cái nguyên tắc chữa bệnh cho chúng sinh mà thôi. “*Đối với thế gian, quan sát hết thấy một cách như thật, xa lìa tất cả mọi nhiệm vụ của thế gian*”<sup>3</sup>: đó là mục đích của cách *quan sát như thực*. Nhưng, nếu muốn nói cho rõ ràng hơn về sự *quan sát như thực* thì cần phải biện minh về vấn đề phán đoán giá trị lý tưởng, mà nếu thế thì vấn đề quá phiền phức nên sẽ xin trình bày sau. Tóm lại, ta đừng quên rằng trong cách *quan sát như thực*, có bao hàm nhận thức lý tưởng nữa.

<sup>3</sup> A. (2, p. 24) – Nam truyền Đại tạng kinh 18, *Tăng chi bộ* 2, p. 43: Sabbam lokam abhiññāya sabbaloke yathātathā sabbalokavisamṃyutto sabbaloke anupāyo.

## 2- CHỦ NGHĨA LẤY CHÍNH PHÁP LÀM TRUNG TÂM

Đối tượng của sự *khảo sát như thực* là *Pháp* (dhamma). Chỗ lập cước căn bản của Phật giáo Nguyên thủy chung cực không ngoài việc thực tu và liễu ngộ *Pháp* đó. Nay, nếu đứng về phương diện Giáo đoàn mà nhận xét, thì sự thành lập Phật giáo tuy là do mối quan hệ giữa Phật và các đệ tử, cũng như cha con, nhưng trong đó, mối liên lạc quán thông thì lại là *Pháp*. Phật sở dĩ là Phật vì đã thể nghiệm và thực chứng được *Pháp*, mà Tăng-già sở dĩ được gọi là Tăng-già cũng là vì muốn thể hiện và thực chứng *Pháp* ấy. Ngày xưa, trên bờ sông Niliên-thiền (Nerañjarā), tại Ưu-lâu-tỳ-la (Uruvelā), sau khi thành đạo không bao lâu, đức Phật đã tự suy nghĩ; “Ồ đời nếu không có một người để nương tựa và tôn thờ há không phải là một mối lo lớn sao? Nhưng, ta sẽ tìm đâu ra người ấy?” Lại nghĩ: “Nếu đối với *Giới* (sīla), *Định* (samādhi), *Tuệ* (paññā), *Giải thoát* (vimutti), *Giải thoát tri kiến* (vimuttiññāṇa-dassana) còn có chỗ thiếu sót thì cần phải có người phù trì giúp đỡ; nhưng nay, trong mười phương thế giới không có một Sa-môn hay Bà-la-môn nào hơn ta thì biết tìm đâu được người giúp đỡ?” Thế rồi Phật tự nói: “*Pháp này há không do ta chứng ngộ sao? Tại sao ta không tôn sùng và lấy nó làm nơi nương tựa?*”<sup>4</sup> Xem thế thì biết chỉ có *Pháp* ấy là nơi tôn sùng và nương tựa của Phật mà thôi. Đó là điểm xuất phát của tất cả chủ nghĩa Phật giáo, không trông cậy Thần, không nương tựa nơi Trời, mà chỉ lấy việc thể nghiệm và truyền bá *chính pháp* làm sứ mệnh; cho đến cuối cùng, sau 45 năm giáo hóa, trước khi nhập diệt, đức Phật cũng còn căn dặn:

<sup>4</sup> S. (I, p. 139 – Nam truyền Đại tạng kinh 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 239: Yam nūnāham vyāyam dhammo mayā abhisambudho, tam eva dhammam sakkatvā garukatvā upanissāya vihareyyanti. Tham chiếu *Tạp A-hàm* 44 – Đại chính 2, p. 322a.

“... do đó, A-nan! (sau khi ta nhập diệt) hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi, hãy nương tựa chính nơi mình chứ đừng nương tựa vào một ai khác, hãy nương tựa vào chính pháp, đừng y chỉ nơi nào khác,”<sup>5</sup>

Theo ý nghĩa ấy thì người nào đã tự thể hiện được pháp thì pháp ấy là ngọn đèn sáng soi đường cho mình, là nơi tuyệt đối an toàn để nương tựa, chỉ có pháp là quan trọng, mà việc thể nghiệm pháp ấy không có liên quan gì đến sự xuất hiện hay không xuất hiện của Phật. Đây chính là điểm xuất phát của thuyết *Pháp thân thường trụ* ở thời kỳ phôi thai.

Tóm lại, từ khi thành đạo đến nhập Niết-bàn trước sau Phật vẫn lấy *Pháp* làm trung tâm, điều này cứ xem trong đoạn văn trên đây cũng đủ rõ. Bởi thế, sau khi Phật nhập diệt, thừa kế tinh thần ấy, Giáo đoàn đã lấy chính pháp làm trung tâm cho sự sống còn tưởng không có gì là lạ cả. Trường hợp này cũng tương tự như người con mất cha phải căn cứ theo những gì người cha đã quy định để xử lý mọi việc trong gia đình. Cho nên sau khi Phật nhập diệt không lâu, Bà-la-môn Cù-mặc-kiền-liên (Gopakamoggallāna) và Đại Thần Vũ Thế (Vassakāra) hỏi A-nan là ai sẽ kế vị Phật làm thủ lĩnh của Giáo đoàn, thì A-nan trả lời rằng “hiện nay không có ai có thể làm điểm tựa cho tất cả để kế vị Phật; chúng tôi là những người mất cha (appatisaraṇā), chỉ còn biết nương tựa vào pháp, nương tựa nơi Tăng-già, thống nhất với Tăng-già”<sup>6</sup> Những lời nói ấy thật đã đại biểu cho lòng tin vững chắc và thành khẩn của đệ tử Phật, tức họ đã theo đúng lời Phật chỉ dạy để sống theo đúng như pháp thì cũng như Phật vẫn còn tại thế, và chính cũng nhờ niềm tin ấy mà duy trì được sự thống nhất của Giáo đoàn vậy.

<sup>5</sup> D: 16. Mahāparinibbāna-s (2, p. 100) – Nam truyền Đại tạng kinh 7, Trường bộ 2, p. 68: Tasmā ih’ Ānanda atta-dīpā viharatha atta-saraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā (Trường A-hàm 2, Du hành kinh, Đại chính 1, p. 15b).

<sup>6</sup> M. 108 Gopakamaggallāna-s(3, p. 9); Trung A-hàm 36, Kinh Mục-kiền-liên (Đại chính 1, p. 654a).

Song, ở đây, có điểm ta cần chú ý là, theo như lời của Phật và các đệ tử Phật thì *pháp* ấy quyết không phải chỉ hạn cục giữa Phật và các đệ tử ở hiện tại, mà là pháp có đầy đủ phổ biến tính và tất nhiên tính khắp mười phương, ba đời. Nói khác đi, giáo pháp mà Phật đã thể hiện và là sự sống còn của Giáo đoàn không phải là của riêng Phật giáo mà là đại biểu cho chân lý bất biến, ý nghĩa tôn trọng pháp cũng chính là ở đó. Như trên kia đã nói, sau khi thành đạo chưa bao lâu, Phật đã tư duy về sự tôn trọng Pháp. Lúc ấy Phạm Thiên xuất hiện và tán thán như sau:

“Chư Phật ở quá khứ, chư Phật ở vị lai và Phật ở hiện tại đều là những người diệt khổ cho chúng sinh; các Ngài đều tôn trọng Pháp, vì đó là Pháp tính (Dhammatā) của chư Phật ở quá khứ, hiện tại và vị lai. Bởi thế, người (đại nhân- Mahattam) muốn tìm cầu thực nghĩa, phải y theo những lời của chư Phật phải tôn trọng chính pháp.”<sup>7</sup>

Những lời tán thán của Phạm Thiên trên đây có quả là tâm lý sự thực của Phật hay đó chỉ là một loại ngụ ngôn thì ta không cần biết, nhưng cái tư tưởng nội dung của đoạn văn trên đích thực đã biểu thị sự *tự giác* của Phật, tức chư Phật trong ba đời (tam thế) cũng đều lấy chính pháp làm trung tâm, bởi thế, nếu ai muốn trở nên toàn giác tất cũng phải nương tựa vào pháp ấy. Nói cách khác, bất cứ ai, hễ nương theo pháp ấy thì bất luận ở vào thời gian, xứ sở hay địa vị nào đi nữa cũng đều đạt đến cảnh giới đồng đẳng như chư Phật trong tam thế. Pháp đã bao hàm phổ biến tính và tất nhiên tính, nay lại thêm vào ứng đáng tính chính là ý nghĩa trong những lời tán thán trên. Và lại, Pháp trở thành căn cứ trung tâm của Phật giáo cũng là do đó, tức Phật giáo chủ trương giáo pháp của mình là chân lý có phổ biến tính và tất nhiên tính cũng là căn cứ vào đó.

<sup>7</sup> S. (1, p. 140 – Nam truyền Đại tạng kinh 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 239-40); *Tập A-hàm* 44 (Đại chính 2, p. 322a).

### 3- Ý NGHĨA CỦA PHÁP

Trước hết hãy xét về tự nghĩa. Nó do gốc động từ **dhṛ** có nghĩa là “nắm giữ” mà ra, vốn chỉ nghĩa giữ chặt không thay đổi, từ đó biến chuyển một cách tự nhiên mà thành nghĩa trật tự, pháp tắc và đặc chất. Do đó, về sau các học giả A-tỳ-đạt-ma bảo định nghĩa của pháp là chấp trì tự tính (svalakṣanadhārayatva). Nếu nói một cách khái quát, ta có thể cho đây là sự giải thích rất thích đáng. Tuy nhiên, tiếng này được dùng làm thuật ngữ không phải bắt đầu từ Phật giáo mà đã có từ thời đại Lê-câu-vệ-đà liên quan đến những tác dụng của các Thần linh, cho nên tiếng này đã được dùng với hình thái dharman (trung tính) và đã có đủ ý nghĩa trật tự, thứ lớp và đặc tính rồi. Về điểm này, cứ xem ý nghĩa được biểu diện trong các bài tán ca người ta sẽ thấy rất rõ.<sup>8</sup> Trừ xuống đến thời đại *Áo nghĩa thư* thì tiếng này hầu như chỉ được dùng với ý nghĩa đạo đức, còn nghĩa trật tự, thứ đệ, v.v ... thì chỉ còn liên quan đến nghĩa vụ bốn giai cấp mà thôi.

Thế rồi trải qua thời đại *Áo nghĩa thư* cho đến thời đại *Kinh thư* thì cái pháp tắc đạo đức dùng để chỉnh lý xã hội Bà-la-môn giáo được mệnh danh là *Pháp kinh*, và *pháp* được dùng với nghĩa quy định phổ quát. Xem thế thì Phật giáo cũng chỉ thu thập cái danh từ chung đã được thông dụng ở thời bấy giờ mà thôi: đó là điểm ta cần chú ý trước. Duy có điều là: khi tiếng này được Phật giáo thu dụng thì ý nghĩa của nó lại trọng đại hơn Bà-la-môn giáo, tức không những chỉ có ý nghĩa thuộc luân lý mà còn bao hàm cả ý nghĩa về thế giới quan, chính tương đương với chữ *đạo* của Trung Quốc và chữ *logos* của Tây phương vậy. Trong tư tưởng cổ Ấn Độ, nếu tìm một tiếng tương đương với chữ *đạo* và *logos*, thì ở thời đại Lê-câu-vệ-đà, trong các sách bằng tiếng Phạm thường trịnh trọng dùng chữ *quy luật* (ṛta). Nhưng, trong chữ *pháp* của Phật giáo, *quy luật* này gồm đủ cả ý nghĩa quy luật vũ trụ, quy luật đạo đức

<sup>8</sup> Grassmann; Wöterbuch zum Rigveda (S. 659).

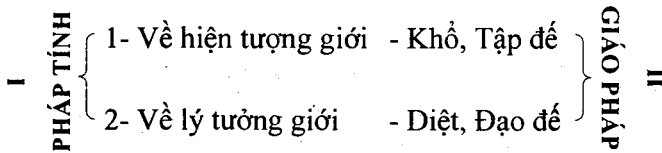
v.v... Tóm lại, ngữ nguyên của chữ *pháp* trong Phật giáo tuy xuất phát từ Bà-la-môn giáo, nhưng ý nghĩa của nó lại bao quát hơn và đã lấy quan niệm quy luật xa xưa làm bối cảnh. Và lại, *quy luật* hay *pháp* của Bà-la-môn giáo cũng đề nhận thần nhân cách là nguồn gốc, còn ý nghĩa *pháp* trong Phật giáo thì phủ định sự tồn tại của tạo vật chủ, cho nên, mặc dù nguồn gốc của nó tuy phát xuất từ Bà-la-môn giáo, nhưng trong Phật giáo, nó lại có một ý nghĩa đặc thù.

Song, cách dùng chữ *pháp* trong Phật giáo như thế nào? Về vấn đề này, nếu đề cập đến tất cả mọi trường hợp thì có rất nhiều cách dùng, nhưng, nếu chỉ nhằm vào mục đích ở đây thì đại khái có thể chia thành hai cách: 1- Là *pháp* đầy đủ *lý pháp* tự nhiên, hoặc là *pháp tác*. 2- Là *pháp chỉ pháp tính* (dhammatā) và *giáo pháp* (pariyatti). Phật Âm (Buddhaghosa) thì bảo *pháp* có bốn nghĩa: 1- *Giáo pháp* (pariyatti). 2- *Nhân duyên* (hetu). 3- *Đức* (guṇa). 4- *Hiện tượng* (nissatā, nijjīvata).<sup>9</sup> Sự phân loại này rất tinh vi nhưng, theo tôi nhận xét, ba loại sau đều dẫn phát từ quan niệm về *pháp* đầy đủ *lý pháp* tự nhiên cho nên, như đã nói ở trên, căn cứ theo cách phân loại đơn giản là *lý pháp* và *giáo pháp* mà nghiên cứu thì có lẽ sẽ tiện lợi hơn, vì, như Phật đã nói, tất cả đều y theo pháp tính (lý pháp) tự nhiên như thế, trong đó không có một cái gì là ngẫu nhiên. Như vậy thì ý nghĩa nhân quả và ý nghĩa thiện ác đều bao hàm ý nghĩa trên đây mà cấu thành hiện tượng. Bởi thế; nếu lại tiến lên một bước nữa mà phân tích *pháp tính* về phương diện *động* để khảo sát thì, nhận xét theo mục đích của Phật, trong bốn định nghĩa của Phật Âm nên chỉ được thu lại còn hai là chính đáng, tức một là *lý pháp về hiện tượng giới như thực* và một liên quan đến *lý tướng giới như thực*; nói theo thuật ngữ, là *lý pháp về luân hồi giới* và *lý pháp về giải thoát giới* vậy.

Vì mục đích giáo pháp của Phật rốt cục cũng chỉ là thuyết minh cái tướng trạng của thế giới luân hồi, đồng thời, cũng từ

<sup>9</sup> Atthasālinī, p.38.

đó tìm ra cái lý pháp thường hằng bất biến của thế giới giải thoát. Ứng dụng vào việc thực tu thì pháp tính là đối tượng của giáo pháp cũng lại chia làm hai bởi thế, nhận xét theo cách phân loại của Phật Âm, thì *giáo pháp* (pariyatti) vẫn có thể để nguyên, còn ba loại sau là *nhân duyên* (hetu, *đức* (guṇa), và *hiện tượng* (nijjīvata) thu nhiếp vào pháp tính của hiện tượng giới thứ hai, ngoài ra, về pháp tính của giải thoát giới thì liệt vào hàng thứ ba. Như vậy; ta có thể đối chiếu giáo pháp theo đồ biểu sau đây:



Khảo sát như thế, người ta thấy rằng giữa giáo pháp căn bản của Phật giáo là *Tứ đế quan* và nền tảng lập cước của nó là *pháp tính* có một sự nhất trí hỗ tương, và có thể đoán chắc rằng bản ý của Phật cũng là ở đó. Cho nên, cứ quan sát theo cách phân loại này sẽ rất dễ thấy được cái quan niệm cơ sở của Phật giáo. Theo chiều hướng ấy, sau đây tôi sẽ lần lượt trình bày ý nghĩa của từng loại một.

#### 4- PHÁP TÍNH

Căn cứ vào đồ biểu trên, giờ hãy chia thành hai mục là pháp tính hiện tượng và pháp tính lý tưởng để quan sát.

##### a) Về pháp tính hiện tượng

Như đã được trình bày ở trên, theo Phật nói, tất cả hiện tượng đều y theo cái lý pháp (tức pháp tính) tự nhiên như thế, và Phật giáo gọi lý pháp hiện tượng ấy bằng một danh từ bao quát là *Nhân duyên* (hetu, hay paccaya).

“Tất cả các pháp phát sinh từ nhân duyên. Như Lai nói là nhân duyên ấy (ye dhammā hetuppabhavā tesam hetum Tathagato āha)”.

(*Vinaya I, p.40 – Nam truyền Đại tạng kinh 3, Luật bộ 3, p. 73*); *Ngũ phần luật 16 (Đại chính 22, p.110b)*.

Trên đây là lời của Assaji (A-thuyết-thị) nói với Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên. Tương truyền lời nói pháp ấy đã là động cơ chính khiến hai ông này trở về theo Phật, vì nó là một thuyết rất nổi tiếng. Đức Phật mệnh danh cho tất cả mọi hiện tượng là nhất thiết pháp (sabbe dhammā) rốt cục cũng chỉ vì hết thảy hiện tượng đều bị chi phối bởi cái lý pháp nhân duyên này là pháp tính thường hằng và, về điểm này, khi nào bàn về cái gọi là Duyên khởi (Paṭicca-samuppāda) chúng tôi sẽ cố gắng trình bày.

*“Thấy được duyên khởi là thấy được pháp, mà thấy pháp tức là thấy duyên khởi. Tại sao vậy? Vì tất cả năm thủ uẩn đều do duyên khởi mà sinh”<sup>10</sup>*

Ý nghĩa trong đoạn văn trên đây coi duyên khởi và pháp cũng là một vật. Còn về pháp tính thường hằng của nó thì được diễn tả như sau:

*“Duyên khởi là gì? Nay các Tỳ-khưu! Do duyên là sinh mà có già chết. Nay Tỳ-khưu! Dù Như Lai có ra đời hay không, cũng không liên quan gì cả. Nó là pháp giới thường trụ, là pháp trụ tính (dhammatthitātā) là pháp định tính (dhammaniyāmatā), là tính duyên khởi (idappa-ccayatā), Như Lai đã chứng ngộ pháp ấy, đã thấu suốt pháp ấy. Sau khi đã chứng ngộ, đã thấy suốt rồi, mọi người mà bằng mọi cách thuyết minh, giảng giải, chỉ bày, xác lập, nói rộng ra, và phân biệt rõ ràng cho họ có thể thấy”<sup>11</sup>*

Tóm lại, duyên khởi là pháp tự nhiên như thế và đã có từ vô thủy; Như Lai đã thấy được pháp ấy rồi đem phân biệt thuyết minh để chỉ cho mọi người đều thấy. Về sau, trong các bộ phái,

<sup>10</sup> M. 28 Mahāhatthipadopama-s (1, p. 190 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, Trung bộ 1, p. 339); Trung A-hàm 7, kinh Tượng tích dụ (Đại chính 1, p. 467a).

<sup>11</sup> S. (2, p. 25 – Nam truyền Đại tạng 13, Tương ưng bộ 2, p. 36). Tạp A-hàm 12 (Đại chính 2, p. 84c).



nhất là Hóa địa bộ (Mahāsāsaka) đã coi pháp tắc duyên khởi cũng như vô vi (thường trụ, bất biến) mà chủ trương thuyết “*Duyên khởi chi tính vô vi*”,<sup>12</sup> có thể nói, đã khế hợp với chân ý Phật.

Như vậy, theo Phật hết thấy hiện tượng tuy là vô thường biến thiên, nhưng trong cái thiên biến vô thường ấy có một cái lý pháp nhất quán vĩnh viễn bất diệt, mà lý pháp đó chính là nhân duyên, và tất cả những hiện tượng thiên sai vạn biệt chẳng qua là kết quả của những tác dụng của lý pháp đó mà thôi. Bởi thế, trong *Tạp A-hàm*, bản Hán dịch, có câu “*Pháp kiến lập thế gian*” và ý nghĩa của nó rất sâu xa.<sup>13</sup>

### b) Về pháp tính lý tưởng

Pháp tính lý tưởng là phần nội tại của pháp tính hiện thực giới, nó y vào pháp tính sự thực nhưng lại là pháp tắc được dùng để chinh phục hiện thực giới và kiến giải thoát giới. Đó chính là ý nghĩa mà Phật đã ngụ trong lời chỉ dạy cho Tu-chí-ma (Susīma) “Trước hết phải có trí tuệ về pháp trụ (nhân duyên), sau lại phải có trí tuệ về Niết-bàn”<sup>14</sup> Vì như Phật nói, sự hiểu biết về pháp tắc của hiện thực giới sẽ đưa đến nhận thức về pháp tắc của lý tưởng giới. Do đó, sau khi chỉ bày về pháp tắc duyên khởi, Phật thường nói ngược lại là vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt... cho đến sinh, lão, tử diệt v.v... để tỏ rõ cái công dụng trái ngược của pháp tắc ấy. Chính xiển minh pháp tắc ấy về phương diện này và cái phương pháp cụ thể hóa nó là điểm mà Phật đã dốc toàn lực để thực hiện.

<sup>12</sup> Kathāvathu VI. 2. (p. 319); *Tôn luận luận*, mục nói về tôn nghĩa của Hóa địa bộ,

<sup>13</sup> *Tạp A-hàm* 36 (Đại chính 2, 264b), trong văn Pāli, tương đương với câu này là, *dukkhe loka patitthito* (S. 1, p. 40), nghĩa là “khổ kiến lập thế gian”, Hán dịch nguyên bản trích dẫn là: *dhamme loko patitthito*.

<sup>14</sup> S. (2, p. 124 – Nam truyền Đại tạng kinh 13, *Tương ưng bộ* 2, p.180).

“*Vì sự an ổn tối cao của chúng sinh mà chỉ bày thẳng pháp (dhammavara) của đạo Niết-bàn (Nibbānagāmi)*”<sup>15</sup>

Tuy nhiên, nếu căn cứ vào sự đại tự giác của Phật thì thẳng pháp này cũng vẫn là cái pháp tắc của pháp tính *tự nhiên như thế* chứ không phải là Phật sáng chế ra mà Phật chỉ là người phát hiện *con đường của tiên nhân cổ đại* (pāraṇam magga = cổ Tiên đạo) bằng phương pháp Bát chính đạo,<sup>16</sup> Tứ niệm xứ là đạo *Nhất thừa* (ekāyana-magga)<sup>17</sup> đưa đến Niết-bàn mà, theo thần thoại, là con đường tu hành của sáu đức Phật ở quá khứ, là đạo *Nhất thừa* của chư Phật. Tóm lại tính *bất biến* và tính *tất nhiên* của đạo giải thoát, dù Phật có ra đời hay không, nó vẫn y nhiên như thế chứ không khác. Phật chỉ là người *phát hiện và khai quang con đường mòn đã bị bỏ quên bằng sự đại tự giác mà thôi*.

“Phàm những người giữ giới và đủ giới thì nên khởi tâm niệm không hối tiếc (avippatisāra). Đối với người giữ giới và đủ giới niệm thì sự không hối tiếc sinh, đó là pháp tính. Người không hối tiếc thì sẽ khởi niệm vui mừng (pāmuja). Đối với người không hối tiếc mà vui mừng sinh thì đó là pháp tính,...”

“Đối với như thực tri kiến mà sinh lòng chán ghét thì đó là pháp tính. Những người chán (nibbinda), ghét (virata-xa) thì sẽ khởi tâm niệm thực hiện giải thoát tri kiến (vimuttiñāṇa-dassana). Với những người chán ghét mà giải thoát tri kiến được thực hiện thì đó là pháp tính.”<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Suttanipāta 233 (p.41 – Nam truyền Đại tạng kinh 24, *Tiểu bộ*, p. 85).

<sup>16</sup> S. (2, p. 106 – Nam truyền Đại tạng kinh 13, *Tương ưng bộ 2*, p. 155); *Tạp A-hàm* 12 (Đại chính 2, p.80c).

<sup>17</sup> S. 5, p. 167 – Nam truyền Đại tạng kinh 16, *Tương ưng bộ 5*, p. 393); *Tạp A-hàm* 44 (Đại chính 2, p. 322b); M. 10 Satipatthāna-s (1, p. 63 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, *Trung bộ 1*, p. 101); K.V. (1. 9 – p.158): *Tạp A-hàm* 20 (Đại chính 2, p. 143b).

<sup>18</sup> A. (5, p. 4-5 – Nam truyền Đại tạng kinh 22, *Tăng chi bộ 6*, p. 201 f).

Tức cái gọi là pháp tính cũng như hành đạo vậy, cứ tự nhiên mà đạt đến cảnh giới lý tưởng chứ không cần phải có những tâm nguyện hay tác ý gì cả. Do đó, về sau trong các bộ phái, có phải chủ trương thuyết *Thánh đạo chi tính vô vi*, bảo rằng sự quan hệ giữa Bát chính đạo và Niết-bàn là pháp tắc tất nhiên bất biến,<sup>19</sup> đâu phải con đường tiến hành là tám? Cũng có phái chủ trương chỉ y theo *một đạo* (ekena ariyamaggena- nhất đạo) mà thực hiện bốn quả<sup>20</sup>, nếu đối chiếu với thuyết *Duyên khởi chi tính vô vi* thì đều có thể được coi là gần với chân ý của Phật. Bởi thế về sau, trong kinh *Pháp hoa* của Đại thừa có đoạn “*Trong mười phương quốc độ duy chỉ có pháp Nhất thừa, không hai, cũng không ba*” chính đã phát xuất từ tư tưởng này.

### c) *Pháp tính một hay nhiều*

Như vậy là Phật đã lấy quan niệm về pháp tắc bất biến trong hiện thực giới cũng như trong lý tưởng giới làm chỗ lập cước nhưng, vấn đề được đặt ra ở đây là: Phật cho những tác dụng của pháp tính ấy chỉ là những phương diện bất đồng của *một* pháp tính hay nhân có *nhiều* pháp tính biệt lập? Đây là một vấn đề mà ở thời đại Phật giáo Nguyên thủy tuy lơ mờ nhưng sau đó nó đã trở thành một nghị đề lớn, cho nên ở đây, cần phải nói qua về điểm này.

Trước hết hãy nhận xét về mặt biểu diện. Mặc dầu Phật không nói rõ, nhưng, nếu căn cứ vào sự quan liên hỗ tương mà nhận xét thì ta có thể giải thích là có nhiều pháp tính độc lập; vì, theo chỗ tôi biết, trong nhiều trường hợp, khi chỉ bày sự khác nhau của lý pháp, Phật đã chưa bao giờ đưa ra một nguyên lý thống nhất, nghĩa là chưa bao giờ Phật đề cập đến một pháp tính lớn duy nhất. Cho nên cũng là luân hồi giới mà nhiều duyên hòa hợp thì trong đó tất phải có sự kết hợp của nhiều pháp tắc; cùng là giải thoát giới mà có nhiều phương

<sup>19</sup> *Tôn luân luận* (Đại chính 49), trong mục Hóa địa bộ và Đại chúng bộ.

<sup>20</sup> K.V. XVIII, Bắc đạo phái và Ân-đạt-la phái (p. 563 – Nam truyền Đại tạng kinh 58, *Luận sự* 2, p. 344).

thức tu đạo thì tất phải giải thích có nhiều pháp giới; có thể nói, sự thuyết minh này đại khái gần với sự biểu diện của Phật giáo Nguyên thủy. Về sau *Thuyết nhất thiết hữu bộ* cực lực chủ trương *Đa nguyên luận* thật đã phát xuất từ đó. Tuy nhiên, nếu đứng ở một phương diện khác mà nhận xét thì trong đó cũng hàm ngụ ý nghĩa *một* pháp giới, bởi vì chỗ quy thú cuối cùng của pháp tắc luân hồi giới cũng như của pháp tắc giải thoát giới rất cực cũng không ngoài cái *tâm* của người ta, nhưng về ý nghĩa này, xin sẽ trình bày rõ ràng sau. Tóm lại, tuy là pháp tắc trải qua hai lãnh vực luân hồi và giải thoát nhưng chung cục thì chỉ là xu hướng về phương diện *nhất tâm* mà thôi. Về sau, một phái triết học Đại thừa cho *niêm* (nhờ nhóm) và *tịnh* (trong sạch) chẳng qua cũng chỉ cùng một *chân như pháp tính* thật đã phát xuất từ tư tưởng này.

## 5- GIÁO PHÁP

Trở lên, chúng tôi đã đứng về mọi phương diện để thuyết minh về pháp tính, giờ đây, xin nói qua về giáo pháp, tức là phương pháp truyền bá giáo lý. Nói đến phương pháp truyền bá thì có đến *tám vạn pháp môn* thông cả Nam, Bắc và Đại, Tiểu thừa, nhưng trên thực tế, đó chẳng qua chỉ kể một con số đại khái mà thôi. Song, chính do sự kế toán đại khái ấy mà người ta biết Phật đã đề cập đến nhiều vấn đề trong các buổi nói pháp và mở ra nhiều pháp môn mà, trong đó cốt cán nhất, dĩ nhiên là pháp môn Tứ đế, tức thế giới này là *khổ*, mà *nguyên nhân* (tập) của khổ là dục vọng: có thể nói, về mặt biểu diện, giáo pháp này cực đơn giản.

Tuy nhiên, có điều ta cần chú ý ở đây là; nếu ta cho ý nghĩa Tứ đế chỉ giản dị và vồn vện có thể thôi thì ta vẫn chưa nắm bắt được cái tinh thần và ý nghĩa căn bản của Tứ đế. Nhờ hiểu được Tứ đế mà Phật đã trở thành tự giác và coi đó là nền tảng của tất cả giáo pháp của Ngài. Như đã trình bày qua ở trên, chính Tứ đế đã thuyết minh cái pháp tắc thường hằng, hiện thực cũng như lý tưởng; tức *Khổ*, *Tập* thuyết minh nhân quả ở

luân hồi giới, còn Diệt, Đạo thì thuyết minh nhân quả ở giải thoát giới, kết hợp cả hai mới bao quát được toàn thể phạm trù “*tôn tại*” và “*đương vi*”. Căn cứ theo Phật, pháp môn Tứ đế không những chỉ được lập thành để tiện việc giáo hóa mà nó còn liên quan đến nhận thức về pháp tắc thường hằng nữa; nếu pháp tắc thường hằng là thường hằng thì pháp môn này cũng là *chân lý thường hằng* và có thỏa đáng tính phổ biến: đó chính là *Tứ đế quan* của bản thân Phật.

“*Các Tỳ-khưu! Tứ đế này là chân như, là tính không hư dối, không biến dị*”(Cattārimāni bhikkhave tathāni avitathāni anaññathāni).<sup>21</sup>

Lại nữa, về điểm này, cứ xem Phật thường bảo *vô minh* là không biết nghĩa Tứ đế cũng đủ rõ. Như vậy, nếu bảo Tứ đế chỉ là nhu cầu giáo hóa mà được tổ hợp thì không những chẳng hiểu gì về ý nghĩa vô minh mà quan điểm ấy còn quá thiên cận nữa. Ngay đức Phật, trước khi chưa liễu ngộ Tứ đế cũng không thể biết gì về vô minh của chúng sinh, vì vô minh có từ vô thủy, mà Tứ đế, để thích ứng, cũng là chân lý thường hằng, từ vô thủy vẫn như thế. Nhưng vì vô minh che lấp nên chúng sinh không thể nhận ra được và cũng vì thế mới phải luân hồi từ vô thủy mà không được giải thoát. Theo ý nghĩa ấy, về sau, Đông sơn bộ (Pubbaseliya) coi lý Tứ đế là một loại vô vi: tôi cho chủ trương này rất hợp lý. Hơn nữa, nếu không hiểu như thế thì không thể nào thuyết minh được những giáo nghĩa có liên hệ với Tứ đế quan.

Tóm lại, nếu đứng về phương diện hình thức thuyết giáo mà nói thì Tứ đế tuy thu nhiếp tất cả các pháp môn và là giáo điều cực đơn giản; nhưng, nếu đứng về phương diện hình thức chân lý mà nhận xét thì nó hoàn toàn là nhận thức về cả hai pháp tắc của hiện thực giới và lý tưởng giới, và nếu kết hợp thành một thì, ít ra, trong đó cũng có thể được coi như hàm ngụ tư tưởng xu hướng tới *một pháp giới*. Sau này, Thiên Thai tông đề ra

<sup>21</sup> S (5, p. 430 – Nam truyền Đại tạng kinh 16, *Tương ưng bộ* 6, p. 353); *Tạp A-hàm* 16 (Đại chính 2, p. 110bc).

bốn loại Tứ đế quan, muốn giải thích Phật giáo từ nông đến sâu, chính là để suy diễn kiến giải ấy tự nó cũng có thể được coi là một phương pháp thuyết minh.

## 6- PHÁP VÀ NGƯỜI

Trở lên, mới chỉ trình bày về pháp theo kiến địa *trừu tượng* mà thôi. Nhưng, mục đích của Phật quyết không phải chỉ thuyết minh về lý pháp suông mà trực tiếp thể nghiệm nó qua nhân cách, tức là hoàn thành cái gọi là *pháp thân sống động* (dhammakāya). Dĩ nhiên, ở đây, chính đức Phật đã hoàn toàn biểu diện nhân cách pháp thân ấy và quan niệm của Ngài về *pháp* cũng thuần túy từ kinh nghiệm sống đó mà ra. Mà niềm tin sâu xa của các đệ tử Phật đối với *pháp* cũng chính là tin ở *pháp sống* ấy.

*“Nếu thấy pháp là thấy ta (Phật), nếu thấy ta là thấy pháp. Tại sao? Vì thấy pháp nên thấy ta, vì thấy ta nên thấy pháp”.*<sup>22</sup>

Trên đây là lời Phật nói với Ngõa-da-ly (Vakkali). Theo ý nghĩa ấy, ở một phương diện, pháp tuy là vật thường hằng, không có liên quan gì với sự có, hay không, ra đời của Phật, nhưng ở một phương diện khác, pháp lại phải đợi đến Phật mới hoàn thành ý nghĩa của nó, xa lìa Phật, có thể nói, không có pháp. Các đệ tử Phật thường nói: *“Pháp của chúng con lấy Thế Tôn làm gốc, lấy Thế Tôn làm hướng đạo, lấy Thế Tôn làm nơi y chỉ”* (Bhagavaṃ mulakā no bhante dhammā Bhagavaṃ nettikā Bhagavaṃ patisaraṇā).<sup>23</sup> Bởi thế, pháp mà ngoài Phật thì họ không có gì để nương tựa; họ tin rằng Pháp và Phật là *nhất thể*, y vào Phật là bậc thầy, nhờ ở pháp mà được giải thoát, chính niềm tin ấy cũng cho họ là những người có thể tự thực hiện được pháp.

<sup>22</sup> S. (3, p. 120 – Nam truyền Đại tạng kinh 14, *Tương ưng bộ*, p. 190).

<sup>23</sup> S. (2, p.199- Nam truyền Đại tạng kinh 13, *Tương ưng bộ 2*, p.291); *Tap A-hàm 27* (Đại chính 2, p.196c).

“Ta là con của Như Lai, từ miệng Ngài mà sinh ra, do pháp sinh ra, do pháp tạo thành, là người thừa kế pháp. Tại sao? Nay Bà-tát-đà! Vì danh hiệu Như Lai cũng còn được gọi là Pháp thân, là Phạm thân, là pháp thân, là Phạm thành”<sup>24</sup>

Những lời trên đây là của đệ tử Phật, thuận theo pháp thân của Như Lai, cho chính mình là con của Như Lai, đồng thời, cũng là người thể hiện pháp thân đó. Lại như chủng tộc Bà-la-môn, tự khoe mình là từ miệng Phạm Thiên mà sinh ra, còn đệ tử Phật thì bảo từ miệng Như Lai, cao hơn Phạm Thiên, mà sinh ra, và là người thừa kế pháp thân. Niềm tin này, so với Bà-la-môn, sâu xa hơn và, ngoài lý do dùng để khoe khoang, thật thì nó đã nói lên cái nhân cách thể hiện pháp vậy: trong tư tưởng Pháp của Phật giáo, đây là điểm trọng yếu và rất đặc sắc. Và sự bất đồng giữa quan niệm về quy luật của Bà-la-môn giáo chính cũng ở điểm đó. Bởi lẽ, Bà-la-môn giáo thừa nhận một vị nhân cách Thần là chủ thể của pháp và quy luật, vì thể pháp và quy luật ấy đều là quy luật của tha nhân.

Trái lại, lập trường của Phật giáo là lột bỏ cái chủ thể đó mà chung cục, như sau sẽ trình bày, pháp là do ở tâm của con người phải nhờ vào tự lực để thể hiện pháp, nếu không nhận xét theo lập trường tôn giáo, pháp ấy cũng trở thành vật vô dụng, chứ không như giáo đồ Bà-la-môn cho pháp và quy luật là ý chí của thần rồi bảo chỉ cầu đảo, tế lễ là mình đã hành động đúng cách, hợp nghi. Đây là điểm mà Phật đã dốc toàn lực để thực hiện và nhờ thể Phật giáo mới lần lượt được Bà-la-

<sup>24</sup> D. 27; Aggañña-sutta: Bhagavato ‘mhi putto oraso mukhato jāto dhammajo dhammanimmito dhammadāyādo ti Tam kissa hetu? Tathagatassa hetam Varettha adhivacanam dhammakāyo iti pi Brahmakāyo iti pi Dhammabhūto iti pi Brahmabhūto iti pīti. D. (3, p. 84); Trường A-hàm 6, Tiểu duyên kinh (Đại chính 1, p.37b).

Hãy so sánh những lời sau đây của Bà-la-môn: Brāhmaṇā Brahmuno puttā orasā mukkhato jātā Brahmanimmitā brahmadāyādā ti (M.84 Madhura-s, 2, p. 84 – Nam truyền Đại tạng kinh 11, Trung bộ 3, p. 112); cf. Tạp A-hàm 20 (Đại chính 2, p. 142b): D. 27. Aggañña-s (3, p. 81).

môn giáo thần thoại để chiếm một địa vị ưu việt. Nói một cách đơn giản, Bà-la-môn giáo quy pháp cho thần và lấy lễ nghi tế tự, cầu đạo làm phương pháp an tâm lập mệnh; ngược lại, Phật giáo thì quy pháp cho nhân giới, một mặt cho pháp tự thân là chủ thể và người thể nghiệm, đồng thời, mặt khác, cũng cho người ta chủ thể của pháp và là người thể nghiệm pháp, đặc sắc của Phật giáo chính là ở đó.

Lại nữa, Phật giáo tuy không thừa nhận Thần và Phạm là thật tại hình nhi thượng nhưng, trên thực chất, lại có cái khí vị tự giác và an lập hình nhi thượng học: “*Ta là Phạm*” (Aham Brahmāsmi) và “*Cái ấy là người*” (Tat tvam asi) của *Áo nghĩa thư*, và Phật thường tự xưng là *Phạm thân* (Brahmakāya) và *Phạm thành* (Brahmabhūto) lý do chính cũng là ở đó. Như vậy, ta thấy một mặt Phật giáo đối kháng Bà-la-môn, mặt khác lại dùng ngôn ngữ của Bà-la-môn giáo để biểu minh sự tự giác có tính chất hình nhi thượng học kể trên. Sau này, tư tưởng *Pháp thân* dần dần đã mang đầy đủ ý nghĩa hình nhi thượng học chính là đã lấy tư tưởng trên đây làm bối cảnh: đó là điểm ta không thể bỏ qua.

Trở lên, tôi đã trình bày một cách sơ lược về *Pháp*, tuy nhiên, thế cũng đủ cho ta thấy vấn đề Phật giáo được chia thành hai bộ môn: tức một là vấn đề liên quan đến hiện thực giới (vấn đề Khổ, Tập) và một liên quan đến lý tưởng giới (vấn đề Diệt, Đạo). Sự trình bày trên đây tuy chưa được đầy đủ nhưng nó cũng đã đề ra những quan niệm cơ sở về *Pháp*. Dưới đây, tôi muốn căn cứ theo sự phân loại kể trên mà nhận xét một cách rõ ràng hơn về nhân sinh quan, thế giới quan, tu dưỡng quan và giải thoát quan v.v... của Phật giáo.



*Thiên thứ hai*  
**THẾ GIỚI QUAN HIỆN THỰC**  
*(Luận về Khô, Tập đê)*



## Chương thứ nhất: NHÂN QUẢ QUAN VỀ NGUYÊN LÝ THẾ GIỚI

### 1- THẾ GIỚI QUAN ĐƯƠNG THỜI

Thế giới do đâu mà có, tồn tại ra sao và liên tục như thế nào là câu hỏi đã được đặt ra từ nghìn xưa, kể từ khi có loài người. Đối với vấn đề này, các nhà tư tưởng Ấn Độ ở thời đại Phật đã đưa ra nhiều giải thích tưởng không có gì là lạ cả. Chẳng hạn như 62 ý kiến trong kinh *Phạm động* chủ yếu cũng là đáp án được đề ra để giải quyết vấn đề này. Nhưng, theo như Phật nói, nếu kể đến những thế giới quan có đặc trưng nhất thời bấy giờ thì có thể chia ra ba loại sau đây: một là *Túc mệnh luận* (pubba-kata-hetu - túc nhân luận); hai là *Thần ý luận* (Issaranimmāna-hetu - tôn hựu luận), ba là *Ngẫu nhiên luận* (ahetupaccaya - vô nhân vô duyên luận), đó là ba luận thuyết mà Phật, đặc biệt khi nói về nguyên nhân của khổ, vui thường đề cập đến và gọi là ba luận thuyết của ngoại đạo.<sup>1</sup>

Thứ nhất, *Túc mệnh luận* cho rằng vận mệnh của người ta tất cả đều do *nghiệp* ở kiếp trước quy định chứ hậu thiên không thể làm thay đổi được. Khi khoáng trương chủ trương ấy thành thế giới quan thì thế giới này cũng chỉ vận hành theo con đường đã được quyết định bởi quy luật vĩnh viễn của bản thân cá nhân: đó là thế giới quan có tính cách quyết định luận. Nếu nói về người đại biểu cho chủ trương này ở thời đại Phật thì phải kể đến Ma-ha-lê-cù-xá-la (Makkhaligosāla), vì, cứ xem trong kinh *Sa-môn quả*, ý kiến của ông này cho rằng tất cả mọi vận hành đều được quyết định bởi quy luật tự nhiên trong đó không thừa nhận có năng lực của người hay của vật. Một thứ *tự nhiên chủ nghĩa* do các nhà *Thời tiết luận* chủ trương từ thời

<sup>1</sup> *Trung A-hàm* 3, Độ kinh (Đại chính 1, p. 435a f); A (1, p. 173- Nam truyền Đại tạng kinh 17, *Tăng chi bộ* 1, p.280).

đại A-thát-bà-phệ-đà đến thời đại Long Thụ, Đề-bà cũng có thể được kể vào loại này.<sup>2</sup>

Thứ hai, *Thần ý luận* chủ trương tất cả đều nhờ vào ý chí của thần mà sống còn. Thuyết này lấy Bà-la-môn giáo làm trung tâm và dĩ nhiên là chủ trương của các phái hữu thần luận đương thời. Và, như đã nói ở trên, lúc đó chính là thời đại nhận Phạm Thiên là vị nhân cách thần tối cao và tuyệt đối. Thần ý ở đây cũng chỉ là ám chỉ ý chí của Phạm Thiên.

Sau hết, *Ngẫu nhiên luận* cho rằng tất cả chỉ là kết quả tình cờ chứ chẳng có nhân duyên chi hết, đó là thế giới quan có tính cách máy móc, không thừa nhận có bất cứ một quy luật hay lý pháp nào. Trong phái Lục sư, chủ trương của Phú-lan-na-ca-diếp (Pūranā Kassapa), nếu được đổi thành thế giới quan thì cũng thuộc loại này, nhất là Duy vật luận của A-di-đà-sí-xá-khâm-bà-la (Ajitakesa Kambali) mới chính là đại biểu cho chủ trương này.

Nhưng, Phật đã có thái độ như thế nào đối với những luận thuyết trên đây? Theo Phật thì cả ba thuyết trên đều là cực đoan, đều có những khuyết điểm riêng, do đó, trên thực tế, lập trường tuy có khác, nhưng chúng đều giống nhau ở điểm kết luận là phủ nhận nỗ lực của con người và trách nhiệm của cá nhân. Và lại, như trên đã nói, nếu cho vận mệnh và hành vi của con người đều có quy luật thì nhận xét theo điểm này, ba thuyết trên sẽ đưa đến kết luận như thế nào? Bây giờ thử nhận xét về thuyết thứ nhất và thứ hai. Hai thuyết này cho rằng tất cả đều do quy luật siêu nhân, như vậy, họa, phúc, thiện, ác và phạm vi đạo đức cũng là hoạt động thuộc một quy luật nhất định, cá nhân hoàn toàn không có trách nhiệm gì cả. Đến thuyết thứ ba thì, nhận xét về mặt biểu diện, tuy trái ngược với hai thuyết trên, nhưng cũng lại giống hai thuyết trên ở điểm phủ nhận

<sup>2</sup> Về *Thời tiết luận* của A-thát-bà-phệ-đà, tham chiếu *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 1, chương 4, tiết 3). Về thời đại Long Thụ, Đề-bà xem luận *Trí độ quyền* I (Đại chính 25, p.65b): *Ngoại đạo Tiểu thừa Niết-bán luận* 17, *Thời tiết luận* (Đại chính 32, p. 158).

trách nhiệm đạo đức cá nhân. Tại sao? Vì thuyết này cho tất cả đều là ngẫu nhiên thì thiện, ác cũng ngẫu nhiên mà họa, phúc cũng ngẫu nhiên chứ không do một hành vi cố gắng nào của con người.

Như vậy, dù cho luận lý của chúng có hoàn chỉnh đi nữa nhưng, trên cơ sở kiến lập đạo đức, những thuyết đó không có một chút ích lợi gì cho nhân sinh. Nhưng, đằng này, về mặt lý luận cũng lại có nhiều điểm bất hợp lý, cho nên người ta không thể thừa nhận các thuyết ấy; đó là thái độ phê phán của Phật đối với các luận thuyết kể trên. Nhưng, theo chỗ tôi biết, thái độ phê bình của Phật không phải đứng về phương diện lý luận mà thường đứng về mặt thực tiễn để công kích những thuyết ấy. Bởi thế, nếu lấy nền tảng nhân sinh quan mà Phật tìm cầu làm nguyên lý của thế giới thì Phật không mâu thuẫn gì với thế giới hiện tượng cả, không những thế, nó còn tăng thêm giá trị đạo đức và tôn giáo của nhân sinh. Nếu thế giới quan nào mà trong đó không bao gồm sự hoạt động tinh thần của con người thì thế giới quan ấy là bất hợp lý, sẽ bị bác bỏ; đại khái đó là điểm lập cước của Phật.

## 2- NHÂN DUYÊN LUẬN

Đối với lại những luận thuyết trên, Phật đề ra thế giới quan “*Các pháp do nhân duyên sinh*” mà đã thường được nói ở trên. Nói một cách dễ hiểu sự thành lập của mọi hiện tượng đều dò quan hệ tương đối, ngoài mối quan hệ ấy ra không một vật gì được thành lập: cái gọi là *nhân duyên* chính là chỉ mối quan hệ đó. Ở thời đại Phật, hoặc nó được gọi là *nhân* (hetu), là *duyên* (paccaya), là *điều kiện* (nidāna), là *tập* (samudaya) v.v... trong đó tuy không có sự khu biệt nghiêm khắc về thuật ngữ<sup>3</sup> nhưng, nếu nói một cách rộng rãi, thì hiểu

<sup>3</sup> Sau đây là một thí dụ về cách dùng thuật ngữ *nhân duyên*: tasmāt in Ānanda eśeva hetu etaṃ nidānam esa samudayo esa paccayo namarūpassa, yad idam virññānam (D. 3, p. 63): Này A-nan! Thức này

nghĩa *nhân duyên* là *quan hệ*, là *điều kiện* có lẽ sẽ không sai mấy. Về tác dụng của nhân duyên, tức pháp tắc duyên khởi (paṭiccasamuppāda) thì Phật thường định nghĩa như sau:

*“Cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh; cái này không thì cái kia không, cái này diệt thì cái kia diệt...”*<sup>4</sup>

(Imasmim sati idaṃ hoti imassuppādā idaṃ uppajj-ati, imasanim asati idaṃ na hoti imassa nirodha idaṃ nirujjhati, yad idaṃ...)

Tức *“Cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không”* là chỉ bày mối quan hệ hỗ tương *đồng thời*, còn *“cái này sinh thì cái kia sinh”* có thể được coi như nói lên sự quan hệ hỗ tương *dị thời*. Tóm lại, dù là đồng thời hay dị thời, tất cả các pháp đều phải nương vào nhau mà tồn tại, không một vật gì có thể tồn tại độc lập tuyệt đối. Trong mối quan hệ hỗ tương ấy, nếu là dị thời thì cái trước là nhân, cái tiếp theo là quả; nếu là đồng thời thì quan niệm chủ là nhân, quan niệm khách là quả.<sup>5</sup> Lại như trên đã nói, trong đó tuy có một pháp tắc nhất định nhưng, nếu đổi lại lập trường mà nhận xét theo cùng một phương pháp, thì tuy là *một nhân* nhưng cũng *quả khác*, bởi vì với *một* là chủ thì *khác* là khách chứ không bao giờ có nhân tuyệt đối hay quả tuyệt đối.

Nói một cách tóm tắt, thế giới này, về phương diện thời gian, người ta thấy vô số quan hệ nhân quả dị thời, về phương diện không gian nó được dệt thành bởi vô số quan hệ hỗ tương tồn tại. Nếu trương tấm lưới vĩ đại này lên thì người ta thấy tất

---

đích thực là *nhân*, là *điều kiện*, là *tập* là *duyên*... của danh sắc. (Nam truyền Đại tạng kinh 7, *Trường bộ* 2, p.14).

<sup>4</sup> A. (5, p.184 – Nam truyền Đại tạng kinh 22, *Tăng chi bộ* 7, p. 96-97); M. (I, pp. 262-264); *Tập A-hàm* 2 (Đại chính 2, p.83c). Còn giải thích của A-tỳ-đạt-ma về câu này thì xem luận *Câu-xá*, quyển 19 (Đại chính 29, p. 285f).

<sup>5</sup> Về sau, có nhiều quan điểm khác nhau về nhân quả đồng thời. Như kinh bộ không công nhận nó, có thể được xem là thích đáng đối với tinh thần Phật giáo Nguyên thủy.

cả đều chằng chịt lấy nhau, nương vào nhau mà tồn tại: đó là tinh thần của thuyết “*Chư pháp nhân duyên sinh*” vậy. Cái mà Phật giáo gọi là *hữu vi pháp* (saṃkhatā dhammā) chính là chỉ cái thế giới *nhân duyên sinh* này. Cái lý do cắt nghĩa tại sao thế giới lại biến thiên, vô thường, không một phút nào đứng yên cũng vì các mối quan hệ ấy, bởi lẽ trong đó không có một vật gì thường hằng tồn tại. Và một trong những lý do mà Phật giáo phủ nhận một vị thần sáng tạo và cho thế giới quan hữu thần là bất hợp lý chính cũng là vì kết quả của nhân duyên quan vậy.

### 3- SỰ PHÂN LOẠI NHÂN DUYÊN

Trở lên là đại cương về *nhân duyên luận*, nếu theo lý luận mà suy diễn ra thì như chủ trương của Hoa nghiêm tông cho toàn thể vũ trụ là những lớp duyên khởi vô tận, tức do những mối quan hệ mà được thành lập. Mặc dầu nhân duyên phức tạp như thế nhưng nếu quan sát theo những điểm chủ yếu thì người ta cũng sẽ có thể hiểu rõ cái tính chất của nó. Về sau, để cho được tiện lợi, các học giả của A-tỳ-đạt-ma bèn ứng dụng phương pháp phân loại để quan sát và coi đó là nhiệm vụ chủ yếu.<sup>6</sup>

Song, ở đây ta nên chia ra bao nhiêu loại để khảo sát. Vấn đề này, như trên kia đã nói về mối quan hệ nhân quả đồng thời, và nhân quả dị thời, vậy đại ước ta có thể khảo sát nó theo hai lập trường ấy. Thứ nhất là quan hệ đồng thời, tức chủ quan và khách quan. Theo Phật thì cái gọi là thế giới rớt cục chằng qua

<sup>6</sup> Luận Paṭṭhāna (hay Mahākarāṇa: Bát xoa luận) của Nam phương A-tỳ-đam kê có 24 duyên. (Về danh xưng của 24 duyên thấy trong Tika-paṭṭhāna, part 1, p. 1 – Độ Biên Môi Hùng: *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ cổ đại*, p. 138), Luận *Xá-lợi-phất A-tỳ-đam* quyển 25, kê 10 duyên. Hữu bộ và phái Duy thức liệt kê 4 duyên tức cứ đơn thuần hóa dần dần. Lại như giáo lý đặc hữu của Hữu bộ, ngoài 4 duyên ra còn lậo ra sáu nhân (và 5 quả) riêng, nhưng cho đến nay người ta cũng chưa thể biết được thuyết đó căn nguyên ra sao.

chỉ là sự giao thoa giữa nhận thức chủ quan và đối tượng khách quan mà thôi ngoài ra không có cái gì được gọi là thế giới cả.

*Tỳ-khưu! Hãy nghe cho kỹ! Ta muốn vì các ông mà nói “HẾT THẤY” (Sabbam)*

*Thế nào là HẾT THẤY? Tức là mắt với sắc, tai với âm thanh, mũi với hương, lưỡi với vị, thân với xúc, tất cả cái đó gọi là HẾT THẤY. Bất cứ người nào không cho như thế thì ta sẽ không nói HẾT THẤY ấy mà sẽ hỏi lại họ về thuyết HẾT THẤY của họ.*

*“Nếu HẾT THẤY mà không phải những cái đó thì thuyết của họ chỉ là những lời biện luận suông, không thích đáng, chỉ tăng thêm nã loạn. Vì sao? Vì đó không phải là cảnh giới của người ta” (tức ngoài sáu căn, sáu cảnh, không có gì hết)*

Chữ *hết thấy* ở đây cũng giống như thuật ngữ idam sarvam hay sarvam idam (hết thấy này là toàn thể vũ trụ) được dùng từ thời đại Lê-câu-vệ-đà, tức là, như đã nói ở trên, muốn chiếu rọi để biết rõ xem thế giới thật sự là vật gì. Theo Phật thì cái gọi là thế giới chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh, ngoài ra, thế giới đối với ta không có một ý nghĩa nào khác. Bởi vì, vẫn theo Phật, nếu không có chủ quan thì không có khách quan, mà không có khách quan thì cũng không có chủ quan, ngoài quan hệ chủ quan, khách quan ra cũng không có thế giới; cái gọi là *hết thấy* cũng chỉ được thành lập trên quan hệ này, hết như dụ bó lau nướng tựa lẫn nhau vậy.

*“Này bạn! cũng như hai bó lau (dve naḷakalāpiyo) tựa vào nhau mới đứng được, cũng thế, DANH SẮC làm duyên mà có thức, thức làm duyên mà có danh sắc... Trong hai bó lau, nếu lấy đi một thì bó kia phải đổ, mà bó kia bị lấy đi thì bó còn lại cũng đổ. Cũng thế, này*

<sup>7</sup> S. (4, p. 15 – Nam truyền Đại tạng kinh 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 26); *Tạp A-hàm* 13 (Đại chính 2, p. 91a).



*bạn, hễ danh sắc diệt thì thức diệt, mà thức diệt thì danh sắc cũng diệt*<sup>8</sup>.

Như sẽ trình bày sau, nếu nói một cách rộng rãi thì cái gọi là *danh sắc* trong đoạn văn trên đây tuy chỉ toàn thể tổ chức của hữu tình, nhưng khi cùng đối với *thức* của nhận thức chủ quan thì nó có ý nghĩa là khách quan, tức đoạn văn trên đặc biệt lấy những yếu tố chủ quan và khách quan trong hữu tình để nói rõ cái quan hệ (nhân duyên) thành lập của nó. Nhưng, có điều ta cần chú ý là: bất luận chủ quan hay khách quan, lúc mới bắt đầu tổ chức thành lập chủ quan, khách quan không phải đã sản sinh ra thế gian một cách ngẫu hợp, bởi vì tổ chức chủ quan và tổ chức khách quan tự thân cũng đều được thành lập trên quan hệ, cho nên, ngoài quan hệ ra, chính chúng cũng không thể tồn tại được. Suy cứu cho cùng thì cái gọi là *hết thấy* cũng chỉ được thành lập trên quan hệ hỗ tương sinh tồn: đó là chủ trương dứt khoát của đức Phật.

Thứ hai là quan hệ dị thời. Nói một cách khái quát thì quan hệ này chỉ cái quy luật thành lập và kế tục tồn tại như thế vì, theo Phật, hết thấy sự tồn tại tuy là vô thường biến thiên, nhưng không một sự vật gì hoàn toàn đoạn diệt cả, nghĩa là, nếu nhân duyên, tức quan hệ, của nó còn tồn tại thì sự biến hóa của nó cũng sẽ tiếp tục mãi mãi vì trong đó có một pháp tắc biến hóa nhất định. Tựu trung, cái mà Phật đã dồn hết tâm lực để thuyết minh là cái pháp tắc *sinh mệnh kế tục*, tức là cái *ý chí muốn sống* lấy cái vô minh hay khát ái (dục) làm động cơ căn bản, sinh mệnh tự nó lại tích tụ những kinh nghiệm để tạo thành tính cách của chính nó, rồi thích ứng với tính cách ấy lại mở ra vận mệnh, cảnh giới và tính cách mai sau: đó là một quy tắc nhất định. Về sau, trong luân lý và tâm lý đã dùng những danh từ rất khó khăn để thuyết minh như: về luân lý, có *dị thực nhân, dị thực quả* (thiện nhân, thiện quả, ác nhân, ác quả), về tâm lý thì

<sup>8</sup> S. (2, p. 114 – Nam truyền Đại tạng kinh 13, *Tương ưng bộ 2*, p. 166); *Tạp A-hàm 12* (Đại chính 2, p. 81b).

có *đồng loại nhân, đẳng lưu quả* (nghĩa là, tính chất của nhân và tính chất của quả giống nhau) v.v... Về thuật ngữ tuy chưa được tiến bộ nhưng về pháp tắc của nó thì đã được thừa nhận từ thời Phật giáo Nguyên thủy rồi: điều đó tưởng không còn hồ nghi gì nữa, nhưng về điểm này, trong chương sau về sinh mệnh luận sẽ được khảo sát tường tận. Tóm lại, pháp tắc sinh mệnh kế tục này là nền tảng của sự kế tục của thế giới và, nếu đứng về phương diện thế giới quan mà nhận xét, nó đóng một vai trò trọng yếu trong những quan hệ thành lập thế giới.

Hai pháp tắc trên đây, trong nhân duyên quan, nếu được kết hợp lại thành một giáo điều, nhận xét về phương diện trọng yếu, thì đó chính là thập nhị nhân duyên luận vậy. Tức bắt đầu từ động cơ căn bản của sinh mệnh cho đến nhận thức luận tổng hợp chủ quan khách quan; rồi lại từ những điều kiện hoạt động chủ quan tiến đến thế giới phổ quát trong đó có quan hệ như thế nào; tất cả quá trình ấy được chia thành 12 đoạn để khảo sát. Nhưng, về vấn đề này cũng lại dành riêng một mục sẽ được thảo luận rõ ràng sau. Chủ yếu là, trong 12 đoạn này cả pháp tắc hỗ tương đồng thời và pháp tắc hỗ tương dị thời đều phải liên quan và có trật tự mới đại biểu được cho hiện thực thế giới nhân duyên quan, Phật cho 12 nhân duyên này là giáo pháp ràng buộc với thế giới quan hệ luận của Phật giáo.

Tóm lại, nhân quả quan của Phật giáo, nếu nói theo nghĩa hẹp thì tuy là luật nhân quả (causality), nhưng nói theo nghĩa rộng, nó không những chỉ là quan hệ nhân quả luân lý mà còn bao hàm quan hệ đạo đức nữa. Nếu lại quan sát nó về phương diện "*hoành*" thì ta sẽ thấy có quan hệ hỗ tương đồng thời vì nó bao hàm quan niệm "*hết thấy*", tức "*hoành*" thì biến khắp mười phương mà "*tung*" thì quán thông ba đời, không trực tiếp thì gián tiếp, có quan hệ đối với tất cả mọi sự tồn tại hoạt động. Nói cách khác, dù trong một mảy bụi cũng có nhân duyên quan hệ, bởi thế bất cứ một hiện tượng nào đi nữa cũng đều có quan hệ với mười phương ba đời, dù là một hạt bụi nhỏ cũng thế: đó là ý nghĩa đại khái của thuyết *Nhân-Duyên*. Trong những lớp

nhân duyên (quan hệ) trùng trùng vô tận ấy tuy cực kỳ phức tạp, nhưng vẫn có một pháp tắc tề chỉnh, không một chút rối loạn. Đòi sau người ta thu thập những điểm trọng yếu trong đó, đứng trên nhiều lập trường để quan sát, rồi cũng theo danh từ cũ mà gọi là nhân duyên đặc thù. Nhưng, nói theo tinh thần của Phật, thuyết nhân duyên mặc dầu phức tạp như thế song, nếu nói theo nghĩa rộng thì điểm trọng yếu căn bản là *sinh mệnh*, còn nói theo nghĩa hẹp thì nó là pháp tắc hoạt động của *tâm*, tức là trong cái mệnh lưới quan hệ tuy vô cùng phức tạp, nhưng điểm trọng yếu căn bản thì vẫn là cái *tâm* (citta), ngoài tâm ra thì nhân duyên luận cũng không thể được thành lập: đó là kết luận chung cục (nhưng, điểm này sẽ được trình bày sau).

#### 4- SO SÁNH VỚI CÁC THUYẾT CỦA NGOẠI ĐẠO

Nếu cho thuyết nhân duyên là thế giới quan đặc sắc của Phật thì đối với ba luận thuyết của ngoại đạo được trình bày ở mục thứ nhất, nó có nhiều điểm hơn hẳn các thuyết kia, nhất là khảo sát về phương diện nhận thức tổng hợp để thuyết minh thế giới thì nó lại vượt xa chủ trương *độc đoán luận* của ngoại đạo; không những thế có thể nói nó còn có ý nghĩa học thuật nữa. Hãy so sánh với các học phái cận đại: đứng về phương diện triết học mà nói thì nhân duyên quan có thể sánh với lập trường của Khang-đức (Kant) và Ước-biên-hà-ngạch-nho (Schopenhauer); còn đứng về phương diện khoa học mà nói thì nó cũng gần với tư tưởng *tương đối chủ nghĩa* (Relativism), cho nên, cuối cùng, ba luận thuyết chất phác của ngoại đạo không thể bì kịp: đó là một sự thật hiển nhiên. Tuy vậy, có điều ta không thể bỏ qua là nhân duyên quan này cũng có điểm phảng phất như ba thuyết ngoại đạo trên kia. Nói cách khác, nếu chủ trương một cách nghiêm khắc thì pháp tắc nhân duyên có khác gì cái gọi là *túc mệnh luận*? Rồi, mặc dầu không coi hết thấy là quyết định như túc mệnh luận, nhưng lại thừa nhận có tác dụng hậu thiên thì như thế há không tương hợp với ngẫu

nhiên luận? Đến như đặc biệt lấy *tâm*, tức ý chí, làm cơ sở của nhân duyên thì chẳng qua cũng lại từ thuyết *Thần ý* dẫn đến thuyết *Nhân ý* mà thôi. Cứ xem thế thì thuyết nhân duyên của Phật một mặt tuy có khác với ba thuyết trên, nhưng, mặt khác, đồng thời, cũng lại bao hàm sắc thái của ba thuyết ấy: đây là một sự thật không thể phủ nhận. Duy có điểm bất đồng là nghĩa nhân duyên của Phật có tính cách chiết trung, cấu thành thế giới quan trung đạo, khác hẳn với thế giới quan cực đoan. Đúng về phương diện thế giới quan mà nói thì kết quả của thái độ trung đạo ấy chính cũng tức là nhân duyên quan.

*“Này Ca-chiên-diên! Phần nhiều người ta chỉ đứng về hai bên, tức hoặc cho là có, hoặc cho là không... Ca-chiên-diên! Bảo hết thấy là có, là đệ nhất biên kiến, bảo tất cả là không, là đệ nhị biên kiến. Ca-chiên-diên! Như Lai nói pháp xa lìa nhị biên này mà cho rằng vì vô minh làm duyên mà có hành, hành làm duyên mà có thức...”*

Đoạn văn trên đây là Phật nói cho Trưởng lão Ca-chiên-diên về vấn đề thế giới, và trong đó Phật đã chỉ bày rõ về nhân duyên luận. Ở đây, đối với vấn đề thực tại, hiển nhiên ta thấy Phật đã giữ thái độ trung đạo qua thuyết nhân duyên này. Ngoài ra, như đã nói ở trên, đối với các vấn đề trọng đại khác như sự khổ, vui của kiếp người là do mình tự tạo hay do người khác gây ra, sau khi chết, con người còn hay mất v.v... Phật đều giữ thái độ ấy và muốn giải quyết chúng bằng thuyết nhân duyên. Do đó, thuyết nhân duyên là giáo lý tự nó đã chiếm một địa vị đặc biệt và ảnh hưởng đến tư tưởng giới đương thời như thế nào là một điều cũng dễ hiểu.

<sup>9</sup> S. (1, p. 17 – Nam truyền Đại tạng kinh 13, *Tương ưng bộ 2*, p. 24-25); *Tạp A-hàm 45* (Đại chính 2, p. 85c).

## Chương thứ hai: HỮU TÌNH LUẬN ĐẠI CƯƠNG

### 1- VÔ NGÃ LUẬN

Tất cả đều do nhân duyên sinh, trong đó không có một cái gì tồn tại tuyệt đối, bởi thế hữu tình (satta), tức sinh vật, dĩ nhiên cũng không ngoài nguyên tắc ấy, còn cái *tự ngã* (attā, ātman) mà người đương thời cho là một linh thể cố định thì đó chỉ là sản phẩm của không tưởng mà thôi.

*“Hỏi: Ai tạo ra hình này (bimba= hữu tình)? Người tạo ra hình ấy ở đâu? Từ đâu hình này sinh? Rồi về đâu hình này diệt?”*

*“Đáp: Hình này chẳng phải tự tạo, cũng chẳng phải do ai tạo, do nhân duyên (hetum paticca) mà sinh, nhân duyên diệt thì diệt; cũng như hạt giống gieo ngoài ruộng, gặp đất gặp nước và ánh nắng nhờ đó mà nảy nở; (năm) uẩn, (muội tám) giới cũng do nhân duyên mà sinh, nhân duyên diệt thì diệt.”*

Trên đây là quan niệm của Phật và các đệ tử về bản thể hữu tình, tức hữu tình được thành lập bởi những yếu tố chủ quan, khách quan và mối quan hệ giữa các yếu tố đó. Nói khác đi, là được thành lập bởi *nhân duyên*. Nếu nói theo thí dụ mà Phật giáo đồ rất ưa dùng thì như một cỗ xe do nhiều bộ phận hợp lại mà thành.<sup>2</sup> Đó là *Vô ngã luận* (Anattāvāda) của Phật

---

<sup>1</sup> S. (I, p. 134 – Nam truyền Đại tạng kinh 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 229-30); *Tạp A-hàm* 45 (Đại chính 2, p. 327c).

<sup>2</sup> HỎI: Ai tạo ra chúng sinh? Chúng sinh diệt rồi về đâu?

ĐÁP: Ông muốn biết ai tạo ra chúng sinh ư? Đó là ý nghĩ của ma vậy. Chúng sinh chỉ do chư hành tập hợp lại mà thành (suddha saṅkhāra puñj) trong đó không có cái gì có thể được gọi là hữu tình (quan niệm định mệnh cá nhân); cũng như các bộ phận tập hợp lại mà gọi là xe, cũng thế, chỉ dựa vào (năm) uẩn mà (tạm) có cái tên chúng sinh mà thôi... (S. I, p. 135; *Tạp* 45, Đại chính 2, p. 327). Đó là bài tụng có tiếng của ni cô *Bạt-địa-la* (Vajīra). Sau, thí dụ cỗ xe của Long Quân (Nagāsena) nói về vô ngã luận cho vua Di-lan-đà (Mīlanda) chính đã

giáo và là chủ trương hiển trí nhất trong giáo lý. Tuy nó là kết luận của nhân duyên quan cũng không ngoài việc lấy sinh mệnh quan vô ngã luận làm trung tâm để phát huy và khoáng đại. Lại như chủ nghĩa vô thần không những chỉ là chủ trương của Phật giáo mà cũng còn là chủ trương của Kỳ-na giáo và phái Số luận nữa, nhưng, ngoài Phật giáo ra, có lẽ không có giáo phái nào khác đã phá định mệnh luận cá nhân để tìm cầu giải thoát tôn giáo: đó là một đặc trưng của Phật giáo. Bởi thế, về căn cứ vô thần luận Phật đã không quan tâm mấy, nhưng, trái lại, đã dốc toàn lực vào việc luận chứng vô ngã luận, điều đó tưởng không có gì là lạ cả. Tuy nhiên, theo chỗ tôi thấy, sự giải thích và luận chứng của Phật về chân nghĩa của vô ngã luận, thông lệ, phần nhiều có tính cách cơ giới. Nhưng ở đây tôi sẽ không bàn đến những phương thức luận chứng ấy, đợi khi nói về tổ chức hữu tình thì tự nhiên ta sẽ thấy rõ bản ý của nó.

## 2- NHỮNG YẾU TỐ TỔ CHỨC THÀNH HỮU TÌNH

Song, đức Phật cho những yếu tố tổ thành hữu tình là gì? Vấn đề này, nói một cách đại thể, Phật chia những yếu tố thành lập hữu tình thành hai loại: một là yếu tố phi vật chất (arūpina), và hai là yếu tố vật chất (rūpina). Nói một cách dễ hiểu thì đó là yếu tố tinh thần và yếu tố nhục thể, hai yếu tố ấy kết hợp lại mà thành hữu tình, và nói theo thuật ngữ là *đanh sắc* (nāmarūpa) vậy. Danh từ này đã được dùng làm thuật ngữ từ thời đại Phạm Thu và thường chỉ nghĩa hiện tượng và cá thể (individual),<sup>3</sup> Phật cũng thu dụng và cho đó là đơn vị thành lập hữu tình.<sup>4</sup> Theo sự giải thích của Phật giáo thì danh là yếu tố

---

phát xuất từ đó (Xem *Milindapañhā* 9, 11. – 1.1-8). Lại trong *Tap A-ham*, bản Hán dịch thì bảo đó là lời nói của ni cô Thi-la (Selā), đây tuy là một sự thực lịch sử nhưng nay vẫn chưa thể xác định được.

<sup>3</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 2, chương 4, tiết 3).

<sup>4</sup> Sự giải thích tường tận về namarūpa, xin xem Max Walleser: *Die Philosophische grundlagedes alteren Buddhismus* (Heidelberg 1904, s. 42-64).

tinh thần, chỉ cho thụ, tướng, hành, thức trong thuyết ngũ uẩn, còn sắc là yếu tố vật chất, chỉ yếu tố nhục thể do bốn đại tạo thành<sup>5</sup>. Nói cách đơn giản, danh, sắc là sự tồn tại của thân và tâm hợp thành. Theo Phật, nếu bảo sinh mệnh (jīva) và thân thể là một hay khác nhau đều là sai lầm<sup>6</sup> bởi vì danh, sắc phải hòa hợp lại mới thành lập được hữu tình. Cứ xem thế thì tư tưởng của Phật tuy có phảng phất phong vị nhị nguyên luận, nhưng thật ra cũng có thể cho nó là một loại tịnh hành luận (parallelism). Phật lại còn chia sẻ danh, sắc thành nhiều thứ để nói về những yếu tố thành lập hữu tình, như lục giới, ngũ uẩn, tứ thực, thập nhị xứ, thập bát giới v.v... Vì có khi Phật chú trọng quan sát về thân thể, có khi chỉ nhấn mạnh về phương diện tinh thần, có khi chú ý quan sát về mặt hoạt động nhận thức, nghĩa là, Phật đã đứng trên nhiều lập trường khác nhau để nói rõ sự cấu tạo của hữu tình. Bây giờ tôi hãy căn cứ theo sự phân loại chủ yếu đó để trình bày một cách đơn giản như sau:

Trước hết hãy bàn về thuyết *Lục giới*. Thuyết này chủ yếu thuyết minh về yếu tố vật chất, tức tổ chức của thân thể. Nó thường được nói đến trong *Trung A-hàm* 42, Phân biệt lục giới kinh (M.140 Dhātuvibhaṅga-s) và các kinh khác. Theo thuyết này thì hữu tình là do đất, nước, lửa, gió, không và thức, được gọi là lục đại, tạo thành; nhờ năm giới (đại) trước mà có các cơ quan của thân thể và tác dụng của chúng - đất là xương, thịt; nước là máu và chất lỏng trong thân thể; lửa là nhiệt khí; gió là sự hô hấp; không là các lỗ trống - nhờ vào một giới sau cùng (thức) mà biểu diện các hoạt động tinh thần. Khi quan sát về phương diện này, thông thường chia chẻ và thuyết minh về tổ chức thân thể một cách rất chi li và tường tận, nhưng sợ quá phiền toạ nên ở đây tôi không dám đi sâu vào chi tiết. Tóm lại,

<sup>5</sup> *Trung A-hàm* 7, Đại Câu-hi-la kinh (Đại chính 1, p. 463a); *Cullaniddesa* (p. 18-21 – Nam truyền Đại tạng kinh 44, Tiểu nghĩa thích p. 28-33)

<sup>6</sup> *Tạp A-hàm* 34 (Đại chính 2, p. 244a); M. 72 Aggivaṅṅagotta-s (1, p. 484-486 – Nam truyền Đại tạng kinh 10, *Trung bộ* 2, p. 312-316).

thuyết Lục giới tuy không phải phân loại trọng yếu bằng thuyết Ngũ uẩn, nhưng về phương diện thuyết minh tổ chức hữu tình, dĩ nhiên, nó cũng là một thuyết quan trọng. Về sau Chân ngôn tông chủ trương Lục đại duyên khởi thật ra cũng đã bắt nguồn từ cách phân loại này.

Thứ hai là thuyết Tứ thực. Thuyết này đứng trên lập trường duy trì sinh mệnh, tức hữu tình thể, chia sự thành lập hữu tình làm bốn yếu tố để quan sát. Một là đoạn thực (kabalīnkāra-āhāra) là bộ phận nhờ vào thực vật để nuôi sống, tương đương với cái gọi là “nhờ ăn mà sống” (annarasamayātman) trong *Áo nghĩa thư*, là yếu tố nhục thể. Còn hai, ba và bốn là những yếu tố tinh thần, từ thô đến tinh, tức là xúc thực (phassa-āhāra), tư thực (manosañceta-āhāra), thức thực (viññāṇa-āhāra). Thuyết này nói rõ chúng sinh nhờ tứ thực (bốn cách ăn) mà được cấu thành. Tuy rất tương tự như cái mà *Áo nghĩa thư* gọi là *Ngũ Tạng*<sup>7</sup> nhưng, *Áo nghĩa thư* cho chân tính thực ngã là *hoan hỷ ngã* (ānanda-mayātman), Phật giáo thì cho là *vô ngã*. Trong khi nói *hết thấy chúng sinh nhờ ăn mà sống* (sabbe sattā āhāra-tthitikā) thật ra cũng rất tương đồng với cái gọi là *hết thấy chúng sinh nhờ vào hành mà tồn tại* (sabbe sattā sañkhara-tthitikā), bởi thế, tuy nói là *ăn* nhưng không cho đó là trung tâm của *mùi vị*. Điều này đã được Phật chỉ bày rõ, vì vậy không nên chấp chặt vào văn tự một cách thái quá.

Thứ ba là thuyết *Ngũ uẩn* (Pañcakkhandhā) được Phật sử dụng một cách rất phổ biến và, vì vậy, có thể được coi là đại biểu cho các yếu tố quan. Thuyết này chia tổ chức của người ta thành năm loại để quan sát, đó là: *sắc* (rūpa - vật chất), *thụ* (vedanā - cảm tình), *tương* (saññā - biểu tượng), *hành* (sañkhāra - ý chí) và *thức* (viññāṇa - ý thức, ngộ tính). Trái với thuyết *Lục giới* nói trên, phân loại *Ngũ uẩn* này chỉ chuyên thuyết minh về những yếu tố tâm lý. *Sắc* thu nhiếp tất cả những yếu tố vật chất, còn bốn uẩn kia (thụ, tương, hành, thức) là

<sup>7</sup> Về thuật *Ngũ tạng*, xem *Án Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 3, chương 2, tiết 1).



những yếu tố tâm lý trọng yếu, nhưng trong phần tâm lý luận sau sẽ nói một cách rõ ràng, ở đây chưa đề cập đến.

Ngoài ra, còn có những phương pháp phân loại khác chuyên lấy hoạt động nhận thức làm tiêu chuẩn như thuyết *lục xứ* (*chāyatana* hay *saḷāyatana*) chia ra *mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý*, rồi cộng thêm lục cảnh *sắc, thanh, hương, vị, xúc* và *pháp* thành ra thập nhị xứ. Rồi lại phối hợp *lục căn, lục cảnh* và *lục thức* mà thành *thập bát giới* (18 giới). Nhưng, để cho tiện lợi, tất cả cũng sẽ được thuyết minh rõ ràng trong chương tâm lý luận ở sau, đây chỉ giới thiệu qua về danh mục mà thôi.

Tóm lại, dù là phương pháp phân loại nào đi nữa theo Phật thì *hữu tình* là một hợp thể gồm nhiều yếu tố tụ tập lại chứ quyết không phải là một thể thuần nhất, đơn độc và cố định; và bất cứ yếu tố nào cũng đều niệm niệm sinh diệt, nhất là hiện tượng tâm lý luôn luôn lưu chuyển biến thiên, không một phút nào dừng ở một chỗ, trong đó không có cái gì được gọi là *ngã thể thường trụ* cả. Do đó, cứ theo phương pháp quan sát này thì đây có thể cũng coi là một căn cứ của *vô ngã luận*. Phương pháp quan sát này cũng tương tự như tâm lý học hiện đại, lấy những hoạt động tinh thần và cân nhọc làm điểm xuất phát rồi phân tích và khảo sát mọi hoạt động tâm lý để đi đến chỗ bác bỏ cái gọi là *tự ngã cố định*. Lại nữa, phương pháp quan sát yếu tố trên đây, dĩ nhiên, là lấy nhân loại làm trung tâm, nhưng, đứng trên lập trường của Phật giáo mà nhận xét thì không phải nó chỉ hạn cục ở nhân loại mà có thể ứng dụng cho tất cả mọi sinh vật. Duy có điểm sai khác là ở những hạ đẳng động vật thì tinh thần lục không bằng ở loài người, bởi thế những động tác về mặt vật chất mạnh hơn. Ngược lại, nếu ở trên nhân loại còn có sự tồn tại, như người cõi trời chẳng hạn, thì sinh hoạt vật chất chắc phải yếu kém hơn sinh hoạt tinh thần, và, như vậy thì phương pháp phân loại trên đây không thể ứng dụng một cách thích hợp như loài người được. Tóm lại, đứng về phương diện nguyên tắc mà nói thì phương pháp phân loại trên có thể ứng dụng cho tất cả hữu tình ở mọi giai cấp, không những thế, nếu

chỉ đứng trên lập trường pháp tướng mà nhận xét cũng có thể kết luận như thế (nhưng về sau đã nảy sinh những vấn đề như hữu tình ở cõi Vô sắc, có các pháp vô sắc, tức là những vấn đề vi tế của vật chất, song ở đây chưa cần luận cứu về điểm này).

### 3- ĐỘNG LỰC NHÂN THÀNH LẬP HỮU TÌNH

Trở lên, mới chỉ trình bày những *yếu tố* thành lập hữu tình, đứng về phương diện *tĩnh* mà nhận xét thì đó mới chỉ là sự quan sát có tính cách *cơ giới* và *phân tích*. Bây giờ, đem tổng hợp tất cả những yếu tố lại với nhau, vì cái mà Phật gọi là *nhân duyên* tức là chỉ sự quan hệ giữa tài liệu nhân và nguyên động lực vậy. Về vấn đề này, Phật đã dùng nhiều danh từ để biểu diễn, chẳng hạn như *nghiệp* (kamma), *vô minh* (avijjā), *dục* (taṇhā) v.v...

*“Này các Tỳ-khưu! Tứ thực này lấy gì làm nhân? Lấy gì làm tập? Do đâu mà sinh? Do đâu mà phát sinh? Tứ thực lấy DỤC làm nhân, lấy dục làm tập, do dục mà sinh, do dục mà phát sinh.”*<sup>8</sup>

*“Các nghiệp lấy ÁI và VÔ MINH làm nhân mà tích tụ các uẩn (uẩn) của đời khác”*<sup>9</sup>

Trên đây là những đoạn văn thấy rải rác trong các kinh. Đến hai chữ *chấp trước* (upādāna) làm nhân để tích tụ năm uẩn thì Phật đặc biệt hay dùng, thông thường gọi tổ chức của hữu tình làm *năm thủ uẩn* (pañcupādānakhandhā), tức là năm yếu tố do *chấp trước* mà được kết hợp. Tuy nhiên, nếu nói một cách tổng quát thì những cái làm căn bản để kết hợp năm uẩn là *phiền não* và *nghiệp*, tức là chất keo dính chặt tổ chức của hữu tình lại với nhau, không để cho rời nhau. Bảo rằng *vô*

<sup>8</sup> M. 38 Mahātaṇhāsāṅkhaya-s (1, p. 261 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, Trung bộ 1, p. 451); Trung A-hàm 54. Trà đề kinh (Đại chính 1, p. 767c).

<sup>9</sup> Tạp A-hàm 13 (Đại chính 2, p.88b); Câu-xá 22 (Đại chính 29, p.116a). văn Pāli, chưa được rõ.

*minh, ái trước, dục, tất cả đều là những vật thuộc phiền não, dựa vào kết quả của nghiệp, tức hoạt động của chúng, rồi nghiệp làm căn bản để lại khiến cho năm uẩn hoạt động, cứ như thế trở thành lưu chuyển vô cùng.*

*“Xe tùy các nghiệp khởi, tâm thức chuyển theo xe, tùy nhân mà chuyển tới, tâm hoại thì xe ngừng”<sup>10</sup>*

Mấy câu kệ trên đây của Bạt-kỳ-la-ni ví sự kết hợp của năm uẩn như một cỗ xe, nghĩa là xe chính được tạo bởi nghiệp, y vào thức để chỉ rõ phương hướng hành động để đưa vận mệnh tiến lên. Nếu muốn hiểu thật rõ ý nghĩa này thì dĩ nhiên phải thuyết minh về tính chất của phiền não và nghiệp. Nhưng về phiền não cũng như nghiệp xin dành lại các chương sau sẽ bàn rõ hơn, ở đây chỉ đưa ra kết luận tổng quát, thế thôi.

Nguồn gốc của phiền não dĩ nhiên là vô minh, nhưng vô minh là một cái mà nếu giải thích là không biết thì tức là chỉ cái không biết (vô tri) từ vô thủy và, đứng về phương diện liên quan đến sinh mệnh mà khảo sát, nó được coi như bao hàm ý nghĩa tình ý. Nếu nói theo Ước-biên-hà-ngạch-nho (Schopenhauer) thì đó chính là sự sống và, như vậy, nếu cho nó là ý chí mù quáng nguyên thủy có lẽ là đúng hơn. Về điểm này, tôi đã bàn đến theo quan điểm toàn thể của triết học Ấn Độ<sup>11</sup>, nhưng ở đây đặc biệt nhận xét theo kiến địa của Phật giáo cũng có thể được coi là một sự thật chứng minh giống nhau. Vì, trong thuyết Thập nhị nhân duyên, vô minh được gọi căn để của ý chí tức là hành, nhưng, thuyết Tứ đế thì lại gọi cái nguyên lý tương đương với vô minh trong Thập nhị nhân duyên là ái, tức khát ái (taṇhā, trṣṇā), như vậy có khác gì ý nghĩa vô minh dục dàu? Lại như ý kiến của các luận sư A-tỳ-đạt-ma đời sau, Pháp Cừu (Dharmatrata, một trong bốn vị đại luận sư của Hữu bộ) chẳng

<sup>10</sup> Tạp, 49, trang 753; văn Pāli chưa được rõ, nhưng những câu sau đây đại lược cũng tương tự: “Thế gian y vào nghiệp mà chuyển, hữu tình theo nghiệp trôi buộc cũng như bánh xe lăn theo cái trục” (Sutta nipata 654).

<sup>11</sup> Triết học tạp chí, số 364-365 (Đại chính năm thứ VI tháng 7-8)

hạn, cũng bảo “vô minh là tính chấp ngã của hữu tình” và Thuận chính lý luận cũng thu dụng ý kiến này.<sup>12</sup> Như vậy đủ biết ít ra cũng có một số học giả giải thích vô minh với nghĩa tình ý. Song mà, bảo rằng, do vô minh mà ngũ uẩn được kết hợp thật ra cũng không ngoài việc lấy ý chí sống làm căn bản để phát sinh hiện tượng sinh mệnh, cho nên, nói là dục hay chấp trước chẳng qua cũng chỉ là phiên dịch vô minh thành ý chí, rốt cục cùng một tác dụng nhưng khác nhau về phương pháp quan sát mà thôi. Đến như vô minh là nguồn gốc của hết thảy nhân duyên thì sau đây, trong mục Thập nhị nhân duyên, sẽ trình bày rõ, tức điều kiện thứ nhất để kết hợp năm uẩn là ý chí sống vậy. Như thế là dựa vào ý chí nguyên thủy, tức năng lực vô minh, để khơi lên hoạt động ý thức, rồi hoạt động này hình thành tính cách của tự thể hữu tình, quy định quá trình mà tự thể ấy trải qua trong vị lai: đó tức là nghiệp. Bởi thế bảo rằng y vào nghiệp mà hữu tình tương tục lưu chuyển, tức là y vào tứ thực, lục giới và ngũ uẩn mà thành lập đơn vị hữu tình, rồi cá thể hóa, chấp chặt lấy tính cách đặc thù, tích tụ tất cả kinh nghiệm ở quá khứ rồi dựa vào đó để quy định và sáng tạo quá trình trải qua trong vị lai. Nói cách khác, cái *nguyên động lực thứ nhất* làm cho năm uẩn kết hợp lại là vô minh, với mục đích của *ý chí muốn sống* là khiến cho yếu tố ấy biểu diễn thành mọi hoạt động, tức kết hợp chúng thành *hữu cơ thể*, rồi theo kết quả của động lực căn bản ấy mà hữu cơ thể trở thành đặc thù hóa làm cơ sở cho những hoạt động đặc thù trong tương lai; tức là *nguyên động lực thứ hai*. Nhưng *vô minh* và *nghiệp* nối tiếp luôn, không lúc nào đoạn tuyệt, cho nên sự kết hợp của năm uẩn cũng nối tiếp, không gián đoạn và chính nhờ sự biến hóa bất tuyệt ấy mà sinh mệnh được liên tục.

<sup>12</sup> *Câu-xá* quyển 10 (Đại chính 29, p.52a).

#### 4- BẢN CHẤT CỦA HỮU TÌNH

Nhưng có điều ta cần chú ý là sự trình bày trên đây mới chỉ coi hữu tình có tính cách cơ giới, tức là mới chỉ giải thích một cách đại khái chứ chưa phải đã xử lý toàn thể sinh mệnh quan của Phật giáo một cách triệt để.

Trước hết hãy khảo sát về sự phân biệt *vô minh* và *ngũ uẩn*. Theo Phật nói thì ngoài *ngũ uẩn* ra không có vật gì khác có thể được gọi là nguyên lý của *vô minh*, về *nghiệp* cũng vậy, bởi thế, bảo là *vô minh* hay là *nghiệp* chẳng qua cũng chỉ là nguyên lý hoạt động của hữu tình được nhận xét theo những lập trường khác nhau mà thôi. Thứ hai, tuy có chia những yếu tố cấu tạo hữu tình thành nhiều loại để khảo sát, nhưng đó chỉ để tiện lợi cho việc quan sát chứ trên thực tế thì đương nhiên không thể khu biệt được, bởi vì, theo Phật, bảo sinh mệnh là một hay khác đều sai lầm; do đó, thứ ba, nhận xét về sự kết hợp của các yếu tố hữu tình thì ý nghĩa của sự kết hợp ấy cũng rất hạn định, chứ không như sự kết hợp của cỗ xe. Tại sao? Vì xe thì trước phải có bộ phận rồi sau mới có toàn thể, còn sự kết hợp của hữu tình hữu cơ thì trước là toàn thể rồi sau mới là bộ phận. Nhưng thật ra thì toàn thể hay bộ phận đều không thể tách rời quan niệm, nghĩa là, sự kết hợp ấy cũng như tâm lý học ngày nay bảo những hoạt động tâm lý là *trí, tình, ý*, chia ra nhiều loại để quan sát, cho tâm là sự kết hợp của những yếu tố đó thì ý nghĩa của lập thuyết này cũng tương đồng.

Cho nên, theo chỗ tôi thấy, sự thuyết minh có tính cách cơ giới trên đây, nói theo tinh thần của Phật, là làm cho chúng sinh hiểu rõ sự giáo hóa về vô ngã luận của Ngài. Nên biết, cái dụng ý của Phật là ở chỗ phủ nhận thuyết linh hồn cố định, tức Phật cho sinh mệnh cũng chỉ là một hiện tượng quan hệ, do đó, bản thân Phật quyết không coi sinh mệnh như một cỗ xe có tính cách cơ giới, nhất là nếu giải thích nó gần như tư tưởng duy vật luận thì lại càng không thể chấp nhận.

Như vậy, ý kiến đích thực của Phật về bản chất hữu tình như thế nào? Về vấn đề này, khi bàn về *ngiệp* và *luân hồi* sẽ xin trình bày tường tận, còn ở đây thì chỉ khảo sát trong phạm vi sinh mệnh luận mà thôi.

Nếu căn cứ theo ý thật của Phật thì hoạt động của hữu tình cũng do nhiều điều kiện chi phối, bởi thế, nếu xét về bản chất hữu tình thì chính đó là sự tồn tại phú bẩm từ vô thủy, vì lẽ điều kiện thứ nhất là *vô minh* tức ý chí sinh tồn, cũng *vô thủy*, người ta không thể tìm ra đầu mối của nó; Phật đã nói rõ ràng như vậy. Do đó, vô minh tuy là động lực nhân *kết hợp ngũ uẩn, tứ thực*, nhưng khi ý chí căn bản này là những hoạt động thì rốt cục nó cũng từ trong sự thể cơ quan mà triển khai ra rồi tạm y theo cái đặc trưng ấy mà chia thành những yếu tố để quan sát, phân tích chứ nó quyết không phải là vật ngoài tự thân tác dụng khiến cho hiện tượng sinh mệnh phát khởi. Nghĩa là, trong bản thân vô minh đã có đầy đủ khả năng tính tương đương để trở thành những yếu tố ngũ uẩn, tứ thực rồi, nhưng khi vẫn chưa khai triển cái địa vị của trạng thái nguyên thủy đó thì được gọi là *vô minh*, còn cái đương thể khi đã triển khai rồi thì được gọi là *ngũ thủ uẩn*. Điều này cứ xem các học giả của A-tỳ-đạt-ma sau này khi thuyết minh về mười hai nhân duyên, cho *thế* của các chi *vô minh, hành, v.v...* là *năm uẩn* thì đủ rõ. Bởi vậy, sự thành lập của hữu tình tuy là kết quả của nhân duyên hòa hợp, nhưng không phải giống như quan niệm về cỗ xe khi một bộ phận nào đó bị phá hoại thì toàn bộ cỗ xe cũng như hỏng, mà hữu tình là vật đơn thuần, bản chất của nó là nhất thể, vì thế nó là vô thủy vô chung, tiếp nối không ngừng. Giả sử cho hữu tình là sự kết hợp một cách máy móc của năm uẩn đi nữa thì nhân duyên căn bản vẫn là *vô minh* và *ngiệp* (ngoại trừ trường hợp giải thoát sinh tử). Bởi thế sinh mệnh cũng vẫn là vô thủy vô chung tương tục bất đoạn chứ quyết không giống như cỗ xe mà sự hợp thành cũng như sự tiêu hoại rất dễ dàng. Xem thế thì thí dụ về cỗ xe cũng chỉ là một thí dụ đại khái, có thể nói cuối cùng, nó chẳng liên quan gì đến bản chất của hữu tình cả. Về sau, trong các bộ phái, như Độc Tử bộ (Vajjiputtaka, Vātsī-

putrīya) chủ trương có “*phi tức phi ly uẩn ngã*”, tức là một loại *ngã thể* không lia năm uẩn mà cũng không phải là năm uẩn; kinh Lượng bộ (Sūtrāntika) thì thừa nhận sự thường hằng tồn tại của “*tế ý thức*”; Hóa Địa bộ (Mahīsāsaka) thì bảo có “*cùng sinh tử uẩn*”, tức là một loại yếu tố (vô minh) trải qua sinh tử mà không tiêu diệt. Thậm chí các nhà Đại thừa Duy thức thì chủ trương sự thường hằng tồn tại của thức *A-lại-da* (Ālaya-vijñāna) v.v... cứ như thế phát sinh những chủ trương *hữu ngã luận* tưởng không có gì là lạ cả. Tóm lại, họ đều lấy *vô minh* hoặc *dục* (tanhā) làm cơ sở để khảo sát sinh mệnh, do đó mà đã đạt đến những kết luận như trên. Tuy nhiên, theo chỗ tôi biết, so với chủ trương của Thượng Tọa bộ chấp chặt vào sự quan sát cơ giới, những chủ trương của các bộ phái trên đây tựa hồ lại gần với chân ý của Phật hơn. Nói khác đi, các bộ phái trên cũng hơn hẳn Thượng Tọa bộ ở điểm đã làm cho giáo nghĩa của Phật sáng tỏ về phương diện luận lý.

Nhưng, nếu sinh mệnh quan của Phật quả thật như những chủ trương trên đây thì tại sao lại bảo *vô ngã luận* là đặc sắc của Phật giáo? Về vấn đề này, theo chỗ tôi thấy, phía ngoại đạo cho *tự ngã* là một vật cố định, còn Phật thì lại tận lực quan sát nó về phương diện lưu động, và, như sẽ trình bày sau, coi nó cũng như “*dòng thác*” để loại bỏ mọi quan niệm cố định. Hình thức và vận mệnh của hoạt động sinh mệnh lưu chuyển phải nhờ vào nhiều sự tình, đặc biệt là *nghiệp*, và biến hóa không ngừng, khác hẳn với ngoại đạo cho *ngã thể* là một trạng thái tri tục bất biến. Chính vì thế mà bảo sinh mệnh do nhân duyên sinh.

Ngoài ra, còn một lý do khác nữa khiến Phật kiên quyết chủ trương *vô ngã luận* là vì thuyết này, so với thuyết *hữu ngã*, có hiệu lực làm tăng thêm giá trị nhân cách của người ta hơn, đó là lý do thực tiễn. Phương diện thực tiễn này của Phật còn có căn cứ trọng đại hơn cả mọi lý luận, vì, theo Phật, những tội ác của con người lấy *ngã dục*, *ngã chấp* làm căn bản, nói theo thuật ngữ là *chấp ngã*, *ngã sở*, nhưng chỗ quy túc của *ngã chấp*, *ngã dục* dĩ nhiên là lấy cái *ta* làm trung tâm, cho nên, hễ nhận

định *ta* tu cũng là nhận định *ngã chấp*, *ngã dục*, vậy nếu phủ định cái *ta* thì sẽ ngăn ngừa được mọi tội ác: đó là căn cứ đã khiến Phật chủ trương thuyết vô ngã. Nhưng, xét đến nguồn gốc ý nghĩa vô ngã luận (cắt xén tiểu ngã) này thì trong *Áo nghĩa thư* đã nói đến rồi<sup>13</sup> và được Số luận dùng làm quy phạm<sup>14</sup> khuyên người noi theo chứ không hẳn là giáo lý đặc hữu của Phật. Song, *Áo nghĩa thư* và Số luận chỉ lập *ngã* làm mục tiêu chứ trên lý luận tuyệt nhiên không đả phá *ngã chấp*, còn Phật thì đi xa hơn, dù trên hình thức cũng kiên quyết đả phá thuyết *ngã*: đó là đặc sắc của Phật. Hơn nữa, như sẽ trình bày sau, về *ngã* quan, về mặt tiêu cực diệt trừ *ngã dục*, *ngã chấp*, là công án chủ yếu của sự tu Thiền; về mặt tích cực là cơ sở chủ yếu của việc tướng lệ đạo đức và tình thương, nếu kết hợp cả hai phương diện để quan sát thì vô ngã quan càng dễ hiểu hơn. Tóm lại, căn cứ của thuyết vô ngã trong Phật giáo ngoài lý do tâm lý ra còn kiêm cả lý do luân lý nữa. Bởi thế, khi xử lý vấn đề sinh mệnh sự thực theo lý luận không thể trực tiếp dựa theo căn cứ luận lý thực tế rồi tùy ý hoán chuyển mà dựa theo căn cứ tâm lý luận, vì nếu chỉ suy cứu theo lý luận không thôi thì sinh mệnh quan của Phật, như đã nói ở trên, sẽ đạt đến một loại kết luận hữu ngã: đó là điều ta cần ghi nhận.

## 5- SINH MỆNH QUAN ĐƯƠNG THỜI VỚI SINH MỆNH QUAN PHẬT GIÁO

Nhân duyên quan của Phật đã dựa vào thế giới quan thời bấy giờ mà được thành lập và sinh mệnh quan đặc sắc này của Phật cũng có quan hệ mật thiết với tư tưởng giới đương thời về vấn đề này. Như trên đã nói qua, sinh mệnh quan lưu động của Phật chính đã được thành lập bởi kết quả của sự khảo sát về cả hai khuynh hướng hữu ngã luận chủ trương có một ngã thể cố

<sup>13</sup> Maitrāyaṇa-up 6, 21 (xem *Sáu phái triết học Ấn Độ*, thiên 4, chương 2, tiết 2).

<sup>14</sup> Sāṃkhya-kārikā 64 (như trên, *Sáu phái triết học Ấn Độ*, thiên 3, chương 5).



định và duy vật luận do các nhà duy vật chủ trương. Cứ xem tư tưởng giới lúc bấy giờ thì thấy một mặt tư tưởng triết học lấy tự ngã làm trung tâm từ thời đại *Áo nghĩa thư* và thuyết linh hồn thông tục đang thịnh hành, đồng thời, mặt khác, cũng có rất nhiều người bất mãn với những thuyết hữu ngã mà chủ trương duy vật luận. Điểm này cứ nhìn vào phái Lục sư thì đủ rõ. Chẳng hạn như Ni-kiền-tử-nhã-đề-tử, Ma-ha-lê-cù-xá-la và Phù-đa-ca-chiên-diên v.v... là những nhà hữu ngã luận; nhưng Phú-lan-na-ca-diếp, nhất là A-di-đa-sí-xá-khâm-bà-la, thì thuần nhiên là những nhà duy vật luận. Lại xem như 62 ý kiến (lục thập nhị kiến) trong kinh *Phạm võng* thì ta thấy đại biểu cho thường kiến luận là thuyết hữu ngã (sassatavādī), còn đại biểu cho duy vật luận thì chính là đoạn kiến luận (ucchedavādī) và vô nhân vô duyên luận (ahetu-apaccayavādī) vậy. Sinh mệnh quan này ở Ấn Độ vào thời đại Phật cũng tương tự như sinh mệnh quan ở Âu châu vào thế kỷ thứ 13. Một bên tuân theo tín ngưỡng Cơ-đốc, linh hồn quan cố định đã được nền học thuật cận đại làm cho rục rở nhưng dần dần đã thất thế, song vẫn còn bám chặt lấy một hình thức nào đó; còn một bên thì lấy nước Đức làm trung tâm kịch liệt chủ trương duy vật luận và đã ảnh hưởng rất lớn đến giai cấp trí thức tiến bộ. Ngoài ra, còn có tịnh hành luận với những hình thức sinh mệnh luận tương tự như sinh mệnh quan lưu động của Phật và nói theo một ý nghĩa nào đó, có thể bảo thuyết này chính muốn điều hòa hai tư trào của hai phái đương thời. Cũng như Phật thường nói là cơ giới, là nhân duyên hòa hợp, nếu chỉ nhận xét ý nghĩa của những từ ngữ này về mặt biểu diện, thì nó cũng không khác gì ý kiến của A-di-đa-sí-xá-khâm-bà-la và cũng tương tự như thuyết cho hiện tượng sinh mệnh là sự hòa hợp của tứ đại do Thuận thế phái (Lokāyata) chủ trương. Nhưng khác với các nhà duy vật, Phật không cho nguồn gốc của sinh mệnh chỉ là vật chất mà còn thừa nhận có yếu tố tâm lý, như vậy, điểm này cũng lại tương hợp với các nhà hữu ngã luận. Xem thế thì thái độ của Phật là bác bỏ cả hai thiên kiến *thường*, *đoạn* mà chủ trương

một hình thức *tĩnh hành luận* của sinh mệnh quan lưu động. Sinh mệnh quan này của Phật tuy có điểm đặc sắc, nhưng, như đã nói ở trên, vẫn dựa vào sinh mệnh quan do hai trào lưu tư tưởng đương thời biểu diện, ngay cả nhân duyên luận cũng thế; đó là một sự thật không thể phủ nhận. Cứ xem thế thì đặc sắc về sinh mệnh luận của Phật là do kết quả của thái độ *trung đạo* của Ngài và chính thái độ ấy đủ cho ta thấy thế lực của hữu ngã luận và duy vật luận lúc đó mạnh biết chừng nào. Nhưng nay người ta không biết Phật đã tốn bao nhiêu công trình nghiên cứu và khảo luận mới cấu thành và biểu diện hóa sinh mệnh quan của Ngài.

## Chương thứ ba: TÂM LÝ LUẬN

### 1- SINH MỆNH VỚI HOẠT ĐỘNG TÂM LÝ

Lấy vô minh làm nền tảng mà có hoạt động sinh mệnh, và đã có hoạt động sinh mệnh thì tất phải có hoạt động tâm lý, điểm này cứ xem tính chất của những yếu tố thành lập hữu tình đã được trình bày ở trên cũng đủ rõ. Bởi vì hoạt động tâm lý là ý chí căn bản vô minh, mưu đạt đến ba mục đích của nó nên lấy phương hướng làm ánh sáng dẫn đường, đi trong đó và tự phát triển, bởi thế, theo Phật, nếu chỉ đứng về phương diện *khả năng tính* mà nói, thì hoạt động sinh mệnh và hoạt động tâm lý tuy là đồng nhất, nhưng cái phương pháp biểu thị thì chưa hẳn đã giống nhau. Như đã nói ở trên, ở những sinh vật hạ đẳng thì hoạt động tâm lý yếu mà hoạt động sinh lý mạnh (tức hoạt động bản năng vô ý thức); còn ở những sinh vật cao đẳng thì, để thích ứng với địa vị, hoạt động tâm lý hiển trứ hơn, từ đó phát huy toàn thể tác dụng tâm lý trong sinh mệnh tự thân; tức là, theo Phật, bản chất của sinh mệnh tuy là ý chí mù quáng, nhưng nếu nó dần dà tiến đến sự tồn tại quan niệm thì nó có ý nghĩa hướng thượng. Bởi vậy, hễ sự chi phối của ý chí mù quáng càng mạnh bao nhiêu thì sinh vật càng chìm xuống mức hạ đẳng bấy nhiêu. Tâm lý luận của Phật giáo dĩ nhiên cũng được biểu thị theo chiều hướng ấy, căn cứ theo những loài sinh vật để biểu thị sự sai khác, nhưng thật ra đây cũng chỉ theo nghĩa rộng mà nhận định phạm vi sinh vật một cách chặt chẽ thôi. Nếu theo Phật thì hiện tượng tâm lý cực phức tạp, ấy nhân loại làm mô phạm và như vậy thì tâm lý luận Phật giáo rất cục cựa cũng không ngoài kết quả của sự khảo sát về nhân loại. Nhưng về sau, sự khảo sát về tâm lý của A-tỳ-đạt-ma cũng thường so sánh hữu tình trong ba cõi và, đứng về phương diện hữu tình quan luân hồi luận mà nói, sự khảo sát này cũng rất thích đáng. Do đó, tâm lý luận tuy lấy nhân loại làm trung tâm nhưng cũng thường lấy hữu tình phổ quát làm bối cảnh.

## 2- CƠ QUAN CẢM GIÁC

Trước hết hãy nói về cơ quan cảm giác. Những cảm quan của người ta được chia thành mắt (cakkhu- nhãn), tai (sota- nhĩ), mũi (ghāna- ty), lưỡi (jihvā- thiết), thân (kāya hay tacca- xúc cảm) gọi là năm căn. Sự phân loại này đã có từ thời *Áo nghĩa thư* và từ đó tất cả các học phái đều thừa nhận. Phật giáo cho đó là toàn thể cơ quan nhận thức ngoại giới, bởi lẽ sự phân loại ấy căn cứ vào sự thật hiển nhiên chứ không cần phải đưa ra một ý kiến đặc thù nào. Tuy vậy, giữa các phái cũng có những ý kiến hơi khác nhau về vấn đề do đâu mà năm cảm quan được thành lập. Về vấn đề này, trong *Áo nghĩa thư* tuy không được rõ ràng, nhưng đại khái có thể cho chúng đã phân tiết từ *Phạm* rồi trải qua quá trình phát triển mà thành. Phái Số luận thì một mặt chủ trương do *ngã mạn* (ahaṃkāra) phát triển, đồng thời, mặt khác, lại vẫn bảo tồn ý kiến cho rằng chúng được thành lập bởi năm yếu tố *đất, nước, lửa, gió, và không*. Đền phái Thắng luận thì cho chúng đã phát triển từ *năm đại*, song lại bảo mỗi đại tức *đất, nước, lửa, gió và không* tự nó hình thành *mũi, lưỡi, mắt, da và tai* v.v... Tóm lại, bất cứ phái nào cũng đều cho *ngũ căn* có ý nghĩa nửa tâm lý nửa sinh lý. Do đó, dù cho chúng có là vật chất đi nữa nhưng cũng do bộ phận *cực vi diệu* (sūksmabhūta- tế vật chất) tạo thành mà con mắt thịt thông thường không thể thấy được. Tất cả các phái đều cùng một ý kiến về sự giải thích này, bởi vì cái mà họ bảo là *căn* (indriya) không phải là tai, mắt biểu diện bên ngoài là *phụ trần căn* mà có nghĩa chỉ cái tác dụng tiềm ẩn bên trong, được gọi là *thắng nghĩa căn* vậy (nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì đó là tương đương với tổ chức thần kinh).

Song, về điểm này, Phật đã bày tỏ ý kiến như thế nào? Nói một cách đại thể thì ý kiến của Phật cũng không khác mấy với những quan điểm kể trên.

*“Nội nhập sở ấy (căn) là gì? Mắt là nội nhập sở, là tịnh sắc do tứ đại tạo thành mà không thể thấy được, vì có chướng ngại (hữu đối). Nội nhập sở của tai, mũi, lưỡi thân cũng thế”!*

<sup>1</sup> *Tạp A-hàm* 13 (Đại chính 2, p. 91); Dhammasaṅgani 597 (p. 134 – Nam truyền Đại tạng kinh 45: Pháp tập luận, p. 168).

Ý nghĩa trong đoạn văn trên đây cho rằng năm căn là những vật do bốn yếu tố *đất, nước, lửa, gió* tạo thành, tuy không thể thấy nhưng không thể cho vật gì khác xâm nhập và là sự tồn tại chướng ngại (hữu đối impenetrability). Ý kiến này đại khái cũng tương tự như quan điểm của phái Thắng luận ở chỗ không cho mỗi yếu tố tự nó đưa đến căn đặc thù, tức mỗi yếu tố tự hình thành căn riêng của nó, nhưng tổng hợp toàn thể bốn yếu tố mới tạo thành các căn: đó là điểm bất đồng giữa Phật giáo và phái Thắng luận. Nhưng, vấn đề được đặt ra ở đây là: bốn yếu tố (tứ đại) tổng hợp như thế nào để thành năm căn? Tại sao lại bảo hình tướng của năm căn là *tịnh sắc*? Về những vấn đề này, theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong các kinh điển cổ chưa hề được giải đáp, do đó không thể biết một cách rõ ràng. Về sau, các vị Luận sư của A-tỳ-đạt-ma tuy có nhiều luận cứu về vấn đề này nhưng ý kiến cũng lại chia rẽ.

Tóm lại, nếu chỉ nói trong phạm vi Phật giáo Nguyên thủy thì ngũ căn là sự tồn tại vật chất, tác dụng của chúng dù có vi diệu đến đâu chăng nữa thì cũng vẫn là vật hậu thiên và có thể hủy hoại. Và lại, trong một trình độ tương đương, có thể dùng sự dinh dưỡng sinh lý để tác thành, bởi vậy, năm căn là một trong những bộ phận của nhục thể, cùng chung với thọ mệnh trong kỳ hạn, là năng lực của chính bản chất sinh mệnh. Do đó, Xá-lợi-phất đã giải thích rất đúng khi ông nói với Đại Câu-hi-la như sau: “*năm căn dựa vào thọ mệnh (āyus) mà tồn tại*”<sup>2</sup>.

Năm căn tuy là những cơ quan nhận thức ngoại giới, nhưng đối tượng của chúng đều có hạn định và dĩ nhiên chúng không thể vượt ra ngoài phạm vi nhất định; nghĩa là, nhãn căn chỉ có thể đối với *sắc cảnh*, không thể đối *thanh cảnh*, và *ty căn* với *hương cảnh* chứ không thể thông *sắc cảnh* v.v... Nhưng cơ quan thống nhiếp toàn thể năm căn và tiếp nhận hết thấy nhận thức là *ý căn* (manas).

<sup>2</sup> M. 43 Mahāvedalla-s (1, p. 295).

“*Này bạn! Năm căn đều có cảnh riêng, nhận thức riêng, không thể nhận thức cảnh giới chung nhau. Chỗ y chỉ (patisarana) của năm căn không thể nhận thức cảnh giới chung này là ý căn. Ý nhận thức được hết thấy cảnh giới của năm căn.*”

Về tác dụng của ý (manas) thì từ *Áo nghĩa thư* về sau tuy có nhiều giải thích<sup>4</sup> nhưng đại khái đều cho là có quan liên với ngũ quan; Phật giáo đại khái cũng cho như thế. Nghĩa là khi nó tương quan với ngũ quan thì nó cũng vẫn là một cơ quan nhận thức ngoại giới nhưng nó có thể thống nhiếp toàn thể năm căn, do đó, cũng có thể cho nó là một loại *căn* và cộng với năm căn trước gọi là *sáu căn*. Lại đứng về phương diện cơ quan nhận thức ngoại giới mà nói thì nó cũng có thể được gọi là *cửa* (dvāra - môn), bởi thế, cộng với năm căn mà gọi là *sáu cửa căn* (lục căn môn).<sup>5</sup> Tuy nhiên, ý thực ra là tác dụng *nội tâm*, có thể làm cho phương diện tri giác quan hệ với nhận thức ngoại giới; nó biệt lập, và khác với năm căn là những vật chất tính, nó là một loại thuần tác dụng tinh thần. Và lại, khi quan sát từ nội bộ thì nó là *đồng thể* với cái gọi là *tâm* (citta) và *thức* (viññāna). Ý kiến này của Phật giáo khác hẳn với quan điểm của phái Thắng luận cho ý là yếu tố (đại) *cực vi* và giải thích là nửa vật chất.<sup>6</sup>

### 3- QUÁ TRÌNH NHẬN THỨC

Sự khảo sát về *lục căn* trên đây tuy không có gì đặc biệt, nhưng về thứ tự của nhận thức quan ấy thì các phái khác không sánh kịp.

<sup>3</sup> M. 43 Mavedalla-s (1, p. 295 – Nam truyền Đại tạng kinh 10, *Trung bộ* 2, p. 16-17); *Trung A-hàm* 58, Đại Câu-hi-la kinh (Đại chính 1, p.791b).

<sup>4</sup> *Sáu phái triết học* (thiên 3, chương 4, tiết 3, và thiên 5, chương 2, tiết 2).

<sup>5</sup> S. (4, p. 194 – Nam truyền Đại tạng kinh 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 303).

<sup>6</sup> *Sáu phái triết học* (thiên 5, chương 2, tiết 2).

Trước hết hãy nói một cách đại thể. Lục căn đối lục cảnh, tức là *nhân căn* đối *sắc cảnh* (rūpa), *nhĩ căn* đối *thanh cảnh* (sadda) *tỵ căn* đối *huương cảnh* (gandha), *thiệt căn* đối *vị cảnh* (rasa) *trần căn* đối *xúc cảnh* (phoṭṭabba), *ý căn*, đối *pháp cảnh* (dhamma) v.v... tất cả đều trình hiện tác dụng *thức thủ cảnh*. Tựu trung, sự quan hệ giữa *ý căn* thứ sáu và *pháp cảnh* được gọi là *pháp*, gần có nghĩa là *hết thấy pháp*, bao quát tất cả nhận thức do năm căn trước đưa đến; đồng thời, nếu là vật đối với nhận thức chủ quan thì bất luận là *hiện tượng tâm* hay là *vô vi*, *ý căn* đều lấy đó làm khách quan để khiến cho quan hệ nhận thức sáng tỏ. Như vậy, sự quan hệ giữa lục căn, lục cảnh hầu như bao hàm hết thấy mọi nhận thức, ngoài quan hệ ấy ra, tất cả đều là vô thức. Điểm này, cũng như trên kia đã trích dẫn, Phật bảo là “*hết thấy*” mà ngoài lục căn, lục cảnh mười hai xứ ra thì không có cái gì được gọi là “*hết thấy*” cả.<sup>7</sup> Còn về các thức do kết quả của quan hệ lục căn, lục cảnh sản sinh thì chẳng qua cũng chỉ đứng về phương diện hình thức mà gọi là *sáu thức* đó thôi.

“*Các Tỳ-khưu! Hết thấy thức do nhân duyên sinh (paccayaṃ paṭicca) mà có tên gọi, tức lấy nhân căn làm duyên mà sinh sắc thức thì gọi là nhân thức; lấy nhĩ căn làm duyên mà sinh thanh thức thì gọi là nhĩ thức; lấy tỵ căn làm duyên mà sinh hương thức thì gọi là tỵ thức; lấy thiệt căn mà sinh vị thức thì gọi là thiệt thức; lấy trần căn làm duyên sinh ra xúc thức thì gọi là thân thức; lấy ý căn làm duyên sinh ra pháp thức thì gọi là ý thức, cũng như lửa nhờ duyên mà đốt mà có những tên gọi khác nhau: lửa nhờ rom làm duyên mà sinh thì gọi là lửa rom ...*”<sup>8</sup>

<sup>7</sup> S. (1, p. 15 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, Trung bộ 1, p. 450); Tạp 13 (Đại chính 2, p. 91a).

<sup>8</sup> M. 38 Mahātanhāsamkhaya-s (1, p. 259 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, Trung bộ 1, p. 450); Trung A-hàm 54, kinh Trà-đế (Đại chính 1, p.767a).

Tức là năm căn trước là những cái cửa đối với ngoại giới, khi đưa những sự kích thích nhất định từ ngoại giới vào nội bộ thì nhờ sự tiếp ứng của ý căn mà phát sinh phản ứng đặc hữu trong nội bộ, đó là năm thức trước, còn ý căn tự nó là nhận thức chủ quan mà trình hiện phản ứng tổng quát thì đó chính là nghĩa ý thức thứ sáu. Nhưng, vấn đề được đặt ra ở đây là: bản chất của thức nguyên chỉ là một nhưng vì các tác dụng mà hiển hiện thành sáu loại hay mỗi thức đều có bản chất khác nhau? Về vấn đề này, giữa các nhà nghiên cứu đời sau cũng có những ý kiến bất đồng. Tóm lại, phạm trù của Phật giáo Nguyên thủy là, trên hình thức, sáu căn, sáu cảnh đối nhau sinh ra sáu thức. Lại đem cộng sáu thức này với thập nhị xứ nói trên thì thành cái gọi là *thập bát giới* bao quát *hết thảy* (sabba), và là sự phân loại trọng yếu nhất của A-tỳ-đạt-ma sau này. Nền tảng của sự phân loại ấy thuần là nhận thức luận và đó cũng chính là điểm rất đặc sắc của Phật giáo.

Trên đây là hình thức nhận thức luận. Nếu tiến lên một bước nữa mà nói thì hình thức ấy phải qua những quá trình như thế nào để trở thành những hiện tượng tâm lý phức tạp? Về điểm này, theo Phật thì trước sau cũng như một.

*“Nhãn căn và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, nhờ sự hòa hợp ấy mà có xúc, rồi cùng với xúc, sinh ra thụ, tưởng, tư... Thân căn và xúc làm duyên sinh ra thân thức cả ba hòa hợp mà có xúc... Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇam saṃgati phasso...”*

Hãy lấy một thí dụ - giả dụ khi nhãn căn đối trước màu đỏ thì lúc đó màu đỏ kích thích nhãn căn, đó là quá trình thứ nhất. Do sự kích thích ấy mà tâm hoạt động để phát sinh nhãn thức, đó là quá trình thứ hai. Nói nhãn căn duyên với sắc mà sinh thức tuy có vẻ như đối căn mà sinh thức, nhưng, thật ra, tác dụng ấy vốn đã có sẵn và phát động từ trong tâm, nếu không thế thì tâm lý luận Phật giáo sẽ mang khuynh hướng duy vật luận và không phù hợp với sinh mệnh quan Phật giáo. Như vậy thì tâm, giữ việc thức tỉnh thị giác - nhãn thức - lại là hoạt động *năng động*, đến khi làm cho *căn* chuyên chú vào *cảnh* thì



lúc ấy mới phát sinh *cảm giác* (xúc) về màu đỏ, đó là quá trình thứ ba. Rồi mới cảm giác nhận thức màu đỏ này mà sinh khởi *khoái cảm* hay *không khoái cảm* là *thụ* (vedanā- cảm tính); lấy đó để cấu thành hình thức biểu diện tri giác là *trương* (saññā), trong đó nếu muốn *lấy* hay *bỏ* là *tr* (cetanā- ý chí), cứ như thế những hoạt động tâm lý nội bộ bắt đầu trở nên phức tạp. Đó là ý nghĩa trong đoạn văn trên. Tức hoạt động nội tâm lúc đầu đều dựa vào *xúc* (cảm thụ) mà trong *Trung bộ* văn Pāli (Mahāpunṇama) thường cho là *thụ*, *trương* và *hành* đều lấy *xúc* (phassa) làm *nhân* (hetu), lấy *xúc* làm *duyên* (paccaya).<sup>9</sup> Như thế thì sáu thức trong Thập bát giới nói trên cũng mang ý nghĩa ấy. Tuy bảo rằng do kết quả của sự hòa hợp giữa *căn* và *cảnh* mà phát sinh nhận thức, nhưng thật thì quá trình ấy vẫn chưa đạt đến nhận thức cảm giác đích thực mà mới chỉ là sự chuẩn bị cho tâm phát sinh nhận thức cảm giác mà thôi. Bởi lẽ, nếu cả ba *căn*, *cảnh* và *thức* hòa hợp mới sinh *xúc* (cảm giác) thì *thức* đây phải là thức có *trước* nhận thức cảm giác, nếu không thế thì ý nghĩa không thông. Lại về nhận thức thì thức này (trước cảm giác) một mặt có ý nghĩa *chủ động*, do đó hoạt động tâm lý cụ thể mới thật sự bắt đầu. Thuyết này tuy rất lờ mờ nhưng cũng là sự quan sát có ý vị.

Tóm lại, theo Phật, nhận thức của người ta là do sự liên hợp của *chủ quan* (lục thức), *khách quan* (lục cảnh) và những *cơ quan cảm giác* (lục căn) mà thành, nếu thiếu một trong ba yếu tố ấy thì không thể có nhận thức.

“*Mất bên trong tuy chưa hoại nhưng sắc bên ngoài không đến được phạm vi của nó (āpātha- thị tuyến); nếu không có sự hòa hợp tương ứng với nó (tajjosam- amunāhāro) thì không thể biểu diện chức phận tương ứng với nó*”.

<sup>9</sup> M. 109 Mahāpunṇama-s (3, p. 17 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, *Trung bộ* 1, p. 338-‘9); *Tap A-hàm* 2 (Đại chính 2, p. 14c).

“*Mắt bên trong không phá hoại, sắc bên ngoài tuy đến được trong phạm vi của nó, nhưng nếu không có sự hòa hợp tương ứng thì không thể biểu diện chức phận tương ứng với nó*”.

“*Mắt bên trong không phá hoại, sắc bên ngoài tuy đến được trong phạm vi của nó, khi có sự hòa hợp tương ứng với nó thì do đó mới phát sinh chức phận tương ứng với nó*”.<sup>10</sup>

Trên đây là thuyết minh của Xá-lợi-phất về điểm này. Ý nghĩa đoạn văn trên cho rằng điều kiện thứ nhất, phải có *căn* hoàn toàn; thứ hai phải có *cảnh* đối *căn*; thứ ba căn và cảnh phải *hòa hợp*, có đủ ba điều kiện ấy mới có thể sinh khởi nhận thức tương đương. Nhưng cái gọi là *hòa hợp* nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì có nghĩa là sự *chú ý* (attention), nói theo thuyết 18 giới thì, như đã nói ở trên, là tác dụng năng động của thức lần thứ nhất; khi nhờ kết quả ấy mà phát sinh nhận thức cảm giác (ý thức) thì là tri giác biểu tượng, tức cái gọi là *thức phần* thì lúc ấy mới là ý nghĩa của sáu thức lần thứ hai. Tóm lại, trong ba điều kiện trên nếu thiếu một thì nhận thức không thể được thành lập. Như thế thì cái gọi là *tâm* của người ta đều do nhân duyên sinh, sinh mệnh cũng có khả năng tính trình hiện mọi tác dụng của tâm, duy chỉ tùy cảnh ngộ và địa vị mà hoạt động thực tế có chỗ bất đồng.

#### 4- TÁC DỤNG NỘI TÂM

Trở lên mới chỉ đứng trên lập trường nhận thức ngoại giới mà quan sát những quá trình hoạt động của tâm. Sau đây chúng tôi sẽ trình bày một cách đại khái về những tác dụng nhất bên trong nội tâm.

Đại khái, Phật chia tác dụng nội tâm thành hai là *tâm* (citta) và *tâm sở* (cetasika). Tâm tức là chủ thể của tâm như ngày nay

<sup>10</sup> M. 28 Mahahāthipadopama-s (1, p. 190 – Nam truyền Đại tạng kinh 9, Trung bộ 1, p. 338f); Trung A-hàm 7, Tượng tích dụ (Đại chính 1, p. 467a).

gọi là *thống giác*; tâm sở là chỉ cho tác dụng của tâm. Nhưng sự phân loại này mãi về sau A-tỳ-đạt-ma luận mới khai thác, nhất là *tâm sở luận*, để trở thành cương mục cho *tâm lý luận* luân lý của A-tỳ-đạt-ma Phật giáo. Thật ra thì ở thời Phật giáo Nguyên thủy, sự phân loại tâm và tâm sở vẫn chưa được rõ ràng mấy, không những về tâm mà ngay về *tâm sở* cũng hầu như chưa có một thuyết minh nào đặc biệt cả.<sup>11</sup> Bởi thế, căn cứ theo sự phân loại này để nghiên cứu tâm lý quan của Phật giáo Nguyên thủy là phương pháp không thích đáng, nhưng nền tảng của sự phân loại sau này đã bắt nguồn từ đây: đó là điểm ta cần ghi nhận.

Sự phân loại của Phật giáo Nguyên thủy đại biểu cho những tác dụng nội tâm vẫn là *bốn uẩn sau* trong thuyết *năm uẩn* kể trên, tức cho những yếu tố tâm là *thụ* (vedanā), *tướng* (saññā), *hành* (saṅkhāra) và *thức* (viññāṇa). Nếu đứng trên lập trường phân loại *tâm, tâm sở* mà nhận xét thì *thức* là *tâm vương*, còn ba yếu tố kia là *tâm sở*. Bây giờ hãy lấy cách phân loại này làm chính để nói qua về đặc chất của nó.<sup>12</sup>

Trước hết là *thụ* (vedanā). Nếu nói theo tâm lý học ngày nay thì *thụ* gồm cả nghĩa *cảm giác* và *cảm tình*. Khi *thụ* có nghĩa gần như cảm tình thì có thể trực tiếp được coi như biểu thị *cảm tình phổ thông*, bởi lẽ nguyên ngữ của *thụ* là *vedanā* tuy bắt nguồn từ chữ *vid* tức là *biết*, nhưng thay vì bảo là do *trí thức* mà biết thì lại bảo do *cảm* mà biết, mà *cảm* thì lại có cái *tình vui thích*, hay không vui thích, bởi thế nên mới gọi là *thụ*.

Lại theo Phật thì *thụ* có ba trạng thái là *khổ* (dukkha), *vui* (sukha- lạc), và *không khổ không vui* (adkkhasukha, bất khổ bất lạc, hay là xà). Nói theo tâm lý học ngày nay thì đó là ba

<sup>11</sup> Về tâm, tâm sở, xem D. 11 Kevaddha-s (1, p. 213 – Nam truyền Đại tạng kinh 6, Trường bộ 1, p. 304); xem cả Trường A-hàm 16, Kiên cố kinh (Đại chính 1, p. 101c).

<sup>12</sup> Về định nghĩa ngũ uẩn, xem S. (3, p. 86-90 – Nam truyền Đại tạng kinh 14, Tương ưng bộ 3, p. 139-145).

tình cảm *vui*, *không vui* và *trung dung*. Cứ theo chỗ tôi biết, trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ, Phật chính là người đầu tiên đã chia tình cảm con người thành ba trạng thái như thế. Vẫn theo Phật, ba tình cảm này tuy là sự thật tâm lý nhưng không một khắc nào giữ được nguyên trạng của chúng mà thường thay nhau di chuyển; khổ rồi vui, vui rồi khổ, từ không khổ, không vui trở lại vui và khổ... cứ như thế chuyển biến không ngừng,<sup>13</sup> cho nên người ta không thể trông cậy ở tình cảm và, như sẽ trình bày sau, cái lý do cắt nghĩa tại sao Phật cho *thụ* là *khổ* (thụ thị khổ) và nhấn mạnh ở điểm ức chế tình cảm, chính là ở đó.

Thứ đến là *tướng* (saññā). Tướng là tác dụng trong tâm làm cho nhớ đến đối tượng. Chẳng hạn như *biết* (sañjānāti) vật đó là màu xanh, màu vàng, màu đỏ, màu trắng, v.v... là *tướng*.<sup>14</sup> Xem thế thì tướng cũng gần như tương đương với *tri giác* (perception), nhưng không hẳn lấy tương hợp tri giác ngoại giới làm hạn định mà do ký ức gọi dậy động nhớ đến đối tượng cũng là tác dụng của *tướng*, Tôi cho rằng, theo nghĩa rộng, nó là tác dụng biểu tượng (vorstellung) có lẽ xác đáng hơn.

Thứ ba là *hành* (sañkhāra). Mới nhìn qua thì tác dụng của *hành* rất mờ mờ, mà ngữ ý của nó cũng khó nhận ra. Nhưng, cứ theo kinh văn bảo “*vi hình thành hữu vi nên gọi là hành*”<sup>15</sup> thì *hữu vi* của *ngũ uẩn*, tức vô thường biến thiên, đều có thể nhờ đó mà được thuyết minh, vì tác dụng hoạt động của *hành* là kết hợp tổ chức của người ta lại; nếu nói theo nghĩa hẹp thì *hành* tương đương với *ý chí* (will), nhưng, nói theo nghĩa rộng, phạm những yếu tố khiến cho tâm hoạt động đều nhiếp trong *hành* cả. Về sau, khi tâm sở luận của A-tỳ-đạt-ma cực thịnh, ngoài *thụ*

<sup>13</sup> M. 44 Cullevedalla (I, p. 303 – Nam truyền Đại tạng 10, *Trung bộ 2*, p. 28); *Trung A-hàm 58*, Pháp lạc ni kinh (Đại chính 1, p.789b).

<sup>14</sup> S. (3, p. 87 – Nam truyền Đại tạng kinh 14, *Tương ưng bộ 3*, p. 139f).

<sup>15</sup> Sankhatam abhisankharatīti bhikkhave tasmā sañkhārā ti vuccati (S. 3, p. 87 – Nam truyền Đại tạng kinh 14, *Tương ưng bộ 3*, p. 140).

và *tướng* ra, các tác dụng tâm khác cũng đều được nhiếp vào *hành uẩn*.

Sau hết là *thức* (viññāṇa). Thức cũng là một danh từ rất lờ mờ. Nói một cách khái quát thì Phật tựa hồ dùng nó theo cả hai nghĩa rộng và hẹp. Khi dùng theo nghĩa rộng thì hẳn như *lục giới quan*, ngoài năm đại *đất, nước, lửa, gió, không* ra, đại thứ sáu được gọi là *thức*, vậy *thức* ở đây phải có nghĩa là toàn thể với tâm, trong đó bao hàm toàn bộ *thụ, tướng, hành* và tất cả những *tâm sở* khác. Tại sao? Vì sự phân loại lục giới trên đây cho những yếu tố thân thể gồm *năm* mà yếu tố tinh thần chỉ có *một*, bởi thế, khi dùng nó mà không phân biệt thì hiển nhiên có tương đồng với *tâm* (citta) và *ý* (manas). Câu Phật thường hay nói: “*Cái ấy hoặc gọi là tâm, là ý hay là thức*” (yañca kho idaṃ vuccanti cittaṃ [PTS: cittati] vā mano vā viññāṇaṃ ti vā)<sup>16</sup> chính là dùng *tâm, ý, thức* như nhau mà cho đó là nghĩa toàn thể của tâm. Vì, khi dùng một cách nghiêm khắc thì *tâm* và *tâm ý* chuyên cho *tinh ý* mà thấy, lấy cơ quan nhận thức làm chủ và đều chỉ cho *tâm* chuyên lấy phán đoán và suy lý làm chủ; nhưng khi dùng một cách bao quát thì bất cứ cái nào cũng đều có nghĩa toàn thể tác dụng nội tâm. Đối lại với cách dùng theo nghĩa rộng này là cách dùng theo nghĩa hẹp, như *thức* được dùng trong thuyết ngũ uẩn chẳng hạn, *tức* là *thức* tách rời *thụ, tướng, hành* và được coi như đối lập lại với chúng. *Thức* ở đây chỉ là tác dụng *thống giác* (apperception) hay ngộ tính (understanding), cho tâm là sự thống nhất của ý thức và điều khiển những tác dụng phán đoán và suy lý. Trong kinh nói “*biết cho nên gọi là thức*”- vijānātīti tasmā viññāṇanti vuccati.<sup>17</sup> *Biết* ở đây có nghĩa là cái *biết phân biệt* (vi-jñā, vi có nghĩa là phân biệt, *jñā* là biết), *tức* có nghĩa biết phán đoán cái này màu

<sup>16</sup> Tham chiếu D.1 Brahmajāla-s (1. p, 21 – Nam truyền Đại tạng kinh 6, Trường bộ 1, p. 27); D.11 Kevaddha-sutta (1, p, 213 – Nam truyền Đại tạng kinh 6, Trường bộ 1, p. 304); S. (2, p. 94 – Nam truyền Đại tạng kinh 13, Tương ưng bộ 2, p. 136).

<sup>17</sup> S. (3, p. 87 – Nam truyền Đại tạng kinh 14, Tương ưng bộ 3, p. 140).

đỏ, không phải màu trắng, cái này vị đắng, không phải vị ngọt, cái này là khô, không phải vui v.v... Do đó, nếu nhận xét *thức* về cách dùng này thì *thụ, tưởng, hành* cũng là đối tượng nhận thức của nó, bởi thế Phật mới cho ba tác dụng sau (*thụ, tưởng, hành*) là y vào *xúc* mà tồn tại, duy có *thức* là dựa vào *đanh sắc*, (*nāmarūpa*)<sup>18</sup> là vật đối với toàn thể thân và tâm.

Trở lên là thuyết minh một cách đơn giản về bốn tác dụng *thụ, tưởng, hành, thức*. Nếu đem phối hợp chúng với *trí, tình, ý* thì dĩ nhiên *tưởng* và *thức* là *trí*, *thụ* là *tình* và *hành* là *ý*. Song mà trong bốn tác dụng ấy, cái nào có tác dụng thống nhất toàn thể tâm? Về vấn đề này, nếu chỉ xử lý về *ý thức* thì dĩ nhiên tác dụng đó phải là *thức*, tại sao? Vì *thức* là thống giác có trách nhiệm ý thức thống suất mọi hoạt động của tâm. Bởi thế, đứng trên lập trường tổng quát, Phật tuy gọi toàn thể ngũ uẩn là *đanh sắc*, nhưng lại thường làm cho *đanh sắc* và *thức* đứng riêng, và lại nói *y vào đanh sắc mà có thức, y vào thức mà có đanh sắc*<sup>19</sup>, tức là, đứng trên lập trường chủ quan, khách quan mà nói thì rốt cục chỉ có *thức* là chủ quan, nghĩa là muốn nói *thức* là sự thống nhất của bốn uẩn kia vậy.

Tuy nhiên, đây thật ra chỉ là sự quan sát đại khái thôi. Đến như bản chất của tâm người ta thì, như đã trình bày trong chương trước, chưa hẳn đã là *ý thức* mà là sự xung động *vô ý thức*, còn bản chất của nó là *ý thức* thì chẳng qua chỉ nhân sự xung động đó mà triển khai, cho nên lấy *vô minh* làm bản chất của sinh mệnh là kết luận tự nhiên phải có. Xem thế thì đại biểu cho phương diện hoạt động trung tâm ngũ uẩn, tức phương diện ý chí, là *hành* (*saṅkhāra*), so với các *ý thức* thì *hành* là bản chất, cho nên có thể bảo *hành* là nguyên lý thống nhất các thức. Nay cứ xem trong hệ lệ thập nhị nhân duyên,

<sup>18</sup> M.109 Mahāpuṇṇama-s (3, p. 17 – Nam truyền Đại tạng kinh 11, *Trung bộ* 3, p. 373).

<sup>19</sup> D 14. Mahāpadāna-s (2, p. 32 – Nam truyền 6, *Trường bộ* 1, p. 399); *Trường* 1, kinh Đại bản (Đại chính 1, p. 7b). Về quan hệ giữa thức và đanh sắc, xem chương sau; mục Thập nhị nhân duyên quan sẽ rõ.

Phật đặt *hành* gần với *vô minh hơn thức* (vô minh, hành, thức) thì đủ rõ. Lại xem như định nghĩa về *hành* trong các kinh bảo là “*năng lực có thể khiến cho ngũ uẩn thành hữu vi*”, cho toàn thể tâm là đặc chất phụ thuộc, cũng chính do đó. Xem thế thì tâm lý quan của Phật giáo, nếu nói theo ngôn ngữ cận đại, có thể bảo đã được xây dựng trên thuyết *ý chí bản vị*.

## 5- TÂM LÝ ĐẶC THÙ VÀ PHIỀN NÃO

Tâm lý quan của Phật đã được trình bày ở trên mới chỉ là khái luận về những hoạt động tâm lý. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, mục đích của Phật không phải như tâm lý học ngày nay chỉ chuyên lấy sự thực hoạt động của tâm để quan sát và ghi lại những sự thực ấy, mà tâm lý quan của Phật là tìm hiểu rõ những sự thực hoạt động của tâm để giúp cho việc tu dưỡng của người ta tiến lên mà đạt đến cảnh địa giải thoát tối cao. Bởi vì, theo Phật, đứng về phương diện tâm lý học mà nói, thì *thiện, ác, mê, ngộ*, tất cả đều là sự thực của tâm; nếu muốn “*làm cho tâm trong sạch*”, thì trước hết không thể không biết rõ cái tình hình hoạt động tâm lý: đó là tâm lý luận của Phật. Do đó, ngoài tâm lý luận phổ quát trình bày ở trên, Phật còn đề cập đến tâm lý đặc thù và những phương diện ứng dụng tâm lý tương cũng là lẽ tự nhiên. Nói đặc thù tâm lý và ứng dụng tâm lý có nghĩa là theo kiến địa luân lý tôn giáo, tức kiến địa *thiện, ác, mê, ngộ*, chia những tác dụng của tâm thành nhiều loại mà quan sát để chỉ rõ loại nào nên được ức chế và loại nào cần được phát triển. Chẳng hạn như nói các loại tâm phiền não, hay đưa ra những điều kiện luân lý hoặc đề xuất những giai đoạn tu thiền định, hay tiến xa hơn nữa, chỉ bày trí tuệ đạt đến Niết-bàn tối cao v.v..., tất cả đều là một loại tâm lý đặc thù. Xem thế thì một phần lớn những lời nói pháp của Phật rốt cục có thể bảo đó là thuyết minh về tâm lý đặc thù và tâm lý ứng dụng. Vì thế mà sau này A-tỳ-đạt-ma đã lấy *tâm sở luận* làm đề mục chủ yếu để xử lý, và các vị Luận sư chia ra nào *thiện, bất thiện, đại phiền não, tiểu phiền não*, và *bất định*. Cho đến đặt ra những *trí*

*phẩm, định phẩm* v.v... đều là muốn nói rõ cái tính chất của chúng vậy.

Tuy nhiên, nay muốn căn cứ theo các kinh điển Nguyên thủy mà trình bày tất cả là một điều cực kỳ phức tạp, và lại trong các *A-tỳ-đạt-ma luận thư* cũng có ghi lại từng loại theo thể tài cũ, vậy khi nào bàn về nội dung của A-tỳ-đạt-ma chúng tôi sẽ trình bày một cách rõ ràng hơn. Ở đây tôi chỉ đặc biệt chọn những tâm phiền não chiếm vị trí trọng yếu trong việc tu dưỡng, trong sinh mệnh luận cho đến thế giới quan để trình bày một cách sơ lược và dùng làm đại biểu mà thôi.

Sinh mệnh của người ta lấy vô minh làm cơ sở, tức những hoạt động của tâm, thân cũng đều không ngoài phạm vi vô minh này. Nhưng có điều rất lạ là *thức lấy vô minh* làm nền tảng mà sinh khởi, đến khi dần dần trở thành cái gọi là *trí tuệ* (paññā), thì lại phản lại vô minh tự thân mà nảy sinh ra hy vọng giải thoát và vượt lên trên vô minh. Về điểm này, nếu muốn lấy Phật giáo Nguyên thủy làm căn bản để thuyết minh là một vấn đề cực kỳ khó khăn (sẽ trình bày sau). Tóm lại theo Phật, bản chất của chúng ta được thành lập từ cái *ý chí mù quáng* là *vô minh* ấy; lý tưởng tối cao của người ta là nhờ vào tuệ trí mà được giải thoát, con đường tu dưỡng của người ta tất kính không ngoài sự phấn đấu với *ý chí bản năng vô minh* để được giải thoát mà đạt đến cảnh sinh hoạt thuần túy tinh thần của *trí tuệ* (không phải là trí thức). Đức Phật gọi những tác dụng tâm dính dấp đến bản năng *ngã chấp, ngã dục* là *phiền não* (kilesa), *sử* (anusaya), *triền* (bandha), *lậu* (āsava); gọi những tác dụng tâm dính dấp với giải thoát là *trí* (paññā) là *tuệ* (ñāṇa), là *minh* (vijjā) v.v... nói cách đơn giản, là *tâm bồ đề*. Do đó, ta thấy phiền não có nhiều danh xưng để biểu diện những tác dụng tâm lệ thuộc vào vô minh.

Đức Phật nói về phiền não do nhiều lập trường, chia ra nhiều loại khác nhau, những tiêu chuẩn phân loại khá nhiều nếu theo con số thì bắt đầu kể từ *vô minh* rồi đến *tam độc, tứ ách, thất sử, thập kết, nhị thập nhất uế*... *bách bát phiền não*



v.v... Tất cả đều là những luận đề chủ yếu trong *Tăng-nhất A-hàm* và cũng chính là những tài liệu của *Phiền não phẩm* (được mệnh danh là *Sử phẩm* và *Tùy miên phẩm*) của A-tỳ-đạt-ma sau này. Theo Phật thì sự tu dưỡng của người ta, nói một cách tiêu cực, lại ở sự đoạn trừ phiền não. Do đó, đứng về phương diện tu dưỡng thực tế mà nói, nếu phải kể ra những loại ác đức và những phương pháp ngăn chặn thích hợp cho người tu dưỡng thực hành để thuyết minh thì điều đó cực kỳ phiền toà. Nếu độc giả nào muốn biết một cách tường tận xin tham khảo phẩm *Tùy miên* trong luận *Câu-xá* do tôi phiên dịch, còn ở đây, tôi chỉ nói đến hai, ba thành phần mà tôi cho là trọng yếu nhất, tức lấy *dục* (taṇhā, skt. tṛṣṇā) làm khởi điểm để đi đến *thất sử* rồi kết hợp cả hai *thượng phần kết*, *hạ phần kết*, tức là nói về phiền não luân hồi (bản dịch luận *Câu-xá* của Nhật được thu vào *Đại tạng Nhật*, bộ 2, pho 11, 12 và 13).

Trước hết hãy nói về *ái* tức là *dục* (taṇhā). Như đã trình bày ở trên, *dục* là tác dụng vô minh hơi có ý thức, nhưng nhiều bản năng hơn cả, cho nên, trong các phiền não, nó là yếu tố căn bản. Khi chỉ rõ nguyên nhân của luân hồi, trước hết Phật thường nói đến *dục*.

“Ngoài sự trói buộc của *dục* (taṇhāsammyojana), ta lại không thấy một sự trói buộc nào khác trói buộc chúng sinh khiến cho phải luân hồi mãi mãi”<sup>20</sup>

Đại ý đoạn văn trên cho rằng các tâm phiền não khác tuy cũng góp nhiều sức trong việc trói buộc chúng sinh, nhưng chỉ có *dục* là căn bản, một mình nó cũng có đủ sức làm nhân cho sự luân hồi.

Trong Tứ đế gọi nó là *tập đế*, tức nguyên nhân của khổ đau, chính cũng căn cứ vào lý do này.<sup>21</sup> Lại nữa cái gọi là *A-lại-da*

<sup>20</sup> Itivuttaka (p. 8 – Nam truyền 23, *Tiểu bộ* 1, p. 252).

<sup>21</sup> Vinaya (1, p. 10); M. 141 Saccavibhaṅga-s (3, p. 250 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 1, p. 353); *Trung* 7, Phân biệt Thánh đế kinh (Đại chính 1, p. 468b).

(*ālaya* - kho chứa) trong Phật giáo Nguyên thủy cũng chính là gọi tắt chữ *dục*; đời sau biên dùng danh từ này (tức A-lại-da thức) để biểu thị bản chất của sinh mệnh, thật ra cũng chỉ thoát thai từ nghĩa gốc của chữ *dục* mà thôi. Song, mà *dục* là thế nào? Phật định nghĩa như thế này:

*“Đi đôi với thỏa mãn và tham dục, cái tâm tìm cầu theo chỗ đòi hỏi được thỏa mãn làm nhân cho sự tái sinh” (Ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratrābhi- nandini)<sup>22</sup>.*

Đại ý câu nói trên đây cho rằng vì khởi phát tâm mong cầu mà tìm kiếm sự thỏa mãn, nhưng sự mong cầu vô hạn mà không được thỏa mãn và vì không được thỏa mãn nên cứ gắng sức tìm cầu mãi cho đến vô cùng: đó là cái nhân làm cho sinh mệnh liên tục bất đoạn. Phật chia *dục* này thành ba loại: thứ nhất, *ái dục* (*kāmatanhā*); thứ hai, *hữu dục* (*bhavatanhā*); và thứ ba, *phồn vinh dục* (*vibhavatanhā*). *Ái dục*, nếu nói theo nghĩa rộng tuy là lòng dục phổ thông đối với sự khoái lạc thể xác, nhưng, nói theo nghĩa hẹp, thì nó chỉ có nghĩa là sự tìm cầu dục lạc đối với dị tính (khác giống), vì nó là bản năng muốn truyền sinh mệnh cho con cái để thực hiện sự sống liên tục bất tuyệt. *Hữu dục* là sự mong muốn được sống còn, nó chính tương đương với cái mà Ước-biên-hà-ngạch-nho (Schopenhauer) gọi là *ý chí sống* (Will zum leben), là lòng mong cầu kéo dài và gìn giữ mãi cá thể của mình. Còn *phồn vinh dục* là dục vọng đối với uy quyền hay tài lực, nó có thể được coi như lòng mong ước tự do của đời sống.<sup>23</sup> Tức là trong ba thứ dục trên, bất luận

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Quan hệ đến *vibhava tanhā*, xưa nay có nhiều giải thích khác nhau. Hoặc *vibhava* được hiểu là “phi hữu”, thuyết minh dục cầu hướng đến sự diệt vong. Hán dịch *Trường A-hàm* dịch là “phi hữu ái” (*Trường A-hàm* 8, kinh Chúng tập- Đại chính 1, p. 50a). Từ điển Pāli (Childs) hiểu là [*thirst of*] *nonexistence*. Nhưng theo quan điểm Phật giáo, sự giải thích dục như vậy rất không thích ứng. Các học giả Pāli cận đại hiểu nó theo nghĩa tích cực. Theo Cao Nam bác sỹ, nó hàm ý “quyền lực”, “toàn thịnh” (*Pāli ngữ Phật giáo văn học giảng bản*, P. 245). Neumann dịch là *Wohlseindurst*, chỉ cho dục vọng hướng đến cảnh ngộ tốt đẹp (*Die*

là thứ nào cũng đều biểu thị lòng dục cầu cố hữu của chính sinh mệnh, nó là tác dụng không thể thiếu trong việc duy trì và phát triển sinh mệnh. Đức Phật cho đó là nguồn gốc của phiền não, nếu đứng trên lập trường thâm thúy mà nhận xét thì nó là căn cứ của sự luân hồi tồn tại, nhưng, nếu nhận xét theo lập trường thiên cận, thì ngã chấp, ngã dục và những hành vi tội lỗi của người ta rốt cục cũng chỉ là kết quả của sự thả lỏng ba thứ dục kể trên mà thôi.<sup>24</sup>

Những phiền não đi theo để đạt đến, hay làm cản trở sự đạt đến ba dục nói trên thì có nhiều loại, nhưng trọng yếu nhất là thuyết *thất sử* (satta anusaya), tức *tham dục sử* (kāmarāgānusaya), *sân sử* (paṭigha anusaya), *vô minh sử* (avijjā anusaya), *man sử* (māna anusaya), *nghi sử* (vi-cikicchānusaya), *hữu ái sử* (bhavarāga anusaya) và *kiến sử* (diṭṭhyanusaya) v.v...<sup>25</sup> Đem chia *sử* hay *tùy miên* thành bảy không phải từ đầu đã như thế,

---

*Reden Gotamo Buddhos aus der längerer Sammlung Dīghanikāya*, 3, S. 207; 273). Tỳ Kỳ bác sỹ dịch là “cánh sinh dục” (ước muốn tái sinh) (*Căn bản Phật giáo*, p. 225). Chúng tôi trong nhiều năm vẫn hoài nghi về ý nghĩa nguyên thủy của nó. Về sau, khi đến Anh quốc, hỏi Dr. W. Stede, chu nhiệm biên tập Pāli đại từ điển, theo kết quả của nhiều năm khảo cứu, ông đi đến kết luận nó có nghĩa là “tài dục” (ước muốn tài sản). Thí dụ: *Tato Okkākarājā Maddarañño bahum vibhavam datvā tam ādāya pakkāmi* (Jātaka 5, p. 285): “Bấy giờ vua Okkāka cho vua Maddaño nhiều *vibhava*; rồi mang nàng (công chúa) đi.” (Nam truyền 36, *Tiểu bộ* 14, p. 294). Trong đoạn văn này, *vibhava* không có nghĩa diệt vong, mà hàm ý tài sản mới phù hợp. Hiện tại, có dị bản thay *vibhava* bằng *dhanam* (tài sản), Ở đây tôi dịch là “phồn vinh dục” với ý nghĩa là dục cầu hướng đến tài sản và quyền lực.

<sup>24</sup> Lại phối hợp dục này với ba cõi thì có Dục giới dục (kāmatanḥā), Sắc giới dục (rūpatanḥā), và Vô sắc giới dục (arūpatanḥā) (D.33 Sangīti-s, 3, p. 216- Nam truyền 8, *Trường bộ* 3, p. 295; *Đại tập pháp môn kinh* – Đại chính 1, p. 227c). Lại đem phân phối cho sáu cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp thì có lục dục (S.2, p.3). Tóm lại, tuy có nhiều phân loại nhưng chẳng qua chỉ là một dục hoạt động theo nhiều phương diện và hình tướng khác nhau mà thôi.

<sup>25</sup> A. (4, p. 9 – Nam truyền 30, *Tăng chi bộ* 4, p. 242).

cho nên trong các kinh hoặc chia làm ba hay làm bốn khác nhau. Nhưng cái hình thức phân loại hoàn bị hơn cả là thuyết *thất sử* trên đây đã được ghi trong *Tăng-nhất A-hàm*. Đến Hữu bộ tôn thì *hữu ái sử* được bỏ bớt đi mà chỉ lấy sáu sử còn lại làm căn bản. Lại chia *kiến sử* thành năm gọi là *mười sử* tức mười phiền não căn bản. 1- *Tham dục*, là dục vọng tham cầu. 2- *Sân sử*, cầu mà không được thì sinh ra bực tức. 3- *Vô minh*, không phải nghĩa căn bản vô minh, mà có ý là vì dục vọng làm cho mê mờ không biết biện biệt nghĩa lý. Ba phiền não này đặc biệt còn được gọi là *tham* (rāga hay lobha), *sân* (dosa) và *si* (moha), cũng còn được gọi là *ba độc* (tam độc), là trọng yếu nhất trong thế giới mê mờ. 4- *Mạn* nghĩa là kiêu căng tự đắc, lên mặt khinh người. 5- *Nghi* vì ham mê nên thường sinh tâm nghi ngờ, không tin tưởng. 6- *Hữu ái* là dục vọng sinh tồn, đại biểu cho tất cả phiền não kia. 7- *Kiến* là mê lầm về trí thức, vì lấy *dục* làm cơ sở để phán đoán sự vật nên sự phán đoán ấy không thể xác đáng. Và, theo thông lệ, *kiến* này còn được chia ra bốn năm loại, đó là: *ngã kiến* (sakkāya-ditṭhi - hữu thân kiến), chấp chặt ý kiến cho rằng có một cái ta thường hằng cố định. *Biên kiến* (antaditṭhi) nghĩa là chỉ chấp có một bên, hoặc có hoặc không, thường hay đoạn; sự chấp trước này có tính cách cực đoan không phù hợp với trung đạo. *Tà kiến* (micchādītṭhi); theo nghĩa rộng thì tà kiến chỉ cho tất cả những hiểu biết sai lầm, nhưng ở đây đặc biệt chỉ cho lý pháp vô nhân quả. *Giới cấm thủ kiến* (sīlabbata parāmasa), nghĩa là những người ngoại đạo chấp chặt lấy những giới điều sai lầm của phái mình và bảo đó là chính đạo. Sau hết là *kiến thủ kiến* (ditṭhivissuddhidītṭhi), nghĩa là ngoại đạo tin lầm rằng những ý kiến của phái mình là thanh tịnh, vì chấp mê như thế nên không thể hiểu lý chân thật. Ngoài ra, cứ theo Phật nói thì còn nhiều *phiền não kiến* nữa, mà nếu nói theo nghĩa rộng, thì như *lục thập nhị kiến* (dvāsaṭṭi-ditṭhiya) trong kinh *Phạm võng* đều có thể thuộc loại này. Nhưng, cái gọi là *kiến sử* thì chỉ đặc biệt kể đến bốn hay năm *kiến* trên đây mà thôi. Tóm lại, thất sử được trình bày trên kia, nếu lấy *dục* làm nền tảng để khảo sát, thì

*tham dục* thứ nhất và *hữu ái* thứ sáu đều là bản vị của *dục*. *Mạn* thứ tư là do *dục* không được thỏa mãn mà sinh khởi, *sân* thứ hai là do *dục* không được thỏa mãn mà bộc phát. Còn ngoài ra, *vô minh*, *nghi*, *kiến* v.v... đều là những yếu tố có liên quan đến việc trừ mưu kinh tế để thỏa mãn *dục*, đều có thể được coi là những phiền não lấy *dục* làm cơ sở để phát triển.

Như đã nói ở trên, phiền não là nguyên nhân của sự luân hồi, tái sinh; nhất là cách phân loại *dục* (*taṇhā*) thường phân phối nó với ba cõi Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới<sup>26</sup>, cho nên giữa phiền não và thế giới quan có sự quan hệ mật thiết. Bởi thế, lấy *thất sử* kể trên làm chủ để tổng hợp mọi thành phần liên hệ mà chia ra những yếu tố ràng buộc con người ở Dục giới và những yếu tố ràng buộc ở hai cõi trên là Sắc giới và Vô sắc giới: đó là thuyết *phần kết* vậy (*bhagiya*). Nói theo thuật ngữ là *hạ phần kết* (*orambhagiya* - trói buộc vào cõi Dục) và *thượng phần kết* (*uddham-bhagiya* - ràng buộc vào hai cõi trên), và mỗi *kết* đều có năm loại sau đây:

#### HẠ PHẦN KẾT

*Thân kiến* (*sakkāyaditthi*)

*Nghi* (*vicikicchā*)

*Giới cấm thủ kiến* (*śīlabbata parāmasa*)

*Dục tham* (*kāmarāgā*)

*Sân khuể* (*paṭigha*).

#### THƯỢNG PHẦN KẾT

*Sắc tham* (*rūparāgā* - *dục ở Sắc giới*)

*Vô sắc tham* (*arūparāgā* - *dục ở Vô sắc giới*)

*Mạn* (*māna*)

*Trạo cử* (*uddhaca* - *tâm hoạt động không ngưng nghỉ*)

*Vô minh*. (*avijjā*)

<sup>26</sup> Xem chú thích 24 trên.

Đại ý cho rằng vì năm hạ phần kết mà con người phải chịu sự trói buộc ở cõi dục, không thể siêu thoát, vì năm thượng phần kết nên không thể thoát ra khỏi hai cõi trên. Tóm lại, vì hai *kết thượng, hạ* ấy mà người ta phải mãi mãi lưu chuyển trong ba cõi: đó là tinh thần của sự phân loại này. Bởi vậy, nếu cắt đứt được hai kết thượng, hạ phần này thì đạt được giải thoát, do đó, sự phân loại này cũng lại có quan hệ với tiến trình tu chúng. Nhưng, nếu người luận cứu muốn biết tại sao như thế, hay, tại sao trong thượng phần kết lại có *mạn* thì hiển nhiên những vấn đề như thế cũng còn cần phải thảo luận. Song, vì vấn đề quá phức tạp nên ở đây chỉ nêu lên những lời Phật nói, thế thôi.

## Chương thứ tư: NGHIỆP VÀ LUÂN HỒI

### 1- Ý NGHĨA LUÂN HỒI QUAN TRONG GIÁO LÝ PHẬT GIÁO

Những điểm này đã được trình bày trong hai chương trước là mới chỉ lấy tổ chức của hữu tình ở hiện tại làm chủ yếu để nói về những hoạt động tâm lý tổng quát mà thôi. Nhưng, theo Phật, sự sống của người ta quyết không phải chỉ trong một thời kỳ mà, vì nghiệp lực, là sự tồn tục vô thủy vô chung, và, thích ứng với tính chất của *ngiệp*, con người sinh vào nhiều cảnh ngộ và dưới những hình trạng sinh vật khác nhau: đó là thuyết “*y nghiệp luân hồi*” (samsāra - lưu chuyển). Thuyết *y nghiệp luân hồi* dĩ nhiên không phải bắt nguồn từ Phật giáo, mà tư tưởng này của Ấn Độ đã xuất hiện từ cuối thời đại Phạm thu, và mãi đến thời đại *Áo nghĩa thu* nó mới được hình thành cùng một lúc với thuyết *thường ngã*, về điểm này, tôi đã nói rồi.<sup>1</sup> Từ đó trở đi giáo lý ấy đã dần dần được phổ quát hóa, và đến thời đại Phật, trừ những nhà duy vật luận cực đoan, nhân thế quan này dưới một hình thức nào đó, đã được tất cả các học phái thừa nhận.<sup>2</sup> Cứ xem thế thì luân hồi quan và nghiệp quan của Phật giáo, có thể nói, tất kính cũng đã bắt nguồn từ giáo lý phổ thông ấy. Nhưng, Phật giáo khác với các giáo phái khác. Các phái, nếu thu dụng thuyết nghiệp và luân hồi thì tất cũng thừa nhận có cái *ngã thể thường còn*; trái lại, như đã nói ở trên, Phật giáo thì cho sinh mệnh do nhân duyên cấu tạo mà chủ trương *vô ngã luận*. Nghiệp luận và luân hồi luận của các phái có liên quan đến *thường ngã* mà phát khởi, tức các phái, trong khi thuyết minh về sự tương tục của linh hồn sau khi chết, bảo rằng *tự ngã* như viên đạn, nhờ hòa lực của nghiệp

<sup>1</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 4, chương 4, tiết 5).

<sup>2</sup> Như trên (Thiên 5, chương 2).

đưa đến một nơi nhất định, rồi lại từ nơi ấy, nhờ hỏa lực mới đưa đến một nơi khác, như thế là căn cứ vào sự bất diệt của linh hồn mà nhận có luân hồi. Đối lại, Phật giáo không thừa nhận sự hằng tồn của viên đạn mà chỉ thừa nhận hình thức luân hồi nhờ vào hỏa lực mà thôi. Như thế, mới nhìn qua, giữa vô ngã luận và luân hồi luận của Phật giáo hầu như mất sự điều hòa; đức Phật đã bị vây hãm vào giáo lý luân hồi luận mà không biết hay chỉ vì khi đối đáp với người đương thời mà dẫn dụng thuyết cũ thôi? Đó là vấn đề khiến người ta không thể không nghĩ đến. Trong số các học giả Phật giáo Âu, Mỹ ngày nay cũng có nhiều người thắc mắc về điểm này. Như nhà đại Phật học Rhys Davids cũng đã bày tỏ như sau:

*“Có thể cho đây là ý kiến đang thịnh hành ở thời bấy giờ mà được thêm vào giáo lý căn bản của Phật giáo nhưng hoàn toàn không có một chút dung hợp với luận lý của giáo lý căn bản”<sup>3</sup>.*

Theo tôi, dĩ nhiên, không thể cho sự phê bình trên đây là chính xác, nhưng nhận xét trên bề mặt, ý kiến ấy vẫn có điểm có thể chấp nhận: đó là một sự thật. Đúng thế, khi Phật xử lý về thuyết này thì thường chỉ chú ý đến phương diện thực tiễn chứ không hề lưu tâm về mặt lý luận, cho nên không thể tìm ra sự dung hợp với luận lý, đây là vấn đề mà các nhà Phật học xưa kia cũng cho là khó khăn. Nhưng đứng ở một phương diện khác mà khảo sát, thuyết nghiệp và luân hồi có một ý nghĩa rất trọng yếu đối với nhân sinh quan Phật giáo, nếu không có nó thì không thể nào thuyết minh được những hình tướng nhân sinh, thậm chí không thể nói rõ chỗ quy hướng của lý tưởng nhân sinh. Vì tính cách trọng yếu của nó như thế nên không thể bảo nó là vật không tương dung với luận lý được. Song, nếu thế thì làm cách nào để điều hòa thuyết *vô ngã* và thuyết *ngiệp*? Từ xưa, đây là một vấn đề trọng đại của Phật giáo, và lấy đó làm trung tâm triển khai mọi giáo lý. Theo chỗ tôi biết, sở dĩ có sự khó khăn ấy là vì người ta hiểu *vô ngã* một cách

<sup>3</sup> Rhys Davids: *Early Buddhism*, p. 77.



quá máy móc. Nếu ta hiểu được sinh mệnh quan của Phật một cách đúng đắn thì, trái lại, có thể thấy thuyết nghiệp và thuyết luân hồi chỉ sau khi du nhập Phật giáo mới có đầy đủ ý nghĩa triết học chân chính. Bởi thế, đối với vấn đề này, ở đây chúng tôi lại xin được luận cứu và so sánh với sinh mệnh quan đã được trình bày ở chương trước để có thể hiểu rõ luận lý của thuyết luân hồi ở chỗ nào.

## 2- NHẬN XÉT QUA VỀ SỰ TƯƠNG TỤC SAU KHI CHẾT

Cho được tiện lợi, trước hết hãy bàn về tình hình chung của luân hồi. Con người ở đời phải có một thân phận nhất định, đó là tính tất nhiên của sinh mệnh; từ lúc sinh ra cho đến khi chết, hoạt động không ngừng, đó tức là *sự sống* (jīva), hay còn được gọi là *thọ mệnh* (āyus). Những đặc trưng biểu diện ra ngoài, nói về nhục thể, thì có khí ấm (usmā - noãn khí), có hô hấp, nói về tâm lý, thì có *thức*, tóm lại, là có *thọ*, *noãn*, *thức*, tức có cái gọi là *sinh mệnh* vậy.<sup>4</sup> Rồi, đến một thời hạn nhất định, *thọ*, *noãn* và *thức* không còn có thể duy trì được sự điều hòa giữa chúng và thoát ra ngoài thân thể: đó tức là *chết*, là *thọ tận*, (āyusaṅkaya), là sự tan rã của tứ đại. Nhưng, vấn đề được nêu ra là: tại sao đến một kỳ hạn nhất định thì phải chết? Về điểm này, tuy không có một thuyết minh đặc biệt rõ ràng, nhưng nó là một sự thật không thể che dấu. Nếu nói một cách đại khái thì điều đó là tác dụng của *ngiệp*, tức cái gọi là *tự nhiên nhi nhiên*.

“Hai pháp thường theo nhau, đó là *ngiệp* và *thọ*, không *ngiệp* thì cũng không *thọ*. Nếu *ngiệp* và *thọ* không tiêu mất

---

<sup>4</sup> M. 43 Mahavedella-s (1, p. 296- Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, p.18); *Trung A-hàm* 58, kinh Đại Câu-hi-la (Đại chính 1, p.791b); D. 23. Pāyāsi-s (2, p. 335 – Nam truyền 7, *Trường bộ* 2, p. 384f); *Trường* 7, kinh Tệ-tú (Đại chính 1, p. 45a).

*thì hữu tình sẽ không chết, còn nếu nghiệp và thọ tận diệt thì hàm thức (hữu tình) tất phải chết.*<sup>5</sup>

*Nghiệp* ở đây có nghĩa là cái sức nghiệp chi bảo tồn trong một thời hạn, nhờ sức ấy mà có thọ, và khi sức diệt thì thọ cũng hết; đó là sự thuyết minh giữa *nghiệp* và *thọ tận*.<sup>6</sup> Tóm lại, có sinh thì tất có diệt, đó là cái vận mệnh do luật tắc tự nhiên quy định. Nhưng, theo Phật thì mệnh số của con người không phải tuyệt diệt với cái chết; hoạt động của ý thức tuy có ngưng lại vì sự tiêu hoại của năm căn nhưng, cái *ý chí sống* căn bản, tức *vô minh*, lấy những kinh nghiệm (tức nghiệp) lúc còn sống làm tính cách, khắc sâu những ấn tượng mà kế tục, tính cách ấy khi khai phát, sẽ có đủ khả năng tính hình thành năm uẩn và, để thích ứng, sẽ tự thể hiện thành sức sáng tạo đặc định của hữu tình. Duy có điểm là ta không thể cho cái đương thể của sinh mệnh cũng như vật chất tồn tại không gian, dưới một hình tượng và di động tại một nơi nào đó. Bởi vì khi nói đến tồn tại không gian, dĩ nhiên sẽ liên tưởng đến vật chất nhưng đương thể của sinh mệnh thì lại là sự tồn tại phi vật chất, cho nên không thể xử lý nó như một vật không gian. Điểm này cứ xem Phật bảo chúng sinh ở cõi vô sắc không có xứ sở, không nhận hữu tình sinh hoạt thuần túy tinh thần có xứ sở thì đủ rõ. Tức là, hữu tình ở cõi Vô sắc trong hiện thực giới không thể được coi là sự tồn tại không gian, xa lìa mọi thân tướng, thu nhiếp tất cả mọi hoạt động ý thức vào ý chí căn bản của sinh mệnh thì làm sao mà coi là đồng với vật chất được. Đó là bất đồng lớn giữa chủ thể luân hồi của Phật giáo và linh hồn quan nửa vật

<sup>5</sup> *Bản sự kinh 5* (Đại chính 17, p.685c).

<sup>6</sup> Quan hệ giữa nghiệp lực với khi chết, về sau có các quan điểm bất đồng giữa các bộ phái. Hoặc cho là tất cả mọi cái chết đều được định bởi tiền nghiệp, do đó không sự chết phi thời. Hoặc cho là sự chết phi thời là do nguyên nhân hậu thiên. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ Nam phương và Hữu bộ Bắc phương đều thừa nhận có sự chết phi thời (*Compendium of Philosophy by Anuruddha*, p.149; *Đại Tỳ-bà-sa 20- Đại chính 27*, p.103b); *Kāthāvattu VII* – p. 353 – ‘5; *Dị bộ tôn luân luận* – Đại chính 49, p. 16a).

chất phổ thông thời bấy giờ. Nếu đứng trên lập trường chân đế của Phật mà nói thì đương thể của sinh mệnh cũng như cái mà ngày nay gọi là phạm vi thuộc chiều thứ tư (The fourth dimension), nhưng điểm này cũng là điểm khó giải thích về luân hồi quan của Phật giáo. Về sau, thường đưa ra thuyết thân *trung hữu* (antarābhava)<sup>7</sup> và phiên dịch thành tính cách không gian để giúp cho người thường dễ hiểu. Kết quả là thuyết Trung hữu chân đế đã được thông tục hóa. Còn như đương thể của sinh mệnh chung cùng không thể lấy sự tồn tại không gian mà đo lường được.

Song, cái đương thể của sinh mệnh ấy làm thế nào để lại tự thực hiện hóa? Về vấn đề này, như sẽ trình bày sau. Theo Phật, cái phương pháp thực hiện hóa ấy có bốn loại là: thai sinh (loài đẻ bọc), noãn sinh (loài đẻ trứng), thấp sinh (loài đẻ ở chỗ ẩm ướt), và hóa sinh (loài tự nhiên mà sinh). Nhưng ở đây chỉ trình bày về phương pháp thực hiện hóa bằng thai sinh thôi. Trước hết phải có sự giao hợp của nam, nữ, tức là bước đầu trong việc thực hiện hóa. Sự giao hợp ấy, nếu đứng về phương diện nam nữ mà nhận xét, thì đó là để thỏa mãn dục vọng của bản năng mà có, nhưng, nếu đứng về phương diện thực hiện hóa sinh mệnh của con người mà nhận xét, thì đó là vì sức sáng tạo của nghiệp, thực hiện tự thân mà giao hợp.<sup>8</sup> Trong kinh bảo khởi lên cái hiện tượng thác thai ấy là cha, mẹ và *Cần-thất-bà* (gandhabba- hương ẩm) cả ba hòa hợp mà có hiện tượng thác thai. *Cần-thất-bà* ở đây là mượn danh từ thần thoại,<sup>9</sup> dùng với

<sup>7</sup> Theo Kāthāvatthu VIII, 2, (p. 361 – Nam truyền 58, *Luận sự* 2, p. 65), Đông sơn bộ, Chính lượng bộ nhận có trung hữu; Thượng tọa bộ thì không. Theo Tôn luân luận (Đại chính 49, p. 16bc), Đại chúng bộ không thừa nhận có trung hữu; đặc biệt Hữu bộ, thừa nhận có.

<sup>8</sup> M. 38 Mahātaṇhāsāṅkhaya-s (1, p. 265-6 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 1, p. 462); *Trung* 54, kinh Trà-đế (Đại chính 1, p. 769b).

<sup>9</sup> Cần-thất-bà (Gandharva), từ thời đại Lê-câu Phê-đà, trải qua nhiều biến thiên về tính cách thần linh khác nhau. Sờ dĩ Phật dùng nó như là tên

nghĩa muốn thực hiện hóa sinh mệnh. Ở chỗ khác<sup>10</sup> thì gọi là *thức* của sinh mệnh lấy sự giao hợp của cha mẹ làm duyên để hiện thực hóa là bắt đầu của hữu tình thai sinh. Do đó sinh mệnh siêu không gian, ít ra là về mặt tự thể, cũng phải chịu sự quy định của không gian mà có được cái thân phần nhất định. Rồi những hoạt động hiện thực trải qua năm giai đoạn trong thai,<sup>11</sup> cho đến ngày xuất sinh, tìm cầu sự thích ứng thân phần, tức là tái sinh vậy.

Cái quá trình của sự tái sinh từ trước khi sinh đến sau khi chết đại khái là như thế. Bởi thế, hiện tượng chết, nếu nhận xét trên bề mặt, thì tựa hồ như tuyệt diệt, nhưng, nếu nhận xét về mặt đương thể của sinh mệnh, thì nó vẫn có khả năng tính ngũ uẩn kế tục, thậm chí thích ứng tính cách của nó lại đi đến hiện thực hóa, vì trong quá trình ấy luôn luôn tích tụ ngũ uẩn mới thay cho ngũ uẩn đã giải thể. Tóm lại, tái sinh chẳng qua là kế thừa ngũ uẩn biến hóa của tiền sinh mà thôi.

*“Có nghiệp báo, không người tạo tác, ấm này (ngũ uẩn) diệt rồi ấm khác tương tục”*<sup>12</sup>

Điểm này, kinh Di-lan-đà (Milandapañha) và Luận Trí độ<sup>13</sup> thí dụ như một ngọn đèn này lan sang một ngọn đèn khác để nói rõ ý nghĩa liên tục bất đoạn.

khác của sinh mệnh hướng đến sự sinh, vì trong thần thoại Càn-thát-bà là thần hiếu sắc, thường dòm lén buồng the của vợ chồng mới cưới.

<sup>10</sup> D. 15 Mahānidāna-s (2, p. 63 – Nam truyền 7, Trường bộ 2, p. 13f); Trường 10, kinh Đại duyên phương tiện (Đại chính 1, p. 61b).

<sup>11</sup> Thai nội ngũ vị, danh xưng và tụng văn, xem S. (1, p.206).

<sup>12</sup> Tạp 13 (Đại chính 2, p. 92c). Theo sự tra cứu của tôi, câu này không tìm thấy tương đương trong các kinh Pāli. Nhưng câu tương tự được thấy dẫn trong Visuddhimagga, chương 19. Cả Hữu bộ và Đại chúng bộ đều dẫn nó, như vậy đủ xác chứng thâm quyền của nó (Visuddhimagga 2, p.602 – Nam truyền 64, Thanh tịnh đạo luận 3, p. 313).

<sup>13</sup> Milanda pañha (p. 10 – Nam truyền 59, Di-lan vương vấn kinh, p. 147); Trí độ luận 12 (Đại chính 25, p. 149c).

Cũng như con tằm hóa thành nhộng, nhộng biến thành con Ngài, biến thái như nhau và liên tục. Như vậy, người ta cũng dễ hiểu luân hồi quan của Phật giáo.

Song, vấn đề được đặt ra ở đây là: nếu bảo tổ chức thân tâm của con người là do sự kế tục của ngũ uẩn ở kiếp trước, thì tại sao người ta lại không nhớ được cái việc ở kiếp trước?<sup>14</sup> Đứng về phương diện giáo nghĩa của Phật giáo mà nói thì đây không hẳn là một vấn đề nan giải. Tại sao? Vì, như đã nói ở trên, theo Phật, bản chất của sinh mệnh quan không phải là trí thức mà là ý chí, cái ký ức đi đôi với trí thức sẽ tiêu tan cùng một lúc với sự tái sinh. Kinh Đại duyên trong *Trường A-hàm* tuy bảo thác thai là *thức* đi vào thân thể của người mẹ, nhưng thức lúc đó rốt cục chỉ là *ý chí vô ý thức*, tức là sinh mệnh được gọi khác đi, chứ quyết không phải chỉ cho *ý thức*. Cứ xem trường hợp Tỳ-khuru Trà-đế (Sati) cho rằng *thức* (*viññāṇa*) là chủ thể của luân hồi mà bị Phật quả trách rất nặng thì đủ rõ.<sup>15</sup> Tức đã không phải là *thức* thì không thể nhớ được những kinh nghiệm ở kiếp trước, đó là lẽ tự nhiên. Và lại, vấn đề này trước đây Schopenhauer đã có bàn đến;<sup>16</sup> đứng trên lập trường thuyết *ý chí bản vị* mà nói thì ký ức, đối với cùng một nhân cách, bất quá chỉ chiếm cái giá trị thứ hai, thứ ba mà thôi.

Như Phật nói, đến địa vị thánh nhân thì không những các việc ở kiếp trước mà ngay các việc ở kiếp sau cũng có thể hiểu được. Ngày xưa chính đức Phật cũng đã thường nói về kiếp trước của người ta, đồng thời, cũng chỉ cho người ta thấy cái vận mệnh sau khi chết.<sup>17</sup> Vì đã là bậc thánh thì thường thấy

<sup>14</sup> Milanda Panha, p, 7

<sup>15</sup> M. 38 Mahātanhasaṅkhaya-s (1, p. 258 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 1, p.448); *Trung A-hàm* quyển 45, Trà-đế kinh (Đại chính 1, p. 766b).

<sup>16</sup> Schopenhauer: *Welt als Wille und Vorstellungen*, XI (Gesamte Werke 2, S.91).

<sup>17</sup> D. 18 Janavasabha-s (2, p. 200 – Nam truyền 7, *Trường bộ* 2, p. 205); *Trường A-hàm* 5. Xà-ni-sa kinh, Đại chính 1, p.34bc); *Trung A-hàm* 57,

suốt bản chất của sinh mệnh, biết rõ được quá khứ, vị lai của mọi ẩn tượng tính cách (nghiệp). Đây không phải là ký ức phổ thông mà người thường có thể làm được, bởi thế, người thường căn cứ vào cái *có, không* của luân hồi là trái với lập trường của Phật giáo. Cái mà Phật giáo gọi là luân hồi là hoàn toàn luận về cái tính cách *vô ý thức* vậy.

### 3- ĐẶC BIỆT LUẬN VỀ BẢN CHẤT CỦA NGHIỆP

Hữu tình lấy nghiệp làm tự thể, là sự tương tục của nghiệp, lấy nghiệp làm mẫu thai, lấy nghiệp làm quyền thuộc, lấy nghiệp làm sở vi, phạm sự phân biệt như thế đều là do nghiệp phân phối.<sup>18</sup> Thế gian y vào nghiệp mà chuyển, hữu tình bị nghiệp trói buộc, cũng như bánh xe y vào cái trục mà quay.<sup>19</sup>

Bản chất của nghiệp như thế nào? Vấn đề này tuy đã nói qua ở trên, nhưng ở đây nó là vấn đề trung tâm của luân hồi luận nên lại phải được bàn đến một lần nữa. Và, ở đây, mặc dầu hơi phiền phức, vẫn phải trở lại lấy sinh mệnh quan làm điểm xuất phát để luận.

Như đã trình bày ở trên, sinh mệnh quan của Phật giáo cho sinh mệnh quan có tính cách cơ giới, nghĩa là, sinh mệnh của sự tích tụ của năm uẩn, và là sự chuẩn bị bước đầu để hiểu nghiệp quan của Phật giáo. Nói khác đi nếu tách rời ngũ uẩn mà khảo sát nghiệp thì chung cục không thể hiểu được cái chân nghĩa của sự tương tục của nghiệp. Còn lấy ngũ uẩn làm tài liệu nhân, nghiệp làm động lực nhân, dùng chiếc xe để thí dụ

---

Tiền mao kinh (Đại chính 1, p. 784a-c); M. 79 Cūlasakulūdāyī-s (2, p. 31-’2 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 3, p. 39); Trung 18, Tam tộc tính từ kinh (Đại chính 1, p. 545b); M. 68, Naḷakapāna-s (1, p. 464-’5 – Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, p. 281).

<sup>18</sup> M. 135 Cūḷakammavibhaṅga-s (3, p. 203 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p. 275-’6); *Trung A-hàm* 44, Anh vũ kinh (Đại chính 1, p. 706b); Bản sự kinh 1 (Đại chính 17, p. 663c).

<sup>19</sup> Suttanipāta 654 (p. 123 – Nam truyền 24, *Tiểu bộ* 2, p. 244).

mà thuyết minh tổ chức hữu tình, thì, như đã nói ở trên, chỉ là lời thí dụ thôi, chứ thật ra nó chẳng qua chỉ là cùng một sinh mệnh mà quan sát theo những phương diện bất đồng để thuyết minh cho tiện lợi, thế thôi. Nếu như các nhà hữu ngã luận lập một linh hồn thường hằng cố định là vật phụ thuộc của nghiệp thì giữa chủ thể và vật phụ thuộc có thể khảo sát riêng rẽ được, chứ đằng này, theo Phật thì rời nghiệp ra tổ chức hữu tình không thể tồn tại được, như vậy, không thể khảo sát nghiệp và sinh mệnh một cách riêng rẽ được. Như ý nghĩa của câu kinh trích dẫn trên: “Hữu tình lấy nghiệp làm tự thể, là sự tương tục của nghiệp” thật đã nói rõ nghiệp là vật không thể tách rời hữu tình. Cho nên, cứ theo chân ý của Phật thì phải hiểu nghiệp không phải là vật phụ thuộc vào sinh mệnh mà chính nó là sinh mệnh khi tìm cầu sự sáng tạo tự kỳ.

Cũng như trên kia đã nói, cái nguyên lý thống nhất thân tâm của người ta, nhận xét về mặt biểu diện, tuy là *thức* (viññāṇa), nhưng, nhận xét về mặt nội bộ, thì nó lại là *hành* (saṅkhāra), tức theo nghĩa hẹp là *Tư* (cetanā- ý chí), Phật cho quá trình ý chí thống nhất *thức* này là nhân cách, tức là cái *giả ngã* (puggala, pudgala- bổ-đặc-già-la), điều này cứ xem những câu nói pháp như “*Hết thấy y vào hành mà tập*” và “*y vào hành mà có thức*” thì đủ rõ. Cho nên, những hành vi thân, khẩu, ý y vào sinh mệnh doanh cầu, tức phản động của biểu nghiệp, nói theo nghĩa rộng, tuy cũng ảnh hưởng đến toàn thể tổ chức thân tâm để tạo thành tính cách, nhưng, nói theo nghĩa hẹp, có thể nói, rốt cuộc, chủ thể của nó là *hành*, tức ý chí, là vật tạo thành tính cách. Và lại, cái ý chí tạo thành tính cách này, cho dù nó là vô ý thức, nhưng, để thích ứng với tính cách của nó, nó lại thống nhất ý thức mà truy cầu những hoạt động ý chí sau này. Cái mà Phật gọi là  *NGHIỆP* chẳng qua không ngoài cái tập quán này của ý chí in sâu vào tính cách. Về sau, Kinh bộ tôn và Duy thức tôn v.v..., cho thể của *biểu nghiệp* (hành vi hiện thực) là hiện hành của *tư* (ý chí hiện thực), và cho thể của *vô biểu nghiệp* (tức là nghiệp) là *chủng tử* của *tư*, tức là tính cách của ý chí. Mặc dù

đây là sự giải thích của đời sau, nhưng theo tôi thì nó vẫn gần với chân ý của Phật giáo Nguyên thủy. Lại như nghiệp y vào lực mà sáng tạo tương lai thì quyết không phải vì cái thể sở y mà có sức thần bí bất khả phân nhưng thật thì từ bản chất của nó đã có đủ tính cách tiềm tại và ý chí sáng tạo rồi.

Lại nữa, khảo sát ở một phương diện khác, theo một ý nghĩa nào đó, Phật cũng có thể được gọi là một nhà kinh nghiệm luận, tức là chủ trương phạm hoạt động của người ta (lấy hoạt động tâm lý làm chủ) đều do những kinh nghiệm ở quá khứ tích tụ lại mà có, ngoài kinh nghiệm ra không có một vật gì hết. Duy có điểm khác với các nhà kinh nghiệm luận phổ thông là ở chỗ các nhà kinh nghiệm phổ thông chỉ nói đến những kinh nghiệm trong một thời kỳ từ khi sinh ra đến lúc chết đi, còn Phật thì lại nói đến những kinh nghiệm quá khứ từ vô thủy. Tóm lại, lấy kinh nghiệm làm chủ để nói về hoạt động sinh mệnh của người ta, ít ra, cũng có thể nói đó là thái độ của nhà kinh nghiệm luận, điều đó tưởng không còn hồ nghi gì nữa. Bảo là nghiệp thực ra chỉ là sự tích tụ của kinh nghiệm, tuy vô ý thức nhưng là căn đề của tính cách người ta và là sự thực quy định những hành vi tương lai. Do đó bảo rằng nghiệp tương tục thì chẳng qua cũng chỉ là sự liên tục của kinh nghiệm, và, dĩ nhiên, chỉ là y vào kết quả của kinh nghiệm và sự lưu chuyển liên tục của tính cách. Vì, theo như Phật nói, sinh mệnh của người ta là do sự tích tụ những kinh nghiệm ở quá khứ vô hạn mà có, y vào tính cách thích ứng kinh nghiệm mà doanh cầu tự kỷ, và cái phương pháp doanh cầu đó lại là những kinh nghiệm mới mà biến hóa tính cách, cứ như thế kế tục vô cùng, đó tức là luân hồi. Rồi lại lấy cái tính cách đó cùng với quy định tất nhiên trong việc thích ứng với sự sáng tạo tự kỷ mà gọi là y vào nhân quả của nghiệp. Bởi thế, nếu cho tư tưởng của Phật chỉ là tư tưởng của nhà kinh nghiệm luận, cũng như cho Phật kiến lập sinh mệnh ngoài kinh nghiệm (nghiệp) đều là sự sai lầm. Nhưng, kinh nghiệm của Phật là vô thủy vô chung, và, nhận xét về phương diện không nhận kinh nghiệm có điểm xuất phát, thì Phật hiển nhiên cũng lại là nhà tiên-thiên-luận



nhưng thừa nhận một thứ sinh mệnh *không phải nghiệp cũng không rời nghiệp* vậy. Về sau, phái Duy thức lập ra A-lại-da và khảo sát, so sánh về tiên thiên chủng tử (bản hữu chủng tử) và hậu thiên chủng tử (tân huân chủng tử) của nó thật ra cũng bắt nguồn từ tư tưởng trên đây.

Lại nữa, tuy ruờm rà nhưng hãy lấy một thí dụ để nói rõ về mối quan hệ giữa *nghiệp* và *sinh mệnh*. Như hắc thủy (nước đen) chẳng hạn. Một thể lỏng có màu đen thì gọi là hắc thủy, nhưng ngoài thể lỏng ra không có màu sắc, mà ngoài màu sắc ra cũng không có thể lỏng: đó là một nguyên lý nhất định (theo cách phân tích hóa học có thể khiến cho nó xa lìa bản thể mà chơi vơi ra ngoài, nhưng ở đây không bàn về điểm ấy). Cho nên, cái gọi là *nghiệp* rốt cuộc cũng như màu sắc, còn *sinh mệnh* cũng như thể lỏng, cả hai không phải một mà là khác nhau, khác nhau nhưng là một. Nhưng sinh mệnh quan Phật giáo lại có tính chất lưu động, bởi thế nếu chỉ thí dụ với hắc thủy e cũng chưa đủ, mà phải biến nó thành lưu động, nghĩa là nối tiếp nhau trôi chảy không ngừng. Và cái phương hướng chảy tới tất phải do màu sắc quy định, đồng thời lại do phương hướng chảy tới có khác mà màu sắc của hắc thủy cũng có khác. Còn về sự biến đổi của màu sắc khi từ màu đỏ biến thành màu đen, biến thành màu vàng không phải mất màu để trở thành màu đen, vàng và màu đỏ cũng giữ được khả năng tính để biến thành màu vàng, màu đen. Cũng thế, khi từ màu đen và vàng chuyển biến thành màu trắng thì đều cũng không tiêu diệt, tức là, trong lúc biến hóa vẫn bảo tồn được khả năng tính. Điểm này rất gần giống như khái niệm *nghiệp*, *sinh mệnh* và *luân hồi* vậy. Tức là, phương hướng của sinh mệnh do nghiệp quy định, đồng thời nghiệp lại y vào nội dung hoạt động của sinh mệnh, luôn luôn gây nghiệp mới in sâu vào tự thể, và bảo tồn những nghiệp cũ đã có; rồi toàn thể nghiệp này hay một bộ phận lại quy định nội dung sinh hoạt sinh mệnh ngoại hình, tuy cực kỳ phức tạp nhưng trong đó vẫn có một quy định rõ ràng, mạch lạc mà biến thành lưu động liên tục. Đây cũng là điểm bất đồng

lớn giữa nghiệp và luân hồi luận. Vì, như đã nói ở trên, hữu ngã luận cho rằng nghiệp chẳng qua chỉ là phần ngoại biểu phụ thuộc vào sinh mệnh cố định, nghĩa là, cái nguyên động lực vận chuyển đến các cảnh địa, còn Phật giáo thì bảo trong sự biến hoá bất tuyệt lại hấp thụ những kinh nghiệm quá khứ rồi lấy đó làm nguyên động lực mà xúc tiến sự sáng tạo (nói đúng hơn là sáng tạo tuần hoàn). Như tôi đã nói ở trên, đến Phật giáo thuyết nghiệp và luân hồi mới thật có đầy đủ ý nghĩa triết học, chính là ở điểm này. Xem thế, nếu bảo thuyết nghiệp của Phật giáo không phù hợp với luận lý thì điều đó không thể chấp nhận được.

#### 4- SỰ QUAN HỆ CỦA NHÂN CÁCH GIỮA ĐỜI TRƯỚC VÀ ĐỜI SAU

Như đã trình bày ở trên, Phật bảo sinh mệnh là một cái luôn luôn biến hóa, trở lại sự tương tục luân hồi của nó, nếu chỉ y vào tính cách vô ý thức thì mối quan hệ nhân cách giữa khoảng đời trước và đời sau như thế nào? Nói cách khác, nó là một hay khác? Vì, theo hữu ngã luận thì tất cả tuy đều biến hóa, nhưng ngã thể thì đồng nhất thường trụ, và, nói theo luận lý, đương nhiên, ngã thể trước hay sau cũng là đồng nhất. Nhưng Phật thì chỉ nhận trong đó chính cái tâm là vật biến hóa, cho nên tất phải có những câu nạn vấn, Nhất là về thuyết nghiệp báo hưởng thụ thì các nhà hữu ngã luận thường chất vấn Phật luôn.

*“Cù-đàm! Kẻ kia (Giáp) làm, chính kẻ kia (Giáp) nếm vị (quả của nó), hay một kẻ làm (Giáp) mà kẻ khác (Át) nếm vị?”<sup>20</sup>*

Trên đây là một người Bà-la-môn chất vấn Phật. Đúng ra thì lời chất vấn này đã bắt nguồn từ chỗ không hiểu được cái chân tướng của sinh mệnh biến hóa lưu động và rút cuộc cũng chỉ lấy cái ngã cố định làm tiêu chuẩn mà nạn vấn, thế thôi. Phật bảo sự quan hệ trước hay sau của đặc tướng tương tục của sinh

<sup>20</sup> S. (2,c p. 75-76 – Nam truyền 13, *Tương ưng bộ 2*, p. 111-‘2); *Tạp A-hàm 14* (Đại chính 2, p. 85c).

mệnh không thể cho là một mà cũng không thể bảo rằng khác nhau, mà là cũng giống nhau, mà cũng khác nhau: đó là trung đạo.

Bởi thế Phật đã trả lời câu hỏi trên đây bằng thuyết *duyên khởi*.

*“Giáp làm mà bảo Giáp nếm vị thì đây là cực đoạn thứ nhất. Giáp làm mà bảo Ất nếm vị thì đây là cực đoạn thứ hai. Như Lai tránh xa hai cực đoạn ấy và thuyết pháp theo trung đạo”<sup>21</sup>*

Đó là tinh thần của đức Phật về điểm này. Nếu theo quan điểm của Mrs. Rhys Davids<sup>22</sup> thì có thể giải thích theo hình thức đồ biểu như sau:

A - A' - A'' - A''' - A<sup>n</sup> ... a<sup>n</sup>B - B' - B'' - B''' - Ba - b<sup>n</sup>C - C' - C'' - C''' - C<sup>a</sup> ... e<sup>n</sup>D ... d<sup>n</sup>E ...

Trong đồ biểu trên, ABCDE là mô hình của sinh mệnh do năm uẩn tạo thành, thực tế tuy không có nhưng chỉ giả định là nó tách rời khỏi nghiệp, tức là sinh mệnh tính cách. Rồi lại dùng chỉ số ', ', ''' biểu thị sự phản ứng của kinh nghiệm, tức là nghiệp, để tỏ rằng sinh mệnh mô hình là sinh mệnh thực tế.

Trước hết hãy giả định sinh mệnh của người ta lấy hiện thể làm khởi điểm là A, nếu dùng hắc thủy làm thí dụ thì như thanh thủy. Nhưng cái tính chất của Ấn Độ triết học tôn giáo sử vốn không một khắc nào dừng nghỉ; hoạt động của nó trực tiếp tự nhuộm màu sắc chính nó mà thành một loại tính cách của A', A' này lại căn cứ theo màu sắc tính cách mà hoạt động để mang lại tính cách A'' cứ như thế lần lượt thu thập những kinh nghiệm quá khứ vào hiện tại rồi hiện tại lại dưỡng thành vị lai cho đến chung kỳ là A''' vậy. Trong đồ biểu A' A'' A''' tựa như có gián cách, nhưng thật ra nó là sự liên tục bất đoạn, cho nên tuy trải qua nhiều biến hóa, nhưng nhờ vào ký ức lúc thiếu thời, tên họ của chính mình và hoàn cảnh xung quanh mà vẫn

<sup>21</sup> Xem chú thích 20 trên.

<sup>22</sup> Mrs. Rhys Davids: *Buddhism* (p. 135).

giữ được cái nhân cách mô hình A. Từ một đũa bé trở thành một ông già cũng giống như thực thể của một cuộn phim ảnh: cuộn phim tuy dài mấy nghìn thước nhưng cũng là một người mà có những hoạt động khác nhau trong cuộn phim. Cứ biến hóa như thế cho đến khi không còn có thể duy trì được cái thói thường biết là cùng một hình tướng thì lúc đó sẽ phát sinh một kịch biến lớn, tức là chết. Những đường- trong đồ biểu chính là chỉ điểm này, kết quả đi đến hình B, nhìn trên bề mặt tựa hồ rất sai khác với A, nhưng, theo Phật, cái cơ sở của B là tính cách vô ý thức. Còn như có sự tích tụ kinh nghiệm của  $A^n$ , tức  $a^n$ , thì chẳng qua đó chỉ là sự biến hóa liên tục của  $A^n$  mà thôi. Lại theo Phật thì tuy cũng là nhân loại nhưng trong đó có những sai khác về năng lực, cảnh ngộ và các bất đồng khác v.v... chính là sức  $a^n$  tiềm tại này. Rồi lại lấy  $a^n$  làm cơ sở cho mọi hoạt động, y theo quy tắc trên đây, đi đến Bn mà sinh đại kịch biến thành ra bnC, cnD, dnE ... đó chính là hình tướng luân hồi vô hạn. Cho nên, nếu chỉ nhận xét trên bề mặt thôi thì giữa A.B.C.D.E... tựa hồ như không có một quan hệ nào, nhưng nếu quán triệt nội dung của chúng thì trong cái nguyên động lực của B có bao hàm  $A' - A'' - A'''$ ... nữa, rồi trong nguyên động lực của C không chỉ có  $B' - B'' - B'''$ ... mà tiến lên bao hàm cả  $A' - A'' - A'''$ ... Bởi thế, B do A quy định, C do A,B quy định, D do A,B,C quy định, đó tức là sự thành lập quan hệ nhân quả vậy. Điểm này, khi được đặt thành vấn đề pháp tướng, thì câu hỏi được nêu ra là A quy định B là điều kiện để thực hiện hay đó chỉ là quá trình sẽ đưa đến D? Đến một đời người thì dĩ nhiên vấn đề cũng được đặt ra là: trong sự tích tụ vô số nghiệp thì nghiệp này cái nào là nguyên nhân chủ yếu quyết định đại vận mệnh tương lai? v.v... Về sau, A-tỳ-đạt-ma có đưa ra nhiều cách nghiên cứu, nhưng ở đây chưa cần đề cập đến. Tóm lại, nói một cách đại thể, pháp tắc *tam thế nhân quả* của Phật giáo đã được xây dựng trên nền tảng sự biến hóa kể trên; nghĩa là theo Phật, nếu bảo mỗi quan hệ giữa quả báo hưởng thụ và người tạo tác là một hay khác thì đều sai lầm, mà phải căn cứ vào phép tắc biến hóa tức hệ lệ duyên khởi, để giải

quyết mới được. Cũng như đã dẫn dụ ở trên, cái mà Phật giáo gọi là luân hồi chính cũng giống như sự biến hóa của con tằm: từ con trùng nhỏ trở thành con nhộng, từ con nhộng thành con ngài, cứ nhìn từ bên ngoài thì tựa hồ là một con vật hoàn toàn khác nhau, nhưng rốt cuộc thì chỉ là sự biến hóa của một con trùng. Người ta không thể bảo con trùng và con ngài là một, mà cũng không thể bảo là khác nhau, chỉ có thể cho đó là sự biến hóa mà cái lý thú của nó thì tương đồng mà thôi.

*“Nghiep không có người tạo tác cũng không có người nếm quả, chỉ là do các uẩn chuyển biến, đó là sự nhận xét đúng với chân đế. Có nghiệp, có quả cũng giống như sự tuần hoàn của cây với trái cây (nghiệp và quả), mỗi mỗi làm nhân cho nhau để chuyển biến, không ai có thể nói được đầu mối và chung cục của nó”*<sup>23</sup>

Sự biến hóa trên đây là sự biến hóa vô thủy vô chung, tức là luân hồi vô hạn, mà cái pháp tắc quy định quá trình biến hóa ấy là nhân quả: đó là quan điểm đích thực của Phật giáo.

Đến đây vấn đề được lưu ý là: nếu đức Phật chỉ xây dựng luân hồi theo sự biến hóa như thế thì luân hồi luận của Phật không phải là thuyết luân hồi theo đúng tự nghĩa của nó, vì nếu đúng tự nghĩa của luân hồi là linh hồn luân quản trong không gian để đi đầu thai chịu các thân phận.

Nhưng theo Phật thì cái đương thể của sự biến hóa tức là luân hồi chứ không có linh hồn phảng phất trong không gian, cũng như con sâu không phải chết đi mới biến thành tức con nhộng, con ngài, nhưng chỉ vì sự biến hóa mà thành ngài, thành nhộng. Sinh mệnh của người ta cũng là cái đương thể biến hóa thành trâu, thành ngựa, thành địa ngục, thành thiên đường, tất cả đều không ngoài cái được mệnh danh là nghiệp, tất cả đều biến hóa thành luân hồi, cho nên nói:

*“Do quả báo tà kiến mà tự nhiên sinh vào tám địa ngục lớn”*<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Visudimagga, Chap. 19; Warren: *Buddhism in Translations*, p. 24.

<sup>24</sup> *Tăng-nhất* 43 (Đại chính 2, p. 781a).

Tức cái phú bẩm không phải là thiên đường, địa ngục mà là nghiệp của người ta lấy nó làm cảnh giới của chính mình sáng tạo ra, không phải linh hồn của người ta đầu thai vào bụng ngựa mà chỉ là nghiệp của người ta, trong quá trình biến hóa dùng năm uẩn của loài người thay vì năm uẩn của loài ngựa. Ý thật của Phật về luân hồi luân chính là ở điểm này. Xem thế thì ý kiến của luận sư Long Quân (Nāgasena) bảo rằng luân hồi chỉ là sự kế tục của *đanh sắc* và thí dụ lửa từ một ngọn đèn này bén sang một ngọn đèn khác để nói lên sự tuần hoàn của luân hồi quan<sup>25</sup>, có thể cho là rất phù hợp với luận lý luân hồi quan của Phật.

Trong số các học giả cận đại có người muốn dùng phương pháp triết học để chỉnh lý Phật giáo và thuyết của họ được người ta thừa nhận thì trước hết phải kể đến Ước-biên-hàngach-nho (Schopenhauer).<sup>26</sup> Ngoài ra, số nhân sĩ chủ trương giải thích như trên cũng rất nhiều.<sup>27</sup>

## 5- TÍNH CHẤT CỦA NGHIỆP VÀ QUẢ VỚI THỎA ĐÁNG TÍNH LUÂN LÝ

*“Người ta gieo nhân nào thì hưởng quả ấy: làm lành được quả tốt, làm ác chịu quả xấu, người trồng thì người hưởng”*.<sup>28</sup> (Yad idaṃ vappate bījaṃ tādisaṃ harate phalaṃ; kalyāṇakārī kalyāṇaṃ, pāpakārī ca pāpakam. Pavuttaṃ tāta te bījaṃ phalaṃ paccanubhossasi).

Đó là theo pháp tắc nhân quả của nghiệp. Song mà, cái tính chất quan hệ giữa nghiệp và quả như thế nào? Bởi vì, người

<sup>25</sup> Milandapañha, p, 46: p, 71 – Nam truyền 59, *Di-lan vương vấn kinh* 1, p. 93-9.

<sup>26</sup> Gesamtliche Werke 41, s. 591

<sup>27</sup> Warren: *Buddhism in Translations*, p, 234: Mrs, Rhys Davids: *Buddhism*, p. 137

<sup>28</sup> S. (1, p. 227 – Nam truyền 12, *Tương ưng bộ* 1, p.398); *Tăng-nhất* 3 (Đại chính 2, p. 388c).

làm thiện (*kalyānakāri*) được quả thiện (*katyānaphala*), người làm ác (*pāpakāri*) chịu quả xấu (*pāpaphala*), cái ý nghĩa thiện, ác ấy chưa thể rõ ràng và cái thỏa đáng tính của nó vẫn chưa được minh bạch.

Trước hết hãy xét về phương diện tính chất. Đức Phật đại khái cho cái tính chất quan hệ giữa nhân và quả có hai lớp. Thứ nhất, quan sát nhân quả về phương diện cùng tính chất; thứ hai, quan sát nó về phương diện khác tính chất. Nếu nói theo thuật ngữ sau này thì đó chính là sự nhận định về hai thứ quan hệ giữa *đồng loại nhân* (*sabhāgahetu*), *đẳng lưu quả* (*niśyandaphala*) và *đị thực nhân* (*vipāka-hetu*), *đị thực quả* (*vipākephala*) vậy (đồng loại nhân, đẳng lưu quả nghĩa là tính chất của nhân và tính chất của quả giống nhau; đị thực nhân, đị thực quả nghĩa là tính chất của nhân và của quả khác nhau).

Loại quan hệ thứ nhất lập trường tâm lý làm chủ, đại yếu cũng giống như thuyết *nghiệp* ở trên, nhưng tiến lên một bậc nữa thì kết quả được biểu diện theo hình thức tiến bộ, như: đời này gắng sức học hỏi thì đời sau sinh ra sẽ là người có tính chất thông minh, sáng suốt; đời này lười biếng thì đời sau sinh ra sẽ ngu đần dốt nát. Do đó, ngày xưa Phật thường hỏi những người tu theo các ngoại đạo trì giới gà, chó là tương lai kết quả ấy sẽ ra sao rồi cho rằng tu giới gà, chó mà nếu tâm tu gà, chó thì sau khi chết đi cũng sinh làm gà, chó.<sup>29</sup> Vì quả báo luân hồi không chấp nhận có sự thưởng, phạt của đệ tam nhân mà chỉ thích ứng với tính cách tự kỷ do chính mình tạo tác, cho nên người tu làm gà sẽ là gà, mang tâm quý, sẽ là quý, giữ tâm trời sẽ sinh cõi trời, đó có thể bảo là lẽ tự nhiên. Do vậy, thuyết nhân quả bảo người làm thiện hưởng quả thiện, làm ác chịu quả ác cũng có thể cho là có căn cứ tâm lý rất xác đáng. Sự tu dưỡng và giáo dục của người ta tuy lấy một thời đại làm hạn nhưng

<sup>29</sup> M, 57, *Kukkuravattika-s* (1, p. 387-8 – Nam truyền 10, *Trung bộ 3*, p. 163).

chẳng qua cũng chỉ thích dụng cái lý pháp nhân quả đó mà thôi.

Loại thứ hai là nhân quả khác loại, đứng trên lập trường luận lý để nhận thức quan hệ nhân quả giữa những hiện tượng có tính chất khác nhau, tức là cái quy luật không làm thiện mà được hưởng hạnh phúc, không làm ác mà phải chịu họa hoạn. Về điểm này, thiện, ác chỉ có nghĩa luân lý, còn họa, phúc không hẳn có ý nghĩa luân lý, mà chỉ có nghĩa hợp ý hay không hợp ý, bởi thế không thể coi tính chất nhân quả là giống nhau. Trong khi thuyết minh về những hiện tượng nhân sinh, đức Phật thường không bỏ qua loại quan hệ này. Hãy lấy một thí dụ: đời nay chết yếu là đời trước sát sinh nhiều, còn đời này sống lâu là do đời trước có lòng thương xót và tha sống cho những sinh mệnh khác; đời này đau khổ nhiều là do đời trước làm khổ não chúng sinh, trái lại đời này mạnh khỏe, không bệnh tật là do đời trước có từ tâm với những người khác. Lại như kiếp này tướng mạo xấu xí là do kiếp trước hay giận dữ cáu kỉnh, trái lại, kiếp này đẹp đẽ là do kiếp trước nhu mì hiền hậu; cho đến kiếp này nghèo cùng khổ sở là do kiếp trước không làm việc phúc thiện, trái lại, kiếp này giàu có là do kiếp trước hay bố thí giúp đỡ kẻ khốn cùng v.v... Trong những trường hợp trên đây, cái gọi là *sát sinh* với *chết yếu*, *vô về nuôi nấng* với *sống lâu*, ít ra, về phương diện luân lý cũng là những khái niệm bất đồng, nhưng cách thuyết minh trên chính là để cố kết mối quan hệ nhân quả trong đó. Bởi thế, sự thuyết minh ấy không phải chỉ để khuyên người đời bỏ ác làm thiện, để tăng tiến đạo đức mà chính là môn giáo lý cực trọng yếu để giải thích những hiện tượng bất đồng của nhân sinh.

Như vậy là Phật đã y theo nghiệp để thuyết minh về hai lớp quan hệ nhân quả mà trong đó, dĩ nhiên, loại nhân quả cùng loại dễ hiểu hơn, vì, như đã nói ở trên, nó có căn cứ tâm lý xây dựng trên tính sáng tạo của ý chí. Nhưng loại sau, tức là nhân quả khác loại, thì khó hiểu hơn vì nó không phải là vật do tính sáng tạo trực tiếp của ý chí đưa đến; nếu bảo vì kiếp trước sát



sinh mà kiếp này, theo cái tập quán đó, sinh làm người tàn ác hiếu sát thì còn có căn cứ, dễ hiểu. Chứ đấng này lại lấy sự chết yêu thay cho tàn ác hiếu sát thì căn cứ ấy ở đâu? Cũng thế, bảo vì kiếp trước làm khổ não chúng sinh nên kiếp này sinh ra phải đau ốm, kiếp trước vì thương xót và nuôi dưỡng chúng sinh nên kiếp này sinh ra làm phúc thần thì còn dễ hiểu, nhưng nếu bảo vì não ác mà đau ốm, vì nuôi nấng mà được khỏe mạnh thì lấy gì để minh chứng cái thỏa đáng tính của nó? Muốn trực tiếp căn cứ vào tính cách sáng tạo của tự kỷ mà giải thích nó như loại nhân quả cùng loại là một việc vô cùng khó khăn. Huống chi, về điểm này, sự thật trước mặt là luật pháp quốc gia có điều thường thiện phạt ác, lấy việc kết hợp thiện, ác, họa, phúc làm lý bất di bất dịch, xem thế thì biện minh về nhân quả cực dễ dãi. Nhưng, nên biết luật pháp quốc gia là quy định hậu thiên, còn nhân quả là lý pháp tiên thiên, nếu không cho đó là một *sức bất khả tư nghị* mà đi tìm cầu những lý do của cái tiên thiên vốn vĩ như thế thì vấn đề này nên phải biện minh làm sao. Xưa nay, nhiều học giả Phật giáo chủ trương nhân quả là chân lý cũng đều bỏ qua điểm này. Họ chỉ thuyết minh ý nghĩa đạo đức của ác nhân, thiện nhân, rồi hỗn hợp thiện ác và quả báo của thiện ác là vận mệnh xấu hay tốt mà cho như nhân quả đồng loại vì ngừng lại ở đó. Nhưng, chúng ta đừng quên rằng cái điểm khó khăn nhất của nhân quả quan của Phật giáo chính là điểm này.

Nhưng mà, muốn giữ được cái nguyên lý và sự điều hòa của các luận trên đây, cái quan hệ và nhân quả khác loại này có đủ là lý luận thuyết minh không? Hay, Phật có bảo trong quan hệ dị loại ấy có đủ lý pháp tự nhiên mà chung qui ứng dụng nó như một loại nhân quả đồng loại để làm cho thiện, ác, họa, phúc cùng nhất trí, dùng như thế để thỏa mãn yêu cầu của người ta chăng? Vấn đề này có lẽ cũng cần phải tách rời đạo đức để thảo luận cũng nên. Theo chỗ tôi nhận xét thì nó cũng có thể được thuyết minh theo tính chất của *nghiệp luận* ở trên.

Tức là, nó cũng có chỗ duy trì được sự điều hòa. Ta hãy thử bàn về điểm này.

Nếu chỉ nhìn ở bề ngoài thì thấy *hoạt động ý chí* (sañcetanika kamma) của người ta đơn giản, nhưng thoát thì nó đã được thành lập trên nền tảng và quá trình hết sức phức tạp. Bởi thế, khi một hoạt động nào trở về với chính nó thì cái ấn tượng phản ứng của nó cũng quyết không phải là vật đơn thuần; nó sẽ lấy cái tính cách ấn tượng của nó làm cơ sở để, sau khi hoạt động, tác thành thể giới của chính nó, và kết quả của nó không phải chỉ đồng nhất mà có đủ mọi phương diện, điều này tưởng không cần nói ai cũng hiểu. Và nữa, trong một đời người cũng tạo thành vô số nghiệp, rồi cùng kết hợp với những cái đã tạo ở kiếp trước, lấy đây làm cơ sở để tạo thành vận mệnh của chính mình, thì quả báo sẽ có ý nghĩa cực phức tạp, ta có thể tưởng tượng cũng thấy được. Tuy nhiên, đứng trên lập trường ngày nay mà nói, ta có thể chia thành hai phương diện để khảo sát, tức là, phương diện biểu diện năng động và phương diện hiệu hiện phản động. Nói cách khác, *ngiệp*, một mặt tuy tích cực hiển hiện những quả tương tự như chính nó, nhưng, đồng thời, mặt khác, lại trình hiện quả thưởng, phạt. Vì, tuy cùng một nghiệp nhưng khi chỉ khảo sát nó theo sự thật tâm lý và khi cho nó một giá trị luân lý, thì ý nghĩa của nó có khác nhau. Và lại, cả hai, nếu khảo sát từ những phương diện khác nhau của cùng một nghiệp thì ấn tượng của nó cũng có hai ý nghĩa. Bởi thế, sau khi tìm cầu cơ sở cho hoạt động sáng tạo mà hiển hiện thành hai phương diện thì cũng là lẽ tự nhiên. Như thế, đứng về phương diện sự thật tâm lý mà nói thì nó là nhân quả đồng loại, còn đứng về phương diện giá trị luân lý mà nói thì nó là nhân quả dị loại, phụ thuộc vào sự thưởng phạt. Nếu thuyết minh theo tiền lệ thì như người có tâm từ thiện làm việc phúc, kết quả, chính cái tính cách đó đã nhu hòa và người ấy trở thành người từ thiện, giàu lòng thương yêu; và tiến lên một bậc nữa mà nói, nếu tái sinh ở kiếp sau cũng sẽ là vị hóa thân Bồ-Tát có lòng thương người tuyệt đối. Đây tức là sự hiển hiện về phương diện năng động, thuộc nhân quả đồng loại vậy.

Đồng thời; dù cho tâm từ thiện ấy phát xuất từ động cơ thuần túy chân chính, không mang một sự báo đáp nào nhưng đã có của và người thì tự nó cũng đã có cái ấn tượng thực hành ý chí đó, nó sẽ trở thành tính cách, và khi tạo thành thế giới của chính mình thì thế giới ấy cũng sẽ trình hiện một cách sung thực, tức chính mình sẽ sinh vào cảnh ngộ giàu sang. Vì, như đã nói ở trên, và cũng sẽ được trình bày ở sau, thế giới của chúng ta rốt cục cũng chỉ là vật do tính cách của chúng ta tạo thành; đó là ý kiến đích thực của Phật. Cũng thế, kiếp trước làm khổ người, kiếp này hay kiếp sau càng lấy tâm hung bạo làm yếu tố, tức, đồng thời, ở phương khác hiện ra thế giới phiền não là cảnh địa của chính mình, cho đến tự thân đau ốm hay chết yếu, đó tức là sự hiển hiện phản động của nghiệp, tuy là nhân quả dị loại nhưng thật thì cũng giống như nhân quả đồng loại, rốt cục không ngoài cái tính cách của chính mình do chính mình tạo tác. Duy có điểm sai khác là nhân quả đồng loại là nhân quả truy theo sự thực tâm lý, còn nhân quả dị loại là nhân quả truy theo cái giá trị bao hàm trong sự thực tâm lý. Lại như hai phương diện của nghiệp không phải lúc nào cũng theo nhau để cùng một lúc thực hiện thành quả, mà có khi hiển hiện là khác thời, do đó mà thế giới có nhiều phương trạng khác nhau, chẳng hạn như những người hiền lành phúc hậu thì cứ gặp tai nạn, nghèo khổ, còn những kẻ hung ác thì lại được giàu có sung sướng. Những hiện tượng ấy chính là hai phương diện kể trên biểu diện về dị thời vậy.

Nếu sự giải thích trên đây quả thực đúng với chân ý của Phật thì, có thể nói, vấn đề thiện nhân, thiện quả, ác nhân, ác quả, dù cho phương pháp biểu diện có hơi lờ mờ, cũng chỉ nói cùng một nghiệp nhưng có hai phương diện tác dụng mà thôi. Cho nên, theo giải thích phân tích trên đây, mặc dầu dị loại nhân quả trong nhân quả luận tuy có khó hiểu nhưng hiển nhiên vẫn cũng có căn cứ lý luận, điều đó rất rõ ràng. Và lại, sự giải thích ấy không phải là ý kiến của riêng tôi, mà, về sau, phái Duy thức đã chia chúng tử (ấn tượng của nghiệp) thành

*đanh ngôn chủng tử* (sự thực) và *nghiệp chủng tử* (giá trị); nghĩa là, *đanh ngôn chủng tử* phát hiện thành thế giới sự thực, còn *nghiệp chủng tử* phát hiện thành thế giới vận mệnh, lý do thật đã rõ ràng.

Lại nữa, trong hai phương diện nhân quả kể trên nếu đứng trên lập trường lý luận mà nói, cái gọi là *nhân quả năng động* tuy cũng có nhiều phương diện sở động, nhưng cũng có nhiều tính xác thực; song, đây cũng do nỗ lực hậu thiên, tức là cũng có thể được biến đổi đến một trình độ nào đó: dĩ nhiên đức Phật cũng đã lưu ý đến điểm này. Chẳng hạn do nghiệp kiếp trước mà tư chất ngu độn, nhưng nhờ kiếp này cố gắng mà bồi dưỡng được tính cách minh mẫn, như vậy là đã điều hòa được. Cũng thế, tuy tư chất minh mẫn, nhưng vì lười biếng nên có thể mờ mất bản chất và trở thành ngu độn. Bởi thế, đức Phật tuy thừa nhận năng lực của tiền nghiệp rất mạnh, nhưng cũng tưởng lệ sự tu dưỡng hậu thiên: đó là điểm khác hẳn với *túc mệnh luận* của phái Ma-ha-lê Cù-xá-la (Makkhali Gosāla). Và cái sứ mệnh duy nhất của Phật là làm cho con người chuyển biến được cái phương diện túc nghiệp này để trở nên sáng suốt, Phật sở dĩ là Phật chính là ở điểm đó. Vì phương diện năng động của nghiệp vốn do ý thức dưỡng thành, cho nên căn cứ theo hoạt động ý thức hậu thiên cũng có thể được điều hòa chuyển biến. Trái lại, về phương diện phản động, tức về phương diện vận mệnh, thì Phật cũng cho rằng quy luật của nó cực nghiêm ngặt, không thừa nhận có thể được biến đổi.

*“Tỳ-khưu, ta quyết không bao giờ nói rằng quả báo của tác nghiệp cố ý tiêu diệt, không được lãnh chịu. Quả báo ấy hoặc đời này hay đời sau nhất định phải hứng chịu”<sup>30</sup>*

*“Những kẻ tạo nghiệp ác, dù có lên không, xuống biển hay vào hang núi cũng không nơi nào có thể trốn thoát”<sup>31</sup>*

<sup>30</sup> A.(5, p. 297 – Nam truyền 22, *Tăng chi bộ* 7, p. 256); *Trung 3*, *Tư kinh* (Đại chính 1, p. 437b).

<sup>31</sup> *Dhammapada* 127

Trên đây là những câu Phật thường nói. Duy về nhân quả dị loại thì vì nghiệp ở phương diện này vốn chỉ do vô ý thức dưỡng thành, nên không thể dựa vào nỗ lực ý thức để ngăn chặn không cho quả của nó phát sinh được. Cho nên, đối với những tính xấu tâm lý, dù xấu xa đến như thế nào, đức Phật đều muốn chinh phục để đạt đến địa vị cao cả. Còn về vận mệnh may rủi thì đó là pháp tắc tự nhiên, cho dù Phật cũng không thể tránh khỏi, chính đức Phật cũng thường giảng dạy như thế.<sup>32</sup>

*“Hết thầy cái có sinh đều có chết, thọ mệnh cuối cùng cũng phải hết.*

*“Y vào nghiệp mà chịu duyên báo, thiện, ác đều có quả của nó.*

*“Tu phúc được sinh lên cõi trời, tạo ác thì phải vào địa ngục.*

*“Tu đạo thì dứt được sống, chết, mà nhập Niết-bàn vĩnh viễn.*

*“Không trên không, không dưới biển, không trong rừng núi, không một chỗ nào trốn được cái chết.*

*“Ngay đến chư Phật, Bồ-tát, Duyên Giác và Thanh Văn còn phải bỏ cái thân vô thường, huống nữa là phàm phu”<sup>33</sup>*

Đó là nghiệp báo sinh tử, không một ai có thể tránh khỏi. Nhiệm vụ của Phật chẳng qua chỉ là khiến người ta nhận chân điều đó và dạy cho phương pháp tuyệt đối thoát ly mà thôi.

## 6- CÁC LOẠI HỮU TÌNH

Theo nguyên tắc, để thích ứng với các loại nghiệp, hữu tình cũng có nhiều loại. Đúng như Phật đã nói, tuy có vô số chúng sinh, nhưng không chúng nào giống nhau là vì có những nghiệp khác nhau. Song, nếu chỉ nói là vô số thì có chỗ bất tiện cho việc thuyết minh, bởi thế, Phật cũng theo tập quán đương

<sup>32</sup> Trung 3, Già-di-ni kinh (Đại chính 1, p.440b). Pāli, không rõ.

<sup>33</sup> Tham chiếu *Biệt Tập* 3 (Đại chính 2, p.392b); *Ngũ phần luật*, 21 (Đại chính 22, p. 141b); *Dhammapada*, 127.

thời, coi hữu tình cũng như một loại tồn tại thần thoại và đại khái chia thành năm hoặc sáu loại: tức là *năm ngã* (pañcagatiyo- ngũ thú) hay *sáu ngã* (chagatiyo- lục thú) vậy. Năm ngã là: *địa ngục* (niraya), *súc sinh* (tiracchānayani- bàng sinh), *ngã quý* (visaya), *nhân sinh* (manussa) và *thiên thượng* (devaloka). Đó là cách phân loại đầu tiên. Sau đến Độc tử bộ, Bắc đạo phái thêm A-tu-la (asura) vào hàng thú tư thì thành ra sáu ngã<sup>34</sup> Trung Quốc và Nhật Bản thường gọi là sáu ngã luân hồi chính đã phát xuất từ đó. Sự thuyết minh tường tận về thuyết sáu ngã đều được chép trong *Tăng-chi bộ*, kể cả Hán dịch và Pāli, và trong *Trường A-hàm* bản Hán dịch phần thứ tư (Thế ký kinh) v.v... Nhưng khi bàn về A-tỳ-đạt-ma sẽ lại nói rõ hơn, ở đây chỉ lược thuật thế thôi. Tóm lại, sự phân loại hữu tình trên đây, trừ nhân loại và súc sinh ra, còn tất cả đều là sự tồn tại thần thoại. Nhận xét theo tín ngưỡng phổ thông của đương thời thì cho tất cả đều là sự tồn tại sinh tồn và Phật cũng thừa nhận mà coi đó là một hiện tượng của thế giới luân hồi.

Cách phân loại năm ngã trong sáu ngã kể trên, theo một ý nghĩa nào đó, cách phân loại thú vị nhất là về Thiên bộ. Đức Phật đã lấy nó phối hợp với ba cõi mà thành hai mươi sáu loại, và trừ một bộ phận nhỏ, còn tất cả các thần khác cho dù trong giới tín ngưỡng Bà-la-môn cũng khó mà biết được. Vậy, đức Phật đã dựa vào tài liệu nào để sắp đặt và phối hợp Thiên bộ như thế? Đây tuy không phải là vấn đề bản chất của Phật giáo, nhưng, nếu muốn nhìn qua tình hình của tôn giáo giới đương thời để hiểu rõ nguồn gốc Phật giáo, thì có thể nói nó cũng là một vấn đề rất cần được nghiên cứu. Vì ở đây không đủ thì giờ nên không thể chép đầy đủ tên các cõi trời, mà chỉ đặt thành vấn đề một cách sơ lược như thế thôi, mong quý vị nào có chí hãy nghiên cứu nó một cách sâu xa hơn.

Lại trong thuyết *ngũ đạo* cho đến thuyết *lục đạo* đều không đề cập đến thực vật, nếu nói theo nguyên tắc và so với phái Số-

<sup>34</sup> *Trí-độ luận* 10 (Đại chính 25, p. 135c); Kathavatthu VIII (1, p. 360 – Nam truyền 58, *Luận sự* 2, p. 63).

lậu, thì đây là một khuyết điểm của Phật giáo; nhưng, nếu đứng trên lập trường thực tiễn tất yếu mà nói thì đó chẳng qua chỉ vì muốn cho tiện lợi mà thôi. Tại sao vậy? Vì, như sẽ trình bày sau, đức Phật đặt giới bắt sát sinh lên hàng đầu, thông cả tại gia và xuất gia, nếu nhiếp cả thực vật vào lục đạo thì, trên lý luận, đại khái người ta không thể sống được, bởi vì ăn cây rau cũng phạm giới sát thì còn sinh hoạt bằng cách nào. Nhưng, trong luật cũng có dạy dù đối với cây cỏ cũng phải có lòng thương xót, không được dẫm bừa lên, xem thế thì biết dù là những vật thấp kém nhất đức Phật cũng thừa nhận sự sống của chúng.

Chúng sinh trong ngũ đạo hay lục đạo kể trên do các sinh sản khác nhau mà được chia thành bốn loại và gọi là *tứ sinh* (catasso yoniyo), tức là *thai sinh* (jalāyujā), *noãn sinh* (aṇḍajā), *thấp sinh* (saṃsedajā) và *hóa sinh* (opapātikā). Thai sinh thì như người và thú từ thai mẹ sinh ra. Noãn sinh thì như loài chim từ trong trứng nở ra. Thấp sinh thì như muỗi và ve do nơi ẩm ướt sinh ra. Hóa sinh thì như cõi trời hay địa ngục tự nhiên hóa sinh.<sup>35</sup> *Áo nghĩa thư* cũng đã nói đến thai sinh (jarāyujā), noãn sinh (aṇḍajā), thấp sinh (svedajā) và chủng sinh (bīajā): xem thế thì tư tưởng tứ sinh của Phật đã bắt nguồn từ đó,<sup>36</sup> duy có điểm khác là đã thay thế *chủng sinh* bằng *hóa sinh*, lý do, như vừa nói ở trên, vì Phật giáo không nhiếp thực vật vào luân hồi giới, mà, thích ứng với tư tưởng địa ngục đang thịnh hành thời bấy giờ, cần phải thuyết minh về cách hóa sinh.

Tuy nhiên, cứ theo lời Phật dạy phải mển tiếc cỏ cây và cho việc phá hoại thảo mộc là một tội ác<sup>37</sup> thì biết Phật cũng đã từng đề ý về điểm này.

<sup>35</sup> Theo giải thích của Xá-lợi-phát, M. 12 Mahāsīhanāda-s (1, p. 73 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 1, p. 119).

<sup>36</sup> Tham chiếu *Án Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 3, chương 4, tiết 1).

<sup>37</sup> D. 1 Brahmajāla-s (1, p. 5 – Nam truyền 6, *Trường bộ* 1, p. 7); D. 2 Sāmaññaphala-s (1, p. 64 – Nam truyền 6, *Trường bộ* 1, p. 97); nếu 4

Lại nữa, ngũ đạo và tứ sinh trên được phối hợp với các cõi thì đức Phật lấy đó làm ba cõi, tức *cõi dục* (kāmaloka- dục giới), *cõi sắc* (rūpaloka- sắc giới) và *cõi vô sắc* (arūpaloka- vô sắc giới). Cõi dục là nơi lòng dục thịnh nhất, bao gồm từ địa ngục đến một bộ phận trên cõi trời; tất cả bốn loài (tứ sinh) đều thuộc cõi này. Sắc giới và vô sắc giới toàn là cõi trời và đều thuộc hóa sinh. Cả hai cõi này, năng lực thiền định tuy cực mạnh, nhưng cõi sắc thì vẫn còn hoạt động vật chất (thân thể), cõi vô sắc, mới là nơi dứt mọi hoạt động, chỉ còn tên gọi mà thôi.

Ở đây có điểm ta cũng cần chú ý là: thuyết tam giới này cũng có dính líu đến *Áo nghĩa thư*, tức chia hữu tình thành ba loại là: *thô ngã sinh* (oḷarika attapaṭilābha), *ý thành ngã sinh* (manomaya attapaṭilābha); và *tưởng sở thành ngã sinh* (saññāmaya attapaṭilābha). Từ Bá-tra-bà-lâu kinh (D. 9 Poṭṭhapāda) trong *Trường bộ* đến các kinh khác, người ta đều thấy cách phân loại trên đây. Theo sự giải thích của Phật Âm (Buddhaghosa) thì *thô ngã sinh* là chỉ cho thân ở cõi dục mạnh về yếu tố nhục thể, *ý thành ngã sinh* chỉ cho thân ở cõi sắc có đầy đủ các căn; sau hết, *tưởng sở thành ngã sinh* là chỉ cho thân ở cõi vô sắc, hoàn toàn thuộc hoạt động của thức.<sup>38</sup> Cứ theo chính văn trong các kinh điển mà khảo sát thì đây cũng là sự giải thích rất đúng. Song, điều nên nhớ ở đây là thuyết *ngũ tạng* trong Khang-đức-lợi-dã *Áo nghĩa thư* (Taittirīya up.) cho tổ chức của hữu tình là lấy chân ngã làm trung tâm rồi tổ chức thành năm lớp mà có. Trước hết từ bên ngoài là *thực vị sở thành ngã* (annarasamayātman), tiến lên *sinh khí sở thành ngã* (purāṇamayātman), *ý sở thành ngã* (manomayātman), *thức sở thành ngã* (vijñāṇmayātman), *hoan hỷ sở thành ngã* (ānandamayātman), rồi dần dần đi đến chỗ nhỏ nhiệm mà gần

---

loại chủng tử (hạt giống): căn chủng (mūlabīja); cán chủng (khandabīja), tiết chủng (phalubīja) và chủng chủng (bījabīja) v.v...

<sup>38</sup> Sumaṅgavilāsīnī part I (p. 110; 120), xem giải thích về manomaya trong đó.



như chân tướng của nó,<sup>39</sup> Bây giờ hãy so sánh thuyết này với *tam ngã sinh* của Phật thì hiển nhiên cái mà trong kinh gọi là *thô ngã sinh* chính là tương đương với cái mà *Áo nghĩa thư* gọi là *thực vị ngã* vậy. Còn *ý thành ngã sinh* và *tương sở thành ngã sinh* thì cũng tương đương như *ý sở thành ngã* và *thức sở thành ngã* trong *Áo nghĩa thư* vậy.

Do đó, ta thấy giữa hai thuyết đã có ít nhiều quan hệ lịch sử. Không những thế, Phật Âm lấy đó phân phối với ba cõi để thuyết minh đã hẳn rồi. Nhưng, Hữu bộ, vì cho *thô ngã sinh* là nhục thể, nên đã lấy *ý sở thành* làm thân trung hữu, tức có nghĩa là thân nhỏ nhiệm, và dẫn một bản kinh chứng minh sự tồn tại của trung hữu tồn tại.<sup>40</sup> Nếu sự giải thích này quả thật phù hợp với ý kinh thì thuyết tam thân trên đây cũng lại gần giống như thuyết của *Áo nghĩa thư*. Nhưng, nói một cách rồ ráo thì giải thích của Phật Âm vẫn gần với ý kinh hơn. Ở đây, vì bàn đến sự khu biệt các loài sinh mà tôi bỗng nhớ đến tài liệu *Áo nghĩa thư* và chỉ giới thiệu qua thế thôi.

Thế là đức Phật đã đứng về nhiều phương diện để chỉ bày sự khác biệt của hữu tình như đã được trình bày ở trên. Song, nếu đứng trên lập trường đệ nhất nghĩa mà nói thì tất nhiên chẳng cần số mục phân loại nào cả. Phật cho tất cả sự sai biệt giữa chúng sinh chỉ là do nghiệp mà có; nói về bản chất thì tất cả đều giống nhau, kẻ cao thượng có thể trở thành đê tiện, và kẻ đê tiện cũng có thể trở thành người cao thượng. Sở dĩ chia ra loại mục là muốn theo hữu tình quan phổ thông của thời bấy giờ cho tiện lợi mà thôi.

<sup>39</sup> *Án Độ triết học tôn giáo sử* (Thiền 3, chương 2, tiết 1).

<sup>40</sup> *Đại Tỳ-bà-sa* 69 (Đại chính 27, p. 358a); xem thêm, Hán dịch *Tập* 34 (Đại chính 2, p.244b), từ chỗ nương theo ý thành thân mà thác sinh vào những nơi khác để thuyết minh thân trung hữu là ý thành thân.

## PHỤ LUẬN: VỀ GIÁ TRỊ CỦA NGHIỆP

Trở lên chúng tôi đã giữ một thái độ cực kỳ tự do và luận nạn để trình bày về ý nghĩa nội bộ của thuyết nghiệp trong Phật giáo. Sau đây, để bổ sung thêm, chúng tôi sẽ nói qua về giá trị của nghiệp, bởi vì có một phái học giả- trong đó cũng có cả những giáo đồ Phật giáo nữa- cho rằng thuyết nghiệp là một thuyết rất cũ kỹ, không còn hợp thời, và cũng hết sức sống. Do đó, đối với giá trị đích thực của nghiệp có nhiều người chưa lý giải được.

Trước hết hãy khảo sát về mặt sinh vật học. Diễn tận cùng của nghiệp với thuyết di truyền có thể có chỗ tương thông. Các học giả Tây phương cũng đã nói thế. Khí chất cũng như khuynh hướng của người ta ở đời này là do các kinh nghiệm ở đời trước, cho dù có khác nhau ở điểm một phần do tổ tiên, một phần do chính mình thì nó vẫn có chỗ tương tự. Hướng chi, kết quả của thuyết nghiệp thừa nhận tất cả đều là quan hệ luân hồi, như vậy cũng có chỗ tương thông với tư tưởng tiến hóa (bao gồm cả thoái hóa nữa). Cho nên, đứng trên lập trường sinh vật học mà nói thì ý nghĩa của thuyết nghiệp cũng có điểm rất hứng thú; đó là một sự thật không thể phủ nhận. Tuy nhiên, ta nên thận trọng khi coi ngang hàng sự khảo sát về tiến hóa luận với thuyết nghiệp của đức Phật. Tóm lại, so với tư tưởng cho loài người và các động vật khác là sự tồn tại đặc thù hoàn toàn khác nhau rồi giải thích sự sai dị về khí chất của người ta là năng lực siêu tự nhiên thì thuyết nghiệp lực có thể có điểm phù hợp với kiến giải của học thuật hiện đại. Điều này ai cũng phải thừa nhận.

Lại đứng trên lập trường tâm lý học mà khảo sát thì, như đã nói ở trên, Phật giáo cho nghiệp là ý chí tích tụ kinh nghiệm trở thành tính cách vô ý thức thì điều này tâm lý học hiện nay cũng thừa nhận. Rồi Phật giáo cho tính cách vô ý thức này là căn đề của ý thức thì cũng lại tương hợp với thuyết vô ý thức (Unbewusstseinstheorie). Về tất cả phương diện đó đều có điểm phù hợp với sự khảo sát về tâm lý học. Do đó, trong số

các Phật tử Tây phương, đã nhiều người nhờ ở hứng thú tâm lý học mà bắt đầu nghiên cứu Phật giáo. Lại cũng có nhiều người do sự hiểu biết tâm lý học mà thấy thuyết nghiệp có một hứng thú rất lớn. Như vậy, nếu đem ứng dụng vào giáo dục thì, như đã trình bày ở trên, tất cả mục đích giáo dục của nó, nói theo thuật ngữ Phật giáo, đều có thể bảo là tích tụ thiện nghiệp. Tại sao? Vì, mục đích giáo dục- dù là đạo đức hay kỹ thuật- đều nhằm vào sự huấn luyện lành mạnh để dưỡng thành tính cách vô ý thức. Đến như Phật giáo thì không những chỉ lấy đó thực hành mà còn cho ý chí tự nó là nghiệp nữa, cho nên, nếu ứng dụng thuyết này thì sự tu dưỡng nội bộ còn có một ý nghĩa phi thường trọng đại. Nói khác đi, nếu xa lìa những sự tu dưỡng bên trong thì tất cả giáo dục đều không thể được thành lập. Biết được điều đó thì ta sẽ thấy được cái hiệu quả của nền giáo dục nghiệp luận này.

Thuyết nghiệp tuy có những phương diện như thế, nhưng, khảo sát về giá trị của nó thì ý nghĩa trọng yếu nhất có thể bảo nó là thuyết luân lý, tức là lý luận và giả định về sự nhất trí giữa thiện, ác, họa, phúc. Bây giờ chúng tôi đứng về phương diện này để so sánh nó với các thuyết của nhiều người từ trước và đưa ra những đặc trường của thuyết nghiệp.

Sự nhất trí giữa thiện, ác và họa, phúc là một điều rất khó chứng minh, nhưng, như Khang-đức (Kant) đã nói, nó lại là một yêu cầu mà người ta không thể làm ngơ. Sự thưởng, phạt và những định chế trật tự trong xã hội nhân loại thật đã bắt nguồn từ đó. Tuy nhiên, trên thực tế, yêu cầu này luôn luôn trở thành tương phản: những người hiền lương hay gặp tai họa, những kẻ gian ác thường lại được sung sướng, về vang: đó là hiện tượng bất tuyền từ xưa đến nay. Điều đó có nghĩa là có đạo trời hay không? Vấn đề này, từ xưa, người ta đã đưa nhiều thuyết để muốn điều hòa những nổi bất bình khiến cho yêu cầu của người ta được thỏa mãn. Nói một cách khái quát, ta có thể đúc kết thành những điểm sau đây:

Thứ nhất, hy vọng ở sự cải thiện tổ chức xã hội, xã hội nguyên là cơ quan có đầy đủ trách nhiệm về yêu cầu này, nhưng vì tổ chức của nó không được hoàn toàn nên chưa thể thực hiện được yêu cầu đó một cách triệt để, người ta trông đợi trong tương lai sự tổ chức xã hội được cải thiện thì mới dần dần thực hiện được sự nhất trí; cho nên, ngoài sự tiến bộ cải thiện của xã hội ra không còn phương pháp nào để thỏa mãn đòi hỏi này. Theo tôi thì lập luận ấy đại khái cũng có lý do xác đáng và xã hội có lấy đó làm lý tưởng để mưu cầu tiến bộ thì mới có thể hoàn thành được nhiệm vụ của nó. Tuy nhiên, trên thực tế, con đường đi đến đó còn xa, mà con người, thay vì chờ đợi và hứa hẹn ở tương lai, lại lấy yêu cầu đó làm vấn đề trước mắt. Đối với những kinh nghiệm hiện tiền, nếu người ta cho là những sự tượng bất hợp lý, muốn tìm một giải đáp thỏa đáng và một phương pháp an tâm, thì giải đáp ấy có thể nói là giải đáp thích đáng nhất cho vấn đề này.

Thứ hai là thuyết dựa vào sự thưởng phạt của chính lương tâm mình- tức là những người trung nghĩa, thiện lương hay làm việc phúc mà không may có gặp tai họa đi nữa thì trong lòng cũng vui vẻ, thỏa mãn, trái lại dù bề ngoài có thành công đi nữa mà lương tâm thường ray rức bất an: đó là thiện, ác, họa, phúc không nhất trí. Thuyết này chủ yếu lấy lương tâm làm cơ sở để luận về các chủ trương của các nhà luân lý, theo tôi, dĩ nhiên có một giá trị trọng đại; duy có điều là tính cảm thụ của lương tâm người ta không phải ai cũng giống ai. Nếu theo thuyết này thì người nào lương tâm tri độn thì hạnh phúc cũng tri độn như thế, đây có thể bảo là một điều bất hạnh. Tại sao? Vì lẽ, nếu chỉ dựa vào sự thưởng phạt trong lương tâm thì lương tâm càng tri độn bao nhiêu, cái trình độ của sự thưởng phạt cũng sẽ càng nhẹ nhàng bấy nhiêu.

Thứ ba là thuyết mong ở tính thỏa đáng của con cháu- tức là theo tư tưởng Nho giáo “tích thiện chi gia, tất hữu dư khánh; tích bất thiện chi gia, tất hữu dư ương” - làm lành, gặp lành, làm ác gặp họa. Tóm lại, nếu chính mình không thể thực hiện

được yêu cầu ấy thì hy vọng con cháu sẽ có thể tiếp tục thực hiện. Theo tôi thấy thì thuyết này cũng có lý, vì con cháu nói dối mình, và lại, nói theo thuyết di truyền, nếu thân tâm của ông cha vẫn có thể truyền đến con cháu thì sự thương, phạt của họ cũng có thể liên lụy đến con cháu họ. Nhưng khuyết điểm của thuyết này là ở chỗ không quyết định được rằng quả thật có cái xác thực tính phổ biến ấy không? Nhất là đối với những người không có con cháu hay những người có con cháu mà không đoái hoài đến, có cũng như không, thì vấn đề đó sẽ ra sao? Nếu gặp những trường hợp như thế thì thật khó mà đưa ra được một giải thích thỏa đáng. Đó là điều đáng tiếc.

Thứ tư, là thuyết căn cứ vào tư tưởng kể trên để khoáng trương thêm đến thân thích và xã hội. Một phái Vedānta của Ấn Độ bảo rằng khi một người sắp lâm chung thì họ hàng của người ấy sẽ phải chịu trách nhiệm về những nghiệp thiện, ác của người ấy. Trong số các học giả cận đại cũng có người (như ông Paul Corus của Hoa Kỳ chẳng hạn) cho rằng những nghiệp thiện, ác của người ta, nặng hay nhẹ, đều lưu lại xã hội mà thể hiện kết quả của chúng, tức là, một mặt chủ trương nghiệp lực bất diệt, đồng thời, mặt khác, lại muốn tìm cầu cái thỏa đáng tính của nó ở xã hội. Xét về lý do của thuyết này thì cũng giống như các thuyết thứ nhất và thứ ba nói trên, cho nên, có thể bảo nó không hoàn toàn.

Như vậy, nhận xét các đáp án kể trên, tuy giải đáp nào cũng có lý do của nó, nhưng tất cả đều không được triệt để, vì, chỉ căn cứ vào hiện tại mà tìm cầu thỏa đáng tính thì không thể đạt đến một giải quyết tối chung. Và lại, vì chủ trương quá độ đến nỗi đi đến chỗ cực đoan, tức là thuyết ngẫu nhiên, cho may, rủi đều là những hiện tượng tình cờ và thiện, ác, may, rủi, cùng kết hợp là một quan niệm sai lầm căn bản. Trong các thuyết xưa, nay, những luận thuyết tả khuynh thì tất khinh thường đạo đức, còn các luận thuyết hữu khuynh thì muốn tôn sùng quyền uy đạo đức, siêu việt công lợi. Tóm lại, cả hai đều chủ trương vút bỏ yêu cầu thiện, ác, họa, phúc nhất trí, và đó là điểm tương

đồng giữa hai khuynh hướng. Nhưng cả hai khuynh hướng này đều không thể đạt được một sự thỏa mãn tối hậu, cho nên sẽ phải dựa vào ý thức tương lai để quyết định sự thưởng, phạt.

Thứ năm, là thuyết dựa vào sự phán xét của ý trời trong tương lai. Theo thuyết này họa, phúc, thiện, ác ở hiện tại tuy không nhất trí, nhưng sau khi chết, thần minh hoặc trời sẽ phán xét, thiện thì thưởng, ác thì trừng, không hề thiên vị, do đó, yêu cầu này có thể được thỏa mãn. Trong các tín ngưỡng hữu thần tại Ấn Độ cũng có phái chủ trương như thế, và tư tưởng về sự phán xét của Diêm-ma vương (Yamarāja) rất thông tục cũng thuộc chủ trương này. Lại như tư tưởng về sự phán xét trong ngày tận thế của Cơ-đốc giáo chính cũng phát xuất từ đó, nhất là chủ trương linh hồn bất diệt và thần linh tồn tại của Khang-đức (Kant) cũng hoàn toàn muốn làm thỏa mãn yêu cầu ấy. Nhưng, điểm lờ mờ thứ nhất của thuyết này là: nếu có một vị thần toàn trí toàn năng thì tại sao lại phải đợi đến tương lai mới phán xét? Ý chí của một người tự do hành sử, nếu có điều làm lỗi thì sao không trừng phạt ngay và nếu họ hành động thiện lương thì tại sao không thưởng thưởng ngay? Điểm thứ hai, các phái hữu thần, nhất là Cơ-đốc giáo, cho rằng những kẻ chính nhân quân tử mà phải gặp vào cảnh khốn cùng là do nơi ý thần muốn thử thách thế thôi, cuối cùng rồi sẽ được phán xét một cách rất công bằng chính trực. Nếu vậy thì có thể bảo những kẻ bất lương mà được vinh hiển cũng là do thần thử thách! Như thế thì sự phán xét trong tương lai của thần ý hẩn là không được công bằng: đó là một sự thật khó có thể phủ nhận. Nhiều người không thỏa mãn với những khuyết điểm ấy đã bài bác thuyết phán xét trong ngày tận thế của tín đồ Cơ-đốc giáo mà chủ trương một chủ nghĩa tương tự như tư tưởng Ấn Độ, nhất là vị lai quan của Phật giáo, đó là *tâm linh chủ nghĩa* (Spiritualism) rất thịnh hành. Theo họ nói thì linh hồn thích ứng với nghiệp kiếp trước đến thẳng một cảnh địa tương đương (hoặc là ba ngày sau khi chết), dưới đến địa ngục, trên đến thần vị có nhiều giai đoạn, hết như lục đạo và thập giới quan của Phật giáo. Duy có điểm khác nhau là họ cho sau khi đã hoàn tất

những tội báo ấy thì lập tức linh hồn sẽ lần lượt tiến lên các địa vị cao. Đặc biệt một điều làm người ta cảm thấy rất hứng thú là: nhà tâm linh học trứ danh người Anh, mục sư Owen đã kể lại trong tờ Weekly Despatch số mùa xuân, năm Đại Chính thứ chín, câu chuyện một người chết báo tin về. Theo câu chuyện này thì một người nọ, sau khi chết vì sợ thần linh trừng phạt những tội trạng của mình nên trong lòng luôn luôn thấy lo sợ bất an. Đúng lúc đó có một vị thiên sứ đến bảo rằng: “Tội của nhà ngươi là do chính nhà ngươi kết liễu lấy chứ không phải do thần linh nào phán xét cả”. (Weekly Despatch, 15-2-1920). Như vậy thì thuyết phán xét ở ngày tận thế và thuyết thần ý tài phán đã bắt đầu lung lay giữa các mục sư mà tiến gần đến một loại tư tưởng như thuyết nghiệp của Phật giáo vậy. Những phái hữu thần tại Ấn Độ tuy chủ trương thần linh phán xét, song cũng thừa nhận nghiệp của cá nhân, nghĩa là thân cũng y theo nghiệp mà phân xử để định tội trạng, quy trách nhiệm cho cá nhân. Như vậy thì không cần có thần cũng có thể y theo nghiệp mà tự xử theo luật tự nhiên vậy. Nếu cứ miễn cưỡng lấy thần ý thêm thắt vào để cố duy trì thuyết phán xét do thần ý thì điều đó rốt cục cũng chỉ là một lý luận nửa nạc nửa mỡ mà thôi.

Xem thế đủ biết sự phán xét theo thần ý cũng có nhiều khuyết điểm và người ta không thể nhận nó là giải đáp tối hậu được. Ngoài ra, chỉ có chính mình hoàn thành nghiệp của chính mình và thuyết *tam thế nghiệp* của Phật giáo là thuyết có thỏa đáng tính hơn hết. Tự mình gây nghiệp, tự mình thực hiện để rồi tự nhận lấy quả báo thì tưởng không còn cách phán xét nào công bằng hơn. Và lại, điều đó không phải chỉ bắt đầu ở kiếp này mà nó nối tiếp từ không biết bao nhiêu kiếp trước, cho nên, sự khốn cùng của người chân chính và sự vinh hiển của kẻ bất lương, nếu cứ nhận xét ở kiếp này thì thấy bất công nhưng nếu quan sát từ những kiếp xa xưa thì điều đó không hề bất công chút nào. Tại sao? Vì theo Phật giáo, như đã được trình bày ở trên, sự tốt, xấu của vận mệnh, và quả đặng lưu của thiện, ác không hẳn cùng một lúc trình hiện một cánh nhất trí; cái quả

thiện tạo nên ở kiếp này chưa hẳn được thụ báo ở kiếp này mà có khi hàng bao nhiêu kiếp sau mới chịu báo, không hề sai một mảy may, và như thế thì quyết không phải luống công vô ích. Cho nên, một khi có được niềm tin vững chắc ấy thì người ta có thể bình thản, an vui với số phận và cố gắng làm các việc phúc thiện. Cũng thế, nếu người ở kiếp này không gây tội ác mà cứ gặp những tai nạn rủi ro thì sẽ hiểu rằng do kết quả cái nhân mình đã gieo ở các kiếp trước bây giờ mới chịu, và như vậy, tâm họ sẽ trở nên nhẹ nhõm, chấp nhận trách nhiệm của mình và an nhiên tự tại. Nếu người ở kiếp này chẳng cố phúc đức gì mà được sung sướng, may mắn thì đó là do phúc đức gây dựng ở kiếp trước đã thành thực và phần phúc đức sẽ giảm thiểu. Phạm những sự sai biệt như vậy đều dự bị trong tương lai để cổ vũ tất cả động cơ làm thiện. Đứng trên lập trường đệ-nhất-nghĩa mà nói Phật giáo cho cái chính nghĩa và đạo đức xây dựng trên lập trường công lợi là tâm còn chỗ *sờ đắc* và cực lực bác bỏ nó, và Phật thường dạy cái thiện cao tột là phải siêu việt hẳn đạo đức còn tâm *sờ đắc*. Tóm lại, đứng trên lập trường họa, phúc, thiện, ác cùng nhất trí mà nói thì không có một thuyết minh nào có tính cách thỏa đáng và đầy hy vọng như thuyết nghiệp của Phật giáo, bởi thế, những người Phật tử chân chính đều đã lấy đó làm chỗ an tâm lập mệnh, hằng hái tu đạo, và, trong lịch sử Phật giáo, đây là một sự thật rất rõ ràng. Như sẽ được trình bày trong thiên thứ ba, trong số các đệ tử của Phật cũng có nhiều người là điển hình cụ thể. Tục như trường hợp Nhật Liên chẳng hạn, cũng đã phải chịu biết bao nhiêu sự báo hại, nhưng cũng vui vẻ và thân nhiên nhận lãnh và nỗ lực truyền bá đạo lý *Pháp hoa* và vững tin ở thuyết nghiệp. Bên Âu châu tuy cũng có nhiều người chê thuyết nghiệp là sự mê tín của Đông phương, nhưng lại tin thuyết phán xét trong ngày tận thế. Những người thiếu trí phán đoán như thế không phải là ít. Nói cho cùng thì thuyết nghiệp tuy khó chứng minh theo khoa học, nhưng trong các thuyết minh về điểm này, nó là một thuyết minh hợp lý nhất; đó là điều ta cần ghi nhận.



## Chương thứ năm: LUẬN VỀ MƯỜI HAI DUYÊN KHỔ

### 1- LỜI TỰA

Trở lên, tôi đã theo *nhân duyên luận* để nói về bản chất của hữu tình và những hoạt động tâm lý của nó, do chỗ tạo nghiệp mà phải lưu chuyển v.v... Tóm lại, tất cả các vấn đề kể trên, phạm vấn đề nào thuộc về sự thực giới, nhất là về hoạt động của sinh mệnh, tôi đã trình bày xong về cách quan sát đại cương của đức Phật. Duy nhận xét từ tổ chức giáo điều của Phật thì tất cả mọi vấn đề ấy đều bao hàm trong thuyết *mười hai nhân duyên*, tức là mười hai nhân duyên được chia thành từng đoạn một để quan sát. Như tôi đã nói từ đầu, khi biên soạn cuốn sách này, phương pháp của tôi là lấy *vấn đề* làm trung tâm chứ không phải lấy *giáo điều* và sự *chú giải* giáo điều làm chủ yếu, bởi thế, tuy có chia ra từng loại để trình bày như trên, nhưng, dĩ nhiên, trong khi ấy, vẫn luôn luôn nghĩ đến sự tổ chức của thuyết mười hai nhân duyên. Đến đây, để đúc kết lại, tôi xin trình bày thêm về mười hai nhân duyên, vì, theo truyền thuyết, khi Phật sắp thành đạo, trong lúc tư duy, thường nghĩ về thuyết này. Trong giáo lý Phật giáo, nó đóng vai trò cực trọng yếu, và lại cũng rất khó hiểu. Không những chỉ đức Phật dùng tổ chức mười hai nhân duyên để giải quyết một cách thống nhất các vấn đề sống, chết, mà ngay các giáo lý trọng yếu của Đại thừa sau này cũng lấy nó làm nền tảng để khai triển. Người nghiên cứu Phật giáo cần phải hiểu rõ ý nghĩa tích cực của nó, do đó, tôi lại phải dành riêng một chương này để thảo luận thêm.

Trước hết hãy điếm qua về danh mục như sau:

- 1- *Vô minh* (avijjā). Y vào vô minh mà có
- 2- *Hành* (saṅkhāra). Y vào hành mà có
- 3- *Thức* (viññāṇa). Y vào thức mà có
- 4- *Danh sắc* (nāmarūpa). Y vào danh sắc mà có

5- *Lục nhập* (saḷāyatana) (cũng gọi là lục xúc). Y vào lục nhập mà có

6- *Xúc* (phassa). Y vào xúc mà có

7- *Thụ* (vedanā). Y vào thụ mà có

8- *Ái* (taṇhā). Y vào ái mà có

9- *Thủ* (upādāna). Y vào thủ mà có

10- *Hữu* (bhava). Y vào hữu mà có

11- *Sinh* (jāti). Ý vào sinh mà có

12- *Lão tử* (jarāmaraṇa).

Trên đây là hệ lệ của mười hai duyên khởi. Như sẽ được trình bày sau, mười hai chi này không biết đã được cấu thành một cách đầy đủ ngay từ đầu khi Phật mới thành đạo, hay về sau chỉnh lý dần dần mà thành thì điều đó vẫn còn cần phải thảo luận. Tóm lại, về hình thức mười hai chi thì trong các kinh điển từ *Luật bộ đại phẩm* (Mahāvagga) cho đến *Chi phẩm Pāli Tương-ứng bộ*<sup>1</sup> (Nidāna-Saṃyutta) đại khái đều nhất trí. Lại nữa, về danh từ duyên khởi (paṭiccasamuppāda, skt Pratītyasamutpāda) thì, sau này, giữa các vị luận sư của A-tỳ-đạt-ma tuy có nảy sinh nhiều thuyết khác nhau, nhưng về ý nghĩa của nó cho là “duyên hợp mà sinh”<sup>2</sup> tức là cái pháp tác quan hệ vật này dựa vào khác mà tồn tại, thì đại khái cũng đều giống nhau. Vì thập nhị nhân duyên quan là dựa vào sinh (kể là chi thứ 11) là điều kiện (duyên) đưa đến lão tử mà thuyết minh cái quan hệ y tồn của nó, và chính do đó mà được mệnh danh là duyên khởi.

<sup>1</sup> Saṃyutta nikāya S. (2, p. 1-133 – Nam truyền Đại tạng kinh 13, *Tương ứng bộ 2*, p. 1-194).

<sup>2</sup> *Đại Tỳ-bà-sa luận* quyển 24 (Đại chính 27, p. 124c); *Visuddhimagga* chap. XVII.

## 2- DUYÊN KHỞI QUAN ĐƯƠNG THỜI VỚI THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN QUAN

Nếu đứng về phương diện tự giác của Phật mà nói thì duyên khởi quan này là chân lý chưa từng được ai phát kiến, nhưng nhận xét về phương diện lịch sử thì nó cũng tương đồng với các tư tưởng khác.

Về bối cảnh tư tưởng, ít ra duyên khởi quan này cũng đã dựa vào những tư tưởng khác một cách gián tiếp để làm tài liệu tư khảo, về điểm này, cứ tham chiếu tư tưởng giới đương thời thì đủ rõ. Chính ông Warren cũng đã vạch ra điều đó<sup>3</sup>. Cho dù bản thân Phật không muốn thế đi nữa, nhưng khi thẩm sát cái pháp tắc duyên khởi thì chung cục không thể không dựa vào những tư tưởng thuộc loại này. Bây giờ ta hãy thử xem duyên khởi quan tương tự được các phái ứng dụng khoảng trước và sau thời đại Phật như dưới đây.

Cách nay đã lâu, vào cuối thời đại Lê-câu-vệ-đà, có một bài ca trú danh (Nāsadāsiya sūkta), bài ca tán mỹ về sự sáng tạo đã mô tả rõ quá trình khai triển của vũ trụ. Theo đó thì lúc đầu vũ trụ chỉ là một khối mờ mịt, hỗn độn, trong đó có một hạt giống (ābhu-chúng tử), hạt giống ấy nhờ ở sức nóng (tapas-nhiệt lực) mà triển khai thành dục (kāma), rồi do dục mà triển khai thành hiện thức (manas), đó là sự thành lập của vũ trụ. Như vậy tức là căn cứ vào thứ tự của sự phát triển tâm lý mà quan sát vũ trụ. Cái hệ lệ chủng tử dục thức có khác nào hệ lệ vô minh- hành-thức?

Do đó, ta có thể thấy đại khái rằng, dù không có quan hệ trực tiếp nhưng ba chi đầu của duyên khởi quan Phật giáo cũng có quan hệ gián tiếp với loại chủng tử trên đây.<sup>4</sup>

Trở xuống đến *Áo nghĩa thư*, theo đà phát đạt của tư tưởng chủ ý luận, tư tưởng cho *vô minh* (avidyā; Pāli, avijjā) là nguồn

<sup>3</sup> *Buddhism in Translations*, p. 113

<sup>4</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 1, chương 4, tiết 2).

gốc của hiện thực giới lúc đó đã rất rõ ràng; và đối với sự quan sát tâm lý, tư tưởng cho *y dục* là căn bản của hết thảy mọi hoạt động cũng đã dần dần thành thực. Để thích ứng với điểm đó, có rất nhiều phương pháp thuyết minh gần giống như thuyết duyên khởi của Phật giáo. Nhất là trong các tác phẩm như Bṛhadāraṇyaka up. 4.4.5, có thuyết như sau:

*“Con người do dục (kāma) mà thành, y vào dục mà có chí hướng (kartu), nhờ vào chí hướng mà có nghiệp (karma), y vào nghiệp mà có quả (phala)”*.

Ta hãy đối chiếu thuyết trên đây với duyên khởi quan xem sao. Cái mà Phật giáo bảo là *vô minh* thì cũng tương đương như cái mà thuyết này bảo là *dục*; *hành* thì giống như *chí hướng*, rồi những hoạt động tâm lý y vào *đanh sắc* trở xuống thì cũng giống như thuyết trên đây gọi là *ngiệp*, và sau cùng, *sinh*, *lão tử* có khác nào cái mà thuyết này bảo là *quả*? Danh mục tuy có khác, nhưng cái tinh thần khảo sát thì hẳn là có điểm giống nhau; đó là một sự thật không ai có thể phủ nhận.

Rồi lại trở xuống đến thời đại học phái, về vấn đề nhân sinh đã từng khảo sát nhiều loại nhân quả, và thuyết có liên quan với duyên khởi quan của Phật giáo nên chú ý trước hết là thuyết nhị thập tứ đế của phái Số luận, tức là hệ lệ *tự tính* (prakṛti)- *giác* (budhi)- *ngã mạn* (ahaṅkāra)- *ngũ duy* (tanmātra) 11 căn 5 đại vậy. Hệ lệ này cũng tương tự như duyên khởi quan của Phật giáo và được tất cả các học giả thừa nhận. Khi trình bày về mối quan hệ giữa Số luận và Phật giáo tôi cũng đã từng nhắc đến sự so sánh của Kern<sup>5</sup> để dẫn chứng. Đương nhiên, theo chỗ tôi biết, Số luận đã hoàn thành hệ lệ trên đây chậm hơn thời đại Phật, bởi thế, nếu cho rằng hệ lệ ấy đã trực tiếp đưa đến duyên khởi quan của Phật giáo thì tôi không thể đồng ý, nhưng nếu thừa nhận giữa Số luận và Phật giáo có sự quan hệ gián tiếp thì điều đó không còn hồ nghi gì nữa. Lại có điểm nên chú ý hơn cả cái hệ lệ kể trên là sự ghi

<sup>5</sup> *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiên 3, chương 2, tiết 1).

chép trong truyện Phật, bản Hán dịch, kể lại rằng, lúc Phật còn trong thời kỳ tu hành, ông tiên A-la-la đã nói pháp cho Phật nghe về nguyên nhân của sinh và già.

Về điểm này, tôi đã nói qua ở trên, nhưng, vì tính cách trọng yếu của nó nên ở đây tôi lại phải chép lại, tức đó là:

Minh sơ - ngã mạn - si tâm - nhiễm ái - ngũ vi trần khí (ngũ duy) - ngũ đại (nhục thể) - tham dục sân khuê - sinh lão tử ưu bi khổ não.<sup>6</sup>

Nếu quả thật như thế thì duyên khởi quan của Phật rốt cuộc cũng chỉ là sản vật đã được cải tạo từ giáo thuyết trên đây mà thôi. Tức *vô minh* là *minh sơ* gọi khác đi, *hành* là tên khác của *ngã mạn*, *thức* là *si tâm* đã được tổng quát hóa, *ái*, *thủ*, là *nh nhiễm ái*, *hữu* tức là *ngũ vi trần khí* và *ngũ đại* và *xúc*, *thụ* là *tham dục sân khuê*. Duy có điều đáng tiếc, như đã nói ở trên, là không biết có thật tiên A-la-la đã dùng thuyết này để truyền dạy cho những người tu hành ở thời đại Phật không, từ xưa, chưa một sự ghi chép nào đã có thể chứng minh về điểm này, cho nên người ta không biết rõ mối liên lạc của nó. Dù sao thì điều đó cũng cho thấy thuyết này đã từng được lưu hành khoảng trước hay sau thời đại Phật, và như thế, dĩ nhiên nó cũng là một tài liệu rất trọng yếu.

Bây giờ hãy thử xem Kỳ-na giáo, cùng thời đại Phật và giao thiệp nhiều nhất với Phật giáo. Theo chỗ tôi biết, sự lập thuyết của đạo này tuy không được tề chỉnh như Phật giáo, nhưng cũng hơi có điểm tương tự. Chẳng hạn như trong Ācaraṅga sūtra 1.3.4. nói.

*“Biết sân thì biết mạn, biết mạn thì biết dối trá, biết dối trá thì biết tham, biết tham thì biết muốn, biết muốn thì biết ghét, biết ghét thì biết lừa dối, biết lừa dối thì biết thức, biết thức thì biết sinh, biết sinh thì biết tử, biết tử thì biết địa ngục, biết địa ngục thì biết thú, biết thú thì biết khổ ... cho nên, bậc hiền giả không thể không tránh xa sân, mạn, dối trá, tham, muốn, ghét, thức, sinh, tử, địa ngục, thú và khổ”.*

<sup>6</sup> *Quá khứ hiện tại nhân quả kinh*, quyển 3 (Đại chính 3, p. 638a).

Đoạn văn trên đây thật vô trật tự và tư tưởng cũng rất ấu trĩ, tuy nhiên, nó cũng có thể được coi là tương đương với duyên khởi quan của Phật giáo.

Cũng vào khoảng này, còn một loại tự nữa cũng ang ang như duyên khởi quan của Phật giáo mà người ta cần chú ý, đó là *nhân thế quan* của phái Ni-dạ-da. Nyāya sūtra 1.2 nói:

*“Đời này khổ đau là vì có sinh (janma); mà sở dĩ có sinh là do tác nghiệp (pravṛtti). Tác nghiệp lấy phiền não (doṣa) làm nền tảng, phiền não lấy vô tri (mithyajñāna) làm căn cứ. Do đó, nếu con người muốn thoát khổ thì không thể không diệt trừ vô tri”.*

Thứ tự của đoạn văn trên đây như thế này: *vô tri- phiền não- nghiệp- sinh- khổ* (lão tử), lệ số tuy ít nhưng rất giống với hệ lệ của Phật giáo. Thuyết này của phái Ni-dạ-da được thành lập sau thời Phật, nhưng không thể vin vào đó mà bảo nó chịu ảnh hưởng của Phật giáo,<sup>7</sup> và nếu cho nó là một trong những tư tưởng tiên khu của Phật giáo cũng là sai lầm. Duy có điều là loại tư tưởng này có lẽ đã được lưu hành giữa các phái, hoặc đã được các phái thu dụng làm một loại chứng cứ, và, nếu vậy, nó cũng là một tài liệu cần thiết để tìm biết cái bối cảnh của duyên khởi quan Phật giáo.

Ngoài ra, nếu sưu tập thêm thì giữa các phái người ta vẫn còn thấy nhiều tư tưởng tương tự như tư tưởng duyên khởi của Phật giáo. Tóm lại, điều đó cho thấy khoảng trước hay sau thời đại Phật tư tưởng tương tự như thế cũng đã thịnh hành giữa các phái. Có điều đáng tiếc là chúng tôi không thể biết rõ duyên khởi quan của Phật giáo lúc bấy giờ đã chiếm một địa vị lịch sử như thế nào. Nói khác đi, chúng tôi không thể tìm ra manh mối xem duyên khởi quan của Phật giáo đã lấy hệ lệ nào làm tài liệu để thành lập; đó là điều rất đáng tiếc. Mặc dầu Phật đã đề cao duyên khởi quan, cho rằng trước kia chưa từng đã có người nào phát minh, nhưng, nếu đứng về phương diện lịch sử mà nói, thì loại tư tưởng ấy vẫn đã ngấm ngấm tồn tại, và có thể

<sup>7</sup> *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiên 6, chương 2, tiết 2).

bảo là đã làm bối cảnh cho duyên khởi quan của Phật: đó là một sự thật không thể phủ nhận.

Song, đã vậy thì cái đặc trưng của duyên khởi quan Phật giáo ở chỗ nào? Thứ nhất, về phương diện hình thức, duyên khởi quan Phật giáo tề chỉnh hơn cả, vì, trong các duyên khởi, so với 12 duyên khởi quan của Phật thì tất cả đều thiếu sót (trong 24 đế quan của Số luận có đủ ý nghĩa duyên khởi quan). Thứ hai, xét về phương diện nội dung thì đặc trưng của duyên khởi quan Phật giáo là chú trọng đặc biệt về điều kiện tâm lý, nhất là điều kiện nhận thức, tức là dựa vào mối quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* để nói rõ cái thứ tự phát khởi của những hoạt động tâm lý *lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ* v.v... là những yếu tố buộc chặt thế giới (hữu). Trong các duyên khởi luận khác, người ta chưa từng thấy cái đặc chất đó, và nó cũng chính là bộ phận trung tâm của 12 nhân duyên vậy; bởi lẽ, cái hệ lệ vô minh- hành- thức thì từ Vô hữu ca trở xuống, trải qua *Áo nghĩa thư* cho đến lập trường của chủ ý luận là cái mà người ta rất dễ phát hiện, cho đến sinh, lão, tử cũng là những sự thật hiển trứ ai ai cũng có thể thấy rõ. Còn lấy chủ thể của nhận thức là *thức* làm điểm xuất phát, trải qua khách thể của nó là *danh sắc* và điều kiện nhận thức tâm lý, cho đến kết hợp cá nhân với thế giới để luận cứu thì đó duy chỉ là đặc trưng của nhân duyên quan này mà thôi. Cho nên đây là bộ phận mà Phật đã tận lực thuyết minh và điều đó tưởng cũng không có gì là lạ cả. Phật tuy lấy nhiều nhân duyên quan làm bối cảnh nhưng đã tuyên bố đó là do trí vô sư tự ngộ của Ngài phát kiến, và chưa từng có người đã biết đến trước Ngài, chính cũng là ở điểm này. Nhưng, như sẽ trình bày sau, trong các kinh điển thường thường bỏ bớt hai hệ lệ *vô minh* và *hành*, mà chỉ lấy mối quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* để thuyết minh cái căn bản của duyên khởi đại khái là bộ phận chủ yếu do Phật phát minh.

### 3- SỐ MỤC CỦA CÁC CHI DUYÊN KHỞI:

Chiếu theo kinh điển, như đã trình bày ở trên, trong Đại phẩm của Luật và trong Chi phẩm của Tương ứng bộ đều thấy là 12, nhưng những thành phần quan trọng và nguyên thủy nhất thì lại không được đầy đủ. Chẳng hạn kinh Đại duyên trong *Trường bộ* (D.19. Mahānidāna sutta), có thể gần được coi là đại biểu cho những kinh điển thuyết minh về duyên khởi tường tế nhất, nhưng trong đó, nếu phán đoán theo văn Pāli không có *vô minh* và *hành*, và *lục nhập* cũng được thu nhiếp vào *thụ* và *xúc*, về mặt biểu diện, tổng cộng chỉ có chín chi mà thôi. Lại nữa, *Trường bộ* Đại bản kinh (D. 14. Mahāpadāna-s 2, p. 31) khi nói về nhân duyên chứng ngộ của Phật Tỳ-bà-thi (Vipassī Buddha), trong đó, cũng phán đoán theo văn Pāli, vẫn thiếu *vô minh* và *hành* và tổng số chỉ có 10 chi. Duy trong bản Hán dịch thì ta thấy cả hai kinh đều là 12 chi, có lẽ hai chi sau này mới được thêm vào chứ không phải là nguyên hình như được truyền từ xưa. Do đó, mới thành vấn đề là sự quan hệ giữa 10 chi và 12 chi vậy. Về sau, vấn đề này trở thành vấn đề giáo tướng và giữa các luận sư của A-tỳ-đạt-ma đã phát sinh nhiều nghị luận,<sup>8</sup> nhưng, theo chỗ tôi biết, vấn đề trước mắt là phải đoán định cái quá trình lịch sử thành lập, tức là thuyết 12 chi đã hoàn bị ngay từ đầu rồi sau đó lược hành 10 chi hay 9 chi? Hay từ đầu không nhất thiết là 12 chi nhưng sau do chỉnh lý mà thành 12? Nếu thế thì cái quá trình đó ra sao? Về vấn đề này đã có một sử liệu rất trọng yếu mà cả Hán dịch lẫn Pāli đều nhất trí và cần phải được chú ý đặc biệt, đó là tài liệu được ghi trong một kinh của *Tạp A-hàm*.

Nếu phải dịch hết thì hơi phiền toà, cho nên, ở đây tôi chỉ phiên dịch một bộ phận trọng yếu trong văn Pāli như sau:

*“Các Tỳ-khưu! Xưa kia, khi ta còn là Bồ-tát, chưa thành chính giác, ta tự nghĩ: cõi đời này thật do những nỗi lo khổ (kiccha) ràng*

<sup>8</sup> Đại Tỳ-bà-sa luận quyển 24 (Đại chính 27, p. 124c): Diệu Âm, Đại đức, Hiệp Tôn giả, v.v... đều đã bày tỏ ý kiến về vấn đề này.



buộc; sinh, già, chết, để rồi lại sinh ra, và vẫn chưa biết thoát ly cái khổ của già, chết thì làm sao biết được cái khổ của già, chết để thoát ly? Lúc đó ta tự hỏi: do đâu có già chết?

Bấy giờ, nhờ sự tư duy chính đáng (Yoniso manasikāra) mà ta phát trí hiểu biết đích thực (abhisamaya) như vậy: do có sinh mà có già, chết, do sinh làm duyên mà có già, chết.

Lúc đó ta lại tự nghĩ, do đâu mà có sinh, có hữu, có ái, có thọ, có xúc, có lục nhập, có danh sắc, cho đến do đâu mà có danh sắc?

Bấy giờ nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: do có thức mà có danh sắc, do thức làm duyên mà có danh sắc.

Rồi ta lại tự hỏi: do đâu mà có thức, lấy gì làm duyên mà có thức?

Bấy giờ ta tự nghĩ, thức này, từ đây quay trở lại, không vượt quá danh sắc mà tiến lên, do bởi đó (chúng sinh) có già, sinh, chết, và tái sinh, tức lấy danh sắc làm duyên mà có thức, lấy thức làm duyên mà có danh sắc, lấy danh sắc làm duyên mà có lục nhập, lấy lục nhập làm duyên mà có xúc, v.v... như vậy là nguyên nhân của luân khổ uẩn.

Lớn thay những nguyên nhân ấy! Thế là, với ta, đối với pháp chưa từng được nghe ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng.

Bây giờ ta lại tự nghĩ, làm thế nào không có già, chết? Cái gì diệt thì già, chết diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không sinh thì không già, chết, sinh diệt thì già, chết diệt.

Lúc đó ta lại tự nghĩ, làm thế nào có được không sinh, không hữu, không thủ, không ái, không thọ, không xúc, không lục nhập, không danh sắc, cho đến cái gì diệt thì danh sắc diệt?

Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không có thức thì không có danh sắc, thức diệt thì danh sắc diệt.

Bấy giờ ta lại tự nghĩ, làm thế nào để không có thức? Cái gì diệt thì thức diệt?

*Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không có danh sắc thì không có thức, danh sắc diệt thì thức diệt.*

*Lúc đó ta lại tự nghĩ, cái đạo mà ta vừa ngộ có thể đạt được, tức là, danh sắc diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt, do danh sắc diệt mà lục nhập diệt, lục nhập diệt thì xúc diệt, cho đến ... như vậy là khối thuần khổ uẩn diệt.*

*Lớn thay sự tiêu diệt ấy! Thế là, với ta, đối với pháp chưa từng được nghe ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng. Điều này cũng giống như một người đang tha thân trong cánh đồng hoang bỗng phát hiện con đường mòn của người xưa đã đi và cứ theo lối mòn ấy mà thấy được làng mạc và thành quách của người xưa với vườn, sân, rừng cây, ao sen và tường hoa v.v...”*

Toàn bộ đoạn văn trên đây là diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi đầu tiên nhờ đó mà thấy được nguyên nhân của sinh tử và phương pháp giải thoát sinh tử. Ở đây, ý nói nhờ vào pháp của chư Phật trước mà thành chính giác, nhưng thật thì cũng có thể bảo đó là xiển minh sự tự giác của Phật và cái quá trình thành lập duyên khởi quan. Đây là một tài liệu rất quý báu. Song, vấn đề trước mắt mà ta cần phải chú ý là: trong 12 nhân duyên lấy sự quan hệ hỗ tương giữa *thức* và *danh sắc* làm *cuối cùng*, từ đó về sau không thể tiến lên nữa. Tức câu “thức này, từ đây quay trở lại, không vượt quá danh sắc mà tiến lên” (paccudāvattati kho idaṃ viññañam nāmarūpamhā nāparamgacchati) nên được giải thích như thế nào? Nó có nghĩa sẽ còn tiến tới nhưng ngừng lại, hay sẽ không còn tiến nữa mà ngừng lại? Nếu bảo chỉ dựa vào đó (etāvata) mà có sinh, tử thì không cần phải thêm hai chi vô minh và hành vào để khảo sát. Song, để giải quyết vấn đề sinh, tử tất phải có sự tự giác đầy đủ. Cứ theo sự phân tích ấy thì thuyết 10 chi trong kinh Đại duyên và kinh Đại bản trực tiếp là thuyết trình bày sự

<sup>9</sup> S, (2, p. 104-106 – Nam truyền 13, *Tương ưng bộ* 2, p. 151-4); *Tạp* 12 (Đại chính 2, p. 80bc).

khảo sát đầu tiên của Phật chứ không phải là thuyết 12 chi được tinh lược đi.

Tuy nhiên, nếu cho vô minh và hành là do đời sau thêm thắt vào thì cũng lại không đúng. Cũng như Đại bản kinh, kinh Tỳ-bà-thi trong *Tương ưng bộ* (Vipassī sutta)<sup>10</sup> như đã trích dẫn ở trên, khi nói về duyên khởi quan của Phật Tỳ-bà-thi, có đề cập đến duyên khởi quan của Bồ-tát Thích-ca<sup>11</sup> mà trong văn Pāli hiển nhiên đã là 12 chi. Bởi thế, nếu nhìn ở một phương diện thuyết pháp khác mà nói thì Phật cho vô minh là nguồn gốc của hết thảy hữu tình, như vậy, trong những thuyết giáo được coi là xưa nhất cũng đã có vô minh rồi. Cũng thế, như đã trình bày ở trên, chính Phật cũng đã đứng trên lập trường đệ nhất nghĩa mà chủ trương hành là yếu tố hoạt động căn bản của hữu tình.

Do đó, cho dù vô minh và hành có được đời sau thêm thắt vào cái hệ lệ của duyên khởi nguyên thủy đi nữa thì cũng rất phù hợp với tinh thần của Phật, hướng chi, điều này, khảo sát trong các kinh điển, lại do chính đức Phật đã lấy vô minh làm khởi điểm mà thuyết minh duyên khởi quan, vậy mà bảo do đời sau thêm thắt vào há chẳng là đoán định một cách hấp tấp sao? Chẳng hạn như trong *Trung bộ* 38, văn Pāli (Mahātaṇhāsankhaya sutta) *Trung A-hàm* 54, Trà-đế kinh), Phật đã quở trách Tỳ-khưu Trà-đế cho thức là chủ thể của luân hồi mà bảo thức cũng do nhân duyên sinh. Nhưng Phật hay dùng thuyết tứ thực để nói rõ về tổ chức của hữu và, để nêu lý do thực do nhân duyên sinh, cũng nói theo thứ tự vô minh-hành- thức- danh sắc- lục nhập- xúc- thụ- ái- tứ thực (hữu). Ở đây ta cần chú ý là không phải kinh này muốn nói về duyên khởi đã được A-tỳ-đạt-ma chính lý, và phương pháp lập chỉ của nó cũng không hẳn đầy đủ như thông lệ mà bỏ hữu đi rồi thay vào đó bằng tứ thực. Nhưng trong đó, vô minh và hành đã được kể vào hệ lệ duyên khởi rồi, bởi thế, nếu đứng trên lập trường

<sup>10</sup> S (2, p. 5-7 – Nam truyền 13, *Tương ưng bộ* 2, p. 6-9).

<sup>11</sup> *ibid.* (p. 10-11 – Nam truyền 13, *ibid.* p. 13-15).

duyên khởi tự thân mà nói, thì có lẽ khi thuyết pháp Phật đã sơ lược vô minh và hành, nhưng sau đó đã được bổ khuyết, và *vô minh* và *hành* đã chẳng phải là kết quả được thêm vào do sự chỉnh lý của A-tỳ-đạt-ma sau này. Đây há không phải là một minh chứng cụ thể sao? Tóm lại, cho dù duyên khởi quan nguyên thủy có thiếu *vô minh* và *hành* đi nữa, nhưng, nếu bảo do đời sau thêm vào thì cái lý do đó cũng khó đứng vững.

Nhưng, như vậy thì cái ý nghĩa của nó ở chỗ nào? Duyên khởi quan là thế giới quan (hay đúng hơn là nhân sinh quan) căn bản của đức Phật, và nó đã được chia xẻ ra thành nhiều tiết mục. Nếu khảo sát một cách chặt chẽ về quan hệ của nó thì ban đầu hình như nó chưa được xác định, nghĩa là, mối quan hệ trung tâm của nó dĩ nhiên là *thức* và *đanh sắc*, nhưng từ đó, tất cả hoạt động tâm lý lấy nó làm cơ sở mà cũng tiến tới *hữu* thì, trong sự tư duy ban đầu của Phật, chưa hẳn đã là con số xác định *mười chi* hay *mười hai chi*. Đó là lý do cốt nghĩa tại sao trong các kinh vẫn lại có những nhân duyên quan dài, ngắn khác nhau vậy. Chẳng hạn luận *Đại Tỷ-bà-sa* đã dùng nhiều hình thức như thuyết *Một duyên khởi* (hết thầy pháp hữu vi), thuyết *Hai duyên khởi* (nhân và quả), thuyết *Ba duyên khởi* (hoặc, nghiệp, sự), thuyết *Bốn duyên khởi* (vô minh, hành, sinh, lão tử) cho đến mười hai duyên khởi v.v... để thuyết minh duyên khởi quan.<sup>12</sup> Giả sử đây không phải là chủ trương ban đầu về số mục thì nó cũng có thể được thêm hoặc bớt tùy theo sự tiện lợi của việc quan sát. Nếu đứng trên lập trường nào đó mà nhận xét, thì lấy số mục ấy làm nền tảng để bao quát toàn thể cũng là một phương pháp cần thiết. Hãy thử nhận xét kinh văn đã trích dẫn ở trên, Phật chủ trương tiến tới quan hệ giữa *thức* và *đanh sắc* và đó là mối quan hệ do chính đức Phật phát minh; vì thời bấy giờ Phật chuyên quan sát những hoạt động hiện thực của thân và tâm để xiển minh những hoạt động hiện thực vốn là điều kiện căn bản để thành lập hình thức. Trên hình thức, trước hết cần phải như thế mới có được một sự kết

<sup>12</sup> *Đại Tỷ-bà-sa* quyển 24 (Đại chính 27, p. 122a).

t'ức, bởi vì, mỗi quan hệ giữa *thức* và *đanh sắc* là mỗi quan hệ giữa chủ quan và khách quan; có chủ quan nên có khách quan, có khách quan nên có chủ quan, nếu bảo dựa vào sự kết hợp của cả hai mà có sự kết hợp thì trước hết nhận thức luận phải được hoàn thành: đó là lập trường của Khang-đức (Kant). Tuy nhiên, như đã trình bày ở trên, lập trường của Phật cũng phảng phất cái phong thái của Ước-biên-hà-ngạch-nho (Schopenhauer), cho nên bảo ý chí vô minh là căn cứ của thức thì thật ra đó chỉ là thức chủ thể, nhưng thể cũng không thể giải quyết được tất cả. Đứng về phương diện diệt quan mà nói thì tuy cho rằng do *thức* diệt mà *đanh sắc* diệt, nhưng nếu ngược lại mà nói thì tại sao thức không thể diệt được? Bởi vì từ căn đề của *thức* này đã có nghiệp phiền não từ vô thủy và đó chính là vô minh và nghiệp cho nên không thể không là căn cứ tất nhiên của duyên khởi quan. Do đó, sự khảo sát đầu tiên của Phật bảo "*thức trở lui*" đó là theo lập trường bình diện, nếu đổi thành lập trường lập thể mà quan sát thì chắc đã nghĩ đến *vô minh* và *nghiệp* và cho đó là căn đề của *thức*. Giải thích như thế thiết tưởng rất xác đáng. Và lại, như đã trình bày ở trên, cái hệ lệ *vô minh-hành-thức* đã bắt đầu từ sáng tạo ca trong Lê-câu-vệ-đà trở đi, như vậy, hình thức duyên khởi quan, nhận xét về quan hệ bối cảnh của tư tưởng, cũng không thể được coi như không dính líu gì đến cái hệ lệ ấy.

Cứ theo chỗ tôi thấy, nếu bảo duyên khởi chỉ ngay từ đầu đã là mười hai thì dĩ nhiên là một kiến giải sai lầm; song, đồng thời, nếu cho *vô minh* và *hành* là do đời sau thêm vào thì cũng lại sai lầm nốt. Vậy sự thật như thế nào? Có lẽ Phật đã dự dùng nhiều phương pháp để thuyết minh duyên khởi quan mà Ngài đã thể chứng dưới gốc cây Bồ-đề, trong đó đã dự tưởng thành lập những phân chi của nó, rồi về sau, khi các giáo điều dần dần được cố định hóa thì duyên khởi quan cũng được xác định là mười hai. Vì, cứ suy từ sự chế định luật và cái thái độ biến đổi thì, đối với giáo điều, Phật cũng nhận là có sự tiếp tục chính lý và tăng bổ. Nhưng, từ đó trở đi, các vị đại đệ tử, nhất là các vị có khuynh hướng A-tỳ-đạt-ma như Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên và

Câu-hi-la v.v... dĩ nhiên là đã tổ chức và nghiên cứu nó một cách rộng rãi. Trong luận *Đại Tỳ-bà-sa* có chép:

*“Đại đức nói, do chỗ quan sát về duyên khởi có mười hai chi tính khác nhau mà Xá-lợi-tử thành A-la-hán”<sup>13</sup>*

Tôi không được rõ do đâu mà Đại đức (Pháp Cú?) đoán định như thế? Tuy nhiên, nó đã cho ta thấy được cái học phong của Xá-lợi-phất như thế nào rồi. Như vậy ta có thể cho rằng mười hai chi đã do Xá-lợi-phất kiến lập và củng cố và Phật có thể đã chấp nhận. Nhưng đây chỉ là một thiện kiến mà tôi đề ra để gợi ý cho việc tham khảo thôi.

#### 4- PHƯƠNG PHÁP GIẢI THÍCH THÔNG THƯỜNG VỀ MƯỜI HAI DUYÊN KHỞI

*“Cái này có thì cái kia có,  
Cái này sinh thì cái kia sinh,  
Cái này không thì cái kia không,  
Cái này diệt thì cái kia diệt”.*

Đó là định nghĩa của duyên khởi. Mười hai nhân duyên chính là quan sát vấn đề *lão tử* để nói rõ cái điều kiện thành lập của nó. Tuy vậy, điều chúng ta cần chú ý trước hết là: Khi giải thích, nếu cho mười hai nhân duyên một ý nghĩa nhất định, không di dịch, thì điều đó không những sẽ cực khó hiểu mà còn rất lờ mờ nữa. Bởi vì khi trình bày về thuyết này, Phật chỉ mới nói một cách đại khái chứ chưa đi sâu vào chi tiết, cho nên, cũng là mười hai nhân duyên quan, nhưng tùy theo những lập trường khác nhau mà đã phát sinh những phương pháp quan sát bất đồng, đó cũng là lẽ tự nhiên. Bởi thế, nếu quan sát qua ba đời (tam thế), quy luật liên tục của các hiện tượng, hay những hoạt động của thân, tâm người ta trong một tích tắc thì trong đó cũng đã có sự vận hành của pháp tắc mười hai nhân duyên rồi, đó là lý rất hiển nhiên. Như vậy thì quả thật khó mà có được một

---

<sup>13</sup> Luận *Đại Tỳ-bà-sa* (ibid. p. 510b).

giải nghĩa nhất định. Do đó, về sau, Hữu bộ tôn đứng trên bốn lập trường mà chia duyên khởi quan thành *sát-na* (trong một tích tắc có đủ quan hệ của mười hai nhân duyên), *liên tục* (quan hệ trước, sau nối nhau), *phần vị* (phô bày cái pháp tắc của ba đời) và *viễn tục* (phô bày cái quy định và vô hạn) để quan sát, và có thể nói, cái quan sát ấy rất đúng đắn. Ở đây, dĩ nhiên, tôi không căn cứ theo sự giải thích đó, nhưng, ít nhất, cũng phải theo hai hay ba lập trường để quan sát và giải thích.

Ở đây tôi sẽ dựa trên sự sai khác giữa vãng quan và hoàn quan để nghiên cứu và giải thích duyên khởi. Vãng quan tức là sự quan sát xem lão tử bắt đầu từ đâu, rồi lão tử đến sinh, từ sinh đến hữu và cứ thế lần lượt đến vô minh. Còn hoàn quan là sự quan sát lấy vô minh là khởi điểm rồi quy kết đến đâu mà có lão tử. Bởi thế, nói theo nguyên tắc thì vãng quan và hoàn quan cố nhiên phải nhất trí; nhưng đứng ở một phương diện khác mà nói thì do sự bất đồng giữa vãng quan và hoàn quan, lập trường của nó hơi khác nên sự giải thích cũng có khác. Vì vãng quan lấy sự thực phú bẩm làm khởi điểm để tìm ra những điều kiện y tồn, quan hệ ấy rộng rãi; còn hoàn quan thì thứ tự phát sinh cũng như thứ tự luận lý đều biến đổi, không thể dùng qui định đồng nhất của vãng quan để thuyết minh nó. Do đó, nói theo tinh thần Phật giáo Nguyên thủy thì trong hai cái đó, vãng quan được coi là trọng yếu, còn hoàn quan chẳng qua là chỗ quy túc của luận lý mà thôi: điều này cứ xem các phương pháp thuyết minh duyên khởi trong các kinh thì đủ rõ. Duy bản thân Phật thì đã đứng về cả hai phương diện nào cũng đều được cả. Như vậy, dĩ nhiên, nghiên cứu và khảo sát theo hướng nào cũng đều thỏa đáng, nhất là về phương diện hoàn quan cho đến phát sinh, tức cách xử lý về phần vị, thì đã trở thành đại biểu cho luật nhân quả của Phật giáo, về điểm này, ta cần phải biết rõ về chân tướng của nó.

Để tiện cho việc giải thích, ở đây tôi sẽ quan sát theo ba lập trường. Thứ nhất, theo lập trường vãng quan nguyên thủy; thứ hai

dựa vào lập trường vãng quan để giải thích hoàn quan; và thứ ba, quan sát chúng theo lập trường phân đoạn qua tam thế (ba đời).

## 5- GIẢI THÍCH THEO LẬP TRƯỜNG VÃNG QUAN

Khi đứng trên lập trường vãng quan đã giải thích thì tài liệu có thể làm căn cứ là kinh Đại duyên trong *Trường bộ* (Mahānidāna sutta). Bộ kinh này là Phật giảng giải rõ cho Anan về vô ngã luận, do đó mà đã đi đến thứ tự duyên khởi. Và như đã nói ở trên, trong văn Pāli thiếu mất hai chi *vô minh* và *hành*, đặt *lục nhập* sau *xúc*, nhưng trong bản Hán dịch thì đầy đủ hết, và thuyết minh cũng khá cặn kẽ. Ở đây tôi sẽ chỉ căn cứ theo đó để trình bày về sự quan hệ hỗ trợ của mười hai chi, và nhiệm vụ của mỗi chi.

### 1- LÃO TỬ (jarā-maraṇa).

Già, chết, lo, thương, buồn khổ là vận mệnh không thể tránh khỏi của kiếp người, như do đâu mà có những cái đó? Đây chính là khởi điểm của sự quan sát vậy.

### 2- SINH (jāti).

Người ta có già chết buồn lo chẳng qua vì người ta có sinh ra, nếu không có sinh thì làm gì có những nỗi buồn khổ lo âu, như thế, sinh là điều kiện của lão tử.

Nhưng, tại sao người ta sinh ra? Đó chính là đầu mối của sự quan sát về duyên khởi. Những điều kiện khiến cho con người sinh ra tuy có nhiều, nhưng, theo Phật, cái điều kiện trọng yếu hơn hết là:

### 3- HỮU (bhava)

Nói về phương diện trừu tượng thì đó tức là sự tồn tại, và, dĩ nhiên, nếu không có sự tồn tại thì cũng không sinh. Lại đứng về phương diện cụ thể mà nói thì, theo Phật, vì có sinh nên có *y báo* (khí giới), *chính báo* (hữu tình) trong ba cõi là *Dục giới* (Kāma bhava), *Sắc giới* (rūpa bhava) và *Vô sắc giới*



(arūpabhava) v.v... Đó là lý do cắt nghĩa tại sao người ta sinh ra và đặt *hữu* vào hàng thứ ba.

Song, tại sao ba cõi đó lại là cảnh giới của người ta? Là vì tại con người ham đắm chấp trước mà có.

#### 4- THỦ (upādāna).

Thủ có nghĩa là tìm cầu và giữ chặt lấy. Trong kinh chia ra bốn loại là *dục thủ, kiến thủ, giới thủ, và ngã thủ*. Tóm lại là cái ý chí đối với tự ngã, lấy chấp trước làm nền tảng, để tìm cách thỏa mãn mọi dục vọng. Nghĩa là, vì có sự chấp trước ấy mà con người mới phải rơi vào các cảnh giới trong ba cõi; nếu không có sự chấp trước đó thì dù ba cõi đó là sự tồn tại vật lý đi nữa cũng không thể là thế giới của con người (Die Welt-für-uns), điều này đủ nói lên cái quan hệ mật thiết giữa hữu và thủ vậy. Tuy nhiên, chấp trước cũng có khởi nguyên của nó và đó chính là:

#### 5- ÁI (taṇhā).

Ái ở đây tức là dục ái, khi Phật nói về pháp tứ đế, thì gọi nó là tập đế tức nguồn gốc của thế giới hiện thực. Như đã nói ở trên, lấy sinh tồn dục (bhava taṇhā = hữu dục) làm trung tâm, rồi phát ra hai phương diện tính dục (kāmatanḥā) và phồn vinh dục (vibhavatanḥā): đó chính là cái sức căn bản của hoạt động sinh mệnh vậy. Đến đây theo kiến địa của thể hệ chủ ý luận thì duyên khởi quan của đức Phật đã đến một giai đoạn hoàn kết. Tại sao? Bởi vì nguồn gốc của dục tự thân không thể bắt đầu ngoài cái sinh mệnh dục muốn sống, tức con người do có dục hữu sinh nên mới có chấp thủ, do chấp thủ mà có sinh tồn (hữu), do sinh tồn mà có sinh, do có sinh nên mới có lão tử; đó chính là cái tinh thần của hai đế Khổ và Tập trong pháp tứ đế. Mà duyên khởi quan thì không ngoài việc giải thích hai đế trên, cho nên, có thể nói, năm chi trên đây đã thuyết minh rõ mối quan hệ giữa Khổ và Tập rồi.

Tuy nhiên, nếu lại tiến lên mà khảo sát dục như hiện tượng tức nếu coi nó là một hiện tượng trong những hoạt động tâm lý, nghĩa là một trong những hoạt động ý thức, thì sự phát sinh của

dục này vẫn có thể được coi là điều kiện của những tâm lý khác. Để hiểu rõ điểm này, ta hãy quan sát những yếu tố sau đây:

6- *THỤ* (vedanā)

7- *XÚC* (phassa)

8- *LỤC NHẬP* (saḷāyatana)

Cái gọi là *ái* và *dục*, nếu khảo sát sâu hơn chút nữa thì tuy là nguồn gốc trọng yếu nhất trong những hoạt động sinh mệnh, song, nếu chỉ coi chúng là một loại hoạt động tâm lý thì chẳng qua chúng cũng chỉ là một trong những tình cảm đặc thù mà thôi. Biết được điều đó rồi, ta cần xét đến cái bối cảnh thành lập của *ái* là tình cảm phổ quát, tức là cần phải có cảm tình mới thành lập được ái, cho nên phải có một chi về cảm tình, tức là *thụ*. Tuy nhiên, như Phật nói, cảm tình cũng là một vật không thể tự thân phát khởi, mà nó phải nhờ vào phản ứng của sự yêu, ghét khích thích mới phát sinh, cho nên sự thành lập cảm tình lại cần phải có cảm giác, nghĩa là cảm tình phải dựa vào cảm giác, cho nên *xúc* được đặt vào hàng thứ bảy. Nhưng cảm giác này lại phải nhờ có những cơ quan cảm giác mới phát sinh được, bởi thế mới đặt *lục nhập* hay *lục căn* vào hàng thứ tám.

Ba chi *thụ*, *xúc*, *lục nhập* trên đây phải tìm những điều lệ tâm lý trong sự hoạt động của chi thứ năm là *dục* rồi từ đó mới tiến đến các cơ quan nhận thức của cảm giác. Bởi thế, đứng về phương diện kinh nghiệm luận mà nói, cái thể hệ duyên khởi lấy *dục* làm điều kiện, ít ra, cũng có thể được coi là một đoạn kết cục. Tại sao? Vì trong quá trình tâm lý, bắt đầu từ cơ quan cảm giác cho đến hoạt động của dục tâm, đã có những điều kiện như trên.

Nhưng vấn đề được đặt ra là lục căn dựa vào đâu để tồn tại? Muốn giải đáp được vấn đề này lại phải tiến lên bước nữa mà khảo sát, đó tức là:

9- *DANH SẮC* (nāmarūpa).

Như đã trình bày trong hữu tình luận ở trên, *danh sắc* bao gồm câu *thân sắc danh tâm*, nghĩa là tổ chức do thân, tâm hợp

lại mà thành, do đó, mối quan hệ giữa *lục nhập* và *danh sắc*, sự thành lập lục căn cần phải y tồn nơi toàn thể tổ chức thân và tâm, nếu không thì lục căn không thể được thành lập.

Song, *danh sắc* lại dựa vào đâu để tồn tại? *Danh sắc* tuy là toàn thể tổ chức của sinh mệnh, nhưng chủ yếu cũng chỉ là một phức hợp thể hữu cơ của *ngũ uẩn*, phải lấy ngũ uẩn làm nguyên lý cho thể của tổ chức, do đó, trên lập trường nhận thức luận, Phật đã đặt nhận thức chủ quan thành một chi độc lập với *danh sắc*, tức là:

### 10- THỨC (viññāṇa) vậy.

*Thức* tuy vốn là một bộ phận trong *danh sắc*, nhưng nếu coi *danh sắc* như nhận thức thể, thì *thức* trở thành vật trung tâm, cho nên, sự thành lập toàn thể *danh sắc* tức nhiên sẽ phải dựa vào nó. Cũng như một gia đình bao gồm vợ chồng, con cái, nhưng trong đó phải có một chủ nhà làm rường cột. Nói cách khác, điều kiện thành lập *thức* là phải dựa vào *danh sắc* khách quan, nếu không *danh sắc* khách quan thì *thức* tuyệt đối không thể đứng một cách độc lập được. Đây chính là điểm mà Tỳ-khưu Trà-đế đã chủ trương cho rằng *thức* là *chủ thể* của luân hồi và đã bị Phật quở trách nặng nề. Đây cũng lại chính là điểm mà như đã trích dẫn ở trên, Phật cho quan hệ giữa *thức* và *danh sắc* cũng như những bó lau nương tựa vào nhau vậy. Và, như đã dẫn dụng *Tương ứng bộ*, ở tiết thứ ba trong chương này, Phật đã không tiến xa hơn cái mối quan hệ hỗ tương giữa *thức* và *danh sắc* cũng lại hoàn toàn do ở lập trường nhận thức luận này; có thể nói, Phật đã thuyết minh một cách cực kỳ sáng suốt và cao tột.

Như đã trình bày ở trên, nếu chỉ lấy sự quan sát những điều kiện hoạt động hiện thực của người ta làm mục đích thì chỉ mười chi trên đây cũng đã hoàn thành được duyên khởi quan một cách đại cương. Tại sao? Vì lấy *lão tử* phú bẩm làm mệnh đề rồi cứ theo những điều kiện tất nhiên của nó mà tiến tới thì sẽ đạt đến nhận thức luận rất căn bản, bởi vậy cho nên từ kinh Đại duyên đến các kinh khác đều chỉ thành lập có mười chi thôi.

Nhưng, nếu chỉ khảo sát một cách tỉ mỉ, thì đây chẳng qua mới chỉ là một thuyết minh về hiện thực, không những nó chưa cắt nghĩa được cái lý do tại sao sự sống chết lại vô cùng, mà ngay cả đến nhận thức về bản chất của sinh mệnh, nghĩa là *ý chí*, theo tinh thần, căn bản của đức Phật, nó cũng không thể biểu diện được do đó, nguồn gốc của *thức* cần được nói rõ, tức là:

11- *HÀNH* (saṅkhāra) và,

12- *VÔ MINH* (avijjā) vậy.

Dựa vào đâu mà thức có được những hoạt động nhận thức? Điều này tất phải có nguồn gốc của nó là *ý chí*. *Thức* rất ráo chỉ là cơ quan thực hiện những mục đích của *ý chí* (hành). Đứng về mặt biểu diện mà nói thì *hành* là nguyên động lực thúc đẩy những hoạt động thân, khẩu, ý, còn về mặt nội tại thì nó chỉ là *ngiệp*, tức tính cách ý chí. Như thế truy tầm đến điểm tựa căn bản cuối cùng của ý chí thì đó là *vô minh*, tức hoạt động sinh mệnh của con người là do *ý chí* mà *quán* từ vô thủy mà có và cứ dựa vào nguồn gốc ấy mà tiếp diễn không cùng. Nếu kết thúc lại thì đây là điểm tối chung của duyên khởi (về ý nghĩa vô minh, xem lại sinh mệnh luận ở trên).

Trở lên, tôi đã lấy các kinh làm nền tảng để tìm tòi ý nghĩa và thêm phần giải thích về mười hai duyên khởi; đến đây, điểm cần chú ý trước nhất là: thứ tự của mười hai chi kể trên, nếu đi ngược lên cái quan hệ tiến hành liên tục của chúng, ta có thể chia nhỏ ra thành năm hệ. Bây giờ thử chiếu theo sự thuyết minh ở trên đồ biểu như sau:

(1) *Lão tử* ← *Sinh* ← *Hữu*

(2) *Hữu* ← *Thủ* ← *Ái*

(3) *Ái* ← *Thụ* ← *Xúc* ← *Lục nhập* ← *Danh sắc*

(4) *Danh sắc* ↔ *Thức*

(5) *Thức* ← *Hành* ← *Vô minh*.

Hệ thứ nhất chuyên quan sát những sự thực và vận mệnh phú bẩm, tức trình bày về thân phận nhất định đã có được (*hữu*), rồi lần lượt cho đến quan hệ sự thực của *lão tử*. Hệ thứ

hai, từ lập trường chủ ý luận khảo sát đến sự kinh quá đạt được thân phận nhất định. Hệ thứ ba, xiển minh sự phát động của căn bản dục và quá trình tâm lý. Hệ thứ tư, đứng trên lập trường nhận thức luận để nói rõ tổ chức của thân tâm và nguồn gốc của hoạt động. Hệ thứ năm, thuyết minh căn nguyên của sinh mệnh đạt đến phát động nhận thức. Nói một cách dễ hiểu hơn, phương pháp khảo sát của mười hai nhân duyên trên đây chủ yếu lấy ý dục căn bản là *vô minh* làm cơ sở để nói rõ từ quan hệ nhận thức giữa *thức* và *danh sắc* đến quá trình phát sinh tâm lý của *ái*, rồi đúc kết ở cái kết quả *dục* sáng tạo là *hữu*. Do đó, điểm thứ hai ta cần chú ý là sự khảo sát về mười hai nhân duyên không cần phải dời theo thứ tự thời gian, bởi lẽ phần lớn đã nói sự quan hệ y tồn đồng thời rồi. Tóm lại, lấy tổ chức hữu tình và những quan hệ hoạt động rồi quan sát theo nhiều lập trường, để làm cho những yếu tố chính cũng như những yếu tố phụ liên hợp lại với nhau theo thứ tự, người ta đã đạt đến kết quả của chúng là mười hai chi. Điểm khó khăn cho việc giải thích hệ lệ mười hai nhân duyên chính là ở đó, nhưng, đồng thời, cũng chính nhờ ở điểm đúc kết toàn bộ lại mà người ta mới thấy trong đó ngụ nhiều điểm khảo sát có tính cách triết học của đức Phật.

## 6- CĂN CỨ VÀO SỰ TRÌNH BÀY TRÊN ĐÂY ĐỂ GIẢI THÍCH THEO HOÀN QUAN

Vấn đề duyên khởi tuy nói có *lão tử* nhưng thật thì đó chỉ là *hữu* (tồn tại) mà thôi. Cái gọi là *lão tử* rất cục cựa cũng chỉ là lấy cái quá trình biến hóa qua từng sát-na của *hữu*, tức tồn tại, để hoạch định một đời người rồi do lập trường vận mệnh mà đặt tên đó thôi, cho nên, mục đích của duyên khởi quan tất kính cũng không ngoài việc xiển minh sự biến hóa không ngừng, tiến trình kinh quá và nguyên động lực của *hữu* ấy mà thôi. Từ kiến địa ấy mà quan sát *vô minh*, và *hành*, nếu muốn thấy rõ cái nguồn gốc chung cùng của sự tồn tại là do nơi *ý chí muốn sống* thì trước phải là *vô minh*. Bản thân *vô minh* tuy là vật còn

lờ mờ, nhưng đến khi phát động thì nó có đủ khả năng tính để trở thành ngũ uẩn, do đó, chi thứ nhất tức *vô minh*, được coi là nguyên lý của sinh mệnh. Nhưng đây mới chỉ quan sát về phương diện *tĩnh* mà thôi, như thế chưa đủ, còn cần phải quan sát về phương diện *động* nữa, do đó mà có chi thứ hai là *hành*. Tụ thân *vô minh* vốn cũng là *động* rồi cho nên *hành* và *vô minh* không rời nhau, vì thế *hành* được đặt vào địa vị thứ hai. Sở dĩ *hữu*, tức tồn tại, hoạt động không ngừng cũng do bắt nguồn từ *vô minh* và *hành*, tức là *vô minh* và *hành* hoạt động thường xuyên từ nơi căn đề của *hữu*. Nhưng nếu chỉ dựa vào *vô minh* và *hành* để dẫn đạo hoạt động của *hữu* thì *hữu* vẫn không khỏi là vật lờ mờ bởi lẽ đã không có ánh sáng chiếu rọi vào những hoạt động của nó. Đến đây, cái cơ quan dẫn đạo ấy, tức cái ánh sáng chiếu rọi vào bóng tối, là chi thứ ba *thức*, nhờ đó mà các sinh vật hoạt động; nếu là những hoạt động tâm lý thì *hữu* cũng phải dựa vào đó mới đạt được những mục đích mong muốn, nhưng, đồng thời, trên căn bản, vẫn không quên những hoạt động thường xuyên của hai chi trước. Như vậy, nhận thức, tức ánh sáng chủ quan, nếu phát sinh thì, đồng thời, theo quy định đương nhiên, phải phát khởi đối tượng khách quan của nó là danh sắc. Tóm lại, đây chỉ là kết quả của hữu - quy phạm nhận thức - tự chia thành nội, ngoại mà thôi. Nếu đứng về phương diện hữu mà quan sát thì thức là tụ thân, mà danh sắc cũng là tụ thân, trong đó không có sự phụ thuộc tự hay tha. Cái ý nghĩa chặt chẽ của đức Phật vốn không phân biệt thế giới và người, mà cùng được gọi là thế gian (*loka*) thật ra cũng chính kết hợp thức và danh sắc, tức chủ quan và khách quan, làm một mà gọi đó là hữu.

Thế thì, đứng về phương diện phát sinh mà nói, cái sinh mệnh quan bắt đầu từ vô minh và chung kết ở danh sắc đến đây, có thể nói đã được hoàn thành. Tại sao? Bởi vì đến đây nó đã hoàn bị tri tính và ý chí tính, chủ quan và khách quan để trở thành hữu cụ thể. Song, như đã từng đề cập ở trên, đứng về phương diện lịch sử mà nói thì sinh mệnh quan này có điểm rất tương đồng với cái gọi là phát triển thuyết (*pariṇāmavāda*) của

Lê-câu-vệ-đà mà duyên khởi quan Ấn Độ đã lấy đó là căn cứ điển hình.

Bốn chi trên đây chủ yếu là luận về căn bản vô minh đã trải qua những quá trình như thế nào mà trở thành hình thức cụ thể của hữu. Bây giờ, nếu muốn biết rõ những hoạt động của hữu, quy định những quá trình trải qua trong tương lai thì lại cần phải nói rõ hơn, vì *lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ v.v...* đều là những thành phần thuyết minh tình hình hoạt động tâm lý của hữu. Nhưng điều nên chú ý trước hết là những hoạt động này chẳng qua chỉ là những tướng khác nhau của hữu mà đã được thành lập bởi bốn chi trên, tức lục nhập, xúc, thụ muốn xiển minh cái quan hệ nhận thức cảm giác giữa thức và danh sắc, còn ái và thủ là căn cứ vào phản ứng của nhận thức ý chí, và tất cả, tóm lại, đều có thể được coi là những hoạt động ý thức của vô minh và hành. Đến thành phần cuối cùng là thủ thì đặc biệt được quy định là vật tự thân (hữu), nếu coi nó là ý thức thì tuy là sự chấp trước của dục, nhưng nếu coi nó là hoạt động vô ý thức thì nó chỉ là nghiệp (tính cách) của sinh mệnh, điều này cứ xem ý nghĩa cho rằng “ngũ uẩn do nghiệp kết hợp nên gọi là ngũ uẩn” thì đủ rõ. Dựa vào thủ mà tự thân hữu vận hành sinh ra biến hóa: đó chính là nghĩa “lấy thủ làm duyên mà có hữu”. Lấy sự biến hóa của thủ phối hợp với một đời người mà khảo sát ta sẽ thấy có cái gọi là sinh-sinh-tử-tử như đã trình bày ở trên vậy.

Tóm lại, nói một cách đơn giản, bốn chi vô minh, hành, thức và sắc, nếu chỉ nói rõ về mặt động thì chúng nói những hoạt động sinh mệnh, rồi tiến đến quá trình hoạt động tâm lý, nhưng nếu xét về phương diện tĩnh thì chúng là những yếu tố thành lập đã hoàn thành hữu. Lại như năm chi lục nhập, xúc, thụ, ái, thủ là tình hình hoạt động tâm lý nhằm xiển minh những yếu tố thành lập của chúng, dựa vào những hoạt động ấy mà *hữu* được trở thành *hữu* cụ thể đích thực; theo những hoạt động ấy, tự thân *hữu* vận hành biến hóa mà có những tướng trạng sinh, lão, tử: điểm này rất thích ứng với sự giải thích nghiệp luận ở trên. Xem thế thì thấy mục đích chủ yếu của duyên khởi quan, sau này tuy

có đề xướng những thuyết *nhị thế nhất trùng, tam thế lưỡng trùng* v.v... nhưng thay vì xiển minh quy định *phần đoạn sinh tử* thì lại nói rõ pháp tắc *sát-na sinh diệt*, bởi vì vấn đề phần đoạn sinh tử chính tự nó đã nhờ ở quy định *sát-na sinh diệt* mà được giải quyết: đó là kiến địa đệ nhất nghĩa đế của đức Phật.

## 7- MANH NHA CỦA SỰ GIẢI THÍCH PHẦN ĐOẠN SINH TỬ

Trên đây, chúng tôi đã trình bày cái chủ ý lớn nhất của duyên khởi quan. Về sau, bất luận là Nam truyền hay Bắc truyền cũng đều cho chủ ý ấy là nhằm thuyết minh những mối quan hệ duyên khởi của phần đoạn sinh tử. Rồi nếu lại cho đó là nhằm xiển minh các mối quan hệ nhân quả của tam thế lưỡng trùng thì cả Nam phương Thượng tọa bộ cũng đều đồng ý. Bởi thế, cho dù cách giải thích này có không đúng với tinh thần tối đại của đức Phật đi nữa thì nó cũng vẫn có chỗ sở cứ. Theo chỗ tôi biết, trong các kinh điển cổ tuy không đưa ra toàn bộ các chi duyên khởi, chia ra những thuyết tam thế, nhị thế, nhưng như thế không có nghĩa là người ta không thể thấy cái manh nha của nó. Điểm này, như tôi đã từng trích dẫn ở trên, trong *Trung A-hàm* 45, Trà-đế kinh (M.38 Mahā-taṇhāsāṅkhaya-sutta) cũng có một đoạn mà tôi sẽ dịch ra (từ văn Pāli) sau đây để làm chất liệu quan sát thêm và duyên khởi quan và, đồng thời cũng để xiển minh những điểm then chốt của A-tỳ-đạt-ma Phật giáo sau này.

*“Tỳ-khuru! Ba sự hòa hợp mới có thác thai, do đó khi cha mẹ hòa hợp, nếu người mẹ không có tinh thủy (utunī) và hương ẩm (gandhabba: càn-thát-bà) không hiện diện thì không thác thai; khi cha mẹ hòa hợp, tuy mẹ có tinh thủy nhưng nếu hương ẩm không hiện diện thì cũng không thác thai. Nay Tỳ-khuru! Khi cha mẹ hòa hợp, mẹ có tinh thủy, hương ẩm hiện tiền, cả ba sự ấy hòa hợp thì ta có thác thai.*

*Thế rồi người mẹ mang nặng con mình trong thai trong khoảng thời gian chín tháng hay mười tháng và rất lo âu sợ hãi.*



Tỳ-khuru! Sau chín hay mười tháng lo âu, mẹ mới sinh con và sau khi sinh lại dùng chính tinh huyết của mình để nuôi con. Tỳ-khuru! Tinh huyết ấy, trong Thánh luật gọi là sữa mẹ.

Thế rồi, Tỳ-khuru, đưa con lớn dần (thành đứa trẻ) cho đến khi các căn phát dục thì đứa trẻ chơi những trò chơi như câu cá, múa gậy, nhảy cao, thả diều, ném đá, cỡi xe, bắn tên, v.v...

Cứ thế đứa bé lại lớn thêm, các căn nảy nở, rồi bị các cảnh ngũ dục trói buộc sai khiến, tức là nhờ vào mắt mà biết các sắc cảnh đáng thương, đáng yêu mà sinh lòng ham đắm sắc cảnh; nhờ vào tai mà biết các thanh cảnh đáng thương đáng yêu rồi sinh lòng ham đắm thanh cảnh; cho đến nhờ vào mũi, lưỡi, thân mà biết các cảnh hương, vị, xúc đáng thương đáng yêu rồi sinh lòng ham đắm hương, vị, xúc cảnh và bị chúng trói buộc sai khiến. Thế là, khi mắt thấy sắc thì ham đắm cái sắc đáng yêu, nếu gặp sắc không đáng yêu thì sinh ý niệm ghét bỏ, không trụ vào thân mà theo sự sai khiến trói buộc của tâm để hành động, cho nên bảo rằng những pháp diệt hết tâm giải thoát, tuệ giải thoát khiến cho không biết được cái như thực.

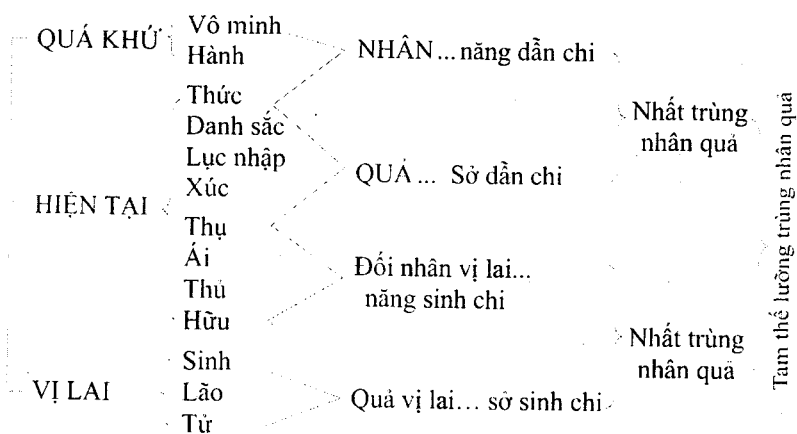
Thế là bị những cảm giác (thụ) mãn túc và bất mãn túc chi phối, hoặc vui hoặc khổ, hay là không khổ không vui, hân hoan đón nhận “thụ”, bị “thụ” chinh phục, bởi thế mới khởi tình vui sướng, sự vui sướng do thụ phát khởi tức là thủ lấy thụ, làm duyên mà có hữu, do hữu làm duyên mà có sinh, do sinh làm duyên mà có lão tử, ưu bi, khổ não.”<sup>14</sup>

Bây giờ, nếu quan sát theo cái kiến giải duyên khởi được phô diễn trong đoạn văn trên đây, thì điểm nên chú ý trước hết là: bắt đầu nói từ kiếp trước đến đời vị lai, lấy ái làm thời kỳ đạt đến tuổi trẻ, khi chạy theo các cảnh ngũ dục mà khởi những tác dụng tâm và kết quả của nó là *thủ*, nhờ ở *thủ* mà có *hữu* để rồi trở xuống kết thúc ở *sinh*, *lão tử*. Tức trong đó tuy chưa trình bày toàn thể mười hai chi, nhưng do sự thuyết minh từ *thủ*

<sup>14</sup> M 38 Mahātaṇhāsāṅkhaya-s (1, p. 265-266 – Nam truyền 9, Trung bộ 1, p. 462-3); Trung 54, kinh Trà-đế (Đại chính 1, p. 769bc).

và *thủ* trở xuống mà đã dung quán được tinh thần toàn thể, nghĩa là khởi điểm từ đời trước cho đến *sinh, lão tử* ở kiếp sau thì trong khoảng đó không thể không công nhận là đã nói lên toàn thể mười hai chi rồi. Nói cách dễ hiểu hơn: nếu lấy lúc thác thai làm khởi điểm mà đặt *vô minh* vào đó, rồi lấy năm chi *hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc* phối hợp với thời kỳ đạt đến tuổi trẻ thì cái lý của nó cố nhiên là phải như thế. Do đó, lấy *vô minh* phối hợp với quá khứ, lấy *thức* làm ý thức thác thai, lấy *danh sắc, lục nhập* làm quá trình phát dục của thân, tâm trong thai, lấy *xúc* làm thời kỳ trẻ con nô đùa, lấy *thụ, ái, thủ* là những phiền não mới ở đời hiện tại làm vị trí tích tụ nghiệp, lấy *hữu* làm vị trí quyết định vận mệnh vị lai khi chết, lấy *sinh, lão tử* phối hợp với một đời trong tương lai để giải thích: đó tức là thuyết *tam thế lưỡng trùng nhân quả* của Hữu bộ.

Xin đồ biểu như sau:



Trên đây là tam thế lưỡng trùng nhân quả. Tuy nhiên, đứng trên lập trường của Phật mà nói thì cách giải thích này Phật đã nói theo quan điểm rất thông tục chứ quyết không phải là *đệ nhất nghĩa*. Đó là điều chúng ta cần ghi nhận.