

LỊCH - SỬ  
TRIẾT HỌC  
ẤN - ĐỘ

## LỜI GIỚI THIỆU.

Trừ những tháng ngày có sấm chớp, thiên nhiên bao giờ cũng yên lặng và tịch mịch. Nói khác đi, thiên nhiên sống nhịp đều của thiên nhiên như nhịp thở của con người. Đôi khi ngồi cho tâm hồn lắng xuống, con người tưởng là nhịp thở của cơ thể và nhịp thở của trời đất đều chuyển theo một nhịp, một tốc độ, một hướng.... Người Ấn Độ, đã từ ngàn xưa, họ ngạc nhiên đồng thời họ sống hòa đồng với thiên nhiên, họ cứ tưởng như mỗi một con người chứa một mảnh thiên nhiên vậy. Do đó, tôn-giáo-tinh và triết-lý-tinh bắt đầu xuất hiện bằng những hình ảnh thực thể của huyền-thoại thiên nhiên, và một sớm, triết lý tinh và tôn giáo tinh chuyển thành khối : đó là lúc các tôn giáo và triết học Ấn Độ ra đời trong thời-gian và không gian. Vào lúc này, mọi vật và mọi nỗi niềm tâm tư của nhân sinh sống theo một thứ tự mà các tư-tưởng-gia dùng một chữ thông thái để gọi : hệ thống.

Bao nhiêu là hệ-thống tôn-giáo và triết-học Ấn-Độ phát sinh và trưởng thành trong một khu vực địa dư to lớn của trái đất, nằm vào sự giao động của đông và tây, một sớm vượt biên-giới dân tộc để thành hoa, thành lá, thành rừng sâu núi cao trên năm đại châu. Và một sớm, một trong những hệ thống tôn giáo và triết học lớn là Phật giáo chọn quỹ đạo để mở một lộ trình, gieo sức sống và triết học trên những nẻo đường xa lạ của vũ trụ nhân sinh. Một sự tình cờ của lịch sử đã tạo nên một sự tình cờ khác, để rồi khi đến đất Phù-Tang thì dân tộc nơi đây đem cây cỏ-thụ Phật-giáo trồng trên đất dân-tộc-tính : cõi trí thức và tinh thần đất nước vẽ một biên giới mới cho lý tình của con người. Một là Thần-Đạo và một nữa là Thiên-Tông...

Dưới gốc cỏ thụ cành là vùn vút cao đến màu thanh thiên của bầu trời, đất Phù-Tang bỗng đầy ấm áp, đem lại sinh-tổ phong phú cho dân tộc Phù Tang duy dưỡng cơ-thể và tâm-hồn. Hơn một trăm năm lại đây, sức mạnh của văn minh khoa học và sức sống của Thiên-Tông đã định vị trí cho Phù Tang trên bàn cờ thế giới, trên đó, dân tộc Phù Tang đi những nước cờ quyết định của lịch sử.

Văn-hóa Thiên là văn hóa phong phú bên trong, là văn hóa tạo sức mạnh trong các cõi tế-vi của tâm hồn, không như những nền văn hóa khác của cõi trời Âu-Mỹ có được bao nhiêu màu sắc thì đã trải ra bên ngoài của cõi nhân - sinh bấy nhiêu. Thiên là sống, là linh động. Thiên là luồng như luồng gió, luồng sóng. Thiên gây một sức mạnh, khi

lên thì lên vun vút, khi xuống thì xuống tận vực sâu thăm thẳm, nhưng khi phát hiện ra thì thiên lại lặng lẽ : đó là một chiếc lá, trôi về chiều, nhẹ rơi trên mặt hồ, thu, rồi yên lặng dừng lại ; đó là một hơi gió đương thổi bỗng ngưng lại rồi phản-vọng trên mặt nước làm làn nước lặn lặn, chỉ có thị giác của thi nhân mới đón được.

Thiền mạnh như thế nhưng thiền không ồn ào, không lung bưng bên ngoài như vạn vật thông thường của nhân sinh thông thường.

Nước Nhật Bản, dân tộc Nhật Bản, truyền thống Nhật Bản, văn hóa Nhật Bản... từ cuối thế kỷ thứ 19 đến nửa sau của thế kỷ 20 này, sở dĩ dành đất cho mình đứng, dành ngôi cho mình ngồi, giữa bao nhiêu là cường quốc của loài người hiện đại, đó là nhờ nền văn minh hấp thụ được ở bốn phương tám hướng từ chân trời Âu-Mỹ đến cõi đời Đông-Phương, và nhất là, nhờ sức mạnh của Phật Giáo nói chung, Thiền Tông nói riêng.

Sử xanh đã ghi những trang oanh liệt, chúng ta không cần thêm bớt một vài trang ! Thì ra, cái tinh thần từ nơi chốn chôn nhau cắt rốn của Thánh Gandhi, một sớm, sau một khoảng lộ trình dài, ngưng lại tại đất Phù Tang, phối hợp với tinh thần khoa học Âu-Mỹ ở đây, làm dân tộc Nhật-Bản thành một dân tộc hãnh diện với người và hãnh diện với chính mình.

Một thực thể yếu-tinh về tôn giáo và triết học phát sinh từ Ấn-độ, phá cây cối và gai góc, vạch hướng đi muôn ngã, và một trong những ngã lớn

dã qua đất Phù Tang, được nuôi nấng bằng sinh tố truyền-thống và sinh tố dân-tộc-tinh, tạo trưởng thành cho dân-tộc của một chốn xa xôi trên đại dương, dương mỗi ngày, mỗi tháng, mỗi năm còn phải vận-dụng hết sức sống để tranh đấu với những tai ương phát xuất từ hỏa-diệm-sơn vụt cháy, vụt nguội, vụt bùng lên, vụt lặn đi...

Trên dải đất ấy, trên mảnh địa lý thế-giới ấy, trên cõi sống phong-phù ấy, cách đây khá lâu, có một Tăng-sinh mặc áo màu đất từ Việt-Nam đến để tìm hướng trưởng-thành : Thượng-Tọa Thích Mãn-Giác. Trưởng thành trong một Đại-Học Phù-Tang, duy dưỡng bằng chất tôn-giáo riêng có sẵn của cá nhân, phối hợp với chất Thiên-giáo nơi đây' để rồi, một sớm Thượng-Tọa già từ Đông Kinh và Nhật-Bồn về nước. Ngôn-ngữ huyền-thoại thì nói rằng như thế là Thượng-Tọa hạ sơn, ngôn ngữ hiện-dại thì nói rằng như thế là Thượng-Tọa thành tài. Phật dạy : « Phật tại thế gian, bất ly thế gian giác ». Do đó, ngày nay ai cũng nghĩ rằng nhà tu hành không đặc đạo ngoài đời sống, nhà tu-hành đặc đạo trong đời sống, cùng nó với nó...

Việc đầu tiên là Thượng-Tọa Thích Mãn-Giác diễn-giảng về triết-học Đông-Phương ở Đại-Học Văn-Khoa Huế, và-Triết-học Ấn-Độ ở Đại-Học Sài-Gòn. Ngoài ra, hiện Thượng-Tọa là Khoa-trưởng Phân-khoa Phật-học và Triết-học Đông phương thuộc Viện Đại-học Vạn-Hạnh.

Giờ đây, Thượng-Tọa đang cố-gắng thực-hiện hoài bảo của mình. Hoài-bảo phụng-sự cho đất

nước trên lãnh vực văn-hóa. Và đây, cuốn lịch sử  
Triết học Ấn-Độ này của Thượng-Tọa là một phần  
trong khối sự nghiệp trí-thức mà Thượng-Tọa  
đương xây dựng. Tôi rất lấy làm hoan-hỷ giới-  
thiệu cuốn sách này đến toàn thể quý độc-giả, đặc  
biệt là quý anh chị em sinh viên toàn quốc, và hy  
vọng nó sẽ đóng góp vào kho tàng lịch sử triết-  
học nước nhà thêm phong phú.

Sài-Gòn, giữa mùa hạ Đinh Mùi.  
THÍCH MINH - CHÂU,  
Viện-trưởng Viện Đại-Học Vạn-Hạnh

# PHẦN MỞ ĐẦU

— Mục đích của việc tìm hiểu Triết-Học Ấn-Độ

— Nền tảng Triết-Học Ấn-Độ

## I.— MỤC ĐÍCH CỦA VIỆC TÌM HIỂU TRIẾT-HỌC ẤN-ĐỘ

Chúng ta tìm hiểu Triết-Học Ấn-Độ, không phải chỉ để mở rộng kiến thức triết-lý, mà là đi tìm một thái-độ sống dứt khoát để soi sáng ý nghĩa đời sống giữa cuộc hỗn mang tương tàn hiện nay. Triết-Học Ấn-Độ không phải là môn học, mà là một kinh nghiệm sống, chúng ta phải sống thế nào cho đáng sống, chúng ta phải đương đầu với sự chết thế nào để cho xứng đáng là một người biết sống và biết chết, chúng ta phải hành động như thế nào cho đáng công cuộc nỗ lực trường kỳ suốt mấy ngàn năm của nhân loại, chúng ta phải suy tư thế nào để tư tưởng mình đừng vướng bận vào những lao lung cận hẹp của đời sống thường nhật, chúng ta phải làm gì để giải thoát mình và giải thoát con người ra khỏi sự áp bức đen tối, ra khỏi ngục tù của ngu muội và thành kiến, để cho cuộc đời phong phú và thơ mộng như một đóa hoa hương dương luôn luôn xoay về hướng mặt trời. Đó là những vấn đề nặng nề theo đuổi chúng ta và đòi hỏi chúng ta giải quyết dứt khoát trong sự tửnạt thường ngày, trong cơn mê loạn phù du tục lụy, đó là những câu hỏi lớn đòi hỏi chúng ta phải trả lời để chiến thắng sự hỗn độn trong tâm tư và cơn đau bệnh thần kinh rứt giữa đời sống huyền ảo của thế kỷ cơ khí này. Chứa trong đầu những vấn nạn hiện hữu phức tạp ấy, chúng ta đi vào triết học

Ấn-Độ với một tâm trạng thao thức và thành khẩn, dễ mong chờ một tia sáng nào đó trong khu rừng huyền bí Đông phương mà từ đó, ánh sáng vũ trụ và ánh sáng nội tâm sẽ trùng phùng để phá tan đời sống nông cạn đầy đau đớn phân ly, đầy khổ ải hận thù.

Triết-học Ấn-độ khác hẳn Triết-học Tây-Phương từ căn bản : một bên là đạo sống còn một bên chỉ là quan điểm nhận thức nằm trong giới hạn của lý trí. Đạo sống là một con đường mà hành nhân là con người tinh thành thiết tha sống chết với tư-tưởng mình và thể hiện tư-tưởng ấy trong từng cử chỉ hành động thường nhật ở đời. Còn trái lại nhận thức thì chỉ là chủ thể đứng yên trên một tháp ngà nhất định và nhìn đời như một kẻ đứng bên ngoài nhìn xuống dòng sông. Lý trí, mà Tây Phương ca tụng và tôn thờ, chỉ là một cấp bậc nhỏ trong những cấp bậc sai biệt của chân-lý. Đạo lý làm căn bản cho lý trí và lý trí chỉ là phương tiện nhất thời trên đường hướng đến chân lý. Triết-học Ấn-độ được xây dựng trên căn bản đạo-lý, khác hẳn với căn-bản lý trí của Triết-học Tây Phương. Điều này là bước đầu sơ đẳng mà bất cứ người trí thức nào cũng ý thức rõ rệt như vậy ; tuy nhiên, khi ý thức như thế, chúng ta cũng đừng quên rằng căn bản lý trí của tư-tưởng Ấn-độ lại cũng sâu sắc và phức tạp không kém gì những hệ thống duy lý của Tây Phương ; Triết-học Ấn-độ có đủ hết những gì Triết-học Tây Phương đã đề cập trong mấy ngàn năm, nhưng đồng thời Triết-học Ấn-độ lại được đặt trên nền tảng đạo lý mà Triết-học Tây Phương hoàn toàn xa lạ và chưa khám phá được trọn vẹn như vậy. Đó là điểm đặc biệt của văn hóa Ấn-độ và làm văn hóa Ấn-độ trở thành một nền văn-hóa độc đáo nhất và sâu sắc nhất của nhân loại. Vậy nền tảng đạo-lý của Triết-học Ấn-độ là nền-tảng gì ? Chúng ta hãy cố gắng vạch ra vài điểm quan trọng nhất để làm đầu mối cho cuộc phiêu lưu của chúng ta vào cánh rừng hoang vu của văn-hóa Ấn-độ.

## II.— NỀN TẢNG TRIẾT-HỌC ẤN-ĐỘ.

Người muốn tìm hiểu Triết-học Ấn-độ không nên tìm hiểu để chỉ trích phê phán hay để thỏa mãn lòng tọc mạch hiếu kỳ, người ấy phải có lòng chí thành, chí tin ('sradhà) thao thức, tha thiết muốn thoát ly tục lụy, phá tan vô minh luân hồi để vui hưởng trong cảnh giới giải thoát tịch tịnh, đạt tới cảnh giới chân-lý (satya — loka) bằng tất cả hy sinh tận tụy không màng đến hạnh phúc thường tnh của thể nhân, mà chỉ mong chấm dứt luân hồi khổ nạn (samsàra).

Điều quan trọng nhất đối với một kẻ muốn tìm hiểu Triết-học Ấn-độ là lòng khát khao muốn giải phóng, lòng khát vọng muốn giải thoát và siêu thoát (mumuksutva hay moksa-icchà); đây là bước đầu tiên, nhưng thiếu nó thì sự đi tìm đạo của chúng ta sẽ trở thành khó khăn vô cùng, vì chỉ có lòng khát vọng tuyệt đối ấy mới khiến chúng ta đủ sáng suốt điềm đạm bình tĩnh (sama) để giữ cho tinh-thần khỏi bị vật giới xao động và nhờ vậy mới có thể chuẩn bị đầy đủ tâm thần để đón nhận đạo lý; những đức tính cần thiết cho người tìm đạo là bình tĩnh ('sama) tự chủ (dama), kiên nhẫn (titikṣā) và định trí (samādihāna). Những đức tính ấy, cùng với lòng khát vọng giải thoát (mumuksutva) là những bước đầu cần thiết để đi vào nền tảng của Triết-học Ấn-độ.

Nền tảng đạo lý của Ấn-Độ chính là chân - lý của chân-lý (satyasya satyam : the truth of truth). Tất cả Triết-lý Ấn-độ đều qui kết về một kiến giải duy nhất, đó là minh-kiến (vidyā) về nguyên-lý nền tảng của tất cả vũ trụ, gọi là Brahman.

Nhà hiền-triết Ấn-độ Kautilya nói rằng : Triết-học là ngọn đèn của tất cả mọi ngành khoa-học, phương tiện để thực hành tất cả mọi công việc và nền móng nâng đỡ cho tất cả mọi bổn phận (philosophy is the lamp of all the sciences, the means of performing all works and the support of all the duties (1).

Nền tảng của Triết-lý Ấn-độ chính là Brahman, Brahman

được xem như là quyền lực thiêng liêng (holy power) trong ngôn ngữ kinh Vệ-dà, Brahman có nghĩa tương đương với nghĩa chữ 'sakti trong những Triết-thuyết Ấn-độ-giáo sau thời Vệ-dà; Brahman và 'sakti có nghĩa là năng lực, tinh lực, sức lực, quyền lực, thần lực, tiềm lực, (energy, force, power, potenov) (2).

Brahman là năng lực huyền diệu của tất cả vũ trụ, là nguyên-lý của trời đất, đồng thời cũng là năng lực huyền diệu nằm kín trong tâm thức con người; Brahman đồng hóa với Thần ngã (âtman) của con người. Nói một cách khác, Brahman nguyên động lực kỳ diệu của tất cả đời sống, hành động và bản chất tự nhiên của con người. Brahman siêu việt lên trên ý thức la tập của con người. Brahman là quyền lực vũ trụ (cosmic power), nằm ẩn kín trong con người vì không thấy được Brahman trong mình nên con người mới trở thành đau đớn khổ lụy và trôi nổi, trong luân hồi thúc phược, muốn giải phóng thân phận mình, muốn được giải thoát, con người phải đồng hóa thể nhập với Brahman. Khát phá ra Brahman trong con người và vũ trụ, thể nhập làm một với Brahman, đó là nền tảng của tất cả Triết-học Ấn-độ, đó là căn bản của tất cả Khoa-học, mà chữ Phạn gọi là sarva-vidyâ-pratisthâ.

Làm thế nào để nhận thấy và thể nhập làm một với Brahman? Câu hỏi này đã được mỗi một tông-phái Triết-học Ấn-độ trả lời bằng những phương tiện khác nhau, nhưng tất cả những phương tiện khác nhau ấy đều dẫn về nền tảng duy nhất, mà chúng tôi đã trình bày ở trên trong phần mở đầu này. Sau đây, xin mời độc - giả đi vào chi tiết của từng thời kỳ và từng học thuyết quan trọng của Ấn-độ.

Soạn-giả cần chi.

Saigon, giữa hè 67.

THÍCH MÃN-GIÁC

(1) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, trang 23.

(2) Heinrich Zimmer, *Philosophes of India*, trang 77 (*Pantheon books*, New York, 1951).

CHƯƠNG MỘT

NGƯỜI ARYA ĐẾN ẤN ĐỘ  
VÀ TÔN GIÁO RIG-VEDAS

## CHƯƠNG MỘT

- 1.— Những Dân tộc ở trước nhất tại Ấn độ.
- 2.— Người Arya xâm chiếm vùng Ngũ-hà (Punjab).
- 3.— Tôn giáo Rig-Veda.
- 4.— Tư tưởng triết học buổi khai thủy.

## 1.— NHỮNG DÂN TỘC Ở TRƯỚC NHẤT TẠI ẤN ĐỘ

Kể từ xưa đến nay, đất Ấn Độ đã là khu vực sinh hoạt của nhiều dân tộc. Trong số đó cũng có những dân tộc đã có nền văn hóa cao đẹp và sáng lạn. Tuy nhiên, nền tảng văn hóa chính yếu được lưu truyền đến hiện đại của Ấn Độ khả dĩ chiếm được địa vị ưu mỹ trên thế giới lại là do văn minh của người Aryen (1) dựng nên. Ngay như ngôn ngữ được dùng trong văn học Ấn nó cũng cho ta thấy được rằng nền văn minh của Ấn Độ là gốc ở ngôn ngữ của người Arya.

Nhưng, trước khi người Arya xâm nhập xứ Ấn thì tại đây cũng đã có nhiều dân tộc tiền trú, khác nhau cả về ngôn ngữ lẫn trình độ văn hóa. Nền văn hóa cao nhất của những dân tộc tiền trú ấy

---

(1) *Arya hay Aryen* thông thường được dùng để chỉ cho giống người da trắng trên đất Ấn, đầu tiên bộ tộc ở về phía đông Địa-trung-hải, ngôn ngữ thuộc nhóm Âu-Ấn (Indo-iranien) sau xâm nhập Bắc Ấn.

phải kể là nền văn minh INDUS (1). Gần đây, tại các vùng thuộc hạ lưu sông Indus như Amri, Mohenjodaro, Dabhoi, Harappa, Chanhudaro, người ta đã đào lên được những di tích của cả những thành phố rộng lớn thành lập vào khoảng trên 3.000 năm, và khoảng từ 3.000 năm đến 2.000 trước kỷ nguyên Tây lịch. Tại những thành phố bị vùi lấp này, người ta cũng tìm thấy nhiều loại đồ đồng thuộc nền văn minh của thời đại Đồ Đồng, đã phát triển đến cao độ ngang với nền văn minh của vùng Mésopotamie (2) lúc bấy giờ. Các loại đồ đồng này cho ta hay rằng những sinh hoạt của các dân tộc tiền sử gồm một phần là nông dân, một phần là du mục và một phần nữa là xuất ngoại doanh thương bằng hàng hải. Người ta cũng tìm thấy di tích văn tự của các giống dân này, nhưng đến nay, chưa ai khám phá ra cách đọc của những di tích văn tự ấy nên chưa rõ được chiều hướng tư tưởng của nó. Căn cứ vào tín ngưỡng của những dân tộc đến sau, người ta thấy có những liên hệ mật thiết giữa hai thời kỳ do những di tích về hình tượng được tôn thờ của họ, như tượng thần Địa mẫu, tượng thần Shiva là

---

(1) *Indus* : tức Ấn-Hà, sông lớn tại miền Tây Ấn, chảy qua Pakistan vào Ấn-Độ-Dương.

(2) *Mésopotamie* : tức Lưỡng-Hà-Địa, chỉ những nước ở giữa khoảng hai con sông Tigre và Euphrate đại Cận-Đông, đã đạt tới nền văn minh cao độ Đồng-khí thời đại. Những di tích của nền văn minh ấy truyền đến ngày nay còn tại cố đô hoang tàn Babylone, trên sông Euphrate.

những tượng thần được tuyệt đối tôn thờ ở ngày nay cũng đã được tìm thấy trong những khu vực ấy. Ngoài ra, tượng thần Thảo mộc và tượng thần Bò cũng thấy có cả ở hai thời kỳ tiền trú và hậu trú.

Căn cứ vào những di tích đồng-khí ấy, các nhà khảo cổ luận rằng phép tu tọa thiền và tục lệ tổ chức những lễ tắm tại giòng nước thánh ngày nay có thể cũng bắt nguồn từ lễ nghi của những dân tộc tiền trú lưu lại. Chỉ có khác một điều là tại những thành phố đào được người ta không thấy di tích về đền miếu, đền đài và những dụng cụ tế lễ, do đó, có thể là giữa hai tín ngưỡng tiền trú và hậu trú tuy có quan hệ mật thiết với nhau, nhưng cách thờ cúng và nghi thức hành lễ lại khác nhau.

Ngoài lưu vực sông Indus, trên lãnh thổ Ấn cũng còn nhiều sắc dân tiền trú khác, như về miền Bắc có giống người Munda, nước da ngăm đen bánh mặt, tầm vóc thấp, mũi tẹt, ở lan tràn khắp miền. Lại còn một giống nữa, nổi bật nhất trong số các dân tộc tiền trú ở đất Ấn đứng lên đề kháng với sự chinh phục của dân Arya, đó là giống Dravida, ở tại các miền bình nguyên hoặc đồi-dã. Người Dravida theo chế độ mẫu-hệ. Họ qui tụ thành thôn xóm theo tổ chức gia tộc rồi tiến dần đến chế độ bộ tộc. Các thôn xóm của gia tộc đều sinh hoạt cộng đồng. Toàn thể bộ tộc đều theo một tôn giáo duy nhất. Họ thờ vị Nữ thần sáng tạo đất

dai và dân tộc (cũng như Địa Mẫu Thần) chung với tổ sư của các ngành công nghiệp, các vị thần cây cối, thần Rắn để các Thần bảo vệ sinh mạng của họ và sự tiến bộ của dân tộc.

Người Dravida đã tồn tại qua thời đại đồ Đồng, đến thời đại đồ Sắt thì người Arya xâm nhập Ấn Độ. Trong các dân tộc đứng lên chống cự, duy chỉ có dân Dravida là dẻo dai hơn cả. Tuy rằng về sau này người Dravida bị Arya thôn tính, nhưng trong thời gian còn ngang bằng lực lượng thì người Arya cũng đã chịu ảnh hưởng về tín ngưỡng của Dravida rồi. Tín ngưỡng ấy lại được Arya bảo tồn cho đến ngày nay.

## 2. — NGƯỜI ARYA XÂM CHIÊM NGŨ HÀ (PUNJAB)

Trước kia cũng đã có giả thuyết về gốc tích của người Arya cho đó là một trong những giống dân từ phía Bắc dãy Caucas (1) mà di tản. Giả thuyết này ngày nay đã được xác nhận là đúng, do những công trình khảo cứu sau này.

Trong những danh từ mà người Arya Ấn độ ngày nay dùng để gọi tên các loại súc vật, người ta thấy có pha phân nửa danh từ Âu-châu còn phân nửa là của Ấn. Ngược lại, về tên của các loại, ngũ cốc thì khác hẳn với Âu-Châu. Nguyên do, ta biết rằng các dân tộc Arya ở vùng Caucas đều sống theo nếp sống du mục. Khi đã định cư hẳn trên đất Ấn, bây giờ họ mới có thêm các sinh hoạt khác như nông nghiệp và thương nghiệp.

---

(1) Caucas : dãy núi hiện nay ở vào địa phận nước Nga, dài 1.200 km. nằm giữa biển Caspienné và Hắc hải. Nơi đây phát xuất rất nhiều giống dân tiên tổ.

Từ các vùng đồng cỏ thuộc dãy núi Caucase, người Arya di chuyển lần lần ra từ phía. Một đảng thì sang phía Tây để sau đó trở thành các dân tộc Âu Châu. Một đảng lại đi về phía Đông. Trước hết, họ qui tụ tại những cánh đồng cỏ miền Tây xứ Turkestan, đến mấy thế kỷ sau đó, một phần lại di chuyển xuống Tây Nam, vào xứ Yran, pha với dân tiền trú bản xứ để trở thành tổ tiên của người Yran-Aryans hiện tại. Còn một đảng nữa thì từ miền núi Caucase di chuyển thẳng xuống hướng Tây Nam của dãy núi, vượt qua rặng núi Hindu-Kush (1) mà vào Tây Bắc Ấn Độ, tiến xuống lập nghiệp ở miền thung lũng vùng Ngũ-Hà (Punjab) (2) để sau đó trở thành tổ tiên của giống người Ấn Indo-Aryans hiện tại. Ước đoán thời gian người Arya vào chiếm miền Punjab là vào khoảng thế kỷ XIII trước Tây kỷ. Đến khoảng thế kỷ thứ X trước kỷ nguyên, người Arya mới lập nên tôn giáo Rig-Veda do ảnh hưởng tin ngưỡng của những dân tộc tiền trú.

Khi người Arya vào đến Ngũ Hà liền bị giống dân bản xứ là Dravida nổi lên chống cự kịch liệt. Tuy nhiên, cứ theo công lệ, những giống dân du mục rày đây mai đó, họ đã quen chịu đựng

(1) *Hindu-Kush* : khu vực Trung Á, nằm giữa rặng Thông Lĩnh (Pamir) và Côn luân (6.000m)

(2) Tên riêng là chỉ cho nhánh sông chảy vào sông Indus tại Đông Bắc Pakistan. Tên chung thì chỉ cho vùng đất tại khắp phía Đông Bắc này.

những sức mạnh thiên nhiên, nên sức chiến đấu của họ có phần mãnh liệt hơn giống dân định cư. Hơn nữa, người Arya vừa to lớn, khỏe mạnh hơn, lại vừa có chiến thuật tiến bộ song hành với kỹ thuật đúc đồ sắt nên lần lần đã chiến thắng được dân tộc Dravida bằng cách chinh phục hẳn hay đánh đuổi giống dân này chạy sang các khu vực khác. Những cuộc chiến đấu Arya Dravida này đã được ghi chép rất nhiều trong kho tàng thần thoại của tôn giáo Veda. Những người Dravida chiến bại chịu ở lại khu vực tiền trú của mình, mặc dù với dân số đông hơn, nhưng chịu lệ thuộc vào người Arya chiến thắng. Họ trở thành khối quần chúng nô lệ hạ cấp trong xã hội Ấn, tức giai cấp Thủ-đà-la (sudra). Tuy nhiên, ở buổi đầu, khi người Dravida mới chịu thua thì sự phân chia giai cấp chưa đến đời nghiêm ngặt khắt khe như sau này. Chẳng qua, lúc bấy giờ kẻ chiến thắng chỉ được hưởng những đặc quyền tự do hơn người chiến bại trong một vài điểm sinh hoạt nào đó mà thôi, tỉ như quyền hành hương cúng tế bao giờ cũng về phần quốc vương là người Arya và với ít nhiều quyền ưu tiên hành chính.

Tổ chức xã hội của người Arya lấy gia đình và gia tộc làm căn bản. Trong nhà, thì người cha làm chủ. Trong gia tộc, thì có tộc trưởng đứng đầu. Trên gia tộc là các thị tộc (clan). Mỗi thị tộc có một thị tộc trưởng là trên hết. Nhiều thị tộc qui tụ thành bộ

- tộc. Trong bộ tộc, có bộ-tộc-trưởng đứng đầu đương nhiên là tiều vương (rajan) của toàn khu vực bộ tộc mình.

Về chế độ bộ-tộc-trưởng tiều-vương, khi người Arya mới đến Ngũ-Hà thì cứ hết đời tiều vương này, trong bộ tộc lại bầu người khác. Đến sau thì sự tiếp nối này trở thành thế-tập của một giống họ cha truyền con nối. Khi có những việc liên quan đến bộ tộc, tiều vương triệu tập hội nghị để giải quyết. Việc nhỏ, thì triệu tập thị tộc trưởng (samiti). Việc lớn, thì triệu tập khoáng đại đến bộ tộc trưởng (sadha). Trong những hội nghị, bất luận là samiti hay sadha, ý kiến tiều vương bao giờ cũng được tôn trọng hơn cả.

Mỗi bộ tộc, tức gồm nhiều thị tộc đồng huyết thống do một tổ sinh ra, họp thành ở buổi đầu mới đến Ngũ-hà như một đại bộ lạc. Sau đó sinh sản đông đúc mãi lên, nên mỗi đại bộ lạc trở thành tiều bang trong khối dân tộc Arya. Cho đến ngày nay những người Arya tân tiến cũng đã nhiều lần định xóa bỏ vết tích tiều-bang bằng cách thống nhất tất cả bộ tộc đồng ngôn-ngữ, đồng phong tục, đồng tôn giáo, thành một quốc gia trung ương tập quyền. Nhưng đã trải qua nhiều cố gắng vận động và họp thành mà vẫn không đi đến kết quả bởi các tiều vương không thỏa thuận.

Sinh kế của người Arya gốc ở chăn nuôi. Thịnh  
nhất là nuôi trâu bò. Đối với dân tộc Arya, bò rất  
được tôn trọng. Sau khi định cư ở vùng Ngũ-hà,  
người Arya chuyển sang nghề canh tác, chú trọng  
nhất vào cấy lúa mì. Những ngành thủ công có giá  
trị khả dĩ đem sản phẩm đi gach đua với nước  
ngoài được là đồ gỗ (nhất là về động xe vận tải),  
đồ dệt, đồ sắt đúc, đồ gốm, đồ sành.

### 3.— TÔN GIÁO RIG-VEDA (1)

Tôn giáo Rig-Veda là một nền văn hóa tối cổ nhất, không riêng gì tôn giáo Ấn Độ, mà cả nhân loại, kể cả Á châu.

*Rig* có nghĩa là «tán ca».

*Veda* do ngữ căn là *vid*, hiểu biết. Theo Thánh điển của Bà-la-môn giáo thì *Veda* có nghĩa là trí thức trên tất cả, là toàn năng.

Nguyên trong Thánh kinh của Bà-la-môn giáo có 1017 bài Thánh tán ca và về sau này lại bổ túc thêm 11 bài nữa. Một ngàn mười bảy bài thánh tán ca nguyên khởi ấy được sáng tác trong khoảng từ 1200 đến 1000 trước Tây lịch. Tiếp theo đó, từ năm 1.000 đến 800 trước Tây lịch mới được sưu tập lại và soạn thành Thánh kinh. Sau đó, cứ thế lưu truyền tụng niệm ca hát, đến nay đã trên ba ngàn năm.

---

1) *Rig-Veda*, bộ thi tụng cổ nhất trong số các bộ kinh thuộc Vệ-đà, truyền thống của nó được nối tiếp trong lịch sử tư tưởng Ấn độ, là nguồn gốc cho Ấn độ giáo ngày nay. Vì thế, tôn giáo tối cổ Ấn ở thời đại của Rig-Veda này được gọi là tôn giáo Rig-Veda.

Người Arya là dân tộc rất sùng thờ tôn giáo. Thờ chung cúng riêng. Nhà nào cũng có bàn thờ cúng lễ. Ngày nào cũng dành tiền riêng của gia đình ra mua lễ vật dâng cúng trong nhà, dâng cúng ngoài đền. Ngoài ra, hàng năm còn tổ chức đến mấy lần đại kỳ lễ cho toàn khu, cho toàn bộ tộc hay cho toàn thể dân tộc đồng tôn giáo về dự. Người di dự lễ đông như kiến cỏ, dầu tốn kém mấy cũng không kỷ quản. Việc thờ cúng các vị Thần linh, đối với người Arya cổ thời, không phải là mê tín mà do lòng tin tưởng chân thành rằng cúng bái là lẽ sống của đời người, được đem chính thân mình để tụng niệm hát ca trước bệ thờ Thần linh là hạnh phúc của con người. Khi ca hát xưng tụng công đức của Thần linh xong là người ta cảm thấy tinh thần khôi phục. Nói vắn tắt, cúng bái ở đây là một thứ quan niệm nặng về màu sắc «sinh hoạt hiện thực» của người Arya.

Do quan niệm ấy, người Arya, bất kỳ việc gì, đối riêng với bản thân, đối chung với gia đình, với bộ tộc, hơi động một tí là cúng bái trước đã. Thắng một trận, bắt được chiến lợi phẩm dẫu ít hay nhiều, làm lễ cưới vợ, sinh được con cái, con cái lớn khôn nên danh phận, buôn may bán đắt, gia súc không bệnh tật và sinh đẻ nhiều, mưa nắng điều hòa, mùa màng tốt, trong nhà yên vui khỏe mạnh, cầu phước tăng thọ, giải trừ tai ách, nhất nhất đều cúng tế trước đã để tạ ơn hay kêu cầu rồi sau đó có làm gì mới làm. Hoặc giả làm điều gì không phải

mà ăn năn sám hối, biết mình phạm tội nên cầu xin Thần linh tha thứ dùng giáng tai họa trừng phạt, đến đến trước bệ thờ kêu cầu khẩn vái, rồi lựa những bài thánh tán ca tụng công đức từ bi của vị thần mình cầu xin để ca hát.

Người ta thường gọi tôn giáo Rig-Veda là một đa thần giáo. Người Âu châu cũng như người Arya Ấn độ cổ thời đều quan niệm rằng thần linh cũng như trời đều do tự nhiên mà có. Trời thì quản trịet cả vũ trụ. Thần linh thì có nhiều ngành nhiều trật, nhưng ngang đồng quyền lực như nhau để chi phối thế gian và nhân sự. Do quan niệm ấy, người Arya đã ngạch trật hóa cấp bậc của các thần linh để tùy địa vị, nhiệm vụ mà cầu cúng. Trong các ngạch trật ấy, họ chia ra :

- Thiên thần (Dyaus)
- Thần Thái dương (Surya, Savitri, Pusan)
- Thần Ban mai hay Chiều hồng (Usas)
- Thần sấm (Indra)
- Thần nước (Apas)
- Thần bão tố (Rudra)
- Thần gió. (Vayu)
- Thần mưa (Parjanya)
- v.v...

Với mỗi vị thần, người Arya phân tích rồi ghi chép thành nhiều thần thoại ly kỳ. Tuy nhiên, cái

yêu cầu tối hậu của tự, tương bao giờ cũng là cái toàn thể mà con người phải đạt đến. Do đó, mặc dù mỗi hiện tượng trong vũ trụ đều được biểu thị bằng một vị thần. Mỗi vị có mỗi nhiệm vụ chi phối thế gian và nhân sự và cũng có quyền lực ngang nhau, nhưng khi thi hành quyền lực để chi phối thiên hạ thì lại ăn nọp và đồng điệu để tạo nên mọi hiện tượng cát hung cho nhân loại. Thế nên, vận hạn trong một năm hay gọi là .việc trời, tuy do nhiều vị Thần làm ra, nhưng nếu năm tốt thì tất cả các Thần linh đều làm tốt. Nếu năm vận hạn không may thì các vị thần đều nhất nhất gieo rắc tai ương. Quan niệm đó cho ta thấy rằng cái toàn thể hay cái đồng điệu là yêu cầu sinh tồn của nhân loại. Sự sinh tồn được quyết định do mối tương-liên của con người trên bình diện xã hội. Không những chỉ có thế mà nó còn đòi hỏi sự thích ứng tương liên giữa người và vạn vật. Thần thoại Ấn độ đã quan niệm sự đồng điệu ấy một cách rất cụ thể rằng khi nào Thần mưa sắp ra tay tung nước xuống trần gian là có Thần Sấm đến tự nguyện làm chiến sĩ xung phong đề dương oai và bài trừ kẻ nghịch. Cũng do quan niệm ấy, người Arya khi nào cúng tế thì hay cúng cả từng « Bộ Thần » một, nhất là căn Thần Mưa và Thần Sấm trên đây là năng được dâng lễ, kinh khấn và xưng tụng công đức nhất, vì uy quyền hoạt động của vị nào cũng hàng ngày, hàng tháng, hàng năm, có ảnh hưởng trực tiếp đến đời sống con người.

Mưa làm cho mùa màng tươi tốt, có thể đời sống mới được no ấm. Nhưng mưa lại cũng là lụt lội gây nên tai ương chết chóc cho con người. Sấm là để xua đuổi tà ma cho người được yên ổn, không bị nhiều hại nhưng cũng có khi đánh trúng phải người.

Người Arya rất kính trọng Thần Linh, nhưng cũng rất sợ hãi kiêng kỵ tà ma quỷ quái, vì chúng thường hay qui tụ thành bầy đông đảo, cùng đi nhiều hại nhân gian.

Sau khi di chuyển tới vùng Ngũ-hà thì dân Arya cố định nơi đây. Xã hội càng ngày càng trở nên đông đảo. Do đó, phương diện đạo đức càng ngày càng được thiết lập thêm và người Arya tôn trọng nó đến mức độ khe khắt. Sự tôn trọng đạo đức đến khe khắt của người Arya là bởi không những họ thúc đẩy sự duy trì trên bình diện nhân luân mà thôi, họ còn lồng sự duy trì ấy vào lãnh vực tôn giáo. Nghĩa là cũng có những vị Thần chuyên giám-sát con người về phương diện đức hạnh. Thần *Varuna* ngự trị trên tit cao không nhìn xuống hành động nhân gian, có những vị thần phụ-tá là *Rita* đứng ở khắp bốn phương tám hướng ngoài hành lang chân trời để giúp sự nhận xét về hành động thế gian cho được chính xác. Ngoài ra, thần *Varuna* còn chuyên về luật pháp, toàn quyền đề ra đường lối để trừng phạt

kê phi đạo đức. Lại cũng là vị thần chuyên về nhân luân, đề ra đường lối đạo đức cho nhân gian cứ thế noi theo. Các thần Varuna, Rita, đều từ cõi tự nhiên mà có nên cùng với tự nhiên mà trường tồn. Thực ra, không riêng gì những vị Thần mà là tất cả Thần linh của tôn giáo Vệ-dà đều được quan niệm là tự nhiên mà ngẫu sinh rồi cũng cùng với tự nhiên mà tồn tại.

Ở đây đạo đức không những chỉ thiết lập nên những qui tắc sinh hoạt do tương quan xã hội loài người mà còn tương quan giữa bản thân của người và luật tắc của vũ trụ.

Đối với tôn giáo Vệ-dà, tín ngưỡng chi phối toàn diện cuộc sống của con người. Như ta đã thấy, không phải chỉ trong những sinh hoạt hiện thực người ta mới cầu đảo với thần linh, ngay cả sinh hoạt đạo đức cũng đặt trên nền tảng tín ngưỡng. Đó đó, sắc thái sinh hoạt xã hội của người Arya thời bấy giờ là chuyên về lễ bái, tùy tính cách thiết yếu và trọng yếu của vấn đề sinh hoạt mà mỗi ngày có mỗi cuộc lễ bái. Mỗi lễ bái lại là một lần tin tưởng nơi sự hóa hiện của thần linh, khẩn cầu đề mà đem hết tâm tư của người lễ bái hướng vào tụng niệm và ca hát xung tụng công đức của thần linh. Ngay cả đến những sinh hoạt rất thông thường cũng kỳ-đảo đến Thần linh, như Thần lửa (Agni) trong bếp, Thần rượu (Soma) trong mỗi nhà giúp cho gia đình cất

rượu được uống ngon, cúng Thánh, cũng tùy cơ hội  
đặt ra những cuộc lễ bái xưng tụng công đức giúp  
cho lửa sáng, cho rượu ngon.

*277 aspects*

Về những thế hệ sau này, người Arya còn sáng  
tạo thêm một vị thần nữa là Thần *Brinspati*, chủ yếu  
là để giúp nhân gian thông đạt lời kêu gọi lên các  
Thần linh trong các cuộc cầu-đảo.

Nói chung, xã hội của người Arya bây giờ là  
một xã hội chân thành với tin ngưỡng đến độ hiện  
sinh hóa những cái gì thuộc Thần mình trừu tượng.

Người Arya cho rằng Thần linh là bức hiện  
sinh siêu việt có ở trên khắp tất cả mọi sức sống của  
nhân gian, vạn pháp vạn năng, ngự một chỗ, nhưng  
cặp mắt là ánh sáng ở cùng khắp tất cả vĩnh viễn bất  
diệt, không trẻ không già, chân lý ở trong tâm trí  
của Thần-linh luôn luôn sáng tỏ như mặt trăng,  
chỉ chuyên cứu giúp vạn loại và tiêu trừ ma quái.  
Tuy nhiên, thần thoại cũng kể đến những vị thần  
còn nặng nhân gian tính, chọc ghẹo cả những vị  
nữ Thần là vợ của các Thần khác. Được Thần  
Soma dâng rượu ngon rồi là nống cho kỳ say. Say  
rồi lại nhại cả mỹ từ trong những bài Thánh-tán-ca  
raý nghĩa khác. Còn những vị Thần khác thích khoe  
khoang, thẳng bộ tịch, cầm khi giới, ngồi xe ngựa,  
tuy chẳng có việc gì, cũng cứ ngông nghênh bắt

ngựa kéo đi cùng khắp bốn phương trời ở trên mây. Lại cũng có những vị Thần khuyết diêm nhiều về đạo đức; đôi khi phạm cả vào tà dâm, gây lộn với các vị Thần khác, bạo hành làm khờ lay đến cả nhân gian hạ giới v.v....

Song le những tà thần ấy chỉ là số ít, còn đa số chỉ chuyên chú vào tạo sửa vận mạng của nhân gian, đổi họa thành phúc. Cho nên, người Arya bao giờ cũng đem hết chuyên tâm gởi hạnh phúc của mình vào thần linh để được phù hộ cho thêm vui sướng, giảm cho hết sầu não. Thần linh tuy phạt người có tội nhưng bao giờ cũng cứu vớt kẻ trầm luân, sa ngã, và tha thứ cho những người biết ăn năn hối cải.

Nói chung, quan niệm người Arya đối với Thần linh thì Thần linh bao giờ cũng khoan nhân đại độ, đem ân huệ ra ban cho nhân loại, chứ không khe khắt. Trong các vị Thần, người Arya tỏ lòng tôn kính bậc nhất là đối với Thần Varuna, vị Thần chuyên xét về hành động, cân lường đức hạnh từng người để rồi quyết định sự trừng phạt theo như luật pháp do Thần qui định. Cho nên, không ngày nào người Arya không dâng lễ vật tán ca vị Thần này để xin Thần đại xá cho lầm lỗi.

Trên đây là những nét đặc sắc về bản chất tôn giáo của người Arya thời bấy giờ. Nay ta lại nói đến phần hình-nhi-thượng của tôn giáo Rig-Veda ấy.

Rig-Veda giáo cho rằng vị Thượng - Thần cai quản vũ trụ không gian có Ba mươi ba vị ngự trên Ba cõi của Thượng giới. Tuy nhiên, nói là Ba mươi ba vị Thần trên Ba cõi Thượng giới, nhưng theo giáo thuyết mà suy diễn đến cùng thì có Ba nghìn ba trăm ba mươi chín vị, trên cùng khắp cả Ba nghìn thượng giới minh mông.

Những vị Thần ở trên Ba nghìn thượng giới đều có con mắt vô cùng sáng suốt, có trí lực vô cùng rộng lớn. Chư thần ấy được quan niệm là đồng nhất tính, đồng nhất quả tích tu hành trải qua nghìn kiếp. Không phân biệt cá tính của mỗi vị, nhiệm vụ riêng biệt của mỗi vị cùng cả danh của từng vị một. Thế nên, qua những bài Thánh tán ca ta thấy rằng người Arya chỉ chọn một số Thần thượng giới ấy lên ngôi tối thượng cao cấp làm chủ tể cho tất cả 3.339 vị. Đặt những ngôi Thần chủ-tể ấy lên làm chủ yếu mà thờ cúng và làm chủ đề miêu tả trong những bài thánh tán ca xưng tụng công đức cao cả, trọng trung cho công nghiệp cứu thế độ dân của tất cả các vị Thần.

Những vị Thần chủ tể ấy tự cổ-thời hiện vẫn được đưa ra ca hát xưng tụng ở ngày nay. Bởi vậy, nếu nói theo quan niệm rằng chư thần là đồng-nhất-tính, đồng-nhất quả-tích tu hành thì người ta nói rằng Rig-Veda là đơn nhất thần giáo (henotheism) Và nếu nói theo quan điểm lấy một vị Thần chủ-tể thượng-dịch đề đại diện chung cho các vị Thần khác, người ta cũng lại gọi tôn giáo này là Giao-thể Thần-giáo (Kathenotheism).

#### 4.— TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC BUỔI KHAI THỦY

Giáo thuyết của Rig-Veda cho rằng trên Ba ngàn cõi thượng giới có Ba ngàn ba trăm ba mươi chín vị Thần, nhưng không chỉ rõ cá tính, cá danh và nhiệm vụ riêng biệt của mỗi vị mà lại đồng nhất tính để đồng nhất hóa toàn thể, rồi chỉ mệnh danh một từ làm biểu trưng cho uy quyền của chung tất cả. Chớ nên ngay từ thời buổi sơ khai thượng cổ ấy, nghĩa là khi Tôn giáo Rig-Veda mới ra đời, đã có những phản luận hoài nghi về tính cách vạn thủ sai biệt nhưng lại được quan niệm trong cái nhất bản ấy :

• Nếu bảo rằng trăm ngàn ngọn lửa cùng cháy, nhưng hợp lại chỉ có một ngọn. Nếu bảo rằng ánh sáng tung ra khắp thế gian nhưng qui lại vẫn chỉ có một mặt trời. Nếu bảo rằng huệ-nhãn của mọi vị Thần chiếu ra tuy cùng khắp tất cả nhưng thu lại vẫn chỉ là cặp mắt của Thần Ban mai (Vyasa) thì thế gian nay sao mà nổi lên vạn hình vạn vật, biến hóa đến dị-sắc dị-hình được ?

Hoặc giả : « Nếu chư thần là đồng nhất tính để rồi chỉ qui vào có một ngôi Hindra (Thần chủ lễ tối cao, Thượng đế của Rig-Veda) thì những bài Thánh tán ca khác là để xưng tụng công đức của những ai đây ? »

Hẳn những phần luận này nghi về tính cách đồng-nhất-tính của Thần linh. Người ta hoài nghi trước cái vạn thù, làm sao xuất phát từ nhất bản. Dù vậy, Rig-Veda cũng đã cố gắng giải quyết những hoài nghi ấy.

« Muốn tin vào công đức vạn năng của chư thần thì mọi người không phải tìm đâu xa, cứ quay trở lại các bài thánh tán ca là sẽ thấy ngay mọi lẽ nhiệm mầu về nguyên lý của vũ trụ và về quyền năng siêu việt của chư thần. Cứ mỗi cuộc lễ, xưng bài Thánh tán ca nào là ta tự hỏi tâm rằng : *Ta lễ đây là lễ trước vị nào ? Ta xưng tụng đây là xưng tụng công đức của vị nào ?* thì tự khắc thấy câu trả lời cho niềm tin ngưỡng của mình ở trong bài đó.»

Trong những bài Thánh tán ca, không phải người ta chỉ tìm thấy cái lẽ sống còn trong sinh hoạt hiện thực của con người mà thôi. Ở trong đó, người ta còn tìm thấy biểu thị cho cả nguyên lý của vũ trụ. Tiến tới thống nhất đặc tính các thần linh là người ta đã cố gắng tiến tới cái hòa điệu và cái trật tự vận hành của vũ trụ. Bởi vậy, Rig-Veda mới chứa đựng tất cả những suy tưởng của người Arya về nguyên

lý sinh thành vũ trụ và cả đến vận mạng của nhân sinh.

Cứ trong những bài Thánh tán ca mà phân tích, người ta đã tìm thấy quan điểm triết học hình-nhi-thượng của người Arya chứa đựng trong những quan niệm về sự sáng tạo vũ trụ thế giới và quan niệm về đản sinh của chư Thần và người.

Sáng tạo nên vũ trụ thế giới là do Thần chủ tể Brahmanaspati. Nguyên lai của danh từ này là gốc ở thánh ngữ *Brahman* trong các bài thánh tán ca về vị thượng đế chủ tể này. Thánh tán ca xưng tụng công đức của Thần Brahmanaspati như sau :

« Người là tay thợ tuyệt kỹ, đập lò quạt lửa xong Người muốn làm ra cái gì là Người làm ra ngay cái ấy thực hoàn hảo. »

Lại, có những bài thánh tán ca khác gọi Thần chủ tể sáng tạo này là *Hoàng kim thai tử* (*Hiranyagarbha*). Theo những bài ca xưng tụng về loại này thì giữa không gian mờ mịt hỗn mang mang là Hoàng kim thai tử sinh ra. Rồi ở giữa khoảng mang mang vô tận đó, Ngài mới phân lập thành Trời và Đất, an vị cho Trời ở trên Đất ở dưới, nặn cho núi cao, khoét cho biển sâu, ban sinh khí cho chư thần, tạo sinh thể cho muôn loài, trao quyền hành chi phối muôn loài cho chư Thần, và cuối cùng là qui định trật tự từ Trời Đất, Thần linh đến muôn loài. Bởi vậy, xưng tụng về công đức sáng tạo của

Hoàng-kim thai-tử có những câu như : « Con tôn phước Ngài là đấng tối thượng và duy nhất trong vũ trụ thể gian. Ngài là đấng tột bực ở trên hết các vị Thần-Linh. »

Lại theo như bài thánh tán ca nhan đề « Nhớ công ơn Ngài là đấng vạn năng cấu tạo nên muôn loài » (Vis-Vakarman) có tả hình dung của Hoàng-kim thai tử là mặt vuông, mặt vuông, cổ tay vuông, chân vuông. Ngài dùng hai cánh tay khoé như cặp cánh mà quạt vào lò để tạo nên Trời Đất. Ngài chắt củi vào trong lò, mỗi khi Ngài quạt là tro than bay vung cùng khắp tất cả, tro than bay tới đâu là không-gian rộng tới đó, và rớt xuống đâu là vạn vật sinh ra ở đó. Ngài là vị Thần duy nhất sáng tạo nên vũ trụ.

Nói đến sự dân sinh của chư Thần và muôn loài, thánh tán ca xưng tụng rằng ở giữa thể gian có đấng Nguyên nhân, tức con người nguyên thủy trước nhất, là Purusa. Đây là vị Thần linh duy nhất sơ khởi. Purusa có một nghìn đầu, nghìn mắt, nghìn chân, toàn thân thể phân ra ở cùng khắp trong không gian, trong thân thể Ngài gồm ba phần tư là bất diệt, đều ở cả trên cao không.

Có một buổi, các vị Thần linh đặt ra một cuộc tế lễ, dâng cúng thịt sống cả con cho đấng nguyên nhân Purusa này. Trong khi hành lễ, Purusa dạy các Thần linh biết âm luật để đặt những bài thánh.

tán ca đồng thời dạy cả tụng niệm và ngâm vịnh. Quy tắc về nghi thức cúng tế cũng do Purusa mà có.

Ban lời dạy cho các Thần linh xong, Purusa mới cho sinh ra : ngựa, trâu, bò, dê các loại gia súc khác, rồi từ miệng Ngài sinh ra giòng họ Bà-La-Môn, từ hai cổ tay sinh ra dòng họ vương tộc Sát-đê-lợi, từ hai bên lông mày sinh ra thứ dân và từ hai bàn chân sinh ra bầy nô lệ Thủ-Đà-la. (Quan-niệm do Thần Purusa sinh ra tùy chỗ sang quý trong thân thể mà lập thành bốn giai cấp cho xã hội tu, được ghi ở trong Rig-Veda, nhưng có lẽ đây chỉ là do sự thêm thắt của người sau, mục đích là người Arya muốn đem sự tin ngưỡng tôn giáo đề giải thích sự cao quý của dòng họ mình).

Rồi lại từ tâm Tạng Purusa sinh ra mặt Trăng, từ cặp mắt sinh ra mặt Trời và từ miệng sinh ra một lượt Thần Indra và Thần Agni. Hơi thở sinh ra cõi Trời, chân làm thành cõi đất, hai tay thành ra bốn phương trời đất.

Thánh tán ca xưng tụng Thần Purusa là phổ biến khắp tất cả, có thì ở đâu cũng có hết, mà không thì ở đâu cũng không hết.

Suy ra từ Thánh tán ca ấy các nhà triết học Thần luận giải thích rằng, chỉ một đấng Purusa bao gồm tất cả vũ trụ vạn vật. Do đấy, mà ta cũng có thể thấy rõ có lẽ giai thoại Purusa chỉ được tạo dựng

ra sau này. Mặc dù Rig-Veda cũng đã có khuynh hướng thống nhất hết mọi hình tướng sai thù dị biệt của vũ trụ nhân sinh vào một mối. Nhưng lại phải đợi về sau nữa thì cái duy nhất thể ấy mới có được một hệ thống mạch lạc như thế. Hẳn rằng Rig-Veda chỉ thống nhất vạn thần về một mối do các đặc tính chứ không phải do sự dẫn sinh như thế. Như ta đã thấy ở đoạn trên về phần luận hoài nghi của Rig-Veda trước cái vạn thù sai biệt và cái đồng nhất bản thể ấy.

Purusa lại được mệnh danh là đấng Duy nhất (Tad Eakm). Duy nhất cho nên không có cái gì sinh ra trước, không có cái gì sinh ra sau, không có cái Có hay cái Không, trong cái Sống có cái Chết, trong cái Tối có cái Sáng. Đồng nhất thể mà quan niệm đến mức độ như vậy thì quả là mức độ tối cao rồi.

Điểm đặc sắc nhất trong các nguồn tư tưởng của con người là tất cả đều khởi thủy bằng *Lời*. Bên này Ấn độ với nhấn mạnh về vai trò của *Lời* trong Thánh tán ca thì ở bên kia Hy Lạp cũng bắt đầu với Héraclide ở *Logos*.

Ở Vệ-đà, *Lời* là sự thông giao giữa con người và các thực thể Thần linh. *Lời* là khả năng hiện thị các thật tự vạn hạnh của vũ trụ. Do *Lời* nói truyền thông từ đấng Duy-nhất mà chư Thần vâng theo để điều hành vũ trụ trong cái đồng nhất đồng điệu của nó, để mà duy trì vũ trụ đúng theo nguyên lý của nó.

Đối với loài người, thì Lời là khả năng thông đạt những ước vọng của nó lên các Thần linh, nó mới giải bày được tất cả cõi lòng mênh với Thần linh.

« Bằng lời nói xuất tự tâm can, tôi cầu xin được trở nên bực hiền giả hoàn toàn đạo đức, được vào cõi Thần linh bất diệt, được mãi là người Ba-la-môn giáo. »

Lời nói còn là cách phô diễn tâm giác ngộ, tâm kinh-nghiệm hay trí thức của con người trước Thần linh. Cho nên :

« Tôi không nghe ai, tôi chỉ nghe lời Thần dạy. Tôi phải nói những điều Thần dạy cho được thực nhiều người nghe. »

Tóm lại, từ những xung tung công đức của Thần linh, tư tưởng triết học trong thời khởi thủy của Ấn-độ cũng đã bắt đầu từ cái thiên sai vạn biệt, dề rồi sau đó nảy sinh khuynh hướng thống nhất tất cả trong một điều tiết trật tự tự nhiên, cho cả toàn thể vũ trụ và nhân sinh, cho cả Thần linh trên Thượng giới và cả con người ở hạ giới. Khi mà Thần linh đã được thống nhất dưới một chủ thể Brahman, bấy giờ lại rẽ sang một khúc quanh mới.

CHƯƠNG HAI

XÃ-HỘI NÔNG THÔN  
VỚI BÀ-LA-MÔN GIÁO

## CHƯƠNG HAI

- 1.— Xã hội nông thôn và đặc tính giai cấp.
- 2.— Biên soạn thánh kinh Vedas.
- 3.— Tư tưởng triết học trong bộ Atharva  
Veda.
- 4.— Tư tưởng triết học trong các thánh  
kinh xếp vào loại tế-nghi-thư Brahmana.
- 5.— Tư tưởng triết học trong khoa  
«Upanisad».
- 6.— Bước đầu Phật giáo và Phật kinh.
- 7.— Triết lý Phật giáo.
- 8.— Thuyết thực tiễn.

## 1.- XÃ HỘI NÔNG THÔN VÀ ĐẶC TÍNH GIẢI CẤP

Từ Caucase di chuyển đi, người Arya kéo đến định cư tại thượng lưu sông Punjab. Lại vào khoảng năm 1000 trước kỷ nguyên Tây lịch tiếp tục lan tràn sang miền Đông, chiếm cứ các vùng đồng ruộng tại vùng sông Gange và sông Jumna. Cả một vùng đồng ruộng mênh mông này, đất đã tốt, thời tiết lại chia thành hai mùa mưa nắng điều hòa, rất thuận lợi cho nông nghiệp. Thế là người Arya vừa giữ nghiệp cổ-truyền về chăn nuôi, vừa làm ruộng. Các thôn ấp định cư được lần lần thiết lập song hành với việc củng cố thể lực thị tộc (dòng máu) chịu dưới quyền chi phối của một Lễ sư cao cấp nhất trong vùng. Sống ở đây, mặt sau là rừng với tài nguyên phong phú, ở giữa là đồng ruộng, phì nhiêu, giúp người Arya tự quây quần với nền kinh tế suag mãn, không cần đến bên ngoài nên ít tiếp xúc với các dị chủng ngoại bang. Thời kỳ đầu định cư này là cơ hội tốt cho Bà-la-môn-giáo hành trướng đề tạo cho dân gian một nền phong hóa đặc biệt Bà-là-môn tính.

Dân tình no ấm, Bà la môn ăn sâu vào lòng mọi người, đồng thời với sự khoáng trương dân số nên người Arya cứ lan tràn ra mãi, gây ảnh hưởng suốt từ Tây Ấn quanh vùng sông Panjab, sang Đông-Ấn vùng sông Brahmapoutra. Đến khu vực nào, người Arya cũng cả thắng người bộ lạc tiền trú để bắt họ làm nô lệ phục dịch cho mình để đóng vai chủ-nhân-ông, và khi người Arya di-tấn được đến triền sông Brahmapoutra thì sự phân chia giai cấp đã chặt chẽ, cố định, tuyệt đối, không còn thể nào canh cải được nữa. Cao cấp nhất, nói là tốt bậc mới đúng nghĩa, là giới Lê-Sư, thứ đến các dòng tiểu vương, là hai giới nắm cả quyền sinh sát trong bộ tộc. Những viên chức từ trung ương đến thôn ấp cũng căn cứ vào dòng máu, và có quyền thế tập, chia xã hội bộ tộc ra thành bốn giai cấp không bao giờ người thuộc giai cấp này lại có thể pha trộn vào giai cấp khác. Bốn giai cấp là :

- Lê-Sư (Brahmana) Bà-la-môn
- Vương tộc (Ksatriya) sát-đế-lợi
- Thứ dân (Vaisya) tỳ xá
- Nô lệ (sudra) thủ-dà-la

Như vậy, trong xã hội, giới Bà-la-môn là tối cao và thượng tôn, rồi thứ đến vương tộc. Nô lệ là giới thấp hèn nhất vậy. Người giới này không bao giờ ăn ngồi với người giới kia, không bao giờ giới này

lại kết hôn với người giới khác. (Càng về cận đại, người Arya càng tự tạo thêm nhiều giai cấp cách biệt nhau hơn nữa, cấm đoán nhau, ghen ghét nhau nên thường xảy ra xáo trộn xã-hội vì nạn kỳ-thị giai cấp này).

Giới Bà-la-môn tự có quyền lãnh đạo xã-hội, tự có độc quyền chủ-tể và độc quyền chấp chương công cuộc giáo dục của tiểu bang cho nên Bà-la-môn là : *Thành hiện thân sống ở nhân gian* được tôn sùng đến cực điểm của lòng kính ltn. Các đạo sĩ Bà-la-môn đã tự giải thích nhiệm vụ của mình về chỉ lý do tại sao mà phải được kính trọng : — « Vì dân gian mà chăm lo tế tự đầy đủ để chư Thần ban hạnh-phúc cho cả muôn nhà, vì chư Thần trong Bà-la-môn giáo mà bố thí điều tốt lành cho dân gian được no ấm, vì linh-hồn của khắp mọi tầng lớp chúng sinh mà đưa đến trước chư Thần thượng giới cho được vào cõi lạc-thở ».

Tóm lại, trải qua 3.000 năm lịch-sử của dân Arya trên đất Ấn, cho đến nay văn hóa Bà-la-môn vẫn là chủ-hoạt của đất nước này.

## 2.— BIÊN SOẠN THÁNH KINH VEDA

Tại một quốc gia mà công việc tế lễ được coi là chủ-yếu của lễ sống, thì việc tế lễ ấy có nhiều lễ lộn phức-tạp để bồi bổ cho sự nghiêm trang, trung-hậu của cúng bái. Hơn nữa, những bài thánh-tán-ca lại rải rác ra khắp các địa phương, mỗi địa phương có những bài hàm súc ý nghĩa cao đẹp với tư tưởng triết học cá biệt, phổ diễn bằng văn chương thanh lịch, không những đã đáng là khuôn mẫu ca khấn mà còn là rường cột cho văn học tôn giáo. Cho nên những giáo chủ Bà-la-môn phải vừa sáng tác vừa sưu-tập cho thành bộ Thánh-kinh Veda.

Bộ Thánh-kinh Veda, qua 3.000 năm nay vẫn được coi là Thánh điển căn bản của Bà-la-môn giáo, chia thành 4 phần, ứng dụng vào bốn phương, diện hành lễ cao, thấp, và kinh nghĩa khác nhau.

1) Bộ Rig-Veda; gồm những bài Thánh tán ca đề cầu khấn, cầu nguyện và xưng-tụng công đức những bậc Thần thượng đẳng. Bộ này dành

riêng cho những bậc chức sắc cao cấp nhất trong giáo-đường, gọi là bực « khuyến-thỉnh-sư : *Hotri* », tụng niệm, ca hát, khi hành lễ.

2) Bộ Sama-Véda, gồm những bài văn ca chầu trong khi hành lễ. Những bài ca đều tùy hoàn cảnh, tùy tâm hướng, của những thầy tồ các thị tộc mà biên soạn, rồi trao những thầy công-vấn, gọi là « ca-vịnh-sư : *Udgart* », ca chầu Thần linh. Bộ Sama-Véda còn được coi như những quyết định bất khả di-dịch về tộc-luật của các thị tộc. (nghĩa là lấy Thánh ngữ đặt thành trật tự và tục lệ, do đấy, xứ Ấn độ mới là quốc gia khó cải-hoán về phong tục tập quán, vin vào cải-hoán là phạm đến Thánh ngữ tối linh).

3) Bộ Yajur-Véda, dạy những thể-thức hành lễ và cúng bái theo đẳng trật các vị Thần linh. Thánh kinh này còn dạy về cách bày các loại tế-khi, cách bày đồ lễ lên bàn thờ và cách dâng đồ lễ khi cúng tế. Các thầy « hành lễ-sư : *Adhvaryu* » là phải thuộc lòng các bộ trong Thánh kinh này.

4) Bộ Atharva-Véda, gồm những bài Kinh cúng cầu-đào, cầu phúc, cầu tài, giải hạn, nói chung là những bài « chú » bí hiểm của loại thầy cúng chuyên về bùa phép, phù thủy, gọi là « kỹ-đào-sư : *Brahman* ». Bộ này được coi là Thánh kinh cao trọng nhất ở buổi sơ khai của đạo Bà-la-môn, nhưng rồi về sau, giới khuyến-thỉnh-sư lấy bộ Ríg-

Vêda thay thế lên hàng đầu nên bộ Atharva-Vêda mới chuyển xuống thành đệ-tứ-dăng Thánh kinh chuyên dụng của giới thầy cúng và phù-thủy.

Mỗi bộ đều có những quyển chủ-yếu và những quyển thứ-yếu. Loại chủ-yếu gọi là Sambhita, ghi chép những bài thánh tán ca, dạy những thể-thức lễ-nghi hoặc những câu chú-pháp xét là quan trọng nhất. Bởi chỉ những quyển kinh chủ-yếu của cả 4 bộ là thông dụng hàng ngày nên bây giờ người ta gọi «Thánh kinh Vêda» để chỉ chung tất cả những quyển thuộc loại Sambhita. Những thánh kinh chủ-yếu Sambhita lại tùy ý nghĩa nội dung của mỗi loại mà xếp vào một ngành của nền văn-học dân-tộc như :

— Loại tế-nghi-thư, (Brahmana)

— Loại Sâm-lâm-thư (Aranyaka)

— Loại áo-nghiã-thư (Upanisad)

Hiện vẫn áp dụng cách phân chia như thế cho đến bây giờ.

Loại-tế-nghi-thư (Brahmana) gồm những bài văn-chương hay nhất chuyên giải thích về sự nghiệp, về công-đức chư vị Thần thượng đẳng chủ-tể, chuyên giải nghĩa về những lễ thiết yếu của những cuộc đại lễ, và nói rõ nguyên nhân các đại lễ từ thượng cổ khai nguyên nên đạo, quyết định các phương pháp dâng hành đại-lễ, thích nghiã các điển tích cao đẹp trong những bài thánh-tán-ca có kèm cả những sự tích thần thoại để bổ túc cho

sự thích nghĩa được rõ ràng, dễ hiểu. Kể về phần thần thoại thì loại lễ nghi thứ này là phong phú nhất.

Loại sâm-lâm-thư (Aranya ka) ghi chép những lễ bi truyền của Đạo, những khía cạnh triết lý thượng hinh huyền-vi của Đạo. Muốn thấu đạt tới những lễ huyền-vi và muốn được bi truyền, các tăng-dồ phải dốc tâm theo thầy vào trong núi sâu u tịch, đem hết tâm trí ra suy tư trong nhiều năm. Bởi vậy, các loại trong bộ Thánh Kinh mới là Sâm-lâm-thư. Những cao tăng thấu triệt Sâm-lâm-thư được tôn trọng gần ngang như giới Bà-la-môn (Brahmana) bởi nhờ nắm được những lễ cao siêu của Đạo.

Loại áo-nghĩa-thư (giải đến các lễ sâu xa cùng tận của Đạo) Upanisad, còn có tên là bộ Thánh kinh Vedanta. Bộ này lược những đoạn chính yếu trong hai bộ lễ-nghi-thư và Sâm-lâm-thư, lấy những Thánh ngữ trong hai bộ ấy đưa ra giải thích, không phải là về khía cạnh lễ nghi, mà chỉ lấy những Thánh ngữ ấy làm câu cứ chỉ dẫn và khuyến hóa các Tăng đồ, tu đồ nên tu tâm cái tánh với bằng cách nào để được tới gần Thần linh, được lên cõi thiên đường vĩnh cửu, bất diệt. Do vậy, bộ thánh kinh Vedanta này vẫn được coi là tài liệu quý giá nhất về môn "Thiên khai văn học : *Sruti* » từ xưa đến nay.

Upanisad là thánh kinh đối tượng của bộ thánh truyện Văn học (Smṛti) vì Upanisad kể sự tích của

Thần, còn Smṛti thời thuyết minh lời dạy của Thần. Cho đến ngày nay vẫn vậy, người Ấn độ không tin rằng bộ Thiên khải văn học do người trần gian có thể viết nổi, mà đây là những lời vàng ngọc của Thần linh từ muôn kiếp trước lưu lại để dạy mọi người biết lối lên tới Thiên đường lạc thổ vĩnh viễn và bất diệt.

Cả bốn bộ Thánh-kinh đều không phải là sáng tác hay sưu tập trong cùng một thời, mà lần lượt trước sau, khởi từ khoảng năm 1000 trước kỷ nguyên đến năm 500 trước kỷ nguyên mới hoàn tất.

### 3.-- TƯ-TƯỞNG TRIẾT-HỌC TRONG BỘ ATHARVA VEDA

Bộ Thánh kinh Atharva Veda, tiên khởi được coi là cao trọng hơn cả ở buổi sơ khai nên Đạo, vậy ta hãy lục đến trước để rõ về Lịch Sử tư-tưởng triết-học của buổi sơ khai ấy.

Nội dung căn bản của Thánh kinh Atharva Veda là những bài chuyên về chú-thuật, thứ đến là ghi chép để lưu truyền những phong tục, những tập quán về lễ nghi và Tia-ngưỡng của đại khối bình dân hạ cấp (có thể lại vì điềm quá chú trọng đến khối bình dân hạ cấp, nên về hậu thế, khi chế độ giai cấp đã phân chia thành cách biệt nặng nề khiến giới Bà-la-môn mới gạt ra ngoài rồi lấy bộ Rig-Veda thay thế chăng?). Tuy nhiên, ở trong những bài bí chú soạn thành thi ca ấy, người ta nhận thấy có phổ-diễn những quan niệm cao thượng của tiên nhân về cái « *nguyên lý tối cao* » của vũ trụ quan, đáng là nguồn mạch cho những tư tưởng ấp ủ trong

những loại bài thánh-tán-ca khác về sau này. Bất cứ ở trong bài bi chú thánh-ca nào trong bộ Atharva-Veda cũng thấy xưng tụng và quy hoàn những công đức sáng tạo cùng duy trì vũ trụ, thế gian về một thứ : *Nguyên lý tối cao duy nhất*. Nguyên lý ấy tức là Thần chủ-tể tối-cao duy nhất trong cả vũ trụ thế gian vậy. Bức « *Nguyên lý tối cao* » ấy được coi như một thứ quỹ đạo trong bầu triết học tư tưởng cũng như mọi lễ tán-dương xưng tụng cử quỹ-đạo ấy mà noi theo.

— « Mặc dầu chúng ta mệnh danh cho Người bằng tên gọi là gì đi chăng nữa, nhưng Người vẫn chỉ là *Thần nguyên lý tối cao*. Chỉ hơi thở (prana) của Người đủ thành sinh khí cho toàn đại vũ-trụ, đủ tạo nên vạn-vật, đủ tạo nên mọi quyền lực chi phối vạn-vật, sự chi phối hoàn bị đến độ đều nằm sẵn ở từng cá thể vi-li nhỏ nhất nhất ».

Đây là nguyên lý nói lên cái triết học lồng quát trong bộ Thánh kinh Atharva Veda.

Phân tách đến hiện thân của Thần Nguyên lý tối cao, những bài bi chú tán-ca minh dẫn rằng, Người hiện ra ở cả trong hai lĩnh vực hữu hình và vô hình. Hữu hình là cả tự thể của vũ trụ thế giới trời cao mây nước mênh mông này, muôn đời ngàn kiếp vẫn trơ trơ không thay đổi. Vậy, cái hữu hình của nguyên lý tức là cái tự thể của hiện tượng giới bất biến đầy thôi. Về phần vô hình thì

Người là « Thời gian » của quá khứ, hiện tại và tương lai, nó là cái động lực sáng tạo nên vạn vật là guồng máy nuôi dưỡng nên sinh loại, và thời gian cũng là chốn đi ra hay đi về của vạn vật chúng sinh.

Đây là nguyên lý triết học hình-nhi-tượng về nhân sinh của bộ Thánh kinh Atharva Veda.

Phần hình-nhi-hạ thì mình giải rằng, vẫn ở trong cái vô hình. Thần nguyên lý tối cao tức là cái « tri sáng láng : Viraj » tức là lòng « ái, dục : Kama » cùng hợp nhau lại thành thứ « rừng cột của vạn vật : Skambha », nó là nguyên lý bảo tồn vạn vật đề cùng với vũ trụ cùng vĩnh viễn. Cái rừng cột của vạn vật (tức là rừng cột nguyên động lực chi phối vạn vật trên thế gian) dầu ai muốn đặt tên thế nào thì đặt, nhưng xét đến nguyên ủy về những « diễn biến của thực trạng », thì vẫn là Thần. Nguyên-lý tối-cao thu hẹp đề cấu tạo và bảo tồn vạn vật mà thôi.

Theo nguyên lý triết học ấy để tỏ tin ngưỡng trước Thần tối cao về mặt tượng trưng sự thể hiện của Người ở trên cao là Mặt Trời, về mặt tượng trưng ở dưới thấp là Mặt Đất, về mặt tượng trưng cho đại quyền hành « vạn vật chi trụ » của Người là Bò Đực và Bò Cái, người Arya đều tôn sùng rất mực các Mặt Trời, Mặt Đất, Bò Đực, Bò Cái cho là tối thượng thiêng liêng. Nội các bài bí chú tán ca trong

bộ Atharva Veda, không mấy bài là không xưng tụng đến Mặt Trời, Mặt Đất, Bò Đực và Bò Cái. Ngoài bốn loại vật thượng kinh này, Atharva Veda cũng xưng tụng công đức các tầng đồ đức Veda (Brahmacarin), những người bỏ đạo gốc cũ cải sang theo Bà-la-môn giáo (Vratya) cùng dư huệ của những lễ vật đã dâng cúng lên Veda.

#### 4.— TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC TRONG CÁC THÁNH KINH XẾP VÀO LOẠI TẾ-NGHI-THƯ BRAHMANA

Loại Thánh kinh Tế-nghi-thư Brahmana là công phu soạn và sưu tập cuối cùng để đóng góp vào nền văn học tôn giáo của người Arya. Đây là bộ kinh sách dạy bảo cặn kẽ nhất về những phương thức đã quy-định nên lễ nghi tế tự.

Những người được dùng đến loại Thánh kinh này phải là những chức sắc cao cấp, có thành tích phụng sự Thần linh lâu ngày với tất cả hy sinh cho Đạo giáo, với tất cả tấm lòng kính cung, thuận tợ trước quyền uy của Thần Linh và kỷ luật của Giáo hội và cũng là những nhà tu hành đắc đạo đến cao tay bùa chú (khuyến thỉnh sư). Nói chung, phải là những bậc tu hành đạt tới địa vị á thánh, gần ná như giới Bà-la-môn giáo-chủ tế-tự vậy. Khi những nhà cao tu này hành lễ với quyền Thánh kinh loại Brahmana trong tay thì

không phải là theo lễ lối thông thường ca hát Thánh  
tán ca nữa, mà là thực hành những bí quyết,  
những bí pháp, niệm những bài bí chú nhiệm mầu  
có thể như là sai khiến chư vị thần linh.

Dĩ có những học giả trong phái Bà la môn phân  
ý nghĩa những bí chú, bí quyết trong bộ Brahmana  
cho biết rằng, mỗi bài bí chú chỉ áp dụng cho một  
cuộc tế lễ riêng biệt, mà mỗi cuộc tế lễ là những  
cao-lăng á-thánh chủ-dàn, có thể mật tiếp bằng linh  
cảm đề ứng đối với những năng lực tự-nhiên là  
Thần linh trong cùng vũ trụ, tùy theo mục đích  
của cuộc tế lễ ấy sở cầu đến sự linh ứng của năng  
lực vị Thần nào. Cho nên, tổ chức mỗi cuộc tế lễ  
mà hướng vào năng lực nào là phải tùy nơi Tự  
Nhiên Giới (Tạo hóa, Hóa công) an bài cho hiện  
tượng năng lực ấy ra sao để rồi mô phỏng sự an  
bài ấy, ngõ hầu xếp đặt bàn thờ theo đường,  
theo hướng, theo hình, theo quy tắc biến-hóa, theo  
vận hành bốn mùa của vị Thần chủ năng lực ấy.  
Nói chung, khi thiết lập mỗi đàn lễ mà xử dụng đến  
Thánh kinh Brahmana là phải biết đều cái mầu  
nhiệm, đến cái bí quyết cơ hành của Tạo hóa,  
của Vũ-trụ nó chi phối cái năng lực (vị Thần)  
ấy ra sao để mà « đón đầu » cho cuộc  
tế lễ có hiệu quả. Bởi vậy, nếu không  
phải là những cao-lăng quán triệt nghĩa lý Thánh  
kinh, thấu hiểu đến cơ-hành huyền vi của Tạo Hóa,  
nói chung, nếu không phải là những bậc cao-lăng

thiện-pháp bùa chú dễ sai khiến nổi cái « quyền uy tự nhiên nó chi phối năng lực » thì không thể nào đảm nhiệm trọng vụ của Thánh-Kinh Brahmana để làm chủ lễ đàn được.

Theo Thánh kinh Brahmana thì các đồ khí-tế và lễ-vật cũng có những huyền lực tự nhiên, sức màu nhiệm chuyên được ý muốn hay hành động của chư vị Thần linh. Thế nên, với tấm lòng thanh khiết và chân-thành, với sự tế lễ đúng pháp tắc, với sự bày đặt đồ khí-tế và dâng lễ vật đúng với ý muốn của Thần thì thế nào cũng được các người chấp-lễ, chấp-bái ban cho ân-luệ như sở nguyện.

Có quan niệm rằng Thánh-thần hay ứng vào từng loại đồ khí-tế hay từng loại lễ vật khiến cho những bài bi chú hay những cuộc tế lễ được linh nghiệm là vẫn do cái « lý nhất nguyên », cái « vạn thể đồng nhất » trong Thần nguyên lý tối cao mà ra. Nguyên lý đã là tất cả, thì các Thần Thánh hay đồ khí-tế, lễ vật cũng chỉ là biến thể của nguyên lý, vậy nếu đã nắm được quy tắc biến hóa, luận được vạn hành cơ năng của tạo hóa mà xếp đặt cho phù hợp là đạt tới lễ màu nhiệm của sự ứng nghiệm. Bởi vậy mới phải là những bậc á-thần, pháp thuật cao cường, quán thông được lẽ màu nhiệm của cơ-năng Tạo Hóa, thấu triệt được lẽ hòa hợp giữa vũ-trụ với nhân sinh mới dùng nổi được loại Thánh Kinh tế-nghi-thư Brahmana vậy.

Qua các lễ minh dẫn trên đây, người ta mới rõ Rig-Veda giáo là đa-thần mà chỉ tôn sùng có mấy vị chủ-tể thượng-dẳng là bởi đã đạt tới lễ ứng cảm với thượng đẳng cấp rồi thì chỉ mấy vị này là chung tất cả quyền uy của các đẳng cấp Thần linh, khỏi phải phân chia ra vị nào quyền hơn, vị nào quyền kém cho giảm mất lòng thành kính trước Thần-minh. Và chẳng, trong khối Thần linh thì các vị này cũng còn phải thiết lễ dâng cúng lên đấng Nguyên-lý-chủ-tể tối-cao. Hơn nữa, nếu muốn vật đã đồng nhất thể, tất mọi người cũng theo lễ ấy mà tế lễ đấng Tối-cao là chư vị Thần Thánh sẽ cùng ủng hộ, sẽ cùng bài trừ cho tà ma khỏi quấy nhiễu, sẽ giúp cho thắng trận, sẽ độ lên cõi bất diệt, nói chung, là nguyện vọng sẽ được như ý.

Đây là đồng nhất điệu về « nguyên lý » của Rig-Veda giáo trong bộ Thánh kinh Brahmana. Tuy nhiên, bộ này, soạn về sau cùng (khoảng 500 năm sau bộ Thánh kinh Rig-Veda) có đưa ra một vị Thần tối cao chủ-tể mới về công đấng sáng tạo nên vũ-trụ thế gian gọi là đấng Tạo-vật-chủ PRAJAPATI Căn nguyên của danh từ Prajapati có nghĩa « tử tôn chi chủ », tức là vị Thần chủ về nuôi dưỡng cái hậu-thân của nhân loại chứ chưa phải là sáng tạo, nhưng rồi di lần lần, ghép thêm cho Thần Prajapati những công đấng về ủng hộ cho gia-sức trong mọi nhà được vô bệnh và đông đàn dề cuối cùng mới đưa lên tuyệt đỉnh cao vị chủ-tể sáng tạo nên vũ-trụ thế gian. Do đấy, phân tích những thần

thoại kể về công đức và quyền năng của Thần Prajapati trong bộ Thánh kinh Brahmana ta mới thấy đầy những sự tích mầu thuẫn khiến chính tin đồ môn đạo cũng phải hoài nghi. Chỉ duy, trên phương diện triết học, với chuyện thần chủ-tể sáng-tạo Prajapati, tuy sự tích có khác, tên đặt có mới, nhưng các lẽ cấu-tạo nên những bản sự-tích vẫn ở trong khuôn khổ nguyên-lý đồng nhất cố-hữu của Rig-Veda giáo.

Dại lược của sự tích Prajapati thì khởi thủy, vị Thần này hoài hão *sáng tạo ra một thế giới đầy sinh khí và linh hoạt*, nhưng ở buổi đầu hoài hão ấy, Người chưa đủ bản năng đề tự lực sáng tạo được nhưng rồi, Người khổ công tu luyện đề tài, mãi bản năng qua nhiều kiếp, mỗi kiếp tiếp tục suy tưởng ra một định lý khả dĩ góp vào công cuộc cấu tạo đề rồi đến kiếp cuối cùng Người tìm ra được phương pháp làm ra nước lã trước hết cái đã, trong khối nước lã ấy có một cái « trứng » gọi là Hoàng-kim nổi ở trên. Trứng này là nguồn gốc sinh ra thế gian vạn vật, bởi đây rồi Thần Prajapati mới là Thần tạo vật chủ. Tuy nhiên, khi vạn vật này sinh rồi lại chỉ thuần có giống đực, Thần tạo vật chủ lại một lần nữa khổ công tu luyện tạo nên quả trứng nữa nở ra giống cái để hai giống giao hợp mà tạo nên nguyên lý « *vạn vật tự giao hợp mà tồn tại* » về muôn vạn kiếp, mãi mãi sau này. Mấy tan rồi lại hợp, nước sôi rồi lại đây, đất lở rồi lại bồi, sinh vật tự hủy rồi lại tự hiện, cứ thế mà luân chuyển

Tuy nhiên, muốn vạn vật được trường tồn thì còn phải một yếu tố nữa là « thời gian », nếu không có thời gian luân lưu đây chuyển thì vạn vật cứ đứng sừng mãi ở một chỗ nguyên hình, nguyên thể, không thể nào biến biến, hóa-hóa được. Thế là Thần Tạo-vật chủ liền lấy giòng nước làm giòng thời gian, chảy xuống rồi lại ngược lên, luân lưu vô cùng-tận và không đình chỉ,

Suy gẫm đến triết lý hình-nhi-thượng của thuyết Prajapati trong Thánh kinh Brahmana, ta thấy rằng, Prajapati từ chỗ vô hình chuyển thành « nghĩ nhân », (tức là nhân cách-hóa : *personnification*), nói chung là từ trừu tượng chuyển thành hiện thực. Ta lại nhận thấy rằng, đức Prajapati mang hoài bảo qua nhiều kiếp rồi mới tạo thành nước lã và trứng Hoàng-Kim để có thế gian vạn-vật, vậy thì đấng chủ tạo vật ấy là thời gian, hoặc giải thích một cách thiết thực thì thế gian vạn vật đi từ chỗ KHÔNG đến chỗ CÓ.

Suy như thế, ta thấy chủ-thuyết hình nhi thượng của Thánh Kinh Brahmana là :— « Trong khoảng KHÔNG có cái khí của DỤC-VỌNG, từ cái dục vọng tiềm tàng qua thời gian là nảy sinh cái HIỆN-THỰC là thế gian vạn vật ».

Lại thuyết về cái lẽ *lai sinh* của con người, Thánh kinh Brahmana cho rằng, giữa kiếp này và kiếp sau, bao giờ cũng có cái duyên nó chẳng nối, nếu kiếp này tích nhân, tích đức, tích thiện càng nhiều bao nhiêu, tức là tự tạo lấy cái 'hào duyên

phúc lạc » cho kiếp sau cũng lớn lên bấy nhiêu. Mà công quả của tích nhân, tích đức, tích thiện, lưu lại cho kiếp sau được hiệu nghiệm nhất, là ở kiếp này cầu lễ, năng bái, năng kiêu, năng cầu.

Về thuyết « cực lạc thổ » thì Brahmana cũng chú trọng như Rig-Veda, cho rằng cõi cực lạc ấy ở trên thượng-giới, do vị chúa-tể là YAMA-vương cai quản. Tuy nhiên, có khác Rig-Veda ở điểm là Brahmana dạy rằng, những người phước bạc, đầu linh hồn có được lên tới cõi cực lạc-thổ chẳng nữa, nhưng rồi lại bị phán xét để « chết lần thứ hai : *Punarmrtyu* » và lần chết này mới là chết thực, đau khổ thực, dày đọa thực, vĩnh viễn không được trở lại kiếp tái sinh. Thánh kinh cũng có dẫn chứng những nông nỗi đau khổ vì quả báo ở cõi chết thực ấy. Cho nên, để có bảo đảm phúc lạc ở kiếp sau, để tránh cho linh hồn khỏi bị chết thực, là ở kiếp này phải cần chuyên dốc tâm chí vào lễ bái, thờ phụng.

## 5.— TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC TRONG KHOA « UPANISAD »

A.— Đặc tính của khoa Upanisad — Nghĩa gốc của danh từ Upanisad, khi mới ra đời là « *thị tọa* », là « *cận tọa* », có nghĩa : « *những lời lẽ cao đẹp của giới quyền quý* ». Nhưng về sau, nghĩa có nhiều lần thay đổi, chuyển sang :

— Upanisad : là bí-mật hội tọa, cùng họp giảng thuyết lẽ cao siêu bí mật.

— Upanisad : là bí mật ý nghĩa.

— Upanisad : là bí-thuyết, thuyết minh những lẽ bí mật.

— Upanisad : là bí-giáo, giảng dạy những lẽ bí mật.

Và đến lần chuyển nghĩa cuối cùng là : *khoa biên chép, ghi chú và giải thích các điều huyền bí về tôn giáo*. Từ khởi xướng nên danh từ đến qua các

chúng biến chuyển về ý nghĩa của Upanisad, người ta có thể chia thành ba thời kỳ :

### SƠ - KỶ

(Trước Phật lịch)

*Đệ nhất kỳ* : Brhadaranyaka, Chandogya

*Đệ nhị kỳ* : Aitareya, Kansitaki, Taittiriya

*Đệ tam kỳ* : Kena, Isa.

### TRUNG KỶ

(Sau Phật-lịch)

*Từ năm 350 đến năm 300 trước Tây kỷ* : Kathaka, Mundaka, Prasna.

*Từ năm 300 đến năm 200 trước Tây kỷ* : Svetasvatara.

### HẬU KỶ

*Từ năm 200 trước Tây kỷ trở lại* : Maitrayana.

*Từ năm 1 đến năm 200 sau Tây kỷ* : Mandukya.

Kể về tổng quát, khoa Upanisad là giải thích về các lễ thiết yếu, về ý nghĩa của từng cuộc tế lễ, về những lễ bí-hiêm tiềm tàng trong các bài Kinh cầu nguyện, các câu thần chú, và về những điểm chính trong các bản thân-thoại. Cái công phu mà khoa Upanisad đóng góp cho kho tàng văn-hiến tôn giáo Ấn-độ là không những đã hệ thống hóa được các điểm trọng yếu của giáo thuyết khiến đương thời và hậu thế dễ có mẫu chốt mà lần tìm vào những rừng lá âm u rậm rì.

của tiền nhân uơm cấy nên, lại trước mỗi lý thuyết khúc mắc còn đưa ra những mẫu chuyện gương mẫu, những thí dụ cho dễ sáng tỏ vấn đề và xây dựng cho sự phong phú của văn học tôn giáo. Bởi vậy, giới học giả Ấn độ về hậu thế, phê bình về khoa Upanisad cho rằng, triết lý của khoa này bao gồm cả phần rộng rãi lẫn phần sáng sủa, rộng rãi vì ghi chép được tất cả những thuyết trừu tượng và thần bí về hình-nhi-thượng học của tôn giáo, còn sáng sủa là giải bày những trừu tượng, những thần bí ấy thành những điều xác tín cụ thể, tan hết mơ hồ. Để bổ-túc cho phần rộng rãi của khoa Upanisad, người ta còn phải kể đến phong trào rầm rộ ở cả ba thời kỳ về thảo-luận đề minh định tư tưởng, về tán-giải đề hiểu đến hết nghĩa cao siêu điều bí ẩn về hình-nhi-thượng, về hiện thực, về hiện vật, về nhân-sinh, nói chung là đề tìm thấy cái nhân-sinh quan rõ rệt và vững lý trước tôn-giáo giữa các tông, phái, giữa thầy và trò, giữa cha con, giữa vợ chồng, giữa băng hữu. Và lại, thảo luận và tán-giải đây không phải xoay quanh những điều đã cũ mà là tìm hiểu thêm đề mở rộng kiến thức, đề đưa tư tưởng của mình lên cao cũng vào tầm của hạng trí-thức. Thảo luận và tán giải rồi lại không phải cứ thế mà buông trôi, còn phải ghi chép lấy kết quả của cuộc thảo luận.

Ngày nay, nhìn vào kho tàng sách vở xây dựng cho khoa Upanisad còn lưu truyền, người ta thấy rằng đại cương của khoa này ở đương thời là chỉ

nhắm vào các bộ Thánh-Kinh Veda mà giảng giải. Mỗi Tông phái, mỗi hàng tín đồ là chỉ chọn những tư tưởng, những lý-luận mới cao rộng và sắc bén, lần kỳ dị dạng của tầng lớp thượng lưu trí thức trong tông phái, của cao-tăng, cao sỹ, của thầy học mà ghi chép lại để tông-hội thành một *phong trào tân hưng tư tưởng* về khám phá và giảng luận nghĩa Kinh. Ở đương thời ấy, có những sự ganh đua mãnh liệt về khám phá và giảng luận giữa các tông - phái, giữa các tông chức tín đồ, và lan rộng hơn nữa là còn về khía cạnh đặc-sắc và tân-hưng tư tưởng từng khu vực. Bởi lẽ giáo chủ, giáo sỹ, cao tăng, cao sỹ nào cũng giữ những chủ lý của mình làm bí truyền, chứ không công khai phổ-biến. Đó là cốt để giữ độc quyền những ưu điểm về cá-tính luân-lý của mỗi môn phái. Trong những bí truyền ấy, nếu có khoản nào là tuyệt cao, tuyệt hảo, thường khi Sư-trưởng chỉ chọn những sỹ đồ thông-minh và đức-hạnh, đưa vào núi sâu để dạy riêng mà thôi. Tuy nhiên, rồi theo lẽ thông thường, chỉ những người có thể, có quyền là dễ chiêu vời những bậc thông minh trong thiên hạ nên từ trung-kỳ của phong trào trở đi, phần lớn những cao lý bí truyền của khoa Upanisad lần lần lọt về giới vương-tộc, Bà-la-môn được hưởng giáo để nâng giới này lên địa vị trí thức, phụ họa thêm với quyền hành cao cả cho nổi uy-danh hơn nữa cả về hình-thức lẫn tinh thần. Thế nhưng, vẫn còn một số cao tăng đạo-sỹ không mấy ưa của quyền thế, không

muốn gần gũi vương tôn nên vẫn theo nếp cũ, giữ riêng lấy mở trulý nguyên thâm của mình đem vào núi sâu để riêng truyền thụ cho lãng đồ, cho đồng đạo hoặc cho môn đệ. Cho nên, về hậu thế, người ta quan niệm khoa Upanisad là môn giảng thích tự do về giáo lý, giáo-diệu về thần chú mà mọi người đều có quyền góp bằng những lý luận mới lạ khác nhau.

Kể về các ngành tư tưởng trong khoa Upanisad thì nhiều vẻ dị-dạng, dị-thù, khó mà thu gồm đề khái quát vào một mối, duy lấy một khía cạnh đặc biệt đề nhận định tổng chung, thì khoa này chỉ nhằm vào mở mang tư tưởng của tín đồ lên hàng tri thức (jñana). Lên tới địa vị tri thức rồi, tự mình tìm lấy mà hiểu nữa về những điểm cao trọng ở trong cái mức thượng lang của tâm não ấy. Tỉ như luận đề bộ Thánh kinh Brahmaua, trước hãy mở rộng kiến văn về ý nghĩa của những lễ huyền-vi, hoặc bí-mật của những cuộc tế lễ trọng đại thuộc lớp cao cấp. Khi đã nhận thức được những lễ huyền vi, lại suy luận lần nữa để khám phá ra những bí-thuật tiến hành cách nào cho những cuộc tế lễ ấy mang lại hiệu quả như ý muốn. Mà muốn cho những cuộc tế lễ cao cấp và trọng đại đem lại kết quả mong muốn là phải luận thấu đáo đến những lễ liên hệ thế nào là bất di bất dịch, từ cổ lai giữa vũ trụ với con người, đoạn tìm đến những huyền vi có thể hiện những liên hệ ấy từ vô hình đến hữu hình, và trong những

hữu hình ấy, loại nào cũng tượng trưng đích thực cho sự liên hệ dễ khả dĩ cụ thể hóa những cuộc tế lễ đúng với điều hành của quyền lực tự nhiên, của quyền năng tạo hóa. Như vậy, đi vào những cuộc sưu khảo cần truy cứu đến những lĩnh vực cao siêu đầy hình nhi thượng tinh ấy mới là tất cả công phu của những khởi tri thức thượng tầng, dễ khả dĩ làm nẩy ra cái châu ý nghĩa của sự thờ phụng, của sự tế lễ. Nói chung là phải làm sáng tỏ những yếu tố nào nó cấu tạo nên sự vật, và rồi những sự vật nào mới thực sự biểu trưng cho liên hệ giữa *Tạo Hóa, Con Người và Tế Lễ* để tìm ra những bí quyết thành công của tế-lễ. Vậy, sau bao nhiêu kết quả suy cứu « cái » biểu trưng cho liên hệ ấy lại là « ATMAN », mà Atman được thể hiện bằng vị chủ tể tối cao là Thần Atman (tức Brahma). Thế nên, nếu ai biết đến mà tôn thờ Thần Atman (tức Brahma) là đều được an-tâm tuyệt đối về vận mệnh đời mình ở kiếp này, ở kiếp sau cũng như về mãi mãi. Được hưởng kết quả tốt lành tuyệt đối ấy là bởi đã biết đến Atman mà chân thành cúng vái, lần cúng vái cầu xin nào cũng có hiệu quả như lòng mình mong muốn. Tìm ra cái lễ hiện thân của Thần Brahma chủ tể tối cao rồi, khoa Upanisad lại sưu khảo lại luân lý nữa để tìm ra những câu, những bài thần chú khả dĩ có đủ quyền lực thông cảm giữa lòng người với ý Thần. Do đấy, Thánh kinh của Rig-Véda giáo mới là một kho lớn lao về thần chú. Mà những bài thần chú ấy không phải chỉ

riêng đặt ra ở trong những bài tụng niệm về: bí quyết hô Thần, khiến Tướng, mà còn ở cả trong những bài Thánh-tán-ca, ở những bài văn xương lễ, những bài văn tế. Bởi lẽ thánh-tán-ca, xương lễ hay văn tế là để ca tụng công đức chư Thần, mà ca tụng công đức chư thần tức là hiện sinh hóa được chư thần, và khi mà đã hiện-sinh-hóa được chư Thần thì có lo gì các Ngài không ủng hộ độ trì, không ban ân huệ như ý kêu cầu. Thế nên, tế-lễ, ca tụng, xương lễ, hô thần nhất nhất phải theo đúng quy pháp là đạt tới cái mục đích nhiệm về con người cường chế được Thánh Thần.

Đã là hàng ngũ tri-thức luận về quy pháp của thần chú trong Rig - Vêda Giáo là phải rõ đến ý nghĩa trong những văn-chú đầy lời lẽ bí hiểm, những lời lẽ hầu như không phải của nhân thế này thường dùng, mà là một thứ ngôn từ tối đặc biệt, nó chứa đựng cái « chủ lực » đem sở nguyện của con người thông cảm tới chư vị Thần linh. Và cũng bởi Thánh kinh của Rig-Vêda là kho tàng lớn lao của bí chú, bí thuật, nên phong trào Upanisad mới phát sinh để ngày nay, đứng ở thế giới bên ngoài nhìn vào Bà-la-Môn Giáo mới rõ những chủ trương nó lái cả một đời con người vào lẽ sống duy nhất là : thờ cúng, lễ bái và tụng niệm.

Luận về nghĩa của « Atman », theo giải thích của khoa Upanisad thì nguyên lai ý nghĩa của « Atman » là *hơi thở*, tiếp đó lại có nghĩa là *sinh*

khí, sau chuyển sang nghĩa là *thể vật*, là *thân thể*, là *thân hình*, cho nên « Atman » mới hợp với nguyên lý Ba-la-Môn rằng thần Brahma chủ-tể cũng từ chỗ vô hình mà trở thành có sinh khí, rồi từ chỗ có sinh khí, mà cấu tạo nên vạn vật. Nói một cách triết lý thì trong cái vạn vật ấy có « bản thể » của từng cá thể (tự ngã, tự kỷ), và trong mỗi bản thể có « linh hồn » mà linh hồn chính là cái « *huyền cơ giao cảm giữa Thần và Vật* ».

Như vậy ta thấy rằng, từ vạn vật (trong đó có con người) có linh hồn, vạn vật thì đứng trong vũ-trụ, vũ-trụ đứng trong Tạo Hóa, mà Tạo Hóa từ chỗ vô hình trở thành hữu hình do sinh khí của Atman tạo nên. Bởi vậy, những hàng ngũ trí thức trong phong trào Upanisad, dù ở tông phái nào đi nữa, nhưng đến cùng kỳ-lý, vẫn công nhận Atman với Brahma đều do một « nguyên lý » mà ra. Nguyên lý ấy khi có hiện ra thành hình thể thì không biết là bao nhiêu thứ, dị dạng dị hình, dị thanh dị sắc, nhưng gốc thì vẫn do một chỗ « duy nhất ». Tất cả mọi hình thể thì biến thiên, khi mất khi còn, lúc ở chỗ này, khi ra chỗ khác, chỉ duy có mỗi đấng Duy nhất ấy mới vĩnh cửu trường tồn tại *nguyên một vị trí bất di bất dịch*.

Vậy ở nguyên gốc là đấng duy nhất, phân tán ra thành vũ-trụ vạn vật, vũ trụ vạn vật phải chịu trong vòng chi phối của Duy Nhất; đấng Duy Nhất cho ra thì thành hình sắc, đấng Duy Nhất thu về

thì lại vào cõi hư không, đây là toàn bộ « nguyên lý tư tưởng » của khoa Upanisad.

**B.— Thêm một thuyết đồng điệu với Atman và Brahman : Thuyết SANDILYA**

Theo tiêu mục A trên đây, do khoa lý luận Upanisad, thuyết nguyên lý duy-nhất-thể Brahman đã có một đồng minh là thuyết Atman. Đến đây, cũng vẫn trong kho tàng lý luận Upanisad ấy lại có thêm một thuyết đồng-diệu nữa : Thuyết Sandilya. Và bởi đồng điệu nên về hậu đại, người ta mới cho rằng : *Sandilya là chân lý của vạn vật trong thuyết Brahman*. Nếu thuyết Brahman cho con người là một vật thể đích thực có tư tưởng thì Sandilya gọi con người là một vật thể đích thực có ý động. Như vậy, so sánh hai thuyết, ở thuyết trên thì trong thân thể con người có tư tưởng, ở thuyết dưới thì trong con người có ý chí, có dục động, cả hai cùng quan điểm ở chỗ : cái vô hình điều khiển cái hữu hình. Hoặc lý luận theo triết học hình nhi thượng của thuyết Sandilya, thì : *cái không không thành cái hiện thực* để rồi cái hiện thực lại thực hiện những chi phối động cơ huyền diệu của cái không không.

Động cơ huyền vi ấy là tư tưởng, là ý chí, là dục động nó điều khiển vạn vật (trong đó con người là chủ yếu) từ nhất thiết mỗi hành vi trở đi, nó thúc đẩy vạn vật phải đi theo chiều hướng của dục vọng, đạt tới mức mới thôi. Huyền động cơ nằm ở

trong khắp các cơ thể nên hoa mới có hương thơm, chất mới có mặn nhạt, cứng mềm. Vậy tổng chung, từ hình hài (con người, cây cối, sắt đá...v.v...) đến khí vật (những vật vô hình trong không khí như mùi, những vật vô hình trong cơ thể như vi), là đều do nơi chi phối của huyền động cơ của nguyên lý mà biến-tại (biến ra mà có) đấy thôi.

Về cái lẽ biến-tại của nguyên lý, Brahman thuyết rằng : « Tôi biết có nguyên lý là bởi ở thân thể tôi đây có tôi ». Còn Atman thì cho rằng : « Trong thân thể của tôi có cái trùng Hoàng-Kim của nguyên nhân ». Hoặc cho rằng : « Trong tạng-phủ làm sống con người có đấng Atman ngự trị ». Đề rồi cùng kết luận : trong khắp cả vũ trụ thể gian, đấng tuyệt đối duy nhất Brahma hay Atman có ở tại cùng một chỗ, từ những cái gì to lớn nhất đến những cái gì nhỏ mọn nhất, từ ngoài vi là ánh sáng chan hòa đến nội phủ là nơi thâm kín tối tăm. Tương tự như luận lý trên đây, thuyết Sandilya cũng cho rằng : « hạt thóc, hạt cải, hạt bắp, chẳng hạt nào ở giống nhau cả nhưng lại giống nhau như đúc, bởi hạt nào cũng mang một cái nhân » ở trong nội tạng » Hoặc Trời là rộng nhưng vũ trụ lại gồm có Trời ở bên trong, tuy nhiên, cũng chỉ như nhau vì ở khoảng cao rộng nào cũng có đấng tuyệt đối cả. »

Nói về cái hướng đi của con người, thuyết Sandilya cho rằng : « cái hướng của con người

khởi từ lúc mới ra đời để rồi cùng *nhằm* đi về chỗ duy nhất là cõi tồn tại bất diệt. Vậy nơi đâu là cõi tồn tại bất diệt? Sandilya giải thích: Cứ sống thanh tịnh, cứ giữ cho cõi lòng lắng dịu, nhằm mất lại mà « minh chứng », thì đâu chưa đến nơi nhưng cũng đã *nhìn ra* cõi ấy rồi! Thực là phù hợp với thuyết Atman—« lẽ đi ra ngoài cõi thế gian này là về với Atman ».

Cho nên bộ ba Brahman-Atman-Sandilya đồng điệu trên đây, đã làm tan hết ngờ vực của tín đồ Rig-Vêda Giáo về thuyết con người khi tịch di, chỉ là sự trở về với nguyên lý Bahma chủ-tể.

#### C.— Về vấn đề « Thực Hữu » của UDDALAKA

Trong khoa luận lý Upanisad còn có thuyết Uddalaka nói về hai chữ « thực có » để hỗ trợ cho sự vững mạnh và sáng sủa của thuyết Brahman và thuyết Atman. Về hai chữ « thực », và « hữu », Uddalaka giải thích rằng: « Cái thực ấy là bản thể của Atman. Cái hữu ấy là vạn vật của Brahman. Bởi vì các dạng tuyệt đối Atman hay Brahma đều có cả ở những hình thể to lớn nhất hay nhỏ mọn nhất trong khắp cùng cả vũ trụ thế gian. Mà biểu chứng cho đáng Tuyệt-đối có ở trong bản thể của vạn vật là « bản tính bất biến vạn vật là chân thực hữu tính của vạn vật ».

Trong những bài tỉ dụ giải thích cho tín đồ đề năm được vấn đề « thực hữu » kéo dài đến hai

mười chương sách, những nhà chủ trương thuyết Uddalaka lập đi lập lại đến chín lần những luận cứ vừa kể trên đây, lại còn thêm những câu : « con nên giác-ngộ mà tự nhận rằng, con từ đấng Tuyệt đối mà thành thực thể (tattvam asi), và : «mọi thực thể của chúng ta trở lại thành Brahma, (aham brahmasmi).

Vậy tóm lược, thuyết Uddalaka vẫn cho rằng mọi cái thực hữu (hiện tượng giới) đều sinh ra thành dị dạng, dần khai triển thành dị thù khác biệt nhau đến thể nào đi chăng nữa, đều ở hình thức nào chăng nữa (hữu hình hay vô hình) đều vẫn do tự quá trình, tự gốc ở nguyên lý « thực hữu » mà ra. Vũ trụ này là cái quả của « thực hữu », (sat), là cái kết tinh thành hình khối của nguyên lý « duy nhất » đấy thôi. Luận cứ này cũng chủ đề đả phá thuyết « phi hữu » đối lập ở đương thời. Thuyết phi hữu cho rằng vạn vật do từ chỗ « phi hữu » (không có) mà ra, rồi lại nhằm chỗ phi hữu ấy mà về. Tổng chung, *chết là hết chứ không phải chết mà còn.*

Đối với cái gọi là « phi hữu » ấy, thuyết Uddalaka bài xích rằng : Sao lại bảo là phi hữu. Nếu đã biết là « có », cái phi hữu để vũ-trụ vạn vật từ đấy mà ra và rồi lại cứ đấy mà về, thì cái phi hữu ấy là « có » chứ sao lại « không » được. Nếu quả thực là « phi hữu » thì tất phải « không biết » chứ sao lại « có biết » được ? Vậy cái « không » ấy

là « có cái không » chứ không phải hoàn toàn là « không không »

Và rồi đối với vấn đề « Thực hữu », thuyết Uddalaka luận rộng từ nguyên nhân đến cấu thành, ở trong cái « có » mà nhãn nhục trần gian không nhìn thấy ấy, có cái « tinh » của tinh thần. Từ nơi tinh ấy có cái « ý dục » nó muốn cấu thành (tức làm ra vũ-trụ thể gian) Mà biểu trưng cho cái ý muốn cấu thành ấy là các đẳng cấp của chư vị Thần chịu dưới chi phối của cái tinh cao cả là đẳng Chủ-tề duy nhất. Để minh chứng cho sự « có ý dục » tạo nên Thánh thần, thuyết Uddalaka đưa ra một số Thần-thoại, kể rằng vị Thần xuất hiện trước nhất, đương nhiên là đẳng Chủ tề duy nhất. Từ nơi ý dục, đẳng chủ tề duy nhất phán rằng : « Muốn tạo nên vạn vật thể gian, ta không cần làm ra nhiều thứ mà chỉ gây một gốc là đủ. Ta không cần trồng nhiều mà chỉ cần ươm một hạt là đủ.

Thế rồi, một cái mà người làm ra đầu tiên ấy là lửa. Khi lửa mới bốc cháy thì màu đỏ, nhưng cháy đến cực độ lại biến thành màu trắng. Từ nơi màu trắng ấy biến ra nước. Nước lan tràn man mác mịt mùng, bao la vạn khoảnh thì ở trong cùng lại hóa ra màu đen và từ nơi màu đen ấy sinh ra thực vật. Vậy : Lửa, Nước, Thực vật là ba nguyên tố của thể gian vạn vật. Ba nguyên tố ấy là tinh của Thần; mà lửa, nước, thực vật ấy là những thực thể tự hữu của Thần. Thực thể ấy

dã đều tự có cái tính biến hóa, thì sự biến hóa ấy là đời (sinh mệnh) của thế gian vạn vật. Thế cho nên, trong khối các đời sống ấy, đều có đấng Chủ tể duy nhất Thần Atman.

Khi đã nói đến cái « có » của thực thể (hiện tượng giới) ở trước mắt thì cái « có » ấy tức là sự biểu trưng của trạng thái dung hòa của ba nguyên tố để nên « danh sắc » (namarupa) đấy mà thôi. Vậy ba nguyên tố ấy hợp lại là thành « một yện tố cấu tạo », khuyết một nguyên tố thì không nên được cái gì, nhưng đem một nguyên tố này hòa với hai nguyên tố kia là khắc biến hóa thành hình-dạng sắc tướng dưới muôn vàn trạng thái khác nhau. Thế nên, nếu xét từ cái gần rồi đến cái xa, từ lẽ thấp rồi đến lẽ cao, người ta thấy thuần là « có » cả. Có cái thực chất của hình thể là do ba nguyên tố. Có ba nguyên tố là bởi có màu sắc. Có màu sắc là do nơi ý-dục của Thần. Thần mà đã có ý-dục tức là có Thần chú, sao lại là phi hữu được ? Bởi đấy ở trong vòng vũ-tru thế gian này, mọi cái đều là vô hình hay hữu hình cũng đều mang tính cách đích thực của thực chất, của-cái « đến thực là có ».

Nói đến hiện hữu của con người thì con người cũng do ba nguyên tố : lửa, nước và thực vật của cái ý-dục thiên nhiên cấu tạo thành. Trong con người lại chia thành bao nhiêu bộ phận, mỗi bộ phận tuy mang những hình dạng sắc tướng khác nhau với nhiệm vụ và hoạt động khác nhau thực

đấy, nhưng tất cả lại cùng giống nhau ở điểm là cùng tùy thuộc nơi sinh mệnh con người. Mà chủ của sinh-mệnh ấy là các bộ phận, mà đến cả những phần vô hình như tư tưởng, như ý chí, như dục vọng cũng đều tùy thuộc vào hơi thở đó nổi. Sự quan yếu của hơi thở với con người, ví như con chim bị buộc dây ở chân, dầu muốn bay ngang bay ngửa đến thế nào đi chăng nữa, cũng chỉ bay được ở trong khoảng còn hơi thở mà thôi, lúc sắp dứt hơi thở ấy là chim phải đỗ lại với gốc dây để lấy lại hơi thở cái đã mới được. Vậy, tính mệnh của con người tức là con chim bị buộc dây, cái sức vùng vẫy được lâu hay mau hoàn toàn tùy thuộc nơi hơi thở chứ không ở ý, ở chí con người. Như thế, người ta thấy như thế này, con người là có, các bộ phận con người là có, tư tưởng ý chí, dục vọng nơi con người là có, hơi thở con người là có, mọi cái có đều bị lệ thuộc vào hơi thở mà ban cho hơi thở (sinh mệnh) là do Atman, tạo thành hơi thở cũng vẫn do Atman, như vậy Atman là có, hoặc nói cho ráo riết đến sáng nghĩa, là: con người có thực thể, có hơi thở (sinh khí, sinh mệnh) là nơi có Atman trước hết.

Là con người tự giác và tự tỉnh tất nhận thức được cái « ta » « có » hai phần cùng hoạt động song song nhau. Đây là hoạt động của phần « thể » và hoạt động của phần « thần ». Khi con người thức, thì thể và thần hoạt động

riêng rẽ, lách rời nhau. Duy lúc ngủ, thì thể và thần mới hợp nhất để hòa đồng hoạt động. Cho nên lúc ngủ, là lúc con người mới trở lại với cái chân thực bản thể của mình. Vậy chỉ trong một ngày mà sự hoạt động của thể và của thần có lúc riêng rẽ, có lúc hòa đồng ấy không do con người muốn hay không muốn mà được. Đây chính vì cơ thể, vì bản năng của con người phải theo một an bài cố định, và cái an bài cố định ấy mới là căn bản, mới là nền móng sự thành hình của thực thể và tinh thần con người cũng như tất cả vạn vật.

Đành rằng, nói theo cách thông thường thì có ai được trông thấy cái guồng máy an bài ấy nó có ở đâu đâu. Nhưng nếu ta lắng lòng mà nhìn vào hoạt động của cơ thể và hơi thở của thân thể ta là tự thấy guồng máy an bài vẫn có tiềm tàng ở ngay chính ta vậy. Nói lí như, muối mà tan ra ở trong nước thì có ai trong thấy muối đâu, nhưng thực tế, có phải vẫn có muối ở trong. Nay muốn biết là trong nước ấy có muối, muốn biết trong thân thể ta có guồng máy an bài thì dùng đến « trí giác », là tự khắc thấy ngay.

Khi muối đã rút khỏi nước thì nước hóa ra nước lã, vô vị. Khi guồng máy an bài đã lìa khỏi nhục thể, thì nhục thể mất hết sinh khí. Tuy nhiên, muối mà rút ra ngoài nước thì muối vẫn hoàn là muối. Guồng máy an bài lìa khỏi nhục thể mà

bão là cái sinh mệnh của bản thể bị mất, bị chết đi thì không dùng, vì sinh mệnh của bản thể là có, mà khi đã có, đã chân thực thì mất đi sao được, vì cái có, cái chân thực ấy là Atman kia mà.

Không phải chỉ riêng nơi con người, mà nhất thiết các sinh vật đều chung dưới một an bài của Atman cả. Nếu khi ngủ là trở lại với cái chân thực của bản thể thì khi mà guồng máy an bài lia khỏi nhục thể (chết), tức là sinh vật ấy trở về với nguồn gốc « thực có » của mình đấy thôi. Như thế, nhục thể ấy chỉ là cái « biến », ra vạn trạng nhất thời, mà cái « lia khỏi » kia mới là sự quy tụ của vạn trạng về cái « duy nhất » lâu dài. Kia như đàn ong mật, cả triệu con bay đi hút nhụy của cả trăm thứ hoa khác nhau, nhưng khi tạo thành mật thì mọi cá thể của mọi thứ hoa lại biến đi để hòa đồng vào có một màu vị duy nhất. Cái lẽ tán, tụ của con người, của sinh vật trên thế gian cũng như thế.

Như vậy, thuyết Uddalaka chủ trương do ý dục của Thần chủ thể sáng tạo mà vũ trụ vạn vật trở nên thực có, nên mọi sinh vật, mọi con người, dầu biến hóa, dầu luân-chuyển dưới hình thức nào đi chăng nữa, hữu hình hay vô hình cũng vẫn là biến hóa, là xoay chuyển quanh cái trục « thực hữu » ấy. Nước từ đại dương thì mênh mông nặng nề và trông thấy rõ ràng, nhưng bốc thành hơi bay lên cao thì lại nhẹ nhàng và vô hình. Tuy nhiên, việc bốc thành hơi bay lên cao ấy có phải nước mất

đi đâu, chẳng qua để rồi lại hoàn thành nước rơi xuống mà luôn về bề, tức là lại trở lại cái nguồn gốc muôn đời của nước vậy. Con người trong hoàn vũ cũng y như nước ở đại dương. Atman là gốc, là là quê hương lâu dài, mà việc *sinh ra* chỉ nhất thời bị đặt vào guồng máy an bài để rồi lại tự đứt khỏi vòng trời buộc của an bài để trở về quê cũ của mình đấy thôi.

#### D. — Luận thuyết YAJNAVALKYA

Luận thuyết gia Yajnavalkya vốn ở trong hàng ngũ danh đệ của môn phái Uddalaka. Sách vở về triết học tôn giáo của ông lưu lại còn nhiều, tựu trung, nổi tiếng hơn cả là những quyển luận về Atman mà ông viết dưới hình thức đối thoại giữa ông và bà vợ ông, tên Maitreyi. Về nguyên nhân thành hôn giữa cặp vợ chồng này cũng do một buổi gặp gỡ đối thoại về quan niệm nhân sinh trước Thần linh và tôn giáo.

Yajñavalkya xuất gia tu hành từ độ thanh niên, đắc giáo nơi tông phái Uddalaka rồi vân du khắp đó đây. Một buổi vân du ông gặp Maitreyi, cô này hỏi « Nếu tôi giàu có đến đầy mấy kho châu báu ngọc vàng, ruộng đất sở hữu trên khắp mặt đất này, liệu tôi có mua được thuốc trường-sinh bất tử chăng ? ». Yajñavalkya đáp : « Nếu cứ có nhiều của cải mà dặng trường sinh bất tử, thì xưa nay những người giàu có đã sống lâu vạn kỷ hết thấy.

Nhưng, cô đã thấy ai là người giàu có được bất tử chưa. Vậy giàu có thế không thể tạo trường sinh bất tử được. »

Đáp thế rồi, Yajñavalkya đem thuyết trường sinh ra giảng cho cô Maitreyi nghe và kể luận :  
« Tôi nói đây, không phải điều nhận xét thấy ở  
« ngày nay, mà vốn đã là kinh nghiệm cũ từ ngàn  
« xưa. Muốn được giàu có và trường-sinh bất-tử là  
« phải về với đấng Atman. Đấng Atman không phải  
« Ngài chỉ giàu có với dăm ba kho châu báu ngọc vàng,  
« với ruộng vườn ở mảnh đất này, mà Ngài giàu có  
« đến độ có của ở khắp vũ trụ thế gian. Ngài giàu có  
« đến độ vô song ấy, bởi Ngài là đấng chủ tể khắc  
« ra ngọc, nặn ra vàng, hóa thành đất cát ruộng  
« vườn man mác bao la khắp cả không gian vô  
« cùng vô tận. Ngài lại là đấng trường-sinh tuyệt-đối,  
« vượt lên hết cả thời gian miên miên vĩnh cửu, vì  
« ngài là cả khối vĩ đại tạo nên thực tại, có Ngài  
« rồi mới có vũ trụ thế gian. Công-đức của Ngài  
« âm-ĩ vung ra khắp bốn phương tám hướng, vì  
« như chấu củi ướt vào lò, dầu không có ngọn lửa  
« bốc cháy, nhưng khói thì ngút nghi dày đặc bốc  
« cao tỏa rộng không cùng. »

Ông lại nói : « Là vợ mà bảo tôi yêu chồng là  
« chưa phải đã hết lẽ của yêu. Là vợ, là phải nói  
« *tôi yêu Atman* » mới hết lẽ yêu chồng. Là chồng  
« mà bảo tôi yêu vợ cũng chưa phải là hết lẽ của  
« yêu. Là chồng, là phải nói *«Tôi yêu Atman»* mới hết

« lẽ yên vợ. Suy như lẽ trên đây mà bảo rằng : Tôi  
 « quý con cháu tôi, tôi tiếc tài sản tôi, tôi thương gia  
 « súc tôi, tôi kính đức Bà-la-môn tôi, tôi trọng vương  
 « tộc tôi, tôi yêu hết thầy vạn vật trên cùng khắp  
 « các thế giới, tôi sợ hết thầy chư đấng thành thần  
 « Vêda thì cũng chưa phải là hết lẽ chân thực của  
 « cảm ứng lòng mình, mà phải nói là tôi quý, tôi tiếc,  
 « tôi thương, tôi kính, tôi trọng, tôi yêu, tôi sợ  
 « ATMAN, mới là thông đạt tới cùng của lẽ cảm  
 « ứng của lòng mình. Tại sao vậy ? Bởi đấng Atman  
 « Ngài ngự trị ở cùng khắp cả, với đối-tượng nào  
 « mà mình tỏ cảm ứng là đều có Ngài ở trong đó,  
 « nên chỉ tỏ lòng với mỗi Ngài là với vạn vật »

Ông còn nói : « Ta biết đấng Atman nhìn  
 « thấy cả, toan-tính thấu đáo, nghĩ ngợi sâu xa,  
 « nhưng cho thực xác đáng, ta phải nói rằng, đấng  
 « Atman đồng thời vừa nhìn thấy mọi hạt bụi bay  
 « ở muôn nơi cùng tận, vừa nghe thấy mọi tiếng bụi  
 « rơi khắp các thế giới. Ngài vừa toan tính thấu  
 « đáo đến mọi lẽ trật tự rõ rệt và quang minh trong  
 « vũ-tru vừa nhận thức sâu rộng đến mọi lý trường  
 « tồn của vạn vật. Nói chung, đấng Atman có toàn  
 « năng ở khắp cả, xếp đặt tất cả, tạo nên hết cả ».

Đây là tin tưởng tuyệt đối của Yajñavalkya vào  
 nguyên lý Atman. Tuy nhiên, đến thuyết nội tại,  
 nghĩa là Atman có ở trong lòng tất cả vạn-vật của  
 đồng phái Uddalaka thì ông không cùng quan điểm.  
 Ông nói : « Atman là đấng đại tri-tuệ (Prajana-

gnana) thì không phải Ngài chỉ ở trong hay ngoài vạn vật thế gian, mà Ngài có ở cũng khắp cả. Kia như hòn muối, thì sức mặn ở trong như sức mặn ở ngoài chứ có phải ngoài lạt mà trong mặn đâu. »

Duy đến điểm giải thích rõ ràng thế nào là Atman, đầu bằng ngôn ngữ hay văn từ, ông không hề nói hay viết ra cho rõ bao giờ. Nói rõ về Atman, ông chỉ bảo *đấng đại trí tuệ* là cùng tốt nghĩa, hoặc giả : « Đừng có nghĩ là chuyện thượng mà bảo rằng không có Ngài » hoặc giả : « Ai muốn đến gặp cho rõ thế nào là Atman thì cứ con đường trực giác mà đi, đi mãi, đi đến cùng là tới rồi biết ». Có một lần, một người hỏi ông : « Thầy đã thuyết về Atman mà sao không chỉ rõ về Atman » thì ông đáp : « Với một đấng tối-đại trí-tuệ, nhìn không ra sờ không thấy, nắm không được mà bảo ta chỉ rõ thì chỉ rõ bằng cách nào bây giờ ».

Lại trong một buổi đàm thoại với bà vợ, bị hỏi đến cùng lý về hiện thể của Atman, ông đáp : « Hiện ra như thế đấy,.. Hiện ra như thế đấy... Phiêu nhiên,.. Phiêu nhiên... (Neti, neti). Lần khác, ông nói : « Atman là đấng mà không một quyền năng nào phá hoại nổi, không một vật ô uế nào bôi vào được, không một màu sắc nào nhuộm thấm vào hết. Đây là đấng trường-tồn bất-tử. Thân thể con người, nào xương, nào thịt, biết bao nhiêu nguyên tố mới tạo thành, thế nhưng khi đã nhắm mắt buông tay là bao nhiêu nguyên tố cũng tiêu

« tan bằng hết, làm mất theo cả những phần trí,  
 « thức và giác của cơ-thể. Thế nhưng, với Atman  
 « thì những phần : trí, thức, giác ấy không  
 « thể mất đi đâu được. Là con người, trong cuộc  
 « sống hằng ngày, nếu muốn hiểu biết đối tượng là  
 « phải xem, phải nhìn, phải ngửi, phải nếm, phải  
 « nói, phải nghe, phải nghĩ, phải sờ mó va chạm  
 « hoặc giao thiệp tiếp xúc, phải nhận xét. Tuy nhiên,  
 « khi đã tự giác được cõi Atman để đi vào thế giới  
 « Atman mà thành A'man thì khỏi có phải nhìn  
 « phải xem, phải ngửi, phải nếm, phải nghe, phải  
 « nghĩ, phải sờ mó tiếp xúc, phải nhận xét mà  
 « cũng thùy-linh hiểu biết được hết, xuyên quán cả  
 « kim vạn vật, trí tuệ sáng suốt như ban ngày. Nói  
 « chung, khi ấy ta hòa đồng nhất thể với vạn vật thế  
 « gian, tất cả là ta mà ta là tất cả, sẽ hòa với Trời  
 « Đất cùng bất tử, bất diệt ».

Vậy, tổng kết những luận thuyết trên đây, ta  
 thấy nội bao nhiều bài đối thoại của Yajnavalkya  
 đều nhằm vào thuyết kêu Atman là *phiêu - nhiên* và  
 con người nếu tự giác bằng trực giác thì cũng tới  
 được cõi *phiêu nhiên* ấy.

Lại về một số những bài đối thoại khác, Yaj-  
 navalkya gọi Atman là đấng Vũ-Trụ Nội-Chế (An-  
 taryamin). Ông nói : « Thế giới vạn vật mà còn có  
 là bởi Atman. Atman ở cùng khắp cả để điều hành  
 quanh mình, chỉ duy có Atman là Ngài nhìn thấy tất  
 cả. Không một vật nào nghe thấy những vật quanh

minh nhưng Atman Ngài nghe thấy tất cả. Không một vật nào lường được suy tư của những vật khác quanh mình, nhưng Atman Ngài nắm được tâm não của tất cả. Không một vật nào biểu lộ sự phân tách được hết lẽ cao cả của Trời Đất, nhưng Atman Ngài nắm vững được tất cả. Vậy chỉ có Atman mới là Bực Nội-Chế (tạo hóa) quán thông trong vũ trụ, kẻ nào thuận về với Atman là tự tìm thấy lẽ sống thuận lợi. Kẻ nào đi chệch sang đường khác là tự chuốc lấy khổ não.

Trong những bài đối thoại về lý nghĩa sau khi chết của con người, Yajñavalkya nói rằng : — « Cái việc con người trở lại cõi hư không là điều không nên đưa ra ánh sáng công khai. Chỉ trực-giác lấy là đủ ». Tuy nhiên, ông cũng thêm rằng : « Chết đi là tìm đường về với một giai đoạn của vận mệnh mới đã chờ sẵn. Giải thoát về « giai đoạn của vận mệnh mới », ông luận về luân hồi theo cái « nghiệp » (karman) rằng : « Con người khi sống, nếu tạo thiện nghiệp thì cái « quả » của thiện nghiệp vẫn chờ sẵn đề đền bù. Nếu tạo ác nghiệp, thì cái quả của nghiệp ác vẫn chờ đề trả lại. Vậy cái chờ đề đền bù hay chờ đề trả lại, ấy là một giai đoạn của vận mệnh mới ở kiếp sau của con người. »

Về lai sinh, ông giải thích đây là điều chủ yếu của luân hồi « chết đi là đề hóa sinh mạng

kiếp khác, tùy theo quyết định của giai đoạn vận mệnh mới đấy mà thôi, đâu có phải chết là hết. « Cái chủ thể (thân) ở kiếp này là cái nhân của chủ thể ở kiếp khác. Đây là luận đề chủ yếu mà ông thường nhấn mạnh ở khắp mọi bài đối thoại về quả thiện nghiệp và ác nghiệp ở kiếp lai sinh.

Đối với, biến hóa chủ thể, ông nói : « Lá cỏ cây sinh ra loài dia. Dia lại hoàn trở lại thành lá cây cỏ. Đây là đạo-pháp nhiệm mầu của bàn tay Tạo Tạo, trong quy luật biến hóa. Chủ thể con người cũng vậy. Từ trong trứng của Hoàng Kim rồi thành thân người, từ con người lại trở về nguyên tố của trứng Hoàng Kim để rồi lại chuyển sang chủ-thể khác tùy theo nghiệp báo của giai đoạn sinh sống lần trước.

Bởi giác ngộ thấu đáo đến sự luân hồi theo nghiệp báo, và để không vướng một nghiệp căn nào khả dĩ về với Atman ngay ở kiếp hiện sinh, Yajñavalkya phóng thí cả tài sản và vợ con, lòng lảng lảng không chút sân, si, tham dục, lạng thang với mảnh bát nơi tay, đi khất thực cùng khắp cả để thuyết đạo và khuyến nhân gian tạo thiện nghiệp. Đời sau phê bình về ông, đều tôn ông là bậc đại giác về chân giáo Bà-La-Môn, người ta cho rằng cái thân còn ở đời nhưng cái tinh đã như con rắn thoát xác ra ngoài ràng buộc của định mệnh nhân sinh, hoặc như con kiến, tuy vẫn mang thân hình kiến, nhưng đã có cặp cánh sẵn để bay vung ra ngoài cái « tổ » an bài.

## 8.— BƯỚC ĐẦU PHẬT GIÁO VÀ PHẬT KINH

Đức Phật họ Cù Đàm (Gotama) tên Tất-đạt-Đa (Siddhattha) sinh khoảng 623 trước kỷ nguyên Tây-lịch, tại thành Ca-ti-la-vệ (Kapilavattu), thuộc vương tộc Thích Ca (Sakya hay Sakiya) con đầu lòng của Quốc vương Tịnh Phạn (Suddhodana) cai trị thành này.

Lớn lên, Ngài kết hôn với Công Chúa thành Câu tát la (Kosala) là Da-du-đà-la (Yasothra). Năm 29 tuổi, Ngài chán cảnh phồn hoa, thế vị, ưu tư trước lẽ sinh già, bệnh chết vô hạn đau thương của kiếp người, nên vượt thành xuất gia vào giữa một đêm trăng. Lúc này Ngài vừa có một con đặt tên là La hầu-la.

Trước hết, Ngài gặp 2 vị ân sĩ ở trong rừng là Alara Kalama và Uddaka Ramaputta (Uất-dầu Lâm-Phất). Hai vị ân sĩ này lần lượt chỉ Ngài tu tập các phương pháp thiền định. Nhưng với những

phương pháp này, sau một thời gian tu tập và đã đạt được, Ngài thấy chưa phải là con đường cứu kính của giải thoát. Nên Ngài tự mình vào ở ẩn trong rừng sâu, trải qua 6 năm khổ hạnh ép xác cùng với 5 người bạn nữa là nhóm Kiều-Trần-Như. Ngài khổ hạnh ép xác cho đến độ chỉ còn là xương bọc da, cuối cùng kiệt lực mà vẫn không tìm ra lẽ đạo. Do đó, Ngài dứt quyết đoạn tuyệt phương-pháp này mà chỉ nói theo Trung Đạo, tức là không khổ hạnh quá mà cũng không hưởng lạc quá. Năm người bạn của Ngài thấy thế cho rằng Ngài đã chán nản tu hành nên bỏ đi.

Ở lại một mình dưới gốc Tất-bát-la tức cây Bồ-đề, sau nhiều ngày tháng suy tư Thiền định, Ngài đắc đạo vào năm 35 tuổi. Thế là một vị Phật đại giác đã xuất hiện thế gian.

Sau khi giác ngộ, Phật vân du khắp các nước ở miền đông Ấn dọc theo lưu vực sông Hằng mà truyền giáo. Năm 80 tuổi, trải qua 45 năm thuyết-pháp, Ngài tịch-diệt tại Câu-thi-na (Kusinara) trong rừng Sa-la.

Phật nhập diệt, giáo pháp của Ngài được các đệ tử duy trì bảo vệ và truyền bá qua nhiều lần kết-tập để xác định lại những lời Phật dạy, Phật kinh nhờ đó được thành lập dần dần. Ban đầu chỉ là truyền khẩu, sau đó được viết nên văn tự. Hai thứ văn tự căn bản là tiếng Bắc Phạn Sanskrit và Nam Phạn Pali. Phật kinh

được tổ-chức thành 3 tạng là Kinh-Luật-Luận. Tạng Bắc Phạn truyền vào Tây-Tạng và theo ngã Trung-Á rồi sang Trung-Hoa. Nam phạn theo đường biển truyền vào các nước ở vùng Đông-Nam-Á.

Trong lịch sử Tây-thành Tam-tạng, đầu tiên chỉ có 2 bộ mà thôi tức Luật (Vinaya) và tạng kinh. Do giải thích về kinh, mà Tạng luận được tập thành lần hồi về sau.

a/ *Tạng Luật* (Vinaya-pitaka) gồm luật của năm bộ phái Phật giáo, tất cả đều được dịch sang Hán Văn như Tứ-phần-luật của Thượng-tọa-bộ (sthavira Theravada), Ma-ha-tăng-kỳ-luật của Đại-chúng-bộ (Mahāsāṅghika), căn-bản thuyết nhất-thiết-hữu-bộ luật (Mūla-Sarvastivāda-vinaya-v.v...) Về sau, còn thêm các bộ luật của Đại thừa như luật Anh-lạc hay Phạm võng v.v...

b/ *Tạng Kinh* (Sūtra-pitaka) trong thời kỳ đầu, Tạng kinh được tập thành dưới tiền đề, có thể xem như một tạng thứ, là A-Hàm (āgama hay Nikaya)

Về Sanskrit có :

- Dīghāgama (Trường A-Hàm)
- Mj̄jhīmāsama (Trung A-Hàm)
- Saṃyuttāgama (Tập A-Hàm)
- Anuttāgama (Tăng-nhất A-Hàm)

Về Pāli có :

- Nīgha-Nikaya (Trường bộ kinh)

— Majjhima-Nikaya (Trung bộ kinh)

— Samyutta-Nikaya (Tập bộ kinh)

— Anuttara-Nikaya (Tăng chi bộ kinh)

— Khuddaka-Nikaya (Tiểu bộ kinh)

có những quyển sau đây vẫn lưu hành tại các quốc gia Phật giáo : Khuddaka-Patha, Dhammapada, Udana, Itivutaka, Suttanipaka, Vimanavatthu, Petavatthu, Theragatha, Therigatha, Jataka, Nidessa, Patisambhidamagga, Apadana, Buddhavanisa, Cariya-pitaka,

Về sau ở Đại thừa giáo lại tập-thành nhiều bộ kinh vĩ đại nữa, gọi là Bồ-tát-tạng để phân-biệt với Thanh-Văn-tạng của Tiểu-Thừa như bộ Hoanghiêm (avatamsaka) Bát-nhã (Mahāprajñāpramīta) Lăng già (Lankavatara) Pháp-hoa (Saddharrupundarika) v.v...

c/ *Tạng luận* (abhidharma-pitaka)

Tạng luận bằng văn tự Pali có bảy bộ : Dhamma Saṅgani, Vibhanga, Puggalapaññatti, Yamaka, Dhatu-vibhanga, Kathavatthu, Patthana.

Về văn tự Sanskrit, một phần là các bộ luận của tiểu thừa, trong đó còn lại thì luận điển của Hữu-hộ (Sarvastivada) tương đối đầy đủ nhất, tuy trung, vẫn có bảy bộ căn bản trọng yếu :

- 1) *Jñāna-prasthāna śāstra* : phát tri luận
- 2) *Sanskrit pariśayapāda* : tập dị-môn túc luận
- 3) *Dharmaskandhapāda* : pháp-uẩn túc luận
- 4) *Prajñaptipāda* : Thị thiết túc luận
- 5) *Vijñānakāyapāda* : thức thân túc luận
- 6) *Pranakananapāda* : phẩm loại túc luận
- 7) *Dhātukāyapāda* : giới thân túc luận

Bảy bộ luận này gọi là Lục-lúc phát tri.

Các bộ phái khác luận diễn còn lại rất ít và không đáng kể. Quan điểm của bộ phái này lại được hữu bộ tập-thành nơi bộ luận vĩ-đại là Đại-thi-bà-sa (Mahāvibhāsa, bản dịch Hán văn của Huyền Trang gồm 200 quyển).

Đại thừa giáo thì tùy theo sự phát triển mà các luận diễn được thành lập, thành ra tạng luận không có tính cách nhất thống như ở Pali hay ít ra tương-đối cũng là như Hữu-bộ. Tuy nhiên, điểm quan trọng được giải thích ở các bộ luận Đại thừa là quan - điểm Không. Các tác - phẩm của Bồ - tát Long Thọ (Nagarjuna) được kể vào hàng đầu trong sự giải thích này như Trung luận (Mōjj-himaka) và Đại-tri-dộ luận (Mahāprajñāp-ramittra — Śāstra). Song song với quan điểm không, lại có quan điểm về Như-lai-tạng, bắt đầu là Mã minh (Ashvaghosa) với Khỉ-tín-luận. Thứ đến là anh em Vô-trước (Asaṅga) và Thế Thân (Vasubandhu) với lập trường Duy-thức (Vijñānavāda).

Trung hoa cũng có lập thêm nhiều tông phái và cũng có những luận-diễn quan trọng, nhưng chỉ là những giải thích về các lập trường của Long-Thọ và Thế-Thân, nghĩa là lập trường của các luận-sư Ấn-độ mà thôi. Vậy ta không kể là thuộc vào Tạng luận căn bản của Phật giáo.

## TRIẾT LÝ PHẬT GIÁO.

Luận đến triết lý Phật giáo người ta không thể quên mà không nhắc đến một sự kiện là ngay sinh thời của Phật-đà, khi còn đương vận-hành hoằng-pháp, đã gây nên những cuộc tranh luận sôi nổi và gay cấn đưa đến cãi nhau kịch liệt giữa ba phái tư tưởng học giả : phái tán thành, phái phản đối và phái trung-lập.

Thực thế, nội những tổ phái tôn giáo tại Ấn độ, không một đạo tôn nào khi khởi xướng lên giáo thuyết lại được giới thức giả đương thời chú ý phê phán và khảo, luận nhiệt liệt đến như thế. Còn điểm đặc biệt nữa, trong những học phái đứng ra phê phán và khảo luận về Triết lý Phật-giáo, đều là tán thành hay phản đối, học phái nào cũng khư khư bảo thủ lý luận phái mình đến tuyệt đối, cho rằng chỉ lời lẽ của phái mình mới là phải, mới là đúng, mới là hay, còn ngoài ra các phe đối thủ là lầm, là sai láo hết. Gọi nhau là lầm, là sai láo, tức dùng đến nặng lời lẽ khiến những cuộc tranh luận luôn luôn phò diễn ra sôi nổi và

kịch liệt. Nếu phái tán thành đưa ra lẽ mâu nhiệm, lý cao siêu của Phật thuyết để kết luận :

— « Nếu gọi là chân lý thời đây mới là chân lý. Nếu đi tìm chân lý thì đến bây giờ mới thấy chân lý », Phái đối lập phản luận lại : « Nếu trên trần gian có cái gì là hư nguy thì không còn thấy đâu hư nguy hơn, nếu có cái gì là hư vọng thì đây mới đúng là hư vọng ».

Nói chung phái nào cũng đứng trên lập trường « tuyệt đối » của trí thức và học-thức mà tranh luận. Phái trung-lập thì tuyệt đối khách quan. Hai phái tán thành và phản đối đều tuyệt đối chủ quan với cái chiều-hướng tư-tưởng duy-nhất của môn phái mình.

Ngày nay nhìn vào những bộ sách có chép lại những trạng thái và màu sắc tranh luận ấy, ta thấy ghi đại-cương như thế này : « Thật là những mở lý luận khác biệt như Đông, với Tây, bắt bẻ nhau khe khắt từng chữ, từng câu, mặt sát nhau đến hết lẽ nặng lời, như gọi nhau là đồ ngu xuẩn, là phường ăn nói tầm bậy. Nói chung là phái nào cũng khư khư với luận điệu « lẽ phải ở thế gian chỉ có một chữ làm gì có lẽ phải thứ hai » nên phái nào cũng chỉ cho có phái mình mới là phải, tưởng rằng chỉ có phái mình mới quán thông đến cả chiều rộng lẫn chiều sâu của giáo lý Phật-đà, dầu rằng hiểu để tán thành hay phản đối ».

Sách cũng chép rằng, có người đem những sự tình tranh luận ấy bạch lên Phật Tồ đề xin người cho ý kiến. Phật Tồ đáp : « Những người tham gia tranh luận, dầu trên lập trường nào, Ta đều công nhận là những triết-gia thiết tha với Đạo. Cùng năng lòng thiết tha với Đạo mà đến nỗi chia rẽ tư tưởng là bởi bên nào cũng cố chấp chủ quan rồi tự giam mình trong vòng thị sát chật hẹp của chủ quan mà biện luận nên chẳng bên nào đạt tới lý-giải chu toàn. Đạo là ở cùng khắp cả nhưng bên nào cũng bỏ phần thực tại nhân sinh mà cứ với lên mãi cái hình thượng cao với đã phán đoán, bắt bẻ, nên rốt cuộc là bên nào cũng lầm. Đã là Đạo thì làm gì có phản đối và có tán thành. Đạo là mối rường của Vũ-Trụ và nhân sinh, thì Đạo vì nhân thế hướng dẫn nhân sinh vào đường chính để trở về với *chân bản*. Như thế, dầu tán thành hay phản đối cũng đều có lỗi trước Đạo cả. »

Lần khác Phật Tồ lại dạy : « Đạo láng láng cao cả chong sáng vượt cả ra ngoài Vũ trụ và không gian. Như vậy chúng sinh nên dốc toàn TRÍ, vận toàn TÂM ra phục vụ đạo và tụng Đạo. Đạo có nơi đâu mà tán thành dễ chực đưa Đạo ra chỗ sáng. Đạo có đục dầu mà phản đối dễ gạn lại cho trong. Thế thì dầu đem đến muôn ngàn lời lẽ ra biện luận, ngỡ rằng vì Đạo mà tha thiết trần tình, nhưng có ngờ dầu chính tự mình làm hoen ố Đạo.

Rồi ra, cho đến khi Phật tử viên tịch, Ngài không một lần nào tham gia vào tranh luận, mặc dầu Ngài vẫn trọng những nhà biện luận ấy là triết-gia của đương thời. Nói chung, Phật tử diễm tinh vượt lên trên thế-dàm, giữ vững lập trường của bậc Đại giác hành đạo chứ không lẫn với thế-nhân biện luận đề tâm Đạo. Ngay đối với những vấn đề tranh luận đến ráo riết như :

— Thế gian mà ta đương sống đây là có hay không có ?

— Dời là vô thường hay hữu thường ?

— Con người là hữu hạn trong kiếp sống hiện tại hay vô hạn với muôn kiếp khác ?

— Thân thể với linh hồn là một hay là khác ?

— Như lai (tathagata) sau khi tịch đi, liệu có còn tồn tại hay cũng tiêu ma ?

Có người bạch lên Phật tử đề xin giải thích, Ngài cứ lặng thinh không đáp. Hỏi vì lẽ gì không đáp? \* Gốc là nơi nhân sinh trần hoàn này mà còn chưa hiểu thì tới các lẽ hình - thượng cao xa, liệu có ích ngay đâu cho người tu Đạo và học Đạo. Hiện nay, thế gian đương đắm say với thiên kiến chủ quan, cố chấp với lý này lẽ khác, khiến mấy điều « chân » và « thực » gần gũi nhất còn chưa nhận thức ra được, thì vội luận tới các lẽ hư không mà làm gì ? Ta đâu có phải là Bà-la-môn,

đi đến đâu, ở đâu, cũng tự nhận là « kẻ phục vụ cho nhân sinh » rồi bắt buộc thế giầu phải nghe thế này, phải theo thế khác. Ta chỉ lặng yên cho cõi lòng lặng thanh tịnh để dưỡng cái trí đạt tới cõi chính giác mà thôi ..

Vậy triết lý chủ chốt về tâm đạo và giác đạo của Phật giáo gói ghém trong lời nói này của Phật tổ : *Phải trấn tĩnh cho tâm thanh tịnh để mà giác thức* , chứ cứ ồn ào phát biểu lý này lẽ khác, là tự mê đề đi đến là hoen ố cả Đạo lẫn Giáo.

Trên đây là lập trường thuyết giáo của Đức Thế-Tôn. Ngài gạt bỏ mọi huyền-đám, viễn-vông, vô ích, chỉ chú trọng vào sự giải thoát, tĩnh ngộ cho thực-tại nhân-sinh.

Một hôm, Phật cầm một nắm lá trong tay và hỏi các đệ tử rằng, nắm lá trong tay Ngài là nhiều hay lá trong rừng nhiều hơn. Cũng thế, những gì Ngài biết thì vô lượng vô biên, mà những gì Ngài nói chỉ như nắm lá trong tay mà thôi. Những gì Ngài đã nói chỉ nhắm đến Thiên định, giải thoát và giác ngộ. Rồi ra, các nhà Phật học về sau mới tìm cách giải thích những gì Phật không nói ra.

Trong bài thuyết pháp đầu tiên tại vườn Lộc-Uyển, Phật đã dạy nên con đường trung-đạo và thực-tiền. Ngài bắt đầu bằng thực tại của nhân sinh thực tại đây đây đau thương khổ não. Con người

Luôn luôn mong cầu phước lạc, xa lánh khổ đau, nhưng không biết đâu là nguyên nhân của khổ và phước lạc nào mới chính là phước lạc đích thực, và con đường thực tiễn nào mới chính là con đường đi về an lạc ấy. Thế là Phật bắt đầu thuyết-pháp với giáo lý Tứ-diệu-đế (satya) là sự thật chắc chắn và hiển-nhiên, sự thật mà ai cũng thấy cũng biết. Không đặt trên lý-luận huyền-đám, mà căn cứ vào thực-tiền của thực-tại nhân-sinh. Tứ-diệu-đế hay Tứ-thánh-đế, và gọi tắt là Tứ-đế, là bốn chân lý : Khổ (Dukkha) Tập (Samrudaya) Diệt (Nirodha) và Đạo (Marga).

Thực tại nhân sinh là khổ-hải. Khổ vì thực tại ấy luôn luôn biến đổi không ngừng, nay còn mai mất. Sự đời xum họp rồi lại chia phối. Khổ nào là do lòng tham dục, tình khát ái của chúng sinh, bao giờ cũng muốn trở thành như thế này hay thế khác. Muốn còn mãi, nhưng thực tại biến dịch và thay đổi, muốn trường tồn nhưng luôn luôn quay tròn trong vòng sinh, già, bệnh, chết. Cho đến không có cái gì là cái tôi và cái của tôi, nhưng chúng sinh vì lòng tham dục, vì tình khát ái mà luôn luôn chấp trước tham đắm vào cái tôi và cái của tôi. Nguyên do của Khổ là vì tình chấp điên đảo. Tình chấp điên đảo là do tham dục khát ái mà ra. Bởi vậy, Tập đế là nguyên nhân của Khổ, nguyên nhân đó là khát ái là tham dục.

Diệt đế là trạng thái tiêu-diệt cái nguyên nhân khổ đau ấy. Diệt đế cũng tức là Niết bàn. Niết bàn

không phải là một thế-giới xa vời huyền bí nào ở đâu cả mà đó là trạng thái của những người đã lừng trong được dục vọng, tâm linh siêu thoát ngoài những trói buộc của tham dục và khát ái, nguyên nhân làm nên khổ não.

Con đường đi đến Diệt-đế đó là con đường Bát-chánh, tức con đường Trung-đạo, không đắm say theo lạc thú ở đời bởi những tình chấp của tham dục và khát ái, cũng không ép xác khổ hạnh cho thân thể tiêu tụy để chỉ thay thế cái khổ này bằng cái khổ khác mà thôi. Bát-chánh-đạo là con đường giản dị mà thực tiễn, bất cứ ở đâu và thời nào, nếu muốn thoát khổ, thì cứ thực hành theo. Nó không đòi hỏi phải sống trong hoàn cảnh nào đó, mà là trong hết mọi hoàn cảnh, bát-chánh-đạo đều thể hiện được cả trên lập-trường Trung-đạo.

Bát-chánh-đạo gồm 8 điều như sau :

1. — *Chánh kiến* (Samyak-dṛiṣṭi) : thấy biết chân chánh. Cái gì vô thường thì phải thấy là vô thường, cái gì vô ngã thì phải thấy là vô ngã. Xưa kia, khi đức Thích-Tôn chưa thành đạo, Ngài tu tập tọa thiền tư-duy ở giữa rừng già Ấn-Độ, đêm xuống đủ mọi hiện tượng hãi hùng đe dọa. Ban đầu Ngài tập trấn tĩnh bằng cách giả tưởng lấy ngày làm đêm lấy đêm làm ngày. Nhưng giả tưởng ấy không đem đến cho Ngài sự trấn tĩnh. Cuối cùng, Nghi không giả tưởng nữa, mà thấy và hiểu rõ, đêm là

điền và ngày là ngày. Ngài quan sát thực tại đúng căn như thế nên đã vượt qua khỏi tình trạng sợ hãi. Đó là một thí dụ điển hình về chánh-kiến. Sở dĩ chúng sinh nhìn vào thực tại mà sinh tâm đầu trước là vì không thấy đúng cái gì vô thường là vô thường, mà giả tưởng cái gì thường ở đằng sau cái vô thường ấy.

2.— *Chánh tư duy* (Samyak-Samkalpa) chỉ là sự suy nghĩ chân chánh.

3.— *Chánh nghiệp* (Shmyak-karmata) hành động một cách chân chánh.

4.— *Chánh ngữ* (Samyak-Vac) chỉ nói những lời chân chánh.

5.— *Chánh mạng* (Samyak-ajiva) nuôi sống bằng nghề nghiệp chân chánh.

6.— *Chánh tinh tấn* (Samyak-Vyayama) siêng năng hành động theo chiều hướng chân chánh.

7.— *Chánh niệm* (Samyak-Smariti). Nhớ tưởng một cách chân chánh.

8.— *Chánh định* (Samyak-Samadhi) tập trung tư tưởng theo chiều hướng chân-chánh.

Đó là những ý tưởng Trung-đạo áp dụng cho mọi sinh hoạt thực tiễn hằng ngày.

Những lời thuyết giáo của Phật chỉ là để làm sáng tỏ thêm lên những khía cạnh của tứ-

diệu-đức. Do đó, khái niệm về pháp, đạo-lý nhân duyên, ngũ uẩn v.v... đều được đề cập đến. Và những vấn đề này về sau được các nhà học Phật phân-tích và khảo-cứu trên lập trường triết-lý nên chúng trở thành các yếu-tố cho siêu-hình-học của Phật giáo kể cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa.

Ngũ-uẩn được Phật nói đến trong nhiều kinh, nhất là kinh Tập A-Hàm. Đại cương thì đó là năm yếu tố tạo nên sự sống cho chúng sinh. Năm yếu tố ấy là :

1.— *Sắc* (Rūpa) Những gì thuộc về vật chất. Phật không giới hạn phạm vi của sắc, mà về sau, sắc được quan niệm một cách rộng rãi, cho tới vật chất mà không nhìn được cũng vẫn thuộc vào sắc, nếu nó nằm trên quá trình biến đổi của sắc. Nói theo danh-từ ngày nay, như vật-chất biến thành năng-lực thì vật-chất là sắc đã đành mà năng lực cũng là sắc nữa, gọi là *vô biểu sắc*.

Trong thân thể chúng sinh, những gì không thuộc vào các trạng thái tâm lý đều gọi là *sắc*.

2.— *Thọ* (Vedana), những cảm giác về khổ hay lạc đưa đến sự xúc chạm với thân hay tâm. Chuyện làm cho vui hay buồn, thì những tâm lý như vậy đều gọi là *thọ*.

3.— *Tưởng* (Samjña) suy nghĩ hay tưởng tượng.

4.— *Hành* (Samskara) động-cơ thúc đẩy tạo-lác.

5.— *Thức* (Vijñana) thành-phần phân-biệt đối-tượng của tâm lý.

Sự phân chia năm uẩn như vậy cũng có lý-do. Trước hết, đó là năm thành phần của một cá-thể, chúng được tìm thấy một cách dễ dàng. Có thể phân tích tỉ mỉ hơn nữa, như về sau đã có sự phân tích thành 75 cho đến 100 và số lượng còn hơn thế nữa.

Phân biệt uẩn như thế dễ thấy rằng trong cái cá-thể chấp làm Ta ấy, cái nào là Ta? Đây là sắc, đây là Thọ v.v... Cái Ta ấy chỉ là sự tồ-hợp của năm yếu tố ấy mà thôi. Cũng như cái gọi là nhà, chỉ do những cột, kèo, gạch, ngói v.v..., không phải là nhà, nhưng những thứ ấy kết-hợp lại thì thành.

Vậy ra, các pháp đều do nhân duyên hòa hiệp mà thành. Bởi do nhân duyên nên tất cả đều tan rồi hợp, hợp rồi tan, sự vật biến thiên di-động. Và cũng vì vô thường cho nên cũng là vô-ngã. Cái mà gọi là *tôi* hôm qua không phải là *tôi* hôm nay. Sắc pháp thì những cực-vi hôm qua tiêu diệt cho những cực vị khác dạng hình thanh và chuyển biến nơi khác thế. Rồi đến những ý niệm hôm qua cũng tiêu diệt cho những ý niệm hôm nay sinh ra. Sự trôi chảy không ngừng tạo ra một sinh-mạng tương tục, không cố định mà là vô thường.

Khi đã thấy cái ta không phải là của ta và cái của ta ấy không bao giờ thật có cả, ấy là đã đạt đến trình độ giác ngộ. Tức là đã đạt đến trí tuệ hay bát-nhã. Khi mà đã trở nên bậc có trí tuệ ấy là đã bước ra ngoài vị-trí của thế-tục, ra ngoài điên đảo chấp-trước của thế gian để mà nhìn thấy rõ thế nào là hiện-thực và nhận thấy thế nào là chân-lý. Muốn đạt đến trí tuệ vậy phải tu hành, giữ gìn giới luật và thực tập thiền định. Đây là những phương pháp duy nhất, là con đường duy nhất để giải thoát con người hoàn toàn ra ngoài vòng trói buộc của nhân duyên, quả báo. Cho nên, những người như thế là đã tự dọn cho mình một vị trí ở trong thế giới giải thoát với tâm-linh tịch tịnh không dục vọng, không tham cầu, không khát ái, ấy là ở trong cõi Niết bàn bất sinh bất diệt.

Trên đây, là những giáo thuyết căn bản do đức Phật giảng dạy. Chung quy, không ngoài sự trình bày và giải thích tứ-diệu-đế. Thế nào là khổ và thế nào là nguyên nhân của khổ, thế nào là diệt khổ và đâu là con đường diệt khổ. Thành ra, giáo lý của Phật dạy, nếu có hệ thống hóa thì người ta có thể xếp vào những giải thích và trình bày bốn thánh-đế ấy.

Kinh chép, đức Thích tôn khi tham thiền dưới cội Bồ-đề, Ngài tìm thấy sự liên kết của nghiệp quá từ quá khứ đến hiện-tại, rồi từ hiện-tại đến tương-lai. Sự liên kết ấy là 12 nhân duyên, nguyên

nhân của khổ não tức tập đế. Ban đầu Ngài chiêm nghiệm làm sao lại có già và chết ? Rồi Ngài thấy : có già và chết là vì đã có sự sinh ra. Có sinh tức có diệt, đó là lẽ đương nhiên. Nhưng tại sao lại có sự sinh ? Tất nhiên là do kết nghiệp mà có, Vì có kết nghiệp mà có sự thọ sanh. Như sự vật, phải có năng lực tác động mới phát sinh. Năng lực tác-dộng ấy là nghiệp, Vậy có sinh là vì có hữu. Nhưng hữu do bởi đâu ? Ấy là do tâm chấp thủ, khư khư ôm chặt cái này là ta và cái này là của ta. Nhưng thủ do đâu ? Do ái, tức là do lòng tham trước. Ái do đâu ? Do cảm thọ hay tiếp thọ. Làm sao có thọ ? Do xúc chạm. Xúc do đâu ? Do có hình dạng sắc tướng tức danh sắc. Danh sắc do đâu ? Do có thức Thức do hành, Hành do vô minh. Vậy vô minh duyên hành hành duyên thức v.v... Hữu duyên sinh, sinh duyên lão tử. 12 nhân duyên ? y như một vòng tròn kín. Và vòng tròn đó là vòng luân hồi của chúng sinh vậy.

Nói tóm lại, tất cả học thuyết của Phật giáo thì lúc Phật còn tại thế mà truyền bá cho đến sau này, vẫn lấy Tứ-diệu-đế làm trung tâm. Chỉ có khác về chỗ trình bày và giải thích mà thôi. Đó là điểm đặc sắc của Phật giáo vậy.

## THUYẾT THỰC TIỄN

Tổng hợp thuyết thực tiễn của Phật giáo là : diễm đạm và thanh tịnh mà sống, tôn trọng đạo

đức, không làm điều ác (chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành, tự tịnh kỳ ý, thị chư Phật giáo).

Tuy nhiên, nếu xét về những điểm như : tôn trọng Đạo đức, xưng tụng cao hạnh, khuyến thiện, đề ra những quy luật đề duy-trì đạo-đức, thì Phật-tổ không phải là người xuất xướng lên trước nhất, bởi đã từ tiền đại xa xưa trở lại đến sinh thời của Phật, người ta thực hiện đã nhiều rồi. Phật tổ cũng rõ như thế lắm, nên đứng về phương diện tổng quát của tôn trọng đạo đức, với hiền triết liên bối hay đương thời, mà còn đối với cả những tu-sỹ châu chính xả thân, vị thế trong Bà-lu-môn giáo. Còn về phần gọi là thực tiễn trong đạo đức, đây là Phật tổ chỉ nhằm vào : Đạo, đức và hạnh theo cả tinh Phật giáo đề tin-đồ viên-toàn Bát-chiều-đạo trong đạo để mà thôi.

Còn một khía cạnh đặc biệt nữa, là đương thời của đức Thích tôn, tức thời gian đại phát triển của tân trào tự do tư tưởng, những nhà lập thuyết, lập ngôn, thủ xướng lên đường lối phản đạo đức cũng không phải là số ít, trong đó tệ hại hơn cả là thuyết duy-vật hưởng-lạc, quyến rũ con người vào lầm ngã tác táng phi đạo, sự phi đạo đến độ phi báng cả những nhà chân tu khổ hạnh. Bởi vậy, Ngài đề ra thuyết thực-tiên là vừa đề xây dựng và duy trì đạo lý ở trong chính nghĩa tại giữa một thời đại mà tư tưởng đương bị hỗn loạn, còn vừa đề cảnh tỉnh và hồi cải nhân tâm.

Về phần xây dựng đạo lý, thuyết thực tiễn nhằm vào cả tổ chức hệ thống thiền môn lẫn quyết định về thiền quy, thiền pháp. Phần tổ chức hệ thống thiền môn thì các đoàn hoàng-giáo gọi là Tăng gia (Samgha) có nghĩa là cộng-hòa về chính trị và cộng đồng (đồng hợp về kinh tế). Khối tăng gia chỉ nhằm vào hàng xuất gia mà nói, cộng thêm giới cư sĩ nữa chia thành bốn hạng, gọi là Tứ Chúng.

1/ Nam giới xuất gia chuyên tu là ti-kheo (bhikkhu)

2/ Nữ giới xuất gia chuyên tu là ti-kheo-ni (bhikkhuni)

3/ Nam giới tín đồ là ưu-bà-tắc (upasaka)

4/ Nữ giới tín đồ là ưu-bà-di (upasika)

Trong tứ chúng thì ti-kheo và ti-kheo-ni là lực-lượng nòng cốt để hoằng đạo và thủ-đạo, còn hai giới nam nữ tín đồ là hỗ-trợ cho những nhà chuyên tu trên đây. Có một điểm khá dễ coi Phật giáo là tổ chức tôn giáo đặc sắc nhất ở đương thời, là Phật giáo đặt ti-kheo-ni ngang hàng với ti-kheo, tức là tiên-phong trong công cuộc canh tân giáo-hội bằng nam-nữ bình-đẳng.

Phật giáo chủ trương rằng, đã là tăng-ni chuyên tu là phải sống thanh bần, đạm bạc, phải sống độc-thân, khắc khổ, dẹp bỏ mọi ý tưởng dâm-ô, gác hết ra ngoài tai những vấn đề luyện-ái, xa quê hương họ hàng, cắt am tranh mà biệt cư, ngồi

dưới bóng cỏ-thu hay bên nấm mồ mà mà thiên-  
định, hoặc hơn hết là lánh trần thế ồn ào dề vào  
tĩnh tạ trong những hang núi sâu u tịch, dốc hết  
tâm-cơ vào Đạo lý, và thiên-quán. Với những tổ-  
chức trung-tâm của mỗi ngành đạo-ly cần nhiều  
tăng ni cộng-sự, cũng chỉ được làm nhà tranh vách  
dất (tĩnh-xá) xuềnh xoàng tại những nơi hẻo lánh  
mà sinh hoạt tập đoàn. Đã là tăng ni đều không  
cần nhóm lò nấu nướng hàng ngày, từ buổi sáng  
cùng phân công vào làng, ra phố khát thực, chỉ  
nhận cho đủ mỗi khẩu-phần một bữa trong ngày  
là về. Từ chính Ngọ đến sáng hôm sau là không  
ăn chút gì nữa. Quần áo không được may cắt kiểu  
này, kiểu khác, chỉ dùng tấm vải quấn khoác kín  
người là đủ. Đi khát thực, quỳen vải, được ít được  
nhiều là cùng dùng chung, tuyệt đối không một  
tăng-ni nào được cất dấu bớt làm của riêng. Phải  
đứng ra ngoài thế tục, không tham gia chấp-nhận  
một quyền-lực nào do thế nhân trao đến, không  
được bày vẽ chuyện ma quỷ bùa phép dề hoặc  
thế, không được giở trò bói toán chiêm-tinh dề mê  
dân. Tuyệt đối không được cố chấp với tư ý mà phải  
tôn trọng nhân tâm, không được khi mạ người mà  
phải cung kính nhưn nhường, không được nổi  
nóng giận hờn mà phải hòa nhã điềm-đạm, nổi  
chung, cái đạo thực tiễn của người tu-hành là  
phải tổng-quát vào bốn đạo-hạnh : từ, bi, hỷ, xả.

Cần thực tiễn bằng từ bi hỷ xả, là cốt dề  
người tu hành dứt đoạn mọi phiền não, xa lánh

mọi ưu tư, gác bỏ mọi khen chê cho tâm hồn được thanh tịnh thanh thoi, luôn luôn phẳng lặng như mặt nước hồ thu ở kiếp này và không tạo « nhân » phải trả ở kiếp sau. Không có « nhân » phải trả ở kiếp sau, tức không có kiếp sau nữa. Đã không trả nợ ở kiếp sau, là kiếp này đã đạt được Niết-Bàn mãn lạc.

Về phần Phật tử tin đồ là phải dốc lòng quy y Tam bảo (quy Phật, quy Pháp, quy Tăng) và giữ 5 giới cấm : không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không dối trá, không uống rượu. Ngoài ra, còn không vướng vào đồ-bác. Tin đồ Phật tử đều phải hiếu với cha mẹ, yêu quý vợ con, thân tín với họ hàng, hậu đãi khách khứa, bạn bè. Thanh liêm cần cù trong chức vụ, ngay thẳng thực thà trong buôn bán, làm lợi, giúp ích cho người, nỗ lực tự làm lấy đủ bản phân để gây tín nhiệm, đề tạo tiếng khen và kiến nghiệp. Tuy nhiên, kiến nghiệp không có nghĩa là vợ lấy cho lắm, cất giấu cho nhiều tài sản, mà khi đủ phận mình rồi là phải thí lực thí tài cho người khác cũng được no đủ như mình. Nói chung, ý nghĩa chữ tài hóa, theo Phật giáo là công ích, công lợi, công dưỡng, công tu, trong đó có mình và có người, chứ không phải tư tài, tư hóa. Tuy nhiên, khi thiếu thốn phải vay mượn đến của riêng người khác là phải hoàn-bồi tươm tất, chứ không ăn lương xử

quật và phá hoại tài sản, gây khó đời cho người khác.

Đức Thích tôn chủ trương nhân loại bình đẳng, nên cực lực phản đối việc phân chia giai cấp. Ngài thường dạy : *« Người ta có khác nhau là chỉ khác nơi tên gọi, chứ đến xương thịt thì ai cũng như ai »*. Thế nên, cậy rằng ta nhiều tài sản hơn người khác, ta thuộc dòng máu cao sang hơn người khác, địa vị ta quý trọng hơn người khác là thành kiến rất sai lầm. Giữa người với người là phải công bình và thân ái, dầu người ấy là Bà-la-môn (dạo Bà-la-môn bị khinh ghét đến cực độ ở miền Đông Ấn) di chằng nữa mình cũng vẫn thân ái như thường. Với vấn đề thực thi bình-dẳng, Phật tổ dạy rằng :

« Chúng sinh còn nhất thiết đàm muối si mê, nên chưa thể có bình đẳng trong cùng nhân loại, nhưng ít ra là trong khối tăng - già phật-tử phải triệt để thực hiện diêm này. Trước khi chưa xuất gia, trước khi chưa xin qui-y Tam-bảo, thì có thể ngộ nhận mình thuộc giai cấp này, thuộc giai cấp khác, nhưng khi đã nhập đạo thì dầu tăng, dầu tục, tất cả chỉ cùng là con Phật ».

Trong giáo hội mà có kẻ đến trật tự, đến ngôi thứ trên dưới là chỉ kẻ đến số tuổi tu (hạ-lạp) ít hay nhiều mà quyết định (lạp thứ), như vậy là có phân đẳng trên dưới theo lạp-thứ, nhưng cái trên dưới chỉ là mức cách biệt của Đạo và hạnh mà

thời, chứ không phân tách giữa con người với con người.

Đối với nền tảng chính trị, Phật giáo công nhận vị quốc chủ là quốc vương, tuy nhiên, trên căn bản của lý thuyết, vua cũng chỉ là người dân do dân bầu lên, nên đứng trong hàng ngũ tư chúng, vua cũng chỉ là Phật tử như muôn vàn Phật tử khác. Có điều lý thuyết thì thế, nhưng đương thời Phật tổ, nhà vua lại là ác vương, chuyên dùng bạo lực áp bức và tàn sát nhân dân, khởi Phật tử tại Đông Ấn tự động bằng mọi biện pháp để từ chối quyền lực nhà vua mà quay ra tập hợp tuân thủ thiền quy, chịu chung dưới chỉ đạo của tăng ni, tạo thành những xã hội thuộc từ chúng tăng già (Sangha), sống hiền hòa theo như lý tưởng, chỉ gìn giữ nhau bằng Đạo và bằng Hạnh, chứ không bắt bớ giết chóc nhau bằng bạo lực. Thế nhưng, rồi ra, thực tế của tình trạng nhân sinh chứng tỏ rằng, một xã hội không thể duy trì nếu không có những liên hệ về quyền - lợi kinh-tế và tài-chánh, nên Phật kinh thời sơ thủy chép rằng : Phật tổ phải kêu người đạo hạnh trong dòng họ Vадji, dặt lên làm vua trong khối Phật tử để điều khiển bộ máy chính trị, thiết lập theo chế độ cộng hòa. Về sau, nề nếp sinh hoạt theo trật tự cộng hòa cũng ảnh hưởng nhiều đến sự hoán cải nội bộ các đoàn thể tăng già. Và Phật kinh sơ thủy cũng truyền lại rằng, khi Ấn Độ trở thành quốc gia thống nhất cũng phỏng theo nhiều điều kiện của chế độ này để dặt thành pháp luật nhà nước.

CHƯƠNG III

ĐÔ THỊ PHÁT TRIỂN SONG SONG  
VỚI TÂN TRào  
TỰ DO TƯ - TƯỞNG

## CHƯƠNG III

- 1.— Đô thị phát triển.
- 2.— Phái Duy vật khoái lạc Ajita
- 3.— Thuyết Bảy đại của Phái Pakudha
- 4.— Thuyết phủ nhận đạo đức của Purana.
- 5.— Gosala với luật định mệnh và tôn giáo  
Ajivika.
- 6.— Thuyết Hoài nghi của Sanjaya.
- 7.— Bước đầu của Tôn giáo Jaina.

## 1.— ĐÔ-THỊ PHÁT-TRIỂN

Sau khi định cư ở miền thượng lưu sông Hằng, từ đây cứ theo triển bnh.địa hai bên ven bờ, rồi tiến thẳng xuống lập nghiệp tại trung lưu về hướng đông. Đồng thời, người Arya kiến tạo tại miền này một xã-hội với nền kinh tế mới, với nền văn-hóa mới bộc phát một tân-trào tự-do tư-tưởng.

Trước khi kiểm-điêm sắc-thái tân-trào tự-do tư-tưởng xã-hội người Arya tại triển sông Hằng về khu vực Đông Ấn-độ, ta phải kể đến nhân-chủng của phần dân-tộc này đã thay đổi nhiều về phần nhân-bản. Số người Arya từ thượng lưu sông Hằng tiến xuống không do chinh-phục bằng chiến đấu mà bằng đồng-hóa, nghĩa là pha giống với những dân-tộc tiền-trú. Kể về tên gọi thì tuy vẫn là « Arya », nhưng thực chất của giòng máu đã pha trộn đi nhiều rồi. Bởi vậy, từ phong tục đến tập quán lễ-nghi, cho đến ngôn-ngữ cũng theo với sự pha trộn của giòng máu ấy mà xa lạc truyền thống cũ. Ta có thể nói rằng người Arya tại triển

sông Hằng là người Arya đặc - biệt của miền Đông-Ấn, tách biệt với cổ truyền rồi thay đổi sang đời sống với cá-tính riêng nơi đất mới của mình.

Người Arya tại đây là người Arya quay trở lại công kích tôn-giáo Vêda, ly-khai văn-phong tập-quán Vêda, bỏ cả nguồn-gốc ngôn-ngữ để nói theo thứ tiếng mới pha-trộn đến một nửa với tiếng nói địa - phương, gọi là tiếng Prakrit. Sự thay đổi hệ. trọng đến . độ biến - tnh cả nhân-bản đi như thế, là bởi người Arya tại Đông-Ấn có đời sống phong-phủ hơn hết những người Arya khác trên lãnh-thổ toàn-quốc. Đất cát tại hai triền sông Hằng rất phì-nhiều, canh tác thâu-hoạch gấp đôi những địa-phương khác, nên năm nào cũng thừa số lớn bán ra ngoài. Đồng cỏ rộng thành thang, lại thêm khi-hậu điều hòa nên nghề mục-súc phát-đạt cũng kỳ-lạ, trâu bò thừa bán ra chứ không bao giờ thiếu. Thóc gạo thừa, trâu, bò, lợn, cừu, dê, cũng đều thừa đem lại cho dân những món tiền lớn làm vốn khuyếch-trương công kỹ nghệ. Bởi vậy, những thị-trấn nhỏ làm trung tâm cho các ngành thương-mại, các ngành sản-xuất, các ngành mậu-dịch hối-đoái với những lân-quốc nổi lên rất nhiều tại khắp miền Đông này. Khi mà con người đã thừa thãi về vật-chất tất sinh phóng-tung và dư-nhàn để tìm những nếp-sống tân-kỳ hơn, cũng như để nảy ra những tư - tưởng mới lạ. Vậy, nói chung là đời sống kinh tế phồn - thịnh của miền Đông đã tạo cho dân Arya trở lên « mới » tại đây.

Trước tiên, là phải kể đến sự mới mẻ ở nền tảng chính trị, vẫn vì sự đồng đều về tài nguyên và nguyên lợi kinh tế, nên rất dễ kết hợp những thị tộc tiểu quốc thành quốc gia đặt dưới quyền một chính phủ trung ương. Lúc đầu tiên do giới phú hào chuyển thành quý tộc nắm quyền điều khiển theo đường lối cộng hòa, và rồi lần lần có những dòng quý tộc mạnh tự tiến đoạt thành vương chế thế truyền. Như vậy, giới lễ sư Bà-La-Môn không có một chút quyền hành nào tại miền Đông này. Có chăng, cũng chỉ là những tu-sỹ thường như những ngành tôn-giáo khác. Thực khác xa với Trung Ấn và Tây Ấn, giới lễ sư Bà-La-Môn được trọng vọng tôn kính là hiện thân của Atman, còn kiêm quyền sinh sát, cao quý hơn cả vương tộc.

Ở đương thời, sự kiến-nghiệp của người Arya mới tại miền sông Hằng Ấy, giữa cảnh phú-túc chung, có 4 nước :

- Kosala (CAu-tát-la)
- Magadha (Ma.Kiệt-Đà)
- Avanti (A-bàn-đề)
- Yamsa

là có ưu thế hơn cả, vừa tiền nhiều ; vua, quan, quý tộc, đại phú thương, đại phú gia đều là những Jai-tư-bản, quy tụ tại những đô-trấn lầu các nguy nga, sống đời vương giả, vừa tài nguyên dồi dào vào bực nhất, nên đầu sản xuất hay mậu dịch cũng đều phải tổ-chức thành tổ-hợp-xã mới đủ sức hoạt

động trên bình diện quy mô từ quốc nội ra quốc ngoại. Vương tộc tại bốn nước này cũng theo mức tư-bản dõ sộ, - được củng cố tuyệt đối, tỏ rõ những đặc thái của những xứ sở có <sup>h</sup>uy thế của kinh tế, của tài chính, của chính trị phồn hưng nên dè bẹp hẳn ảnh hưởng thần quyền của Bà-la-môn. Tại miền Đông này, những cái gì làm chủ chốt cho lễ nghi và đạo đức của Bà-la-môn, như : giáo lý, giáo điều và tổ chức phân ranh giới chặt chẽ giữa bốn giai cấp đều bị đả kích và đả phá. Tình trạng ấy chuyển miền Đông thành trung tâm của tân trào tự do tư tưởng. Nhất là với khối bình dân thì họ ghét cay ghét đắng lối phân chia thành phần rồi cứ ấn mãi một phía vào đời nô lệ tủ nhục và nghèo nàn của Bà-la-môn giáo. Cho nên, trăm miệng một lời, mỗi khi gặp người tu sĩ Bà-la-môn nào thuyết pháp là họ vãn lại liền : « Nay, hỡi ông già tu ngu muội kia ! Những người như cũ chúng tôi mà theo ông vào đạo Bà-la-môn thì bị xếp vào hạng nô lệ chứ gì ? Ông có coi ở xứ chúng tôi chẳng ? Cũ nô lệ như chúng tôi đây này là đều liền sẵn, tước thừa, vàng bạc đeo đầy người. Muốn ăn, muốn ngủ, muốn làm là tùy ý. Ai vừa lòng chúng tôi, thì giúp lấy tiền, ai không vừa lòng thì bỏ mặc đấy mà về, chẳng ai hành hạ được mình cả. Liệu ông là Bà-la-môn, ông có chịu phận ngồi ngang với chúng tôi chẳng ? Ông có chịu kết thống gia với chúng tôi chẳng ?

Thực là không còn lý luận nào bắt bẻ Bà-la-môn giáo thiết thực và mạnh mẽ bằng.

Đây là quan niệm mới đầy thực tế của khối bình dân, còn về giới trí thức và tư bản thì phân tách giáo lý Bà-la-môn, viết thành sách vở, vạch ra những điểm mê tín và vu khống để đi đến kết luận là thứ tôn giáo ngu dân. Ngoài những luận điệu trực tiếp công kích Bà-la-môn giáo ấy, còn có những tông phái duy vật, tông phái hoài nghi, tông phái hưởng lạc, tưởng rằng trên bình diện lập ngôn để bênh vực và phát huy tư tưởng của tông phái mình, nhưng thực-tế là thứ lập ngôn biểu-dương sự đối-lập hoàn toàn với tinh thần Bà-la-môn giáo. Thực là cả một phương trời rộng rãi tại miền Đông Ấn mà Bà-la-môn giáo không có một mảnh đất đứng. Đã vậy, đến tinh thần tin ngưỡng của nhân dân cũng phân rẽ ra nhiều lối. Có giới thì chán cảnh phần hoa đỏ hội nà xuất gia, bỏ nơi thị-từ ồn ào, tìm đến những chỗ u-tịch để tu thiền-dịnh. Lại có giới khác khoác áo tu hành, tự xưng mình là Sama-na, (Samôn, nghĩa là *phục vụ*) mà chuyên vân-du đây đó để làm việc thiện, để khuyến thiện theo chủ đích giúp ích ngay cho đời sống thực tại. Rồi ra, phép tu thiền và giới Sa Môn vì được thuận thời song song phát triển rất mạnh, tạo cơ sở vững vàng cho Phật giáo ngay ở buổi sơ lập.

Lại cứ theo như ghi chép ở những bộ Phật Kinh Nguyên-thủy ở dương thời ấy có 62 nhà tự do tư tưởng đứng lên bài xích những điều mê-tin dị đoan, trụ trung có 6 người được thiên hạ rất khâm phục tôn là Lục-sư :

Pūraṇa Kassapa (Phù-lan-Na Ca Diếp)

Makkhali Gosalà (Mạc Già Lê Cu-Xá-Lợi)

Ajiṭa Kesakambala (A-kỳ-đa Phiến Xá Khâm  
Bà La)

— Pakudha Kaccāyana (Bà Phù Đà Già Chiên  
Na)

— Sañjaya Belaṭṭhipuṭṭa (Tán Nhã Dí Ti . La  
La Phậ)

— Nigaṇṭha Nātapuṭṭa (Ni Càn-Đà Nhã Đề Tử)  
đức thiên hạ khâm-phục tôn là Lục-Sư.

## 2.— PHÁI DUY VẬT KHOÁI LẠC AJITA

Trong phái tu khổ-hạnh tại Đông Ấn, nhân phong trào bột phát của tự do tư tưởng, có một số tông đồ tách ra thành phái duy vật khoái lạc chủ nghĩa, kêu là phái Ajita Kesakambalin. Tương truyền rằng, môn phái này chuyên dùng loại vải có thêu dệt bằng tóc làm cà-sa để phân biệt với các tông phái khác.

Theo phái Ajita Kesakambalin, trong cõi không hư mệnh mỏng có bốn loại nguyên tố tức tứ đại, là : đất, nước, lửa và gió. Bốn nguyên tố này đều có tính chất thường trú, độc lập, tự động, nghĩa là, mỗi nguyên tố đều có khả-năng tự-lớn, tự-hoạt, tự-thành, ở trong không gian. Con người là do cái tự-hoạt, tự-thành của bốn đại ấy kết hợp lại mà có. Đã do tụ hợp của 4 đại mà thành thì khi chết đi, lại tan ra mà trở về 4 đại ; phần đất về với đất, phần nước

về với nước, phần lửa về với lửa, phần gió về với gió ; chỉ riêng cái năng-dộng-lực của các cơ quan trong thân thể là về cõi hư-không mà thôi... Như thế, sự sống hay chết của con người chỉ là sự thể hiện của tự-dộng-linh của tứ-dại ; Sống, ấy là tứ-dại tự hợp thành « thể » ; chết, ấy là tứ-dại phân tán thành « vô ». Bảo rằng, con người chết đi vẫn còn linh hồn vĩnh cửu, là sai lầm. Mỗi khi có người chết, khiêng xác ra bãi hỏa táng, thế tục bày vẽ nào cúng nào bái, nào vẫn tế cầu chúc cho linh hồn được siêu thăng thiên giới, nhưng thữ hôi, sau hỏa táng, xương thành than đen, đồ cúng thành tro bụi, linh hồn ẩn ở chỗ nào ? Nói chung, chết là hết chứ chẳng còn có linh hồn nào cả. Khi còn sống, cái mà người ta gọi *ông ấy là hiền, thằng ấy là ngu*, thì dầu hiền, dầu ngu, hễ chết đi rồi là thể xác cũng tiêu tan như nhau, chẳng còn có thấy *cái hiền, cái ngu* ấy ở đâu cả, suy như cái hiền hay cái ngu cùng theo thể xác mà tiêu tan, thì những việc mà gọi là *kiếp trước, kiếp sau* bảo là luân hồi quả báo theo thiện nghiệp, ác nghiệp, chỉ là nguy thuyết hoặc tâm dấy thôi. Cũng như những trò bày dàn cúng bái, mâm cao cỗ đầy, thí phúc, thí duyên, đều là huyền hoặc cả. Cho nên, đối với những người tự xưng là làm cha, làm mẹ của thế gian, những người tự nhận là thầy giảng đạo để đưa con người về cõi Thần-linh trong Bà-la-Môn mới là đáng dẹp bỏ đi bằng hết.

Tóm lại, trên đây là lập luận bài tôn-giáo, bài linh hồn của phái duy-vật khoái lạc tại miền Đông Ấn ở cổ-thời. Lập-thuyết này ra đời ở giữa thời đại, ở tại một góc trời, mà tự do ngôn luận, tự do tư tưởng được phát triển đến cực độ, nên người ta cũng gọi luận thuyết ấy là *Thuận thế*, Kinh Phật gọi là *Thuận thế ngoại đạo* (Lokayata hay Carvaka).

### 3.— THUYẾT BẢY ĐẠI CỦA PHÁI PAKUDHA

Theo Pakudha Kāçayana, con người do bảy yếu-tố trong không gian tụ lại mà thành. Bảy yếu-tố ấy là : đất, nước, lửa, gió, khổ, vui, linh hồn, (jiva). Bảy yếu-tố này chia thành hai phần phần hữu hình là : đất, nước, lửa và gió, phần vô hình là sự khổ, sự vui, và linh hồn.

Bảy yếu tố đều có năng lực : tự tạo, tự hoạt, tự tụ, tự tán ; không có quyền năng nào tạo ra được nó, cũng như không có quyền năng nào hủy diệt được nó, cản trở được tính chất tụ, tán, của nó. Đây là bảy nguyên lực chủ tác nên nhân sinh, cao cả vòi vọi và vững mạnh như trụ đá trên đỉnh non cao, luôn luôn tự nắm lấy chủ quyền : tự sinh, tự hoạt tự tụ, tự tán. Thế thì trước lẽ : tụ tán ; và bất khả xâm phạm đến quyền tự hoạt của bảy yếu tố, người ta không thể nào bảo được rằng, ở thế gian nào có kẻ giết người hoặc có kẻ ra lệnh giết được

người (tạo ác nghiệp); không thể bảo được rằng có kẻ nghe nói điều phải cũng như có kẻ làm cho thiên hạ nghe được điều phải (tạo thiện nghiệp). Thế nên, bảo rằng phải phân biệt kẻ kiến thức rộng thì ở trên người, kẻ dẫn ngu thì ở dưới người (giai cấp). Những quan niệm ấy đều sai cả. Tay cầm kiếm sắc chém bay đầu kẻ khác mà bảo là : « *đứt cái đời của nó đi* », hoặc giả là : « *đoạt lấy sinh mệnh của nó* », cũng không đúng, bởi cái việc « bay đầu » ấy chỉ là sự bước qua quãng trống này để sang quãng trống kia của kết tụ bảy yếu tố đấy mà thôi.

#### 4.— THUYẾT PHỦ NHẬN ĐẠO ĐỨC CỦA PURANA.

Tương truyền Purana Kassapa (Phủ-Nan-Na Cà Diếp) vốn là con của một tên nô lệ trong Bà-la-Môn giáo, đẻ ở chuồng bò và sống trong chuồng bò đến lớn, sau đó bỏ nhà chủ trốn sang miền Đông. Nhà chủ cho người đuổi theo lột sạch quần áo, thế là ông cứ ở trường như vậy đến mãi sau này.

Theo ông thì giết người, tàn hại sinh vật, gây khổ não, tạo tang thương, tra tấn hành hạ, cho rồi lại đòi lại, cướp, giết lấy sang cả họ, thông dâm, ăn nói điều toa, đều không phải là làm điều ác hay tạo ác nghiệp. Thế thì cái việc báo oán tất nhiên không có. Lại đến những việc như thí thực, thí duyên, ban phúc, ban tài, thiết đàn cầu cúng, khắc kỷ, hạn dục, ăn ngay nói thẳng, cũng đều không phải là làm điều thiện hay tạo thiện nghiệp. Thế thì, cái việc báo ân tất nhiên cũng không làm gì có hết.

## 5.— GOSALA VỚI LUẬT ĐỊNH MỆNH VÀ TÔN GIÁO AJIVIKA

Đạo-trưởng Makkhali Gosala (Bạt-già-Lê Cầu-Xá Lợi), chết vào năm 388 trước kỷ nguyên, vốn là con của một gia đình mộ đạo. Tương truyền rằng, hai ông bà chủ gia đình này, nhân một cuộc hành hương, đương đi giữa đường thì gặp mưa, cùng đưa nhau vào ẩn dưới một mái chuồng bò. Bà chuyển bụng, sinh ra Gosala. Cậu nhỏ vừa ra chào đời là mưa dứt, trời trở lại quang đãng như thường.

Lớn lên, Gosala xuất gia tu hành, trở nên cao-tăng đạo trưởng trong tôn giáo Ajivika. Giữ vai trò lãnh đạo tôn-giáo này, Ông chủ trương rằng : « Người xuất gia là phải quảng diễn cho tín đồ tin, theo và triệt để tuân hành những quy pháp đã an bài nên lẽ sống cho con người, nói chung là phải biết phụng mệnh ». Nói theo giáo điều này, mấy tôn giáo khác ở đương thời cũng xướng lên rằng : « Người xuất gia là phải dùng năng tri, lợi dụng thủ đoạn để khiến tín đồ tôn

trọng luật an bài cho lẽ sống ». Kinh Phật Hán văn gọi tư tưởng này là : « Tà mệnh ngoại đạo ». Mãi về sau người ta cho rằng đạo Ajivika sáp nhập vào tôn-giáo Jaina, nhưng dưới triều đại Maurya (Khổng-tước vương-triều) ảnh hưởng tư tưởng Gosala là mạnh vào bậc nhất.

Đến đây, ta hãy dùng khái lược thế nào là an-bài, lẽ-sống theo quy pháp của Gosala. Theo ông, con người cũng như các sinh-vật trên thế gian đều do mười hai thứ vừa hữu hình, vừa vô-hình gọi là 2 yếu tố tạo nên. Ấy là : linh hồn, đất, nước, lửa, gió, hư-không, điều được, điều mất, điều khổ, điều vui, luật sinh, luật tử. Riêng sáu yếu tố : đặc, thất, khổ, lạc, sinh tử, tuy thành tên gọi<sup>100</sup> nhưng hoàn toàn vô-hình ; thế nhưng, chính ở trong những vô-hình ấy nó chứa đựng cái nguyên-lý năng lực làm chủ động cho những ý nghĩa về lẽ sống của phần thực thể, nói chung những phần vô hình ấy là chủ cho hoạt động của con người, của sinh-vật. Còn linh hồn là thứ sinh khí mớm nhựa sống không những cho con người, cho muôn loài sinh vật, mà còn cả thực vật nữa. Nếu linh hồn liả bỏ phần thực thể, thì sáu yếu tố năng lực/chủ động trên đây cũng bỏ thực thể mà đi theo luôn.

Nếu lẽ sống đã có an bài, nếu mọi sinh vật đều bị đặt ở trong vòng vận mệnh cực lớn lao của toàn năng, thì dầu sống ở kiếp này hay luân hồi sang

kiếp khác, đều là do cái vòng luân hồi theo vận mệnh, tự nó liên tục xoay chuyển, lời cuốn sinh vật, lời cuốn con người, chứ không bởi Nhân hay Duyên nào cả. Bởi, nguyên lý của luân hồi là tự hoạt và vô nhân, vô duyên. Đối với vòng luân hồi ấy, không một quyền năng nào chi phối nổi, không một ý chí nào sai khiến được để muốn thế này hay định thế kia ; chẳng qua vận mệnh đã an bài như thế nào là cứ đến cái cầu vận mệnh ấy như thế để gặp phải ; Cầu khổ thì khổ, mà cầu lạc thì lạc, đúng như thế, không sai. Người ta bảo cứ kiên trì với ý-chí, đem ý chí thể hiện bằng hành-vi là tự giải thoát được ra ngoài vận mệnh, là kẻ ấy vướng vào cái lăm thiên cổ. Phải biết rằng, trong cái vòng luân hồi của một đại kiếp là Tám Trăm-Bốn-Mươi Vạn năm (8.400 000) thì dầu hiền, dầu ngu, là cứ phải luân hồi theo vòng luân chuyển. Nhược bằng định lấy ý chí để thoát ra ngoài luân-hồi là chỉ tự vướng lấy khổ não triền miên trong suốt cả đại-kiếp đấy mà thôi. Người định tự giải thoát ra ngoài luân hồi của vận mệnh, có khác nào tự cầm cuộn chỉ trong tay, giữ lấy một đầu sợi chỉ rồi ném cuộn đi ; cuộn có đi và chỉ tự ra, nhưng hậu quả là chỉ thì bị đứt tung lay rối nát như vò.

Việc ném cuộn chỉ ấy là ý-chí, mà sợi chỉ rối đứt kia là mệnh con người vậy.

## 6.— THUYẾT HOÀI NGHI CỦA SANJAYA

Có người hỏi ông Sanjaya Belatthiputta : « Tôi thường nghe thấy nói còn có kiếp sau. Vậy, có hay không ? » Ông đáp : « Nếu xưa nay tôi vẫn tin là có kiếp sau thì tôi trả lời rằng : « *có kiếp sau* ». Tuy nhiên, tôi chưa hề bao giờ nghĩ đến là có, và cũng chưa hề bao giờ nghĩ rằng, *có lẽ là có*. Ngược lại tôi cũng không bao giờ nghĩ trái với những người *bảo là có* mà tôi lại *bảo rằng không*, vì tôi chưa hề nghĩ đến việc *không có kiếp sau* ».

Trong một lần khác, có người hỏi ông « Làm ác gặp ác. Làm lành gặp lành. Liệu có luật quả báo hay chăng ? » — thì ông cũng trả lời tương tự như trên đây ; nghĩa là trước những vấn đề siêu-hình man mác phiêu diêu, thì làm sao biết đến chân xác để có kiến thức dứt khoát mà quyết lý ra ngã nào. Ông thường nói : « Kìa như con lừa sờ sờ ra đó, mò nắm được nó rồi mà nó còn chuồn đi mất.

Hướng chỉ đối với những vấn đề trông không ra, sờ không được, nhìn không thấy, thì căn cứ vào đâu mà quyết đoán được ? »

Nói chung, sở trường luận của Sanjaya là trước những vấn đề tri và thức của con người không thể đạt tới, là cứ xếp nó vào loại «bất khả tri luận» (ajñānavada). Ở đương thời, người ta cho ông là nhà tư tưởng đầu tiên đã khuyên mọi người không nên suy luận, phán đoán về những vấn đề thuộc phạm vi hình-nhi-thượng-trừu-tượng và bí ẩn.

## 7.— BƯỚC ĐẦU CỦA TÔN GIÁO JAINA'



Sư tổ sáng lập nên tôn giáo Jaina (Kỳ-na) là Nigantha Nataputta (Ni Kiền Tử) một trong Lục Sư ngoại đạo đã kể ở tiểu-mục I trên đây.

Tục danh của Nigantha Nataputta là Vardhamana. Nhưng từ khi ngộ-đạo trở thành giáo-chủ mới đổi ra là Mahavira (Đại-hùng) có cái tên Nataputta mà ông mang trước kia là biệt tính để tỏ mình thuộc vương-tộc Jiata. Còn Nigantha là tên một tôn giáo thượng-cổ-thời truyền lại mà ông là tín đồ. Nhưng từ khi ông lên ngôi giáo-chủ, cách tân giáo lý, giáo điều là đồng thời cũng đổi tên Nigantha Giáo là Kỳ-na-giáo (Jaina hay Jina). Sở dĩ gọi Jaina hay Jina vì Jaina hay Jina có nghĩa : Bạc-ân-sĩ đạt đến chỗ đức hạnh thù thắng. Vậy Jaina là tôn giáo đưa người tu-hành cùng tín đồ đến tuyệt đỉnh của đạo đức, đạo hạnh.

Nigantha Vardhamana, sinh tại lâu đài của vương-tộc Jñata, trong một làng thuộc về phía Bắc thị trấn Vaisali (Phê-xá-li) vào năm 444 trước kỷ nguyên. Lớn lên, trái với phong tục bản quốc, Vardhamana tự nguyện độc thân, chỉ lấy một vợ, nhưng đến năm ba mươi thì xuất gia tu hành, theo giới Sa-Môn trong tông phái Nigantha, nhưng tự vạch lấy cho mình một nếp tu hành riêng, chuyên làm khổ hạnh. Sau ba mươi năm nữa chuyên khổ-tu như vậy ông mới ngộ đạo, đạt lời địa vị Jina và mất vào năm bảy mươi hai tuổi (372 trước kỷ nguyên).

Nguyên từ trước thời Vardhamana, người Ấn có chiều thành tích tu hành cứu nhân độ thế mà tôn hai-mươi-ba vị đại đức lên bậc Cứu Thế (Jir-thamkara), nay đến ông, lại tôn thêm lên bậc cứu-thế thứ 24. Liên-sau khi Mahavira (tức Vardhamana) mất, Jaina giáo với Phật giáo cùng song song đại phát-triển; còn kể riêng nội địa Ấn độ thì Jaina với Bà-La-Môn, là hai tôn giáo lớn nhất, một đảng Chúa tể miền Tây, một đảng bá chủ miền Đông, cùng chia nhau năm chìa khóa của kho tàng văn hóa Ấn.

Kể về đương thời của Mahavira là cực độ phát triển của phong trào tự do tư tưởng; những ý kiến đối lập giữa tông phái với tông phái, giữa cá nhân với cá nhân rất nhiều, còn đưa đến khâu chiến là đảng khác; riêng có ông, trước những cuộc khâu chiến ấy, thường phê bình rằng: « Sự vật trên thế

gian, hiện ra " dưới muôn vàn trạng thái, nếu không xét đến tổng quát của nguyên lý cấu tạo sự vật mà chỉ nhón vào một khía cạnh, chỉ luận về một trạng thái đã thực hiện của sự vật thì dẫu có tranh biện đến suốt đời cũng không đạt tới lẽ phải ».

Lời phê-bình trên đây chứng tỏ lập trường của ông về quan sát để tìm hiểu nguyên lý sự vật thế-gian ; nghĩa là, sự vật vốn chỉ một gốc nhưng thể hiện ra thành muôn vàn hình-thể và trạng thái dị biệt ; nếu chú quan với tuyệt đối tư duy để nhìn vào cái ngoại diện của thể hiện rồi phát biện thì cứ lầm mãi, là vì chỉ mới thấy có một phía chứ đâu đã thấu đến toàn diện. Cho nên, ông cũng thường nói : « Đừng có lấy mắt trông mà hạn chế tầm suy luận. Mắt chỉ nhìn thấy có một *điểm* (syad) gần, nhưng sự vật thì lại là vạn *điểm* ở mãi xa tít không cùng. Hơn nữa dẫu chỉ có một *điểm* ở gần trước mắt, nhưng cái *điểm* ấy cũng bao gồm nào là *thực thể*, nào là *hình thức*, nào là *trạng thái*, nào là *nội-dung*, lại cũng có ở hoàn cảnh vô thường, nay thế này, mai thế khác ; như vậy, nếu chỉ nhìn có một *điểm* để luận sự vật đã là không được, huống chi chỉ nhìn vào một phía của *điểm* để luận toàn *điểm* thì lại sai nữa. Cho nên, luận về sự vật, giải thích về thế-gian là nên tránh cái *tuyệt đối* độc đoán, mà chỉ nên ở trên lập-trường *tương đối* trung-dụng ; thấy thế này nhưng còn phải chờ cái thấy thế khác, luận ở phía này rồi nhưng hãy khoan chờ phía khác xoay đến. Như

thế mới là phương pháp quan sát (naya) thích đáng hơn cả ».

Do chủ trương về « học » và « luận » trên đây của Mahavira, người ta cho Kỳ-na giáo là chủ nghĩa bất định (syadvada) hay chủ nghĩa tương đối (anekantavada).

Do chủ trương Luận và Lý trên lập trường tương đối, thấy thế này nhưng còn phải chờ cái thấy thế khác, luận về phía này rồi nhưng còn phải chờ cái thấy phía khác xoay đến, Mahavira đưa đến vấn đề tìm niều ý chỉ phục thiện, chịu lời phê bình, phản tỉnh. Trong khi giảng giải về đức tính phục thiện, ông cực lực phản đối thư quyền uy một chiều trong thánh-kinh Vêda, cùng bài xích những bày vẽ đàn tràng cúng bái hàng ngày với cử phàm lễ thế này, phàm lễ thế khác của Bà-la-Môn giáo là vô-ý-nghĩa, vô-ý-thực và vô-giá-trị. Ngoài ra, ông còn chê trách đến hết lời về chế độ giai cấp nô lệ. Ông thường nói : « Đã là người có lương tâm tri-giác, phạm giải quyết việc gì trước hết phải xét đến tâm lý mình rồi tâm lý người (suy bụng ta ra bụng người), Tuy nhiên, xét trên hai phương diện tâm lý ngã và tha ấy vẫn chưa đủ, lại còn phải dung-hòa với thời gian và hoàn cảnh cho thực ăn khớp với lòng người, bởi tại mỗi thời-gian và mỗi hoàn cảnh là sự vật, sự tình, lại thể hiện dưới sắc thái dị biệt của những điểm khác nhau. Nói chung là xét và làm phải sao cho hợp lý ».

Bởi ông hay dùng, hay nói đến « hợp lý » nên người ta cũng lại gọi Kỳ-na giáo là chủ nghĩa Hợp lý. Suốt một đời khổ-tu của ông, ông hằng luôn luôn xúc tiến, cõ-võ tin đồ phải tuân theo và thực hành cái đạo hợp lý ấy; Lấy tuấn và hành làm nòng cốt cho pháp (Dharma) hợp lý và phổ biến ra nhân gian.

Sở dĩ Mahavira quảng diễn thực hành chủ nghĩa hợp lý vì trước mắt ông, hay nói rộng ra là cả thế gian này, ông thấy đầy rẫy toàn những cảnh thống thiết đau thương, bi thảm và khổ não. Ông thường gọi các tin đồ đến, chỉ ra bốn phương nói rằng :

*• Các con thấy gì chăng ? . . . Thuần là sinh vật lại làm khổ sinh vật. Thuần là con người lại ức hiếp con người. Thế gian ngập tràn những khủng bố và giết chóc . . . Ồi . . . rồi những kẻ sức yếu những người vô quyền lực đến bị hủy diệt hết mất. thôi !*

Và rồi ông áp dụng cách nào để giải thoát cho con người không làm việc áp bức cũng như khỏi bị áp bức ? Ông mưu đồ sự giải thoát ấy bằng một giáo thuyết được kể là sắc bén nhất trong phái tân-tu-tướng ở miền Đông, và cũng kể là bước đầu khởi thủy nên Kỳ-na giáo do ông sáng lập.

Ông cho rằng, mặc dầu các sự vật trong vũ-tru thể-gian có rất nhiều loại d' nhiều yếu-tố cấu thành,

nhưng đến cái sinh động lực dưỡng thành sự vật chỉ có hai : một là linh hồn hay sinh mạng — (jiva) và hai là phi-linh-hồn (ajiva). Linh hồn jiva chuyên dưỡng thành sáu loại sự vật, là : đất, nước, lửa, gió, sinh vật, và thực vật. Vậy, trong khắp vũ-trụ chỉ có sáu loại là có linh hồn, hoặc nói ngược lại, linh hồn ở trong vũ-trụ chỉ ứng hiện vào sáu loại sự vật trên đây mà thôi.

Đến vấn đề xác định linh hồn, ông cho biết, linh-hồn tuy vô-hình nhưng thực sự là hữu hình, bởi linh hồn thể hiện, hoặc nói rõ nghĩa là ứng ở ngay trong cơ-thể, trong thực thể của sáu loại đề dưỡng thành những thực thể ấy bằng cái sinh mệnh của linh hồn. Vậy, linh hồn là *sinh mệnh nằm ở trong thực thể* bất-khả-phân, bất-khả-ly, do đây, ông mới kết luận rằng linh hồn là hữu hình ; tuy nhiên, khi nào linh hồn rút cái năng lực sinh-mệnh ra khỏi thực thể thì linh hồn trở lại cõi hư-vô, chứ không ở lại đề với thực thể cùng tan rã, tiêu một. Còn phi-linh-hồn thì có bốn loại :

1/ « Động » (dharma : pháp)

2/ « Tĩnh » (adharma : bất pháp)

3/ « Hư không » (akasa)

4/ « Ngũ » (pudgala : Bộ đặc già-la)

của ngoại vật thể gian của sáu loại linh hồn. Thế nên, tại cùng khắp vũ trụ, linh hồn và phi linh hồn luôn luôn tương ứng, tương giao, tương hợp để tạo thành sự thể hiện, sự sống và sự trường tồn của vạn

vật, Bốn loại phi-linh-hồn cũng đều là những thực thể hữu hình như linh-hồn, nên Mahavira kết luận rằng : trong vũ-trụ thế gian có năm loại thực-tại-thể, là : Dharma, Adharma, Akasa Pudgala và Jiva. Năm loại thực-tại-thể này gọi chung cả là Astikya, (Tuy nhiên, về kế-thời ông, những tông-dồ lãnh đạo Jaina giáo cho rằng có đến sáu loại thực-tại-thể vì ngoài cái hư-không còn có cái thời gian nữa).

Giải thích về hư-không Mahavira cho rằng, cái « lẽ » ấy là khoảng đại-không-không trong cùng vũ trụ, hoặc nói cho rõ, thời « không hư » là cái bề bao la trong đó dung dưỡng, chứa đựng sự sinh hoạt và sự trường-tồn của toàn thể các loại thực-tại-thể. Thực-tại-thể trong khoảng đại-không-không, không những đã rất nhiều loại đến không xiết mà còn phổ-diễn dưới rất nhiều trạng thái và hình thù, đến luận cũng không cùng. Mỗi loại, mỗi trạng thái, mỗi hình thù ấy là một « điểm » của sự vật, của thực-tại-thể lộ ra ở trong vũ trụ không gian. Tuy nhiên, mặc dầu thực-tại-thể (vật chất) muốn phổ-diễn dưới những trạng thái hoặc hình thù nào đi nữa, nhưng vẫn đều chỉ có lưỡng tính như sau, là hoạt động tính và hạ-giáng tính. Vậy, nếu cố-vân-tính của linh hồn là thượng-thăng-tính thì cố-vân-tính của thực-tại-thể là hạ-giáng-tính; khi linh hồn đứng trong thực-tại-thể là lẽ sống, nhưng khi sinh mệnh được rút đi, phần nào đi theo cái cố-bản-tính thượng-thăng hay là hạ-giáng của mình.

Giảng thích về Ngã, ông cho biết đây là nguyên tử. Nguyên tử gây nên vật chất rồi trao cho linh hồn dưỡng thành, nguyên-tử có cố-thượng-linh, không-bộ-phần, không thể chia xẻ và không một quyền năng nào phá hoại nổi. Với nguyên-tử, nếu có đứng một mình thì con người chỉ dùng trí giác mới, hiểu biết nổi, và ngược lại, nếu nguyên tử tập trung lại thành khối thì chính khối nguyên tử ấy lại tạo nên đến cả trí-giác cho con người. Vậy, nguyên tử là gốc của vật-chất, kể từ những cái gì là nhỏ nhất, cho đến những cái gì là lớn lao nhất, như thế giới. Thế thì, thế giới này là thế giới nguyên tử ; Nếu không thuộc thế giới nguyên tử thì đây là phi-thế-giới, dầu thông minh đến thế nào chăng nữa, nhưng đã là người thì không một ai hiểu nổi đến cái phi-thế-giới ấy được. Kết luận, Ông nói : « Thế giới vạn-vật đã do nguyên-tử mà thành, như vậy, cái thuyết về thần Chủ-tê gây dựng nên, thế giới không thể chấp nhận được ».

Sau khi giảng thuyết về vũ-trụ thế gian như trên đây, Mahavira mới giải thích đến sự giải thoát cho con người khỏi cảnh bị thương, khổ não.

Là con người, chủ nơi có hoạt-dộng, nhưng lại chính tự nơi hoạt-dộng ấy nó tạo nên cái nghiệp, cho con người phải hứng chịu. Thân, khẩu, ý là ba lãnh vực chủ hoạt-dộng của con người, nhưng lại cũng là chủ dẫn con người đến chỗ vương mắc phải « tam nghiệp ».

Gốc hình thành của Nghiệp cũng từ nguyên-tử mà có khi nghiệp càng nặng thì loại nghiệp nguyên-tử kéo đến càng đông, vậy quẩn chặt lấy linh hồn và lần lần chi-phối linh hồn phải đi theo cái hướng sai bảo của Nghiệp. Mà linh hồn là sinh mệnh của con người, khi linh hồn đã bị cái Nghiệp nó chi phối tức là mệnh người phải đi chuyển theo nghiệp căn, chứ linh hồn không thể tự-chủ-động được nữa. Và kể từ lúc mà linh hồn bị nghiệp nguyên-tử bao vây, ấy là lúc con người bị « lưu nhập » (asrava) bởi cái Nghiệp rồi đấy. Cũng kể từ đấy, thân thể con người không còn là nhân thân nữa, mà là nghiệp thân; mà là nghiệp thân thì linh hồn bị cái Nghiệp trói buộc, sai khiến phải làm ngược lại nhiệm-vụ, phương ngại đến sinh mệnh con người. Như thế là nghiệp thân từ chỗ bị lưu-nhập rồi lần lần đến con đường bị kiềm-thúc bởi nghiệp báo (bandha). Khi nghiệp-thân đã bị nghiệp-báo nó kiềm-thúc là linh hồn bị dầy ải, bị luẩn-hồi đến là khổ sở qua « bốn cõi mê », địa-ngục, súc-sinh, nhân-gian và thiên-giới. Nay muốn giải-thoát con người khỏi vòng bi-thương khổ não của nghiệp báo, đưa linh hồn tới cõi vĩnh-viễn thanh tịnh, là ngay kiếp này phải nhất mực khổ-tu để tiêu hủy hết những nghiệp-căn cũ, cũng đồng thời để khỏi vướng phải những nghiệp mới. Như thế là tự rũ sạch được nghiệp thân. Nghiệp thân mà không còn là đương nhiên linh hồn thoát khỏi trói buộc của nghiệp báo để trở lại bản-năng tối-thượng mà tới cõi vĩnh viễn thanh tịnh. Như

Thế là phương pháp chế ngự nghiệp căn (Samvara).

Muốn viên toàn đến triết đề phương pháp ấy mà tại gia thì không được, phải xuất gia thành Sa môn, thành ti-kheo (bhikkhu) khổ hạnh, khổ-tu, lòng lảng lảng không còn vướng một mảy may dục vọng; Chuyên độc thân để hôm sớm tâm dốc tu hành, vân du bốn cõi, giữa trời ấy là nhà, nắng mưa ấy là quần áo, của cải không gì ngoài manh bát mẻ đi khắp thực. Lại còn phải tuyệt đối tuân hành ngũ giới: không sát sinh, không gian dối, không đạo tặc, không dâm vọng, không giữ của riêng. Do đây mà Kỳ-na-giáo đặt nặng vấn đề tuân hành ngũ giới, coi việc tôn trọng tính mệnh súc sinh quan hệ hơn hết, không nói/chi đến «giết» mà chỉ gây thương tích cho súc sinh, cũng đã kể như phạm ác đến vương phải luân hồi nghiệp báo. Lại cũng bởi giáo điều dạy không được giữ của riêng nên Mahavira không quảng lấy một manh vải hay sợi chỉ vào người, chỉ sống trần truồng. Tuy nhiên, trong Kỳ-na-giáo cũng có một tông phái cho Sa môn được mặc áo trắng, gọi là Phái Bạch-y (Svetambara). Còn tông phái trung thành với đường lối lỏa thể của Mahavira thì họ gọi việc trần truồng là mặc bằng quần áo toàn nhiên, và biệt danh cho tông phái mình là Phái Lỏa hình (Digambara). Phái này đã khỏa thân suốt bốn mùa rồi, còn khắc kỷ khổ tu đến độ hạn thực và đoan thực theo từng định kỳ một. Họ khổ luyện đoan thực đến độ mà

tới định kỳ, thân hình sinh gầy dẹt khẳng khiu như nhánh mai già, hơi thở chỉ còn thoi thóp như người sắp chết. Càng khổ luyện đoạn thực đến cao độ bao nhiêu là càng được tiếng cao hạnh bấy nhiêu; và giáo pháp còn tuyệt đối ngăn cấm người tu đạo không được nhận một chút cứu trợ nào của thập phương trong định kỳ đoạn thực.

Như thế, là tổng chung của phép tu để hủy diệt nghiệp căn để gỡ cho linh hồn ra khỏi vòng trời buộc của nghiệp thân, hoặc cũng gọi thế là phương pháp phá cái quyền năng của nhân nghiệp không có thể chi phối nổi linh hồn được nữa. Phương pháp này là « chỉ diệt pháp : Nirjara » của Jaina-giáo. Khi đã được chỉ diệt pháp rồi thì tội lỗi, dơ bẩn, dằn không thể vương quấn vào linh hồn, con người đương nhiên trở nên *dại trí tuệ*, dần «*thân*» có còn ở thế gian chăng nữa, nhưng cái địa vị của linh hồn đã sẵn ở trên cõi thanh-tịnh lặng lặng «*sống không tham vọng, chết không mưu cầu, không có thời gian để phân biệt kiếp này và kiếp sau*». Nói chung là lòng thanh-tịnh lặng lặng, ấy là Niết-bàn (Nirvana).

Con người, khi còn tại-thế mà linh hồn đã có sẵn địa vị tại Niết-bàn, thì khi viên tịch chỉ là linh hồn làm cái nhiệm vụ cuối, nghĩa là trả vật-chất lại với hạ-giáng-tinh để tiêu ma di cho linh hồn được hoàn toàn sử dụng bản năng thượng-thăng-tinh, lên hưởng an-lạc tại cõi phi-thế-giới Niết-bàn. Thế

tà muôn đời vạn kiếp về sau, linh hồn được vĩnh viễn thoát khỏi hệ lụy, luân hồi của thế-giới ô-trược và đầy đầy đau thương này.

xXx

Kể về phương pháp tu hành của Kỳ-na-giáo, xem qua như trên đây, thấy là chặt chẽ, nghiêm-chỉnh và khắc khổ trên mức chịu đựng của thế-gian thường tình, nên chỉ một số rất ít hàng ân sĩ cao đại là theo nổi; còn tin-dồ nhân gian chỉ tin tưởng nơi thuyết nghiệp báo mà tận tâm thủ-hành đạo đức, tránh sát-sinh và chọn nghề lương thiện nhất, nghĩa là ít gây nghiệp căn nhất, chọn nghề làm ruộng mà sinh nhai. Còn những ai ra làm việc nhà nước thì từ thiện hi-xả, hết lòng giúp đỡ dân chúng để tạo thiện nghiệp. Những ai đi buôn thì chân thật, không lật lọng lường đảo để cầu một vốn bốn lời. Thế cho nên, kể trong những thế-kỷ trước kỷ-nghyên, người ta cho rằng Jaina-giáo là đối thủ của Bà-la-môn giáo, hai tôn-giáo cùng tranh thủ được tới nửa số dân Ấn làm tin-dồ, nhưng về phía Jaina-giáo, bởi tôn-trọng đạo đức nên đầu phát triển ở miền Đông là địa-vực phong phú nhất nước, mà số tin-dồ kể vào hạng tư bản lụy là không có lấy năm phần trăm so với toàn bộ.

## CHƯƠNG IV

TRỞ THÀNH QUỐC GIA  
THỐNG NHẤT VÀ BIẾN CẢI  
TRONG CÁC NGÀNH TÔN GIÁO

## CHƯƠNG IV

- 1.— Triều-đại Maurya với sự nghiệp thống nhất Ấn-độ.
- 2.— Chủ nghĩa quốc gia của Kautilyam.
- 3.— Lý tưởng chính trị của Asoka (Adục) Đại-Đế.
- 4.— Phật giáo phổ cập đến đại chúng.
- 5.— Phật giáo phân hóa.
- 6.— Sự phân ngành trong Kỳ-Na giáo (Jaina).
- 7.— Chính lý giáo điều học vấn của Bà-la-môn giáo.
- 8.— Ấn độ giáo ra đời.
- 9.— Khoa Upanisad về Trung kỳ (Cổ-Đại).
- 10.— Quy định văn pháp.

## 1. — TRIỀU ĐẠI MAURYA VỚI SỰ NGHIỆP THỐNG NHẤT ÁN ĐỘ

Năm 327 trước kỷ nguyên dương lịch, A-lich-son đại-dế, (tức Alexandre le Grand đệ tam, vua nước Macédoine, phía Bắc Hy-lạp, từ 336 đến 323 trước kỷ nguyên) với lực lượng quân bị hùng hậu đánh chiếm Tây Ấn, rồi thuận dòng sông Indus, tiến xuống tận bờ biển. Nhà vua cũng định chiếm đóng lâu dài tại đây, nên tiến đến đâu là thiết lập cơ quan cai trị tại đấy, nhưng chỉ được vài ba năm lại phải rút quân về. Trên đường về, chưa được trông thấy cổ hương thì nhà vua đã mệnh chung tại *Babilone* vào tháng bảy năm 323.

Đương thời chính biến ở miền Tây-Ấn ấy, tại lưu vực bình nguyên sông Gange miền Đông Ấn, nước Magadha được kể là giàu mạnh nhất, do dòng vua Nanda cai trị. Đến năm 317 trước kỷ nguyên, một thanh niên tại nước này là Chandragupta (chiên

đà la cấp da) dẫn quân lên đánh đổ được dòng Nanda, chiếm ngôi vua. Tiếp dẫn, tiện đà chiến thắng, Chandragupta chinh phục được hết các tiểu-bang lập căn từ Đông đến Trung-bộ Ấn độ vào dưới quyền hành và dựng lên triều đại MAURYA (Không lực). Đoạn sau, Chandragupta lại từ trung bộ tiến ra, đánh chiếm được toàn cả hai miền Bắc và Tây Ấn để dựng nên nghiệp nhất thống. Đây là bậc đại-đế không những là thái-tổ của triều đại Maurya hùng cường đến độ dựng nên công đầu thống nhất nước Ấn độ to lớn, mà còn đánh dẹp mở mang thế lực đến tận Trung Đông, giáp Hy-lạp, tạo dựng nên một đế quốc mệnh mông, được kẻ là sớm nhất và rộng nhất ở tiền kỷ nguyên dương lịch.

Chandragupta đại-đế vừa là bậc tướng tài bách chiến bách thắng, vừa là chủ-trị và kinh tế gia hữu hạng, lại còn được bậc hiền thần là Kautilya (biệt danh là Canakya) cầm quyền lễ tướng giúp đỡ nên chẳng bao lâu mà tiểu bang Magadha được giàu có hơn lên gấp bội, và khắp các đô thị trấn trên đất Ấn, dần dần cũng có những kho chứa thóc dự trữ, luôn luôn đầy ắp. Triều đại Maurya truyền đến đích tôn của Chandragupta là đại đế Asoka (A Duc, ở ngôi vào khoảng từ 268 đến 232 tiền kỷ nguyên) thì đạt tới tuyệt đỉnh của sự hùng mạnh huy hoàng. Phía Đông Nam thì đánh chiếm đến tận tiểu bang Kalinga. Về hướng Tây, thì đến

các nước xa xôi như Hy-lạp, Ai cập cũng phải sứ thần đến xin thông hiếu và triều cống. Tuy nhiên, chỉ từ sau Asoka đại đế này bằng hà là lần lần triều đại Mauriya bị suy yếu, đế quốc tan rã từng khoảng một đề rồi bị lật đổ vào năm 180 trước dương lịch. Ngày nay, phê bình về sự nghiệp của triều đại này, các sử gia Ấn độ đều ca tụng Chandragupta là bậc anh hùng vô nhị của dân tộc, bởi tính từ dòng họ này cầm quyền đến hiện-đại, chưa có thời đại nào mà đất nước được hùng cường, phú túc và rộng mở biên cương đến như vậy.

Sự nghiệp của Chandragupta đại-đế phồng đạt trên khắp các phương diện. Khi đã tóm thâu được toàn lãnh thổ, ông chú trọng không ngừng đến khuếch trương giao thông, một mặt mở rộng những con đường cũ, mặt khác thiết lập thêm nhiều đường mới, cứ cách nửa dặm lại đặt trạm tá trú, mỗi trạm đều có nhân viên nhà nước trông coi tiếp đãi khách bộ hành, cùng bảo vệ chuyên vận. Đến đời dich tôn là Asoka đại đế lại chăm sóc công lộ hơn nữa, cho trồng cây mát khắp hai ven đường, cứ trong khoảng từ ba đến bốn dặm lại đào giếng, cất dựng cả dãy quán xá cho bộ hành thương nhân, các giới vãng lai được tá túc miễn phí. Sử liệu chép rằng: " Quân thì hùng, tướng thì mạnh, ra đến trận là thắng ". Thóc thì nhiều, vải thì lắm không một ngành công kỹ nào là không phát đạt. Đường cái rộng thênh thang, từng đoàn xe chuyên vận hàng hóa từ Tây qua Đông và ngược lại, lai láng lối ngày. Dưới sông ngoài bể, thuyền bè của

các Công ty xuất nhập cảng ngược xuôi lắp nập không kém. Có những chuyến, chỉ tại một bến mà cả mấy chục chiếc thuyền cùng giương buồm ra khơi một lượt, chở hàng đến những nước miền Tây xa lắc. Bến nào cũng vậy, thị trấn nào cũng thế, có đến là nhiều kho tích chứa hàng hóa, thực phẩm. Đây là sức thái sinh hoạt xã hội dưới thời đại của triều đình Maurya.

Xét như trên đây, Chadragupta đại-dế-quả là có công lớn nhất về xây đắp hùng cường và phồn thịnh cho Ấn-Độ tại cổ-thời.

## 2.— CHỦ NGHĨA QUỐC GIA CỦA KAUTILYAM

Trong thế kỷ thứ III sau kỷ nguyên, tại Ấn độ, học giả Kautilyam xướng lên một chính sách hưng quốc mà hậu-đại gọi là chủ nghĩa QUỐC GIA KAUTILYAM.

Kautilyam có lưu lại một bộ sách kiệt tác, chủ về kiến quốc nhan đề *Thực Lợi Luận* (Kautilyam Artha Sastram), với nội dung cực phong phú về mọi chính sách và kế-hoạch thực-thi về : chính trị, ngoại giao, quân sự. Bộ sách này được người Ấn độ, xưa cũng như nay coi là gương mẫu chỉ đạo trị quốc. Có điều, cũng có thuyết cho rằng, bộ *Thực Lợi Luận* tất do công phu của một tập đoàn nghiên soạn, chứ một mình Kautilyam sao mà trước tác được nên cả một nội dung bao quát và chi lý đến như vậy. Tuy nhiên, dầu thuyết này có đúng chăng nữa, ta cũng phải công nhận rằng, riêng ông

Kautilyam cũng viết nên đến quá nửa những mục chính của bộ sách, bởi xét ra, thuần là lời lẽ của ông ta cả.

Đường lối hưng quốc tổng quát của Kautilyam, hoặc nói cho sát nghĩa là chủ trương chính-trị của ông nhằm vào chỗ thiết lập trật tự xã hội làm căn bản, bởi một nước mà đã vô-trật-tự thì còn nói chi đến kiến quốc nữa. Mà muốn ho quốc gia có trật tự, trước phải hoạch định một hệ thống cho trật tự ấy đã. Vậy hệ thống trật tự đầu não theo chủ nghĩa Kautilyam ấy là Quốc-vương. Do đấy, kết luận cho mục đích chính yếu của trật tự quốc gia, ông viết : *Quốc vương tức là Quốc gia* , và lại viết tiếp : « Trăm họ mà biết đến quyền lợi của Quốc-gia là trước phải phục vụ cho quyền lợi của Quốc vương được khuếch trương đã. Phải biết rằng, quyền lợi Quốc gia là sự no ấm của trăm họ, còn quyền lợi của Quốc vương là sự thịnh trị xây dựng trên cơ sở của trật tự chung, là sự chung lưng đấu cật mở mang bờ cõi để dấy mạnh uy thế của Quốc-vương ra tận các viễn bang. »

Do nơi chủ trương trên đây, Kautilyam cho bực vương chủ là đầu não điều khiển, còn nhân dân là lực lượng hoạt động để xây đắp nền thịnh-trị. Ông viết : « Nếu mọi lớp người không chịu tích cực phục vụ trong phạm vi vị trí xã hội của giới mình và của riêng bản thân, quốc gia tất sinh biến loạn và vương-quyền tất bị sụp đổ theo. »

So sánh quyền lợi riêng với quyền lợi chung, Ông viết : « Quyền lợi riêng chỉ liên quan đến một nhà, nhưng quyền lợi chung ảnh hưởng đến cả nước. Cho nên, đã vì quốc gia mà mưu đồ thì thà dễ thiệt cho một vạn nhà chứ đừng dễ quyền lợi quốc vương bị thương tổn ». Tuy nhiên, ở ngôi quốc vương đảm trách quyền trị nước, không phải là cứ phóng túng làm theo ý mình. Muốn cho toàn dân cũng nỗ lực tham-gia xây đắp cho thịnh trị là nhà vua phải tôn trọng hiến-pháp, phải ép mình trong khuôn khổ của quy-pháp công cộng. Trị quốc mà vô pháp là tự nơi nhà vua lật đổ ngai vàng của mình, chứ không phải nhân dân người ta đánh đổ. »

Về ngoại giao, ông viết : « Ngoại giao là tìm đồng minh để liên kết cho quốc gia thêm hùng mạnh. Cho nên, trước khi kết ngoại giao, hãy tự xét xem mình có đủ khả năng giao dịch với nước người hay không, nhiên hậu mới luận đến việc mình liên kết với nước người thì cả đôi bên cùng được hưởng lợi trên những điều nào. Muốn cho ngoại giao luôn luôn được thắng lợi, trước hết mình phải có sức mạnh, mà sức mạnh biểu-dương ra trước ngoại-giao thì không gì bằng quân lực hùng hậu. Nhất nữa, ngoại giao mà đi theo sau một chiến thắng thì ngoại giao ấy tự khắc thấu hoạch được kết quả tốt đẹp. »

Tiếp đấy, ông đưa ra một kế-hoạch cụ thể về

tổ chức quân đội, về các phương pháp luyện tập để nuôi dưỡng quân đội đến trưởng thành, xây dựng thành quốc thể nào là có lợi cho cả chiến thủ lẫn công suất, về các phương pháp làm trận thế nào cho thật ít mà chóng thu được thắng lợi. Đây là cả một quy mô về binh pháp, hướng dẫn đến tỉ mỉ và tinh vi, từ những điểm thế nào mới nên tuyên chiến, rồi mới đến chiến đồ trận pháp, tiến thế nào cho thắng, đóng thế nào cho vững, thoái cách nào cho khỏi thiệt, định chiến sao cho có lợi. Tóm lại, kế hoạch hưng quốc của Kautilyam gồm bốn điểm chính, thực hành qua bốn giai đoạn.

1/ — Quân dân trung thành, quân vương minh đức để tạo nên chính trị tốt.

2/ — Chính trị tốt để xây dựng kinh tế phồn thịnh.

3/ — Kinh tế phồn thịnh rồi mới tính đến nuôi dưỡng quân lực hùng hậu.

4/ — Kinh tế phồn thịnh song song với quân lực hùng hậu để mở mang thế lực ra đến tận các viễn bang.

Để thực hiện trọn vẹn bốn điểm hưng quốc trên đây, còn một yếu tố nữa là quan lại mà Kautilyam cho rằng, tầm quan trọng của hàng ngũ quan lại này ví như quả cân treo ở mũi ngoài đầu dốc cân cân, nhỏ thì nhỏ thực đấy, nhưng vít nổi cả hàng.

trăm tạ. Thế nên, bậc quân vương minh đức bao giờ cũng kén chọn người hiền tài mà trao nhiệm vụ. Còn về hàng ngũ quan lại là phải trung, chính, và tuân hành. Kautilyam kết luận : « Quân đội nhiều mà kho tàng trống rỗng thì lấy gì nuôi dưỡng quân đội. Kho tàng đầy ắp mà thành quách không có thì lấy gì ra mà chừa kho tàng. Thành quách nhiều mà không người hiền tài bảo vệ thì có khác nào như bỏ ngõ tất cả cho ngoại bang cứ thế mà tiến vào chiếm đoạt lấy ».

Về kinh tế, ông chủ trương mở rừng cho dân có thêm nguồn lợi buôn bán và nguyên liệu kiến thiết, khai mở cho dân có việc làm và công khổ được dư đất, bắc cầu, khơi sông, đào mương, mở đường cho dân tiện vận tải mậu dịch. Về điền địa, ông chủ trương đo đạc phân minh, quân bình hóa ruộng đất, san dẫn-thủy-đạo để phát triển canh tác.

Hoạch định cả một chương trình kiến quốc như trên đây rồi, Kautilyam cho rằng phải có một giám-sát-viện tối cao, vừa đề đốc thúc các cơ quan toàn quốc làm đúng đường lối, vừa đề bài trừ mọi tệ đoan nơi công sở nhà môn. Tại mục này không phải ông chỉ đưa ra điểm cần có giám-sát-viện tối cao mà ông còn hoạch định thế nào là phương-pháp giám-sát cho được nghiêm mật và công bằng, khiến không một tệ đoan nơi công-sở nhà-môn nào có thể còn lọt lưới được. Cuối cùng, ông đoan rằng, bằng chính sách trên đây,

không những khả dĩ hưng quốc mà còn có thể tiến ra thành đế quốc, một đế- quốc mà đồng thời cũng đem lại nhiều quyền lợi về an ninh cho nhiều chủng tộc.

Tổng luận về chủ nghĩa quốc-gia của Kautilyam là thiên về công lợi : *dân tôn quân, quân ái dân*, để thành trật tự cộng đồng, ngõ hầu cùng đem lại quyền lợi cho các giới cùng hưởng. Ông viết : « Thực lợi (artha) phải là điều kiện tối-yếu tất đạt của chính-trị. Chính-trị phải lấy pháp luật làm gốc. Pháp luật là phải phối hợp tình yêu với lòng ham muốn của trăm họ. Và chung quy tình yêu và lòng ham muốn của dân không ngoài hai chữ : Thực lợi. » Ông thường nói : « Tài hóa là cần để kiến-nghiệp. Pháp-luật là cần được sự hộ-trợ của tình yêu và lòng ham muốn của dân để cùng dốc lực tạo nên tài hóa. Được như vậy, có lo gì dân không mạnh, nước không giàu ».

Và Kautilyam cũng không phải là quên mà không đề-cập đến học vấn, Vấn chủ trương công lợi nên ông chú trọng đến thực học. Theo ông, học vấn (vidya) cần chia thành bốn ngành :

- Triết học (Anviksiki)
- Vêda học (trayi)
- Thực nghiệp học (varita)
- Chính trị học (dandanîti)

Trong bốn ngành học vấn, ông đề ngành triết học đứng độc lập trong lĩnh vực triết lý, không đề triết học phải theo chủ nghĩa tùy thời mà lệ thuộc vào thực nghiệp học hay chính trị Kautilyam được kê là nhà chính trị đầu tiên ở Ấn-Độ, nhận - thức được tầm quan trọng của triết-học trong phạm vi thuần túy của học vấn, tuy nhiên, hậu đại vẫn cho điều đặc-sắc hơn cả, đáng làm gương mẫu cho khuôn-khổ chủ-nghĩa quốc gia của ông, là nơi chủ trương pháp-luật gắn liền với Thực lợi.

### 3.— LÝ TƯỞNG CHÍNH TRỊ CỦA ASHOKA (ADỤC) ĐẠI ĐẾ

Trong mấy chục năm tại vị, Ashoka đại đế thủy chung vẫn theo đường lối của tổ phụ hoàng Chandragupta, nghĩa là ông gia công củng cố chế độ trung ương lập quyền, lấy việc gìn giữ toàn lãnh thổ để quốc mệnh mong vào dưới chủ quyền lãnh đạo của hoàng gia làm căn bản cho sự nghiệp chính trị; Bởi thiết tha với ý chí ấy, chỉ sau khi chịu lễ Quán-dinh, dề lên ngôi được chín năm, ông lại chinh phục được thêm tiểu bang Kalinga, mở rộng biên cương đến tận hải ngạn đông nam, làm rạng rỡ thêm huân công thống nhất của tổ-phụ-hoàng.

Một đời ông tận tụy với chủ trương *Chính trị vị dân*, nên chú trọng đặc biệt về khuyến *trường x đạo-lộ*, nay, ông đạt tới kết quả dị thường, kể là hữu-hiệu bậc nhất xưa nay trong các bậc Chúa | tể trên đất Ấn. Trên khắp lãnh

thờ, ông cho dựng lên rất nhiều bia đá cũng như tại đền núi ranh giới ngoài biên cương, ông cho mài nhẵn các vách đá để khắc lên đạo dụ, những đạo sắc chiếu tỏ rõ ý hướng vị dân, đồng thời khuyến miễn dân gian cùng dốc lòng công mình hiệp lực với hoàng gia cho cùng thành nghiệp lớn.

Trước khi phái quân xuống chinh phục Kalanga cũng như ủy đi binh định giặc dã, nhà vua giảng dạy cho quân nhân thấm nhuần điều «thương người như thể thương thân» để khi vào mặt trận khỏi vung tay giết dân vô tội, hành hạ hàng binh, hoặc tàn hại mục súc, đốt phá tài sản. Đây là do nhà vua tận thành với Đạo pháp, vì ông là Phật tử và cũng lại cho rằng, nhân loại thế gian đã có cái lý để sinh tồn, thì Pháp (dharma) là phải theo lý ấy mà cấu thành. Bởi vậy, ông gọi pháp luật là Lý-pháp chứ không là pháp luật như thường dụng của thế nhân, ông thường nói rằng, đã là người cầm vận mệnh quốc-gia là phải có nhiệm vụ bảo vệ và làm sáng tỏ lý pháp ấy. Trước lý pháp, không có phân biệt quốc tịch, chủng tộc hay tôn giáo. Lý pháp cũng không có sự cách biệt của thời gian, của thế hệ, mà chỉ có một lẽ phải là thuận trời, thuận người ban hành ra mãi đến khoảng cùng tận của giới hạn ánh sáng trong vũ trụ.

Về chính trị, ông giải quyết rằng : « Chính trị

là vì sự lợi ích và an lạc của mọi người. Nếu không giúp được lợi ích cho dân thì sao gọi được là làm chính trị ?... Lại hỏi thế nào là tạo lợi ích cho thế-nhân, Nhà vua đáp : « Là làm cho dân được ấm no, hạnh phúc ở cõi đời này cho đến sự an lạc trong một cõi đời khác ». Phê bình về chủ trương này, người ta cho Ashoka là bậc đại đế, có đức ái nhân thực tiễn, hơn thế nữa, còn quan niệm chính trị với ý nghĩa cao siêu, coi chính trị là một công cuộc phải đạt tới thành quả lâu dài, vượt cả không gian lẫn thời gian.

Về hai chữ « Quốc vương », nhà vua nói : « Vua là gì ? Vua cũng chỉ là một chúng-sinh trong hằng-bà chúng-sinh. Vua có khác chăng, chỉ nơi điếm, vua là chúng-sinh được hưởng ân huệ mà các chúng-sinh khác không được. Vậy đã là Vua thì phải có trách vụ thì hành nền chính trị tốt, để báo đáp đặc ân riêng ấy ».

Đối với dân gian trăm họ, ông nói : « Dân là ai ? Dân là Ta chứ còn là ai nữa. Mọi người dân đều là Ta, mọi gia đình dân là gia đình Ta, mọi con dân đều là con Ta ».

Nhà vua là một Phật tử, đối với tục lệ mê-tin về cúng lễ ma quỷ trời đất, cũng như với giới phù thủy bùa phép cực thịnh hành ở đương thời, ông đều cho là những tuồng vô-ý-thức cả. Ông nói : « Sống trên cõi thế gian này, cứ dốc tâm quy y Tam-bảo, nỗ-lực làm điều thiện, tránh sát-sinh là

không có việc cứng lễ nào hay hơn thế nữa rồi. Bởi vậy, nhà vua thường hạ Du di khắp nước để khuyến khích đức ái nhân, cho dựng lập nhiều nhà cứu bần để nuôi dưỡng người nghèo hay tàn tật, đồng thời, cấm triệt để việc hạ sát mục súc. Ông cũng là bậc chúa tể trước nhất cho thiết lập bệnh viện, và là cả hai thứ bệnh viện, một thứ để chữa miễn phí cho người, một thứ chữa cho gia súc. Nhà vua tôn trọng những lương-y được-sĩ đến rất mực, tuyền dụng những chuyên gia về dược-tính, để khảo sát cây cỏ nên tạo được nhiều môn thuốc mới khám phá. Ông cũng chu cấp đến cả những bộ lạc biên viễn, mặc dầu là dị chủng không thuộc phạm vi đế quốc mình, thường phái sứ thần lặn lội đến tận nơi để xem họ thiếu thốn những thứ gì để lập bảng trợ giúp. Mỗi năm mỗi lần phóng xá tội nhân nếu không thuộc loại tái phạm. Còn thiết tha đến khoáng trường Phật-giáo, tự xuất của riêng ra cất chùa, xây tháp, khuyến khích dân-gian cất chùa xây tháp, cấp tài sản cho các tổ-chức Phật sự nghèo nàn, ngoài ra còn dựng bia kỷ niệm công đức của Phật trên khắp các ngã ba đại lộ, và hàng ngày cứ đều đều tự thân giảng làm đến chùa lễ Phật. Với những danh tự ở xa, nhà vua cũng không nề hà mà không vì hành đến nơi lễ bái lấy một vài lần trong những năm tại vị. Tương truyền rằng, nhà vua còn phái hoàng tử Mahanda ra

đảo Tích Lan, thiết lập lại đây những Phật-  
đường đồ sộ, tráng lệ nguy nga vào bậc nhất,  
lấy đảo này làm cơ sở trung ương, duy trì  
truyền thống và hoàng bá Phật giáo.

Còn một điểm đặc sắc nơi Ashoka đại-đế,  
tuy ông sùng kính Phật-giáo là thế, nhưng không  
hề bài xích ngoại-đạo do đức ái-nhân và chủ  
trương tôn-giáo đề-huê. Bởi vậy, nhà vua không  
hề cản trở các tôn giáo khác, lại còn trợ cấp  
rộng rãi cho các đạo như Jaina (Kỳ na) Ajivika  
và Bà-la-môn, coi những tín đồ các tôn giáo này  
cũng như các tín đồ Phật giáo. Tóm lại, sự  
nghiệp chính trị của Ashoka đại-đế là nhằm vào  
tài bồi lợi ích và tạo an lạc cho toàn dân,  
không phân biệt giai cấp tư tưởng hay tôn giáo.  
Đây là trọng tâm của lý pháp do đại đế  
chủ trương. Nhà vua cũng sớm quan niệm về  
phân biệt hành pháp với tư pháp, không một tội  
nhân nào là không qua các cơ quan tài phán xét  
xử mà đã thành án cả. Và các cơ quan tài  
phán từ trung ương đến địa phương đều nhận  
được chỉ thị của triều đình là nên chiếu lý  
chiếu tình của sự việc mà khoan-dung độ-lượng  
cho tội phạm được giảm xuống tới mức tối thiểu.  
Lại e ngại rằng, không rõ các cơ-quan tài phán có  
thi hành đúng như chỉ thị, nhà vua thường bất ngờ  
đến tận nơi để chứng kiến phiên xử hay xem lại các  
bồ sơ văn án. Còn đặt ra chức Giáo pháp Đại thần  
để giảng dạy lý pháp. Cứ năm năm một lần, chính-

viên đại-thần này phải tuần tra khắp nước về kết quả tài phán và thâu nhận những đơn từ khiếu nại hay kháng cáo. Nhà vua còn có thiện chí cho phổ biến nền văn hiến lý pháp này đến tận các viên quốc miễn Tây, phái sứ thần đem những sách vở chuyên khoa về Lý và Pháp đến biếu những nước tại Tiều-Á Tể-Á, Hy-Lạp và Ai-Cập.

Tóm lại, trước sự nghiệp phi thường, khuếch trương và củng-cố nền thống nhất của đế quốc do đức chính ái nhân và lý pháp của Ashoka đại đế, toàn dân Ấn đương thời đã tặng ông mỹ - hiệu Chuyển-luân Thánh-vương (Cakravartin) (1) để biểu dương công đức ông bao la rộng khắp như bánh xe tạo hóa lăn chuyển đến cùng cả bốn phương tám hướng.

---

(1) Danh từ này dùng để chỉ cho vị Hoàng - đế có đức-dộ tuyệt đỉnh và cai trị một đế quốc vô cùng rộng lớn.

## 4.— PHẬT GIÁO PHỔ CẬP ĐẾN ĐẠI CHÚNG

Từ sau Phật tổ Gotama tịch - diệt, Phật giáo phát triển lan tràn mạnh mẽ, trước hết là tại các thị trấn, với số tín đồ mà đa số là thượng lưu, công khanh và trung lưu tư-sản thương công nghiệp. Ở buổi này, trung tâm hoằng-đạo đặt tại tiểu-bang Magada, thuộc trung lưu sông Gange, miền Đông Ấn. Rồi tiếp đấy, Phật giáo được ngưỡng mộ đến nhiệt liệt và sự nâng đỡ đễ hoằng - dương đến hết sức của Asoka đại-đế nên tao được thế-lực vững mạnh ở miền Đông đễ rồi thuận đà phổ cập đi toàn đễ quốc Ấn Độ.

Trước kia, khi Đức Thích Tôn còn tại thế, trong những năm du hành thuyết pháp tại các tiểu bang, đến đâu cũng vậy, những người sớm giác ngộ chân lý đễ thành đệ tử của Phật, thuần là những học giả hữu danh vốn đã và đương được mọi người tôn trọng. Chính những học giả đệ tử

vày là những người có công bực nhất trong sự nghiệp hoằng đạo kể từ ngày Ngài tịch diệt, do nơi ba ưu điểm sở trường : uy tín trong học giới, có kiến thức rộng rãi biện luận, được sở đắc chân truyền từ Phật. Phật giáo sở dĩ lan tràn mạnh tại các đô thị trấn và thu hút được số đông tín đồ thuộc giai tầng thượng lưu công khanh và trung lưu tư sản ở bậc đầu hoằng đạo là do công phu của giới đệ tử học giả trên đây.

Đến khi giới học giả đại đức này mãn thọ đi, trao trách nhiệm hoằng bá đạo giáo lại cho khối đệ tử tông-đồ của các Ngài, thì ngoài giáo lý chân truyền đưa ra phổ cập, lại còn thêm một khía cạnh do tông đồ tạo lập tiêu sử cùng tuyên dương đạo hạnh của Phật đến mực tinh vi, khả dĩ, không những đã đưa uy-tín Phật lên địa vị tuyệt đỉnh của bậc giáo-chủ thế-gian vô-nhị, còn biến thân thể Phật trở thành một thứ hình thể siêu nhân vĩ đại, một Budha với quyền lực vạn năng, siêu vũ trụ. Nói chung là từ hàng đệ tử này trở đi, trước cảm nghĩ của dân gian Ấn Độ chỉ có Budha mới là thần tượng lý tưởng tối cao hơn cả, một thần tượng với đủ dị tượng ở thân thể (32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp) cộng với đủ pháp năng nhiệm mầu trong tâm não, (thập lực, tứ vô úy, tam niệm trú, thập bát bất cộng Pháp).

Thực là kể về tiêu sử của tất cả đế - vương, giáo-chủ Ấn Độ, không một tiêu sử nào lại được

thần thánh hóa đến tột đỉnh thiêng liêng và cao  
đẹp như tiền sử của Phật.

Một trong những điều tuyệt diệu đến độc đáo của thần thánh hóa tiền sử Phật, ấy là điều kể về Ngài thác-sinh tu hành khổ hạnh và làm điều thiện đã từ ngàn kiếp trước, cho đến kiếp này mới toàn thành đạo giác ngộ. Thế có nghĩa là đấng Thích Tôn đã tích lũy công đức xả thân vị thế, cứu khổ cứu nạn, trong cả ngàn kiếp xa xưa, thứ công đức mà ngoài Thích Tôn ra là không một vị giáo chủ thứ hai nào đạt tới như mức ấy được nữa. Để chứng tỏ sự thực tế của thuyết thác sinh, Phật diễn kể rưng, tất cả ngàn, cả vạn những câu truyện về Bản sinh (Jataka) là đều do đức Thích Tôn cứ mỗi kiếp lại sáng tác ra một số bài chớng chất lưu lại. Một phần trong số những bài thuộc loại truyện bản sinh này, nay còn đếm được năm trăm bốn mươi sáu bài viết bằng Pali trong kinh điển.

Nguyên do là từ Đông đến Trung bộ nước Ấn Độ, có cả một kho tàng cực phong phú về những bài ngụ ngôn khuyến hóa tu thân, tu đạo và lập đức, gọi chung là Bản-sinh-Đàm truyện lại đã từ thượng cổ và rất được dân chúng ưa chuộng. Duy có điều là không biết ai là tác giả, đến mãi nay mới thấy các đại đức trong thiền môn đứng ra sưu tầm, ghi chép và phân loại các bài, nào là về ca tụng thánh vương, lương thần, cao sỹ, nào là về gương mẫu những cao tăng, tía đồ khổ hạnh nào

là về đức hiếu sinh, ái nhân, ái vật, nào là về năng  
tính khả ái của cầm thú, nhất nhất mỗi bài đều có  
thích nghĩa và dẫn điển tích rằng tại kiếp nào thì  
Thích Tôn sáng tác ra những bài nào, trong những  
cơ hội nào và nhằm mục đích nào. Bản-sinh-Đàm  
vốn đã được ưa chuộng, nay gặp thời ngưỡng mộ  
Thích Tôn đương đấng cao, lại do những đại  
đức cao tăng đứng lên giảng thuyết về Bản-sinh-  
Đàm của Thích Tôn di lưu đề giáo thế đã qua từ  
ngàn kiếp trước, là nô nức tin theo rầm rầm, nếu  
trước kia chỉ nghe đề mà thích thú thì bây giờ đua  
nhau học thuộc hầu thắm nhuần những ngụ ngôn  
giáo huấn của Phật. Do đó, Bản-sinh-Đàm đương  
nhiên được chuyển thành những tài liệu cảm hóa  
xã hội Ấn-Độ rất có hiệu quả ngay từ buổi sơ thời  
của Phật giáo.

Khi Phật giáo đã được thịnh-tiến và phổ cập đi  
khắp quốc gia Ấn Độ, đồng thời cũng nổi lên  
phong trào tìm đến tận chính mộ phần Phật tử, mộ  
phần của những thánh tăng đệ tử của Phật hay của  
những Bồ-tát tiền khu hoằng đạo để xây lên thành  
những Tháp (Stupa) nguy-nga cao lớn, hoặc giả,  
có công sư tích hài/cốt hay di vật đem về xây  
tháp tương tự. Chung quanh tháp là tường đá  
vời cửa ra vào đồ sộ, đều có khắc chữ ghi  
công lao sự nghiệp của vị Phật ký táng tại tháp.  
Ở đương thời khởi lên phong trào xây tháp ấy,  
còn truyền đến nay là di tích của khu Budha.

gaya (Bồ đề đạo tràng) và cây tháp Sanchi, còn tiếp về hậu đại là cây tháp Bharhu quả là những công trình vĩ đại. Có điều là trong thời kỳ xây tháp ấy, chưa có tục đúc tượng Phật vào tháp hay là tạo tượng Phật để thờ. Tại thân tháp chỉ là những hàng chữ ký thuật xing tung công đức của vị Phật ký táng, còn tại những bức tường chung quanh, tại những bia, tại những cột đá cổng tháp chỉ khắc tên những người hay những tập đoàn tự nguyện hăng tâm hăng sức công đức xây cất nên tháp mà thôi. Thành phần cá nhân hay những tập đoàn hàng tâm này, là những ti-kheo, ti-kheo-ni, những thân sĩ cùng cha mẹ hay toàn gia tộc, những tập đoàn điều khắc hay thợ mộc thợ nề, các giới công thương kỹ hoặc thân tộc của họ tại các đô thị trấn, những chủ điền địa giàu có và thế lực tại nông thôn cùng giới thượng lưu trưởng giả. Lại cứ đếm đầu người trong khối hăng tâm thì phụ nữ đông hơn nam giới, còn kiểm điểm thành phần thì thấy thiếu sự tham gia của vương-tộc của quân nhâu và trung nông trở xuống.

## 5.— PHẬT GIÁO PHÂN HÓA

Phật giáo càng ngày càng phát triển sự phân chia tông phái lại nổi lên rất nhiều. Hiện nay, trong số lượng danh từ mà người ta được nói đến, trong khoảng từ Phật Niết bàn đến đầu kỷ nguyên chỉ riêng Tiểu-Thừa, đã có đến trên 30 học phái. Mặc dù trong số đó cũng có một học phái được gọi dưới nhiều tên mà đến nay chưa được khảo cứu tường tận, nhưng số lượng chắc chắn mà ngày nay người ta quả quyết được là con số 20.

Nguyên do phân chia ra các tông phái như thế này thật là vấn đề phức tạp. Các học giả Phật giáo Á-Âu hiện đại chưa nhận định rất nhiều về khía cạnh này. Tuy trung, ta có thể kể các nguyên nhân như sau :

a/ Nguyên nhân tranh chấp giữa hai phái bảo thủ và tiến bộ, hay vụ hình-thức và chủ nội dung.

b/ Nguyên nhân quan niệm bất đồng về giới luật.

c/ Nguyên nhân bất đồng ý kiến về giải thích kinh điển.

Tại thời A-Dục đại-đức, khối Phật giáo đã chia thành hai là Thượng tọa bộ (Sthavira hay Theravāda) và Đại chúng bộ (Maha Sanghika) Thượng tọa bộ gồm những bậc trưởng lão cao tăng chủ trương bảo thủ. Nhóm Đại chúng bộ gồm toàn thể tăng-đoàn trẻ tuổi chủ trương tiến bộ. Sử ghi rằng sau Phật Niết bàn 100 năm, tại thành Phê-xá-li (vaisali) có nhóm ti kheo trong dòng Vajji (Bạt kỳ), xướng thuyết nên 10 điều trái với truyền thống giới luật từ trước. Các vị trưởng lão vận động một cuộc kiết-tập tại đây để minh định, và kết quả là các Ngài bác bỏ 10 điều ấy, gọi là phi pháp. Nhóm Đại chúng bất mãn tách khỏi giáo hội do các trưởng lão lãnh đạo Giáo đoàn Phật giáo chia hai từ đó.

Bất đồng quan điểm về giới luật là yếu tố quyết định phân chia giáo hội tăng già của nguyên thủy Phật giáo ra làm hai. Lý do gây nên bất đồng quan điểm này hẳn là song song với sự phát triển tư-tưởng về sau cũng đã có nhiều khuynh hướng dị biệt, hoặc nhận thức Phật đà như là một con người hoàn toàn, nhưng là con người đã giác ngộ, nhưng cũng có nhận thức ngược lại, Phật đà là siêu việt, Ngài không bị những điều kiện thế gian chi phối. Như Ngài có bệnh tật, cũng chỉ là phương tiện thị hiện mà thôi.

Tuy nhiên, nhận thức về Phật đà hay Phật thân

Luận chỉ phát triển về sau này, không phải là nguyên do đầu tiên đưa đến tình trạng phân chia tông phái. Nhưng sự phát triển tư tưởng tùy theo thời đại và khu vực sinh hoạt của Tăng đoàn có thể là nguyên nhân gây nên sai biệt về quan điểm giới luật. Sinh mạng của Phật giáo đặt nặng ở giới luật. Nếu từ giới luật mà phát sinh quan điểm trái ngược, thì cố nhiên tăng đoàn Phật giáo cũng chia bại.

## 6.— SỰ PHÂN NGÀNH TRONG KỶ-NA GIÁO (JAINA)

Dưới triều đại Maurya, Kỳ-Na-Giáo tuy có được Hoàng gia viện trợ, nhưng cũng không tránh khỏi cảnh phân chia nội bộ. Theo như ghi chép của sách vở thì ý thức phân chia khởi nhóm lên từ thế kỷ thứ III trước kỷ nguyên dương lịch, để rồi thành hai tông phái : Bạch-y (svetambara) và Không y hay Lỏa hình (Digambara)

Nguyên, tại thế kỷ thứ III này, trên đất liền lớn xảy ra ở trung bộ Ấn-Độ khiến dân gian phải tản cư viễn xứ cầu thực rất nhiều. Cùng với đám di dân này, có một phần những cao tăng lãnh đạo Kỳ-Na-Giáo, cũng từ trung bộ theo xuống Đông-Nam. Và tới đây, các ông vẫn tu theo đường lối không-y cứ khổ hạnh, đúng với chủ trương của giáo chủ Mahavira. Thời gian sau, khi miền Trung-Ấn trở lại thanh bình, các ông này liền từ Đông-Nam trở về, thì không ngờ vì nạn đói kém vừa qua mà phần lãnh

đạo còn ở lại, đã vì hoàn cảnh sinh hoạt khổn khổ nên dễ dờ võ cả quy luật của đạo-giáo. Và cũng vì nhiều nhương, nên thất lạc rất nhiều bộ chân kinh thánh điển. Thấy mất, dễ điển khuyết, các ông ấy hề nhớ được lóm bóm đoạn nào là viết lại đoạn ấy, còn phần lớn nội dung là do tự ý riêng suy luận ra mà trước tác nên những pho kinh điển mới. Các ông ở lại còn tự mình nêu gương đánh lạc hướng của đạo bằng cái cách từ không y ra có y, nghĩa là nghĩ ra một kiểu áo tu màu trắng, cũng đồng thời lấy màu trắng này làm ký hiệu riêng biệt của Kỳ-Na-Giáo. Thế là phái lãnh đạo từ Đông-Nam về liền dả kích các ông ở lại cho là hoại đạo và phủ nhận các tổ chức Bạch-y đề từ đây, hai màu sắc không-y và bạch-y trong Kỳ-Na-giáo cứ song-song đối lập nhau, đến đâu, thế kỷ thứ I kỷ nguyên dương lịch là ly khai nhau thực sự, mỗi bên đều có tổ chức riêng, quy luật riêng và kinh điển riêng. Danh từ Bạch-y và không-y cũng trở thành chính thức từ đây, dễ chỉ rõ hai xu hướng Kỳ-Na-Giáo dị biệt. phái bạch-y nương theo câu tục ngữ « Ardhamagadhi » của miền Trung Ấn mà gọi bộ kinh điển bộ phái mình bỏ khuyết là kinh Anga, còn Phái không-y vẫn thủy chung thú nhận là chân-kinh thánh-diễn hi thất lạc, nay còn pho nào thì dùng pho nấy. Nếu không, với những bộ nguyên chân kinh bị mất đi ấy, thì chỉ viết đề gọi là lưu lại đôi chút ý nghĩa toát yếu mà thôi.

## 7.— CHÍNH LÝ GIÁO ĐIỀU HỌC VẤN CỦA BÀ-LA-MÔN GIÁO

Suốt trên một thế kỷ cầm quyền thống nhất của triều đại Maurya, trước lý tưởng nhân quyền, hoàng gia đã bao lần tính đến việc phế bỏ chế độ giai cấp phân cách thậm tệ giữa người Bà-la-môn giáo, nhưng rồi không thành, bởi do sự chống đối của giới Bà-la-môn cũng có, và phần nữa cũng bởi chính giới nông-dân và nô-lệ bị mặc cảm vì tín-ngưỡng tôn giáo, không chịu đứng lên tranh đấu, mặc dầu có sự giúp đỡ của triều đình. Tuy nhiên, trước chủ trương canh tân xã-hội ấy của hoàng-gia, giới Bà-la-môn cũng hé mở tí chút cánh cửa giai cấp, thừa nhận cho một số rất ít chủ-diễn giàu có tại các làng mạc được đòi giai-cấp, chuyển sang Bà-la-môn.

Về phần kinh-diễn cũng vậy (Bà-la-môn giáo dùng kinh điển làm sách giáo khoa) dưới triều Maurya được kể là thời-dại mà chính giới lãnh đạo

cao cấp trong giáo hội hạ lệnh cho viết lại thánh kinh Védas thành nhiều bộ Sutra mới. Sutra là gì ? Cũng vẫn nghĩa là kinh điển, nhưng là kinh điển với lối hành văn mới, bình dị cho dễ phổ cập đến đại chúng, sáng sửa cho dễ nắm được vấn đề. Do đấy, mới cải danh là Kinh Sutra để biết rằng, đấy là loại thánh kinh Védas được chỉnh soạn về sau này bằng thứ văn chương bình dị. Kề ra, tại các địa khu Bà-la-môn lối hành văn giản khiết Sutra này vốn đã có từ cổ thời, do những học-giả hay những văn-tài thường dùng để viết những loại truyện hay sự tích về các thánh, duy đến dưới thời đại Maurya mới được chính thức áp dụng để hoán chỉnh văn chương thánh điển Védas. Có bốn loại được hoán văn nhiều hơn cả, kê ra như sau :

1)— *Loại Thiên Khải kinh Srauta-Sutra* : Trước là loại Thiên Khải Thánh Điển (Sruti) nay chỉnh soạn rồi mới gọi tắt là Thiên Khải Kinh. Nguyên do, Thiên Khải Thánh Điển vốn là bộ kinh sách chính yếu của Védas Giáo mà giới Bà-la-môn lấy làm căn bản để dạy tin-đồ ca hát thờ và xưng tụng công đức chư Thiên. Lại cũng theo những nghi thức dạy trong sách mà thiết lập bày biện các loại đàn tràng cúng lễ. Tuy nhiên, kể về văn chương của Thiên-khải Thánh-diễn thì rườm rà luộm thuộm, nội dung thì xếp đặt lộn xộn, đến các nghi thức về đàn tràng cúng lễ rất phiền toái, cố tình bày vẽ đến nỗi có nhiều chi tiết thừa. Vậy mới phải chỉnh đốn lại

thành Thiên-Khải Kinh. Rồi ra, nhân đà chính đốn này mà các học phái Bà-la-môn mới sao lục lại Thiên-Khải-Kinh tùy theo văn pháp và suy diễn của văn phái mình. Còn lại đến ngày nay, có vào khoảng mười bảy loại Thiên-Khải do các văn phái sao lục tương tự.

2)— *Loại Gia-Đình Kinh Gihya Sutra* : Trong các khối dấn Arya Bà-la-môn, vốn từ thượng cổ xa xưa, khi mới xâm nhập vào Tây-Ấn đã có loại Gia-Đình Kinh này rồi, chuyên dạy về các phép cầu nguyện, lễ-bái, tổ chức và xếp đặt việc thờ cúng trong gia đình. Do đấy, tại các bộ cổ kinh ấy mới thấy còn nhiều ngôn-từ, danh-từ và phong-tục của Âu-Châu ghi đọng lại. Đại cương của bộ Kinh này chú trọng đến vai trò của gia-trưởng trong mọi nghi thức hành lễ, thứ đến nhiệm vụ của chồng, của vợ, phải giúp gia trưởng ra sao trong khi cúng/lễ, hoặc nếu chính vợ chồng là gia trưởng thì phân công thế nào cho hợp lễ, hợp đạo. Truyền đến hiện tại, cũng còn ước độ mười bảy loại Gia-đình Kinh trong các môn phái Bà-la-môn giáo.

3)— *Luật Pháp Kinh (Dharma Sutra)* Đây là những quy định về sai biệt địa vị, quyền lợi, nghĩa vụ và phạm vi sinh hoạt xã hội giữa tứ giới trong Bà-la-môn giáo. Về sau này, tuy khối Bà-la-môn có Pháp Điền (Dharma Śāstra) riêng trong quốc gia thống nhất dưới triều Maurya,

nhưng hầu hết các quy-luật trong pháp điển ấy vẫn phải tựa vào bộ Luật-pháp Kinh để biên soạn cho hợp với phong hóa Bà-la-môn. Còn truyền đến ngày nay, có bảy loại Luật-Pháp-Kinh ghi chép có đôi điều dị biệt, tùy từng tông phái hay tùy từng địa phương.

4)—*Tế-Dàn Kinh (Sulva-Sutra)* Đây là kinh điển dạy về các phép tồ-chức đàn tràng cúng tế tại những đại-lễ lộ-thiên, phép chọn địa điểm, phương hướng, bày biện, xếp đặt thứ vị, các phép hỏa táng. Bộ Kinh này còn được coi như những phương thức về kỹ-hà-học đặc thù của Ấn Độ, và nguyên trước chỉ là một bộ phận của Thiên-Khải Thánh-diễn đem chép tách ra thành Tế-dàn-thư. Truyền đến ngày nay còn phỏng độ tám loại của các tông phái.

Tổng hợp cả bốn loại kinh điển trên đây, người Bà-la-môn còn gọi chung cả là Tế-Sự Kinh (Kalpa-Sutra). Lại kể về nội dung của toàn thể Tế-sự kinh, ngoài công dụng về kinh-diễn còn bao hàm cả một kho tàng tổng-quát về văn-học Bà-la-môn gọi là Tế Sự học (Kalpa) Tế sự Học gồm :

a) Âm Vận-Học (Siksha)

b) Vận-Luật-Học (Chandas)

c) Thiên-Văn-Học (Jyotisa)

d) Ngữ-nguyên-học (Nirukta)

e) Văn-pháp-học (Vyakarana)

Vậy từ công dụng kinh điển đến kho tàng Văn học lồng quát trên đây, người ta mới gọi Tể Sự kinh là Lục Bộ Trợ Học, hay sáu môn học hỗ trợ trong toàn thể thánh kinh Vêda vậy.

## 8.— ẤN ĐỘ GIÁO PA ĐỜI .

Trong khoảng thời gian toàn dân Arya thành tin vào thánh kinh Vêda, bắt nguồn từ tư tưởng Vêda tiếp xúc hằng ngày với tục lệ tín ngưỡng cổ thời cùng với quan niệm về thần quyền của những dân tộc tiền trú mà trong khối dân Arya này sinh thứ tôn giáo mới gọi là Ấn-độ giáo (Hinduism). Vậy, tinh thần Ấn-độ giáo là do sự dung hòa văn hóa Arya với tín ngưỡng và tập tục của những dân tiền trú mà thành.

Ấn độ giáo thờ cả ba vị thần : Siva, Visnu, Krsna.

Nguyên do, Siva là thần tối thượng của những dân tiền trú tại miền sơn cước. Bản tính nóng nảy, hung hãn và hiếu sát. Lúc nào Thần cũng lăm lăm với cánh cung và túi tên, mặc áo da hổ, đầu quấn khăn chít bằng hoa lá hoang dại ngoài đồng nội. Khi cơn giận của Thần nổi lên, Thần bắn tên và hà hơi độc ra để gieo rắc bệnh tật, giết hại dân gian và mục súc. Tính hung hãn và sức khỏe của Thần Siva khiến các vị thần khác đều phải kiêng dè, né tránh.

Tuy nhiên, Siva không hoàn toàn là hung thần, nếu biết đến quyền uy, một lòng thành kính tôn thờ và năng khẩn vái xin sự cứu giúp, là được thần che chở cho mọi mặt và ban cho đủ hạnh phúc, cát tường.

Thần Visnu là do ánh sáng mặt trời sinh ra. Thần là một thanh niên với thân hình to lớn vĩ đại. Thần chỉ bước có ba bước là đi cùng cả thế giới mệnh mông : Mặt đất, không trung và thiên giới. Giáo thuyết truyền rằng, khi Thần Visnu dặt bước chân thứ hai xuống thế giới mặt đất, thì cỏ cây cùng theo bước chân để nảy ra tươi tốt. Khi Thần bước bước chân thứ ba lên tới Thượng Cao thiên giới, thì biển đầy thành cõi phúc lạc an hòa, nơi cư trú của muôn vàn thần tiên có đủ tài năng vạn pháp, với suối Cam-lồ tuôn chảy ngày đêm không dứt, chỉ uống nước suối một lần là đủ sống đến muôn kiếp. Trước kia, khi chưa hòa đồng thành Ấn độ giáo, các tín đồ thần Siva với tín đồ thần Visnu, vẫn bèn nào giữ riêng phần tín ngưỡng của bên ấy.

Thứ ba là thần Krsna, tượng trưng bằng một trẻ mục-dồng có sức khỏe kinh thiên động địa, chuyên môn bênh vực lương dân bằng trừ khử tà ma và những kẻ ác tâm, tà dâm, đạo tặc. Thần thường thổi sáo vui chơi với các mục nữ lương dân trên khắp các cánh đồng cỏ. Về hậu đại, có thuyết cho rằng, thần Krsna là hóa thân của thần Visnu tại hạ giới.

## 9.— KHOA UPANISAD VỀ TRUNG KỲ (Cổ Đại)

Cái hướng của khoa triết học Upanisad ở sơ kỳ thượng-cổ sang cổ thời, nhằm vào sự mở rộng lý luận để xây dựng sự cao cả và soi sáng cho những hệ phái tư tưởng thuần túy Bà-la-môn giáo. Đây là vào những thế kỷ tiền kỷ nguyên Phật lịch. Kịp chuyển sang những niên khoảng về sơ kỳ Phật lịch mà Upanisad bước sang Trung kỳ ở cổ đại. Trên nguyên tắc của đường hướng tư-tưởng tổng-quát là vẫn theo sơ-kỳ của phong-trào, nhưng trên căn-bản triết-lý lại có chiều dôi khác do ảnh hưởng mạnh tư-tưởng hữu thần của Ấn Độ giáo. Lại nữa, trên phương diện về triết-ngôn có chiều phong-phú hơn do nơi dung hòa cả hai ngành tư-tưởng Ấn Độ giáo và Bà-la-môn giáo mà ra. Các luận phái Upanisad về trung-kỳ có :

— Kathaka.

— Suctasvatara.

— Mundaka.

— Prasna.

gọi chung cả bốn phái Upanisad ở trung-kỳ. Cả bốn phái này ở sơ-kỳ Phật lịch (tức buổi đầu trung-kỳ), chỉ bị ảnh hưởng của Ấn Độ giáo, nhưng về cuối trung-kỳ lại có ảnh hưởng thêm của khoa triết học Sankhya.

1) — *Kathaka Upanisad* chủ trương làm sáng nghĩa trên hai phương diện.

a) — Sự liên hệ của tử-thần Yama với số mạng thanh niên Bà-la-môn và sự mật liếp giữa thần này với chủ thể tối-cao là *Thần Atman*.

b) — Trong cái lý sinh tồn của con người dành rằng luôn luôn có sự ngự trị của Thần Atman chủ thể tối cao đề hướng dẫn con người, có thể trở thành Atman tại kiếp này hay những kiếp sau, nhưng muốn thần độ cho được chứng quả Atman ngay tại kiếp hiện-sinh đây là nền tư hành theo phương pháp Yoga.

2) — *Soetasvatara Upanisad* thuyết minh rằng vạn vật thế gian đều nhất thiết ở dưới chi phối của Thần Duy-nhất. Đấng Duy-nhất-thần ấy tự phân thân ra thành ba khối, Thứ nhất là, Tuyệt đối (Parabrahm). Thứ hai là Chi phối (preritr) thể-hiện ở nơi chủ-thể (substance) của mọi cá ngã (bhoktr) con người hay vạn vật. Thứ ba là đối tượng sinh hoạt (Bhogya) của mọi chủ thể, hoặc nói rõ nghĩa đối tượng ấy là mọi hoàn cảnh sinh và động trong

cùng khắp vũ trụ thế gian. Dưới luân - hoàn của tuyệt đối, mọi cá ngã của chủ - thể cùng với hoàn cảnh đối tượng sinh động cứ chằng-chịt quấn quít nhau để thành cái nghiệp của luân-hồi, chủ-thể cứ đắm chìm trong hoàn cảnh, hoàn cảnh cứ bao vây lấy sinh-dộng của chủ - thể, mãi mãi liên - miên không dứt.

Trong cá ngã của chủ thể có con người. Nay con người phải làm thế nào để thoát khỏi nghiệp luân hồi. Là phải hướng tất cả thành - tâm thiện - chí vào lễ bái và nguyện - cầu nơi đấng Duy-nhất Thần.

Thần Duy-nhất theo thuyết Svetasvatara Upanisad, còn có tên là Thần Mahesvara Đại Chủ-thể, hay là Thần Rudra, hay là Thần Siva. Thần Duy-nhất có huyền lực (naya) vạn năng, biến từ cái không ra cái có, trả từ cái có về cái không để tạo lập nên vũ trụ thế gian. Bởi Thần Duy-nhất (Mahesvara, hay Rudra hay Siva) có huyền-lực vạn năng ấy, nên Ngài cũng lại là bậc Duy nhất Huyền-sư. Nếu ai giác ngộ được huyền lực vạn - năng ấy nơi Thần Duy-nhất Huyền-sư Đại-chủ-Thể để tu tập Yoga, kiên trì dốc tâm dâng hết lòng tin ái (bhakti) lên phụng thờ Ngài, hôm sớm chuyên kinh kệ, cầu nguyện theo pháp Yoga là được Ngài ban ân-huê cho ra ngoài vòng trói buộc của nghiệp luân hồi để thoát sang lĩnh vực bất tử và mãn lạc.

Tận tín, tận lễ với đấng Đại chủ thể để được phù hộ tới cõi bất tử mãn lạc, ấy là nội-dung pháp tu hành thực tiễn của Yoga (adhyatma-yoga).

## 10.— QUY ĐỊNH VĂN PHÁP

Tính từ sơ kỳ Phật lịch trở lại, công cuộc san định cách phát âm, phép ngôn ngữ và chỉnh bị văn pháp của chữ Sanskrit vẫn được chú trọng và tiến hành điều hòa. Cho đến thế kỷ IV, sau kỷ nguyên dương lịch, Sanskrit đã nghiêm nhiên thành nền văn tự chỉnh trang chủ-trì của toàn văn hóa nước Ấn độ. Cái công lao liên tục và kiên trì trong bao thế kỷ để khả dĩ đưa Sanskrit lên địa vị cao cả (địa vị hàm chứa, dục dưỡng và duy trì cả một nền văn hóa vĩ đại) là do giới văn-pháp-học Bà-la-môn.

Truy nguyên về khoa văn-pháp-học, ta thấy khởi từ công cuộc giải thích nghĩa thánh kinh Vêda mà lần lần thành hình và tiến triển. Cái hướng của văn pháp học ở buổi sơ thủy ấy là làm thế nào cho lời lẽ được sáng sủa, gọn ghẽ, dễ hiểu mà vẫn giữ trọn được những cao thâm ý của kinh điển. Nhà văn-pháp-học thứ nhất, được coi là tiền bối

hữu danh ở đương thời sơ-kỷ Phật-lich là PANINI (khoảng 350 tiền kỷ nguyên). Ông này đã dày công san soan lại nhiều pho cổ thánh kinh Vêda thành một nội dung hành văn Sanskrit rất quy-pháp, khủ dĩ là ngọn đuốc soi đường cho hậu-dại cứ dấy noi theo. Tiếp đến KATYAYANA (khoảng 250 tiền kỷ nguyên) đem mở xê, phê bình và hỗ trợ những quy-pháp của Panini, và đến thời nhà văn-học-pháp PATANJALI nổi lên vào kheảng những năm 150 tiền kỷ nguyên, thì văn pháp Sauskrit đã được kê là tường-tế đến chi tiết rồi.

Có một điều đặc biệt nơi công lao của giới văn-học-pháp cổ thời này là bao nhiêu kinh-diên do các ông san-soan lại, dành rãng hương vào cải tiến văn pháp vẫn là phần chính, nhưng lại còn có công tìm ra những ngôn-từ mới để bổ xung cho cả văn từ lẫn danh-trừ triết học, nhiều khi không phải chỉ một vài chữ, nhưng là cả một đoạn triết lý dài

Về ngôn ngữ pháp, (pada) những lớp học giả văn pháp về trước thời Panini đều chủ trương hai loại ngữ pháp riêng biệt, làm căn-bản cho văn-pháp miêu tả về cá vật đơn-danh và loại-vật tổng-hội, nhưng đến ông này liền bỏ lối rườm rà kiêu cách ấy bằng giản-dị-hóa vào một ngữ-pháp cho dễ nói, dễ viết. Đường lối giản-dị-hóa ngữ-pháp để dọn đường cho văn pháp này, rồi cứ được tiếp tục đến thế kỷ thứ II trước kỷ nguyên, trong một cuộc luận nghị về « Thế nào là ngôn ngữ » có người cho rằng ngôn ngữ là văn từ thể hiện bằng âm-thanh, thì nhà văn-pháp-học

Patanjali phảng ngời lại rằng : « Ngôn ngữ mà là văn từ thì bình dân theo sao cho nổi. Ngôn ngữ chỉ là những quan niệm, những cảm giác, những ý nghĩ từ cõi lòng người này phát ra bằng âm-thanh cho người khác cùng hiểu .

Tóm lại, khởi từ đường lối giản dị hóa ngữ pháp của Panini truyền đến Patanjali ta thấy rằng, pháp văn-pháp-học Bà-la-môn đồng ý trên quan điểm cải-tiến văn pháp bằng cách trước hãy cách-hóa ngữ pháp đề tạo cho văn chương cái thường trú-tĩnh vĩnh-cửu và bất biến. Mà việc cách hóa, nói chung là phải nói lên bằng tiếng nói giản dị của dân, chứ đừng lập dị, bắt đại chúng phải bỏ những tiếng thường dùng để nói theo cách xếp đặt cầu kỳ. Thế rồi, đưa cái ngữ pháp giản dị ấy vào văn chương là tạo được thường-trú-tĩnh cho văn chương. Nhằm vào hướng này, suốt mấy thế kỷ, từ Panini đến Patanjali thường có những cuộc khảo luận về ngôn ngữ. Thường trú-luận, để làm đích cảm thông đề, cùng san-định lại văn-chương bộ Thánh kinh Vêda. Công cuộc san định này quả được toàn hảo, bởi, một mặt vẫn giữ được những ý nghĩa cao thâm của địa vị tuyệt đối quyền uy và sùng kính của Thánh Kinh, mặt khác còn tạo cho văn chương Thánh kinh cái tuyệt đối thường-trú-vĩnh-viễn-tĩnh, như người ta đã chứng kiến sự tồn tại của Thánh Kinh qua bao chục thế kỷ nay.

CHƯƠNG V

NỀN THỐNG NHẤT QUỐC GIA  
BỊ TAN VỠ VÀ TÌNH TRẠNG  
BIẾN THIÊN CỦA CÁC NGÀNH  
TÔN GIÁO

## CHƯƠNG V

- 1.— Nền thống nhất quốc gia bị tan vỡ và sự xâm nhập của ngoại nhân.
- 2.— Các tông-phái Phật giáo.
- 3.— Jaina (Kỳ-na-giáo) phổ cập đến đại chúng.
- 4.— Khoa Upanisad về hậu kỳ (Cổ-đại)
- 5.— Tư tưởng triết học trong bộ sử thi Mahabhatara.
- 6.— Giáo thuyết « tín ái » trong thơ Bhagavad-Gita.

## 1. — NỀN THỐNG-NHẤT QUỐC GIA BỊ TAN VỠ VÀ SỰ XÂM NHẬP CỦA NGOẠI NHÂN

Trên thực tế, ai cũng công nhận triều đại Maurya quả có công lao trong lịch sử Ấn độ về tạo dựng nên một nước Ấn độ to lớn và hùng mạnh. Nhưng tổng luận về cứu cánh của kết quả toàn diện thì triều đại này đã thất bại trên điểm trung ương lập quyền. Nguyên do sự thất bại ấy là bởi khi quốc gia đã trở nên mạnh thì từ hoàng-gia đến triều-thần lẫn quan liêu liền sinh ra lười, khiến công nghiệp ngàn năm một thuở của Chandragupta và Asoka đại để bị đồ nát, trước hơn hết từ trung ương mà đi. Kinh nghiệm đã chứng minh, khi chính quyền đã bị lỏng cơ sở, mọi kế hoạch và chủ trương về kinh tế cũng bị băng hoại theo. Thế là, chính trị đồ nát, đời sống nhân dân do đấy cũng lại khó khăn không kém.

Khi Hoàng gia còn mạnh, triều đình mới có

độc quyền đúc tiền và định giá trị đồng bạc. Nhưng khi trung ương đã yếu, thì địa phương đua nhau đúc lấy tiền riêng để được tự do chi dụng, khỏi bị trung ương chi phối. Thế là, cứ nguyên một việc địa phương đúc riêng lấy tiền tiền đã đủ đưa quốc gia vào hoàn cảnh qua phân chia cắt. Vì lẽ địa phương nào cũng tự chia lấy ranh giới để bảo vệ sự lưu hành đồng tiền của xứ sở mình, đồng thời cũng lấy ranh giới ấy làm mức ngăn cấm tiền tệ các xứ khác khỏi xâm nhập vào phá hoại kinh tế của địa vực. Như vậy, trung ương không thể thu được thuế của địa phương nên lâm vào túng thiếu. Đến khi Phật giáo phát triển thêm lên thì mỗi tông, mỗi phái trong giáo hội đều nắm những tư sản về ruộng đất cực rộng lớn, nhưng lại miễn thuế. Ngoài ra, mọi cơ sở kinh doanh hay thương mại này cũng chỉ đóng thuế cho giáo hội chứ không đóng cho chính quyền. Do đó, triều đình bị thiếu dần hụt dần về tài chính nên mỗi ngày mỗi lâm vào bạc nhược. Còn một nguyên nhân nữa khiến đế quốc Ấn dưới triều Maurya chóng bị tan vỡ là bởi ngôn ngữ bất đồng trong một quốc gia. Tiếng nói đã khác nhau, lối phong tục tập quán cũng khác, đó là chưa kể sự dị biệt dưới nhiều màu sắc tôn giáo nó xoay nhân dân của mỗi địa phương ra mỗi chiều hướng tư-tưởng khác, rất khó tạo nên đoàn-kết lâu dài. Kề ra, triều đình Maurya cũng đã sớm rõ những bất lợi cho tiền đồ đế quốc do nơi ngôn-ngữ bất đồng ấy nên đã cố gắng tìm hiểu biện-pháp thống-nhất tiếng nói,

nhưng không một biện pháp nào đem lại được kết quả như ý mong muốn.

Dĩ vậy, những năm toàn thịnh của triều đại Maurya chỉ dưới thời Asoka đại đế. Nhưng lý-tướng chính-trị của nhà vua có nhiều điểm, tuy là hay và cao đẹp thực, nhưng vượt thời-gian khiến trình-độ dân trí cũng như khả-năng đóng góp của đại chúng không thể theo kịp nổi. Do đó, chỉ liền sau không năm xuống, vì tài trí của mấy đời vua kế tiếp đã không bằng ông đế có đủ tài điều-khiển đế-quốc bao la và đảm đương đường lối chính sự cao đẹp ấy, lại sinh quan liêu lười biếng, thế là đế quốc Ấn bị đẩy lần vào cảnh suy yếu và ươn cấy sẵn những mầm ly tán như vừa nói. Sau này, khi nhà quyền thần võ tướng Pusyamitra nắm xuống vào năm 180 trước kỷ nguyên để chấm dứt triều đại Maurya, cũng là năm mà đế quốc bị đổ vỡ hoàn toàn, triều bang nào cũng tự nổi lên nắm lấy quyền của triều bang ấy.

Con cháu nhà quyền thần Pusyamitra chiếm lấy ngôi của dòng Maurya để dựng lên triều đại Sunga, triều đại này thi hành chính sách tôn giáo ngược lại chủ-trương của triều trước, nghĩa là đưa áp Phật-giáo trên khắp các cõi và triệt-đề nâng đỡ cho Bà-la-môn giáo được hành trướng ngay tại Đông Ấn. Thế có nghĩa là triều đại Sunga chủ trương phá hoại Phật giáo ngay từ những cơ sở trung-ương hoàng pháp mà đi. Trước nạn ấy ai cũng tưởng rồi Phật-giáo sẽ mất đất đứng ngay cả tại

Đông Ấn, nhưng vì trong hoàng tộc Sunga có may mắn là Phật-tử nên cứu vãn lại được. Kế đến triều đại Kanva (khoảng từ năm 75 đến 30 tiền kỷ nguyên mang tiếng là soán ngôi của dòng Sunga, nhưng giữ y chính sách bài Phật-giáo, hưng Bà-la-môn giáo của triều trước mà áp dụng, khiến Phật-giáo bị đàn áp, tinh đến đây là ngót hai thế kỷ. Tuy nhiên, Phật-giáo cũng không đến nỗi mất hẳn đất đứng tại Đông Ấn là bởi đến dòng Kanva này lên ngôi vua thì quyền hành chỉ còn thu hẹp vào có vài tiểu-bang tại trung lưu sông Gange mà thôi.

Kể về miền Tây-Ấn, chỉ từ sau Asoka đại-đế, triều đại Maurya trở nên suy yếu là các nước vùng Tiều-Á-Tế-Á cũng không thần phục nữa, rồi bị người Hy-Lạp vào xâm lấn Bắc Ấn và thiết lập vương-chế cai trị từ đây. Người Hy-Lạp truyền kể lại Tây Bắc-Ấn cũng được nhiều đời vua, thay đổi các cơ cấu chính trị cũ rập theo khuôn mẫu thể chế Hy-Lạp đương thời, đúc tiền mới, một mặt đề chữ Hy, một mặt đề chữ Ấn. Ở những năm đầu mới lên ngôi vua, người Hy-Lạp còn giữ nguyên quốc-tính nên mới truyền bá và tổ-chức những giáo-dưỡng theo tôn giáo truyền thống của đất nước họ, nhưng rồi lần lần có nhiều quan lại trước, tới vương gia sau cũng cải giáo mà xin quy y trước Phật-đài để trở thành những Phật-tử trung thành và ngoan đạo. Trong các đời vua hậu-kế, có vua Menandros là hùng mạnh hơn cả, cai trị từ Á-Puô.

Hần đến trung bộ Ấn (cường thịnh hơn cả là vào khoảng những năm 160 tiền kỷ nguyên trở lại), sử liệu ghi rằng dưới triều Menandros này, để giữ cho quốc-thể Hy-Lạp tại ngoại địa, nhà vua hạ lệnh các hàng công khanh qua lại, ai là người Hy đều phải theo tôn giáo truyền thống của đất nước mình. Tuy nhiên, những giai tầng thượng lưu ấy chỉ giả vờ tuân theo ngoài mặt nhưng nội tình là vẫn đi chùa lễ bái tụng kinh niệm Phật. Lại theo như Phật điển, dưới thời vua Milinda của người Hy-Lạp, các triều quan có tinh đại đức Trưởng lão Nagasena (Na-Tiên) về giảng thuyết Kinh-Pháp cho nhà vua nghe. Những điểm mà nhà vua thắc mắc đưa ra vẫn hỏi đều được Đại-deức Na-Tiên giải thích đến tinh vi cặn kẽ. Sự việc này được ghi thành sách, đề « Milinda Vương Vấn Đáp » (Milinda-Pañha, Hán dịch : Na-Tiên Trì Kheo Kinh). Ngoài ra, cũng có một số thượng lưu quan lại Hy-Lạp theo Ấn-Độ giáo, chuyên về thờ cúng thần Visnu. Nói chung, người Hy-Lạp xâm nhập vào làm vua tại Tây Ấn để rồi cũng bị đồng hóa với tinh thần tôn giáo tại đây.

Hết bị các đời vua người Hy-Lạp cai trị, lại đến giòng họ Saka lên vào năm mất quyền hành, kể từ những năm 120 tiền kỷ nguyên trở lại. Người lên ngôi trước nhất là vua Mauès, vốn tính kiêu căng, tự xưng mình là bực cái thế « Vua của các vua ». Dòng Saka bị đờ đến người Parthia (An-Túc) lên thay, trước chỉ còn có miền Tây nhưng rồi

trong mấy năm 17-15 trước kỷ nguyên, vua Azes chiếm trị lên cả mặt Bắc. Có điều, cả dòng Saka lẫn dòng Parthia, đều vẫn giữ nguyên thể chế của tiền đại các vua Hy-Lạp, bắt triều thần quan lại phải tôn thờ các thần của tôn giáo Hy-Lạp, dùng thứ ngôn ngữ cùng văn chương lai Hy-Ấn, chỉ riêng về vương-hiệu lại hay dùng chữ Dharma (Pháp) của Ấn-Độ để tỏ cho dân địa-phương biết mình là ông vua thượng sùng Pháp - diên, thượng trọng Công pháp. Đến đời vua Guduvhara (hay Gondophermès) của triều đại Parthia, khi mới lên ngôi đã tuyên bố « Ta được chư thiên hiền linh trao cho quyền binh và Ta đã phát thệ trước chư vị ». Nhưng rồi lần lần bỏ rơi tôn giáo Ấn Độ để theo Thiên chúa giáo, chuyên thờ thánh Thomas.

Trở lại khu Đông-Ấn, quyền hành của các triều đại kế tiếp triều Maurya chỉ còn thu hẹp vào mấy Tiên bang trên lưu vực sông Gauge, tại duyên hải Đông Nam dòng vua Kharaveda nổi lên chiếm giữ từ Kalinga vào đến nội địa (khoảng từ thế kỷ I tiền kỷ nguyên trở lại). Uy thế của thái tổ Kharaveda lan rộng hầu khắp miền Đông, nên ông cũng tự ví sự nghiệp như Asoka đại đế mà xưng là Chuyển Luân Thánh Vương. Về tin ngưỡng, dòng vua này theo Kỳ-na giáo, nhưng cũng nâng đỡ các tôn giáo khác bằng cách cúng dâng tài-sản để dưỡng tạo cơ-sở và xây cất chùa chiền.

Như vậy, nói chung thì trên toàn cương - vực Ấn-Độ, kể từ triều đại Maurya bị suy yếu đi, ở

miền Tây là các vua người Hy-Lạp, ở miền Đông là các vua dòng Kharaveda khá dĩ mạnh mẽ. Ngoài ra, chỉ là những tiểu bang riêng rẽ, mỗi dòng họ mạnh chiếm một địa-phương tự trị. Tình trạng sù quân địa-phương ấy làm phân tán luôn theo cả tín ngưỡng của dân gian, chỗ thì thờ Thần Cây, nơi thì thờ các vị Tinh Tú, vùng thì cúng vái Sơn, hải long thần. Kể về thờ cúng thì khác nhau như vậy, nhưng đến quan-niệm về tạo an-công phúc-dức tai đồng nhất, đầu đầu cũng tin rằng thí thực cho người khác được no, đào giếng cho người uống khỏi khát là không công đức nào lớn lao bằng. Về Bà-la-môn giáo bấy giờ cũng như trước, chỉ một mực khuyến hướng tin đồ cúng lễ cho nhiều, chỗ nào mà có chùa Bà-la-môn là tin đồ nườm nượp lễ bái suốt ngày. Ấn-Độ giáo thì với tân thuyết đa thần Siva-Vismu-Krsna. Các nhà văn-học thi-ca vẫn với quan-niệm truyền-thống, là thi-ca phải phục-vụ tôn giáo. Tuy nhiên, thể tài của thi-ca có chiều dôi khác, chuyển sang thể triết-lý tự sự, như Mahabharata, đề sáng tác. Còn kể về tổng quát của sự dột khỏi huy-hoàng, có ảnh hưởng nhiều đến nền nếp sinh-hoạt và hoán cải phong tục, thì Phật-giáo trước tiên rồi thứ đến Kỳ-na-giáo. Về phần các nhà lý thuyết của các tôn giáo thấy đều xa dần thuyết nguyên-lý đề ngã sang hữu-thần hay đa-thần. Về thuyết hữu-thần, còn truyền đến nay nhiều bài luận r ghi giá trị về triết-học tôn-giáo.

## 2.— CÁC TÔNG-PHÁI PHẬT GIÁO

Tính từ triều đại Maurya trở lại, toàn bộ tầng-giới nói chung tất cả cùng hướng vào trọng tâm tôn thờ đức Thích-Tôn, nhưng ngoài ra cũng thờ thêm mấy vị Phật kể trước khi Phật Thích-Ca giảng thuyết. Tín đồ và cư sĩ tại gia thì nô-nức đi tìm cốt Phật (Sarira) về xây cất tháp, hoặc giả đến lễ bái tại những nơi có vết tích Phật-tổ lưu lại như : dấu chân, gốc Bồ-đề, pháp luân, dạ xoa (yaksa) v.v,

Tại cổ-thời, bấy giờ ở Ấn Độ duy có Phật-giáo là không phân biệt giai-cấp, chức-nghiệp hay chủng-tộc, nên được rất đông người Hy-Lạp, người Saka xin quy y. Mấy sắc dân này theo Phật-giáo là dâng tụng kinh giải nạn cho linh hồn cha mẹ hay thân nhân quá cố được về cõi Phật. Không những vậy, họ còn tuân theo đến triệt-đề các giáo-điều của Phật, dốc tâm bố-thí và tích-thiện hùn tiền xây tháp, cất Tăng-viện (Samghàrama : Già Lam) cũng mua sắm mọi vật dụng cần thiết đề

cung hiến cho các giáo đoàn làm cơ-sở hoằng-pháp. Đặc biệt là với người Saka và Parthia, không phải chỉ những thành phần xâm nhập vào Tây-Ấn xin quy y mà còn đưa Phật-giáo du-nhập về tận chính quốc họ, luôn luôn thịnh rước những đại-đức cao-tăng về kinh-dô kỳ bái cho quốc thái dân an và vương-gia được thịnh trị.

Đến thời kỳ Phật-giáo thiết lập tăng-viện tức là đã sang giai-doạn rất phổ-cập quần chúng, nên số xuất gia thành tăng-ni trở thành đông đảo, phải có tăng-viện mới đủ lập-trung. Tuy nhiên, cũng đến khi có tăng-viện là Phật-giáo đã phân-hóa thành Thượng-Tọa-Bộ và Đại-Chúng-Bộ rồi, do đó mỗi tăng-viện là một tiêu-biểu cho một tông-phái, tùy theo tài-sản ấy thuộc về ngành Thượng-Tọa-Bộ hay Đại-chúng-Bộ.

Ở tiền mục về Phật-giáo phân hóa ra nhiều ngành tại Chương trên, chúng ta đã nói qua đến việc dưới thời Asoka đại-đế là Phật-giáo chia rẽ thành hai bộ phái là Thượng-tọa và Đại-chúng. Như thế, mới là phân biệt lần đầu đề rồi tiếp đấy, mọi tình mỗi Bộ lại có chia rẽ phân-tán nữa: Đại-chúng Bộ phân-tán trước, Thượng Tọa bộ phân hóa sau. Với Đại - chúng - Bộ, chỉ một trăm năm sau khi dựng ra biệt lập là chia xé thành nhiều bộ phái nhỏ, tiếp theo khoảng trăm năm nữa là Thượng-Tọa-Bộ cũng không còn giữ nổi sự thuần nhất. Theo những truyền-thuyết phổ-thông

hơn cả, cả hai Bộ chia thành Mười Tám tông-phái mới, hợp với hai chi phái ly-khai nhưng vẫn mệnh danh là Thượng-Tọa-Bộ và Đại-Chúng-Bộ thành tông phái lớn, gọi là 20 Bộ phái của Tiền-Thừa. Song song với thành-hình của 20 Bộ phái thì nội - tình Thượng-Tọa-Bộ chính-thống cũng vì quan niệm dị-đồng về giáo-thuyết mà tự phân tán thành nhiều Bộ nhỏ, như : Thuyết-Nhiết-Thiết-Hữu-Bộ (Sarvāstivāda), Độc-Tử-Bộ (Vātsīpata), Chính - Lượng - Bộ (Sammātiya), Hóa - Địa - Bộ (Nāhirusāsaka), Kinh-Lượng-Bộ (Sautrāntika) v.v... Các việc phân - tán của hai Bộ như trên đây, đều xảy ra trước thế kỷ thứ I trước kỷ nguyên.

Bộ phái nào cũng nhất thiết tôn thờ Đức Thích Ca, vẫn nhất thiết lấy những bộ chân-kinh nguyên thủy làm căn-bản của giáo thuyết, chỉ có sự suy diễn nghĩa lý từng bộ phận của giáo thuyết là khác nhau để rồi cứ theo những suy diễn dị đồng ấy mà ghi chép thành kinh sách truyền lưu làm căn bản giáo điều riêng của bộ phái mình. Xét đến nguyên nhân của sự bất nguồn phân tán tự tưởng đến thành ly-khai biệt-phái, phần lớn là từ giáo-thuyết của Kinh-Tạng và Luật-tạng mà ra. Tuy nhiên, cũng phải công nhận rằng, nếu kể đến bắt nguồn thì phải nói từ xích mích cá-nhân đã, rồi mới từ đấy xảy ra nút-giáo nhị-thuyết để phân tán. Khi đã ly-khai nhau rồi, mới lại càng cố công nghiên cứu và biện-luận đến sôi nổi để bảo-thủ và bảo-vệ luận-thuyết do tông-phái mình đưa ra. Nội-dung về luận.

thuyết, giáo-thuyết, giáo-lý và giáo-pháp của Kinh-Tạng và Luật-Tạng quả là phong phú như rừng, cao-siêu như thượng-tăng và bi-ân như đáy biển cả, nay đem ra phân tĩnh cứu quần sinh, thuyết minh và chú giải thì biết đến mấy cho vừa, biết đến bao giờ mới lặn. Đến khi lặn thuyết đưa ra rồi, tông-phái này mới mở xé dề bắt bẻ tông-phái khác đến thành những cuộc tranh-luận ráo riết. Những cuộc tranh luận không phải chỉ ở hội-dàm mà còn viết thành sách, gọi là loại Luận-Thư (abhidharma hay abhidhamma) Hán dịch âm là A-tỳ-Đạt-ma hay A-Tỳ-Đàm) dề rồi tổng-kết các sách Luận-Thư này lại mới thành bộ Luận-Tạng hay A-Tỳ-Đàm-Tạng. Vậy, Luận-Tạng là bộ đại-diễn, hàm chứa những tư-tưởng đặc sắc của các tông-phái về Luận biện Kinh-Tạng và Luật-Tạng. Về hậu-dại, các tông-phái trong Phật giáo, mặc dầu thuộc Tông nào cũng đều lấy Kinh, Luật, Luận làm Tam-Tạng kinh-diễn của tông-phái mình, Riêng về Luận-Tạng, khi ở buổi sơ-khởi tổng-kết thành đại-diễn thì tông-phái nào cũng chép lấy riêng cho tông-phái mình, nhưng của mỗi Tông mỗi khác. Tuy nhiên, rồi trải qua thời gian cứ bị tản mát mất mát đi lần lần, truyền đến nay chỉ còn một bộ tại Tích-Lan của phái Thượng-Tọa Bộ chính-thống và thuyết Nhất-Thiết-Hữu-Bộ được coi như bộ Luận-Tạng đầy đủ hơn cả.

Trong những lần thuyết của các tông-phái đưa ra, dầu ở buổi sơ-khai hay về hậu-dại, chỉ có Thuyết-Nhất-Thiết-Hữu-Bộ (Sarvastivadin) được

coi như cao trọng và hàm xúc hơn cả. Học thuyết của hữu-bộ được Đại đức Katyayaniputra (Hán dịch là Ca-Đa Diên Ni Tử » hệ thống hóa mạch lạc trong bộ *Λ-Tỳ-Đạt* ma Phát-Trí-Luận (*Prasthanasāstra*) bản dịch khác là *Λ-Tỳ-Đám-Bát-Kiền Độ Luận*) được coi là luận điển căn bản của tông phái mình.

*Thuyết-Nhất-thiết-hữu-Bộ*, gọi tắt là Hữu Bộ, vì rằng bộ phái này chủ trương tất cả các pháp đều là thực-hữu, Nguyên tiếng phạn là Sarvastivāda. *Sarva* là nhất thiết, chỉ cho hết thảy các pháp từ hữu - vi đến vô - vi, bao la vạn hữu. *Asti* là Có *Vāda* là học - thuyết. Bộ phái này phân chia các pháp ra thành từng loại như : 5 uẩn, 12 xứ, 18 giới. Đứng về phương diện tích-tập của các pháp đề trở thành một cá-thể có đủ danh và sắc, tức đủ cả tâm và vật thì chia thành 5 uẩn. Về phương-diện tiếp xúc thì chia thành 12 xứ gồm 6 căn mắt tai, mũi, lưỡi, thân và ý ở nội giới giao tiếp với sáu cảnh đối tượng ở ngoại giới. Còn phân - loại theo tính bất đặc biệt của từng loại pháp thì chia thành 18 giới gồm 6 căn, 6 cảnh và 6 thức.

Lý thuyết về Pháp của hữu-bộ được tóm tắt như sau : *Tam thể thực hữu và pháp-thể hằng hữu*. Tam thể là quá khứ, hiện tại và tương-lai đều được thực-hữu. Vì nếu Pháp trong vị lai nếu không có thực thì cái gì đưa đến hiện tại

Thì dù như củi chỉ khi nào đốt mới gọi tên là như thế, nhưng khi đến cây đẽ đốt, cây sẽ bị đốt. Vậy thì là chưa được đốt, nhưng cây vẫn có tính củi, nếu không vậy thì làm sao đốt được ở hiện tại. Pháp dù là thuộc về quá-khứ, nhưng vì ở hiện tại nó đã có thực thì trong quá-khứ nó cũng có thực. Do đó, pháp dù đã quá-khứ, dù đang hiện-tại hay ở vị-lai đều thực-hữu. Hữu bộ giải thích vì Kinh có nói *quá-khứ sắc, hiện-tại sắc, vị-lai sắc*, như vậy nghĩa là có sắc pháp ở quá khứ v.v.

Thực-hữu có nghĩa là có thực-thể. Như nói các pháp hữu vì đều thực-hữu, vì tự nó có thực thể không phải do vô vi mà có.

1) Hữu bộ lại còn chia các pháp thành 5 loại gọi là *Ngũ-vi-pháp* như ; Sắc-pháp, Tâm-pháp, Tâm-sở-hữu-pháp, bất-tương-ung-pháp và vô-vi-pháp.

Sắc pháp có ba loại :

1/— Hữu-kiến hữu-đối, thấy được và có ngăn ngại.

2/— Vô kiến hữu-đối, không thấy được nhưng có ngăn ngại.

3/— Vô-kiến vô-đối, không thấy được và cũng không ngăn ngại.

Nói chung sắc-pháp chỉ những sự vật thuộc vật chất và chỉ liên-quan đến hình-vật-chất,

Tâm pháp là những pháp thuộc về chủ-thể tâm-thức, cộng với tâm sở pháp là những trạng-thái tâm-lý phụ thuộc để tạo nên các hoạt động của tâm. Bất tương ưng hành là những pháp không thuộc tâm hay vật.

Vô vi là những pháp không có sự sinh diệt.

Vậy kết luận về Hữu bộ thì đấy là chủ trương thế gian này khởi có từ nguyên-tử cực-vi mà đi.

Thứ đến là Kinh-Lượng-Bộ, gọi tắt là Kinh-Bộ (Sautrantika) là bộ phái lấy kinh (Sutra) làm trọng-tâm. Về tư-tưởng thì y cứ vào tứ đại chúng (địa thủy hỏa, phong) trong kinh-diễn sơ-thủy làm căn bản để luận về Tâm và Thực-Hữu, phê-bình về Vô-vi-pháp của Nhất-thiết-hữu-bộ. Bác những thuyết này rồi, Kinh-lượng-Bộ mới đưa ra thuyết Hiện-Tại thực-hữu và Quá-vị Vô-thể làm luận thuyết chủ-yếu bộ-phái mình.

Ở đây, ta trở lại phần tư tưởng nhân sinh trong triết-lý Nhất-Thiết-Hữu-Bộ, phần tư-tưởng này không những là đích phê bình chỉ trích của Kinh lượng bộ mà còn nhiều môn phái khác trong khối Thượng-Tọa ly khai. Nhất-thiết-hữu-bộ cho rằng, sở dĩ chúng sinh cứ nhất-thiết làm vào cảnh khổ-não mãi, là bởi bị cái Hoặc nó làm cho hôn mê, khiến từ lời nói đến việc làm cứ bị đắm hoài vào vòng trôi buộc của Tam-nghiệp (Thân, khẩu, ý) để rồi lại hứng chịu lấy quả báo. Thế là kiếp nhân

sinh cứ bị luân-quần trong Tam-Đạo : Hoặc, Nghiệp và Khổ. Con người vốn dĩ mê - tâm như thế, lại sống trong thế giới mê-sắc. Mê-sắc này chia thế giới thành hai phần : một phần là Hữu-Tính. Thế-gian của sinh vật, phần nữa là Khí Thế-Gian của cái Lý sinh-hóa tự-nhiên của vũ-trụ thế-gian. Trong cái lý sinh hóa tự nhiên của khí thế gian có sự luân-hoàn của bốn kiếp là : Thành, Trụ, Hoại, Không. Vậy, con người vốn từ bản-thể dĩ vương sẵn tam nghiệp dễ bị đắm trong tam-đạo và tự dẫn vào luân hoàn của tứ kiếp. Đây là tất cả nguyên nhân của sự khổ não liên miên, từ kiếp này qua kiếp khác, bất tận trong cái ách của luân-hoàn.

Nay phải làm thế nào cho thoát khỏi các ách luân-hoàn của khổ não ấy ? Là phải diệt Hoặc. Diệt Hoặc bằng cách làm cho Tâm Thửc định tĩnh để nhận rõ bản thể. Nhận được rõ bản thể rồi thì giữ cái Tâm cho khỏi bị vọng động trở lại. Tâm mà không vọng động nữa là Tâm sẽ mãi mãi trong cõi Tĩnh của vô-phiền, vô-não, vô-hỷ, vô-nộ. Phải biết rằng, nếu để Tâm bị vọng động là Pháp tam-nghiệp theo liền. Thế nên, người tu hành phải tự chế dục vọng, lìa bỏ tính cố chấp, triệt để giữ giới luật và chuyên tu thiền-dịnh. Thiền-dịnh là đầu mối mầu nhiệm của tĩnh tâm để nhận-dịnh bản-thể, cũng tập trung trí-tuệ để phân-biệt chân-tướng của mọi loại Pháp, loại nào lợi cho tu hành thì dưỡng, loại nào không lợi thì diệt. Cứ chuyên tâm tu hành như vậy là đắc quả A-La-Hán (Arhat). Tuy nhiên,

Hữu Bộ chủ-trương không phải chỉ tu hành trong một kiếp đã đắc quả A-La-Hán ngay, mà phải tu hành qua nhiều kiếp, mỗi kiếp tu là một nấc thang, mỗi kiếp tu là một trình-độ đề tịch-quả, và đến kiếp nào đủ quả thì mới tới được. Và ta qua kiếp nào, đắc quả ở trình độ nào thì Hữu-bộ có hoạch định ra cả. Đây là đại lược về tư tưởng nhân sinh của phái Nhất-Thiết Hữu-Bộ.

Những môn phái trong khối Thượng-tọa đối-lập với thuyết Hữu-bộ rất nhiều, có đồng quan điểm chẳng là duy trên mỗi sự công nhận có luân hồi. Có môn phái bài bác thuyết hữu-tình. Thế gian, cho rằng không phải là chủ cá thể (Pudgala, nhân-cách chủ thể. Hán dịch là Bộ-đặc-già-la) ở hiện tại này phải chịu luân hồi ở kiếp lai sinh. Tuy nhiên, đến phần dẫn chứng về loại chủ thể nào phải chịu luân hồi thì lúng lúng không minh-bạch.

Có phái lại dựa vào thuyết nguyên thủy Vô-Ngã của Phật để lập luận chống lại thuyết Hữu-Tình Thế-Gian và tưởng định ra một loại trung-tâm mới để gán vào vòng diệt hóa luân-hồi. Tỉ niệu Kinh lượng-bộ cho rằng, trong ngũ-uẩn có một Nhất-vi-uẩn là pháp tướng của chủ thể luân-hồi. Lại như Độc-Tử-Bộ, tuy công nhận Pudgala là chủ thể của luân hồi, nhưng cho Pudgala là một loại thực thể độc lập, không thuộc Hữu-Tình thế-gian, tuy cũng giống như ngũ uẩn mà không nằm trong ngũ-uẩn.

Trên đây là tổng-quát cương-lĩnh chính yếu

về triết học của các bộ phái trong khối Thượng-Tọa-Bộ, còn kể về đại cương lập trường tư tưởng của khối Đại-chúng-Bộ là đề cao những siêu-nhân tính, những tuyệt đối tính của Đức Thích-Tôn, cũng tuyên dương những đức tính cao diệu của Phật Bồ Tát như chuyên cứu vớt chúng sinh ra khỏi mọi ác nghiệp uoi thế gian. Về nhân sinh thì cho rằng chúng sinh sẽ dĩ bị mê hoặc đến đắm vào đau khổ là tự ở gốc tương đối và xung khắc giữa Tâm và Tính. Đến như vấn đề Hữu và Vô thì quá khứ vị lai ấy là Vô, hiện tại ấy là Hữu. Nói chung, tư tưởng tổng quát của đại chúng bộ là khởi điểm nên hình thái tư tưởng của phái Đại thừa về sau.

Theo một căn bản luận của Thế-Hữu (Vasumitra) viết vào khoảng trước sau kỷ nguyên Tây Lịch, tư tưởng Phật giáo trong vòng 600 năm ấy, không kể sự phát triển dần dà của đại-thừa-giáo và Mật giáo, có 6 khuynh hướng tư tưởng như sau :

1/— *Ngũ-pháp Câu-hữu-tông* : Khuynh hướng chấp nhân-ngã và pháp đều có thực, phần lớn theo chủ trương này là Độc-tử-Bộ (Vāt-Siputra) Pháp-thượng-bộ (Dharmottarya), Hiền-tru-Bộ (Bhadra-yānika) Chánh-lượng-Bộ (Sammāliya) Mật - Lâm - sơn-Bộ (Sanhagarika) và một phần của Kinh bộ (Santrāptika). Khuynh hướng này thành lập quan điểm.

*Thăng-nghĩa-ngã* hay nói cách khác là *siêu-ngã*. Ngã này làm chủ thể cho mọi pháp luận - chuyên trong quá khứ hiện tại và vị lai. Do đó, mới chấp nhận rằng cả Ngã (tức Thăng nghĩa ngã hay siêu ngã) và Pháp đều thực hữu. Phật pháp lại không công nhận Hữu ngã nên khuynh hướng này về sau thường bị gọi là *Ngoại-dạo Phật-pháp*.

2/— *Pháp-hữu-ngã vô-tổng* : Hữu bộ (Sarvastivada) Thượng Tọa Bộ (Sthavira) Đa văn bộ (Bahusūtikā) và một phần của Hóa Địa Bộ (Mahimsāsaka). Khuynh hướng này phân tích các pháp ra làm nhiều loại. Tự trung, chỉ phủ-nhận ngã mà không phủ nhận pháp, vì rằng các pháp-thể của nó có hai loại, một là hữu - vi và hai là vô - vi. Những pháp thuộc hữu vi đều thực hữu, cả pháp vô-vi tức Niết Bàn thì bất sanh bất diệt.

3/— *Pháp Vô-Khứ-lai tổng* : Phần lớn là Đại-Chúng-Bộ (Mahāsaṅghika) Kê-dẫn bộ (Kukkuṭika) Chẽ-da-sơn bộ (Caitika) Tây-sơn-trú bộ (Aśvaka) Bắc - sơn - trú bộ (Uttarāśvaka) Pháp - tạng - Bộ (Dharmagupta) Âm-quang-Bộ (Kāśyapa) và một phần của Hóa-Địa-Bộ (Mahimsāsaka). Theo khuynh hướng này, quá khứ đã tiêu diệt, vị lai thì chưa đến, nên không thể thành lập nhân - quả, duy chỉ những tác động ở hiện-tại-thể của các pháp mới thực có. Có thể mới có dụng.

4/— *Hiện-thông-giả-thật tổng* : Hiện tại vừa là

giả và vừa là thực. Phần lớn là của Thuyết giả-bộ (prajñaptivada).

5/— *Tục-vọng-chân-thật tông* : Các pháp theo nhận thức của thế gian đều thuộc tục-đế, chỉ là hư vọng. Dù có pháp xuất thế gian là chân - đế mới thực hữu. Phần lớn là của Xuất thế bộ (lokotan).

6/— *Chư-pháp-đàn-danh tông* : Đây là khuynh của Kinh bộ (Sātrāntika) các pháp đều do Ngã mà thành lập. Ngã tướng đã là không thì pháp cũng không thực. Các pháp đều gá vào nhân duyên mà sinh khởi, chúng không có thực thể, cũng không có tự tánh, ngay cả pháp xuất thế cũng là giả lập.

### 3.— KỶ-NA-GIÁO JAINA PHỔ CẬP ĐỀN ĐẠİ CHỨNG

Đồng thời với sự phân hóa của Phật - giáo, Jaina giáo cũng chung tình trạng. Trước còn hai phái Không Y và Có Y, đề rời từ đây mà phân hóa ra nhiều ngành nhỏ nữa. Tuy nhiên, sự phân ngành này có hiệu lợi, là ngành nào cũng mong chinh phục được nhiều tín đồ nên cùng cố gắng đẩy mạnh tín-ngưỡng vào hạ tầng dân chúng. Cứ tiếp tục nỗ lực như vậy, tình đến thế kỷ I trước kỷ nguyên thì phần lớn tín đồ từ Trung bộ đến Đông-Nam-Ấn là theo về tôn giáo này cả. Lòng tôn kính trước giáo tổ Mahavira lên cao đến tột độ. Sự bảo trọng các di vật Xá lợi được thực hành triệt để. Các tháp Xá lợi được xây cất rất nhiều, không một địa điểm đông tín đồ nào là không có tự viện do bàn tay và tài sản của tín đồ cất dựng nên. Lại nói đến

công đức các tín đồ dễ kiến-thiết phần hình thức  
ngoại quan của đạo-giáo thì thực là vô lượng, ngoài  
vô số là tự viện và tháp, còn xây cất đền đài, nhà thờ  
Tổ, tăng viên, đào hồ chứa nước, khơi nguồn nước  
vào ruộng, lập các vườn chơi công cộng, dựng cột,  
tạc bia, thực là đủ loại và khắp hết mọi vùng, vô  
luận là giàu nghèo tại những khu vực tôn giáo  
Jaina.

#### 4.— KHOA UPANISAD VỀ HẬU KỲ (CỔ ĐẠI)

Về hậu kỳ, đại cương tư-tưởng các triết trong phong trào Upanisad là vẫn kế thừa đường lối của trung kỳ, ngoài ra có nảy một ngành mới gọi là Maitri Upanisad.

Maitri Upanisad nặng về yếm thế, lấy cần nhân, xa lánh mọi cạnh tranh thế tục cho tâm thần khỏi vất vả đua chen là chủ lý cho triết thuyết, đồng thời cổ súy cho rằng tinh thần là thanh cao, nhục thể là ô trọc, làm phụ biện cho lý tưởng. Tinh thần và thanh cao thì do đâu mà thanh cao? Maitri Upanisad giải thích rằng thần Atman chủ thể tối cao là bất khả thủ, bất khả kiến thực đấy, nhưng Atman có tự phân ra một bộ phận (asmi) cho nằm vào từng mọi cá thể của mỗi người. Vậy tinh thần của con người là Amsa của Atman đấy. Thế nên, Maitri Upanisad mới gọi con người là Purusa, hay là *một thân thể có trí giác* (Koetrājña). Để minh chứng:

cho thuần khiết và thuần túy tinh thần ấy hòa hợp với thể chất để tạo nên đời sống con người ra sao. Maitri-Upanisad có đưa ra nhiều thần thoại còn lưu truyền đến bây giờ. Cứ theo như mô tả tại các thiên thần thoại ấy, thì phần Amsa ở trong con người là phần « nội ngã », (antahpurusa) còn phần nhục thể là « nguyên tố ngã » (bhutatman). Nếu con người biết xa mọi tham vọng của nguyên tố ngã để trở về thanh cao của nội ngã là được Atman giải thoát, đưa về cõi vĩnh viễn cực lạc. Mà nếu muốn loại nguyện xa nguyên tố ngã, gồm nội ngã thì phải tu hành theo phép Yoga. ॐ

## 5.— TU TƯỞNG TRIẾT HỌC TRONG BỘ SỬ THI MAHABHARATA

Tại cổ thời Ấn Độ có hai bộ thơ tự sự cùng được sáng tác đồng thời, là bộ Mahabharata và bộ Ramayana. Tuy nhiên, có hàm xúc giá trị triết học là chỉ có bộ Mahabharata mà thôi.

Mahabharata có nghĩa « Đại Thi Tập về Lịch sử chiến tranh của dòng họ Bharata » gồm mười tám thiên với trên mười vạn câu, thêm phần phụ biên Haravamsa gồm ước một vạn sáu ngàn câu nữa. Tương truyền rằng, bộ trường thi đại chiến sử này do VYASA sáng tác trong khoảng thế kỷ V sau kỷ nguyên, kể về những cuộc chiến-đấu đầy anh-hùng tinh trên đất Ấn tại những thế kỷ xa xưa trước Phật lịch. Còn phần phụ biên là kể về tình hình chính trị sinh hoạt xã hội từ hai thế kỷ trước kỷ nguyên đến hết hai thế kỷ sau kỷ nguyên dương-lịch. Kể về nội dung tổng quát của bộ Mahabharata

thi gọi là trường thi đại-chiến-sử, nhưng cũng có rất nhiều bài thơ về thần thoại, truyền-thuyết hay kể truyện đề biểu lộ tư-tưởng về chế độ, xã hội, pháp luật, chính trị, kinh tế, phong tục, tập-quán, các xu hướng tín-ngưỡng cùng quan niệm triết lý của đương thời. Bởi vậy, từ cổ-thời ấy đến nay, bao giờ lập trường-thi-ca này cũng là kho tàng vô-tận cho các thế hệ văn-học đưa ra phê bình và khai thác.

Về phần ngôn ngữ, bộ thơ Mahabharata thực là giản-dị và đại-chúng, lại cũng nhằm về đời sống đại-chúng mà diễn tả. Về phần phổ diễn những lý tưởng cao đẹp của thời đại là nhằm vào xây dựng nhân-vật ngoan-đạo và anh hùng thuộc mọi đẳng cấp quân-nhân, tướng tá. Về phần bài bác chê bai là nhằm vào những tệ tục Bà-la-môn chỉ dành cho một vài giới thiểu-số được nắm hết quyền lợi và địa vị xã-hội. Những giá trị triết-ly bộc lộ rõ rệt hơn cả là tại các phần biểu-dương lòng kiên trì và trí thông-minh của những ông thầy thầy tồ các nghề săn bắn, chài lưới, công nghiệp, nông tang, ca ngợi các diễm cao đẹp về đạo-đức, học-vấn Bà-la-môn cùng đức hiếu-sinh của thần chủ tồ Brahman đã ủng hộ cho đời sống nhân dân được tươi đẹp trên mọi phương diện. Phần triết lý cũng lại bộc lộ nữa tại những bài thi phê phán về thế tục đưa ra lập trường về thuyết yếm thế, cổ súy cho chủ nghĩa ân-dật, xa lánh công danh phồn luy. Bộ Mahabharata còn phản ảnh đến cả những

đường lối sinh hoạt thô sơ cùng những quan niệm tin ngưỡng rất là chất-phác của những bộ lạc tiền trú.

Về thần thoại, Mahabharata kể về dân Ấn thời thượng cổ rất sùng bái ba vị thần tối, thượng là : Phạm-Thiên (Brahma) Visnu và Siva, và kể những cuộc giao-tranh dữ dội giữa ba vị thần tối thượng này, vì các Ngài tranh nhau quyền chỉ huy vũ trụ thế gian. Hạ giới thì chia thành tám phương hướng, do tám vị thần thủ-hộ (lokapala) cai quản. Lại có tạo ra mấy vị thần mới gọi là Quân thần (Skanda, Hán dịch là Vi-Dà) và thần ái-tình Kama. Thần thoại cũng kể đến nhiều thiên-thần khác.

Phần thuyết lý về quan niệm triết học thời đại thượng cổ của Mahabharata là tại các Quyển.

- Quyển V, Sanatsujata-Parvan, trang 40-45
- Quyển VI, Bhagavad-Gita, trang 25-42
- Quyển XII, Moksadharma, trang 174-367
- Quyển XIV, Anugita, trang 16-51.

Có nhiều nhà phê bình hậu đại cho rằng, những quan niệm triết lý ấy là tiền giai đoạn của phái triết học Sankiya.

## 6.— GIÁO THUYẾT « TÍN ÁI »

### TRONG THƠ BHAGAVAD-GITA

Bhagavad là thi nhân có góp một thiên-trường-thi Bhagavad-Gita, dài trên bảy trăm câu trong bộ Mahabharata. Thiên trường-thi này rồi được khởi Ấn-dộ-giáo sùng kính ngang với thánh điển của họ.

Trong tâm nội dung bộ thơ Mahabharata kể về cuộc chiến đấu giữa giòng họ Bharata, một bên là cả trăm hoàng tử nước Kuru, với bên kia là năm hoàng tử nước Pandu. Đồi bên cũng là thân tộc thục bá, chỉ vì ganh đua đất đai quyền hành mà dứt tình đồng tông đến cùng dốc hết lực lượng ra tử chiến. Tại một trận đánh lớn, khi hai bên hoàng tử sắp sửa giáp ngựa vào giao tranh thì một trong năm hoàng tử Pandu là Ajurna, trông thấy đối phương động tình máu mủ, bỗng khóc và than thở với một người tên Krsna (thực tế là thần tối cao Visnu hóa thân) cùng ngồi chung trong chiến xa

rằng : « Cùng một giòng máu cha anh, rồi đem nhau ra giết hại ở chiến địa thế này mà lại gọi được là làm điều phải hay sao ? » (câu 131). Rồi lại tiếp « Thế này mà gọi là Vương quyền đây ư ? thế này mà bảo được rằng sung sướng ư ? Chẳng qua chỉ bởi quá mê muội vì dục vọng dề nó che lấp mất đạo nhau luân, mất tinh ruột thịt... Thực không còn gì xấu xa cho bằng. Không còn tội ác nào lưu lao cho bằng »

Bài thơ kể rằng, trước lòng xúc động sâu thẳm, đưa đến trù trù e ngại, không tưởng đến chiến đấu nữa ấy, chỉ sau mấy lời giải thích và khích lệ của Kṛṣṇa là hoàng tử Ajurna hoang-nhiên tinh-ngộ, hăng hái xông vào quyết chiến. Lời giải thích khích lệ như thế nào ? Khuyến rằng : « Hoàng tử đã ra đến mặt trận mà còn lẩn tránh tranh với cảm tình. Phải đặt vấn đề dứt khoát là như thế này. Tại sao ta lâm vào chiến tranh ? Đây là vì chính nghĩa. Tại sao vì chính nghĩa mà ta lại phải chiến đấu ? Vì ta thuộc giòng máu chiến sĩ và cũng hiện là chiến sĩ. Như vậy, chiến sĩ là có bổn phận tất yếu bảo vệ chính nghĩa, vì chính nghĩa mà chiến đấu, Cuộc chiến tranh do hoàng tử chỉ huy đây nó có chính nghĩa hay không chính nghĩa ? Đã nhận là có chính nghĩa thì người chiến-sĩ vì chính nghĩa xông ra chiến trường, thân mình là quý nhất còn không tiếc, hưởng chi linh-thân tộc » (câu 231).

Rồi Kṛṣṇa lại tiếp : — « Vì bằng người chiến sĩ có bỏ thân nơi chiến địa sau khi đã tận

lực giao-tranh, như thế là nhiệm vụ thiêng liêng do lãng chủ-tể trao phó. Làm tròn nhiệm-vụ chiến sĩ ấy là được sống mãi với *tinh thần bản vụ* (svadharma) của mình tại cõi cực lạc. Cho nên, người chiến sĩ là phải cang-cường thiết-thạch, từ bỏ hết cả dễ dãi, hướng vào thành công bảo vệ chánh nghĩa, hai là thành công viên-toàn trách nhiệm trước bản-vụ. Người chiến sĩ ra đến mặt trận là không nên lo ngại đến thắng hay bại, mà chỉ cần trên hết là giữ vững cái nghĩa-vụ-quan ấy của mình để mà quả cảm và quyết tử chiến đấu. Thắng hay bại là do nghĩa-vụ-quan có vững hay không vững, chứ không do lòng lo ngại về thắng, bại. Vậy có chuyên-tâm thì chiến-đấu mới có mục đích, mà đã có mục-dịch chiến đấu thì thành công tất đến. Đây là tất cả bí-quyết về mình-dữc của người chiến-sĩ để thành công và hướng dẫn cho tã-hữu chiến tướng cùng thành công » (câu 247).

Sau trận này trở về, Ajurna hoàng tử vẫn còn thắc mắc khoắc khoải về lễ trần-hoàn nhân-sinh, Krsna liền đem những quyền uy tối thượng cùng thần cách tối cao của thần chủ tể Visnu ra giác ngộ cho. Cứ theo như thiên-trường-thi này thì thần Visnu hay thần Brahman chỉ là một tự-ngã đồng-nhiất, tối cao bất sinh, vô thù và bất diệt. Người là chủ tể duy nhất của cả vũ trụ thổ gian, nay hóa thân thành Ksna xuống trần thế để giáo hóa nhân gian biết rõ mà cùng trở

về với quyền uy tối thượng và thần cách tối cao ấy. Quyền uy tối cao của Visnu (hay Brahman) là tạo nên thế gian vạn-vật thành ra có, rồi lại diệt nó vào cõi không. Diệt nó vào cõi không ấy là đưa nó trở lại với căn-bản nguyên-tử (prakrti). Đã là thế gian vạn vật là đều ở trong cái vòng sinh-khởi, tồn tục, quy diệt ấy cả. Trong khoảng thời gian mà vạn vật hiện ra và hoạt động tại thế gian là tại mỗi cá thể đều có tinh lực của Người nằm trong tâm tạng để điều khiển và chi phối vạn vật, luôn luôn vững trong vòng luân-chuyển của hiện-thành và quy hồi. Như vậy, mọi cá-thể, cá ngã (jiva) đều có chủ-tể tối cao ngự-tại, hoặc nói ngược lại, mọi cá thể cá ngã đều là một bộ phận (amsa) của Visnu.

Nay trở về khối con người trong vạn vật thì Visnu là Linh-thần tối-thượng, và bởi mỗi con người đều là một bộ-phận của Người nên Người thương mến người trước hơn hết, Người ban ân huệ và cứu giải cho mọi người trước hơn hết. Bởi vậy, con người là đều phải dâng hết Tin Ái (bhakti) lên Người lấy đây làm niềm tin ngưỡng duy nhất của mình. *« Dâng hết tin ái lên Visnu là chỉ với một lá cây xanh tươi, một nhánh hoa đương nở, một trái cây đương chín hay một chén nước lã trong, bằng hai tay nâng lên cùng khấn cho tỏ rõ lòng thành là được Thần chứng quả cho rồi »*.

Đấng chủ-thể Visnu coi mọi người là bình-đẳng, không ghét riêng một ai và thương mến tất cả. Ai

mà tận tâm tin ái Người thì người hiện đến ngự ở trong lòng, hay người vờ đến cho ở trong lòng Người. « Tin ái nơi chủ tể Visnu là kiếp sống được thanh thoi dứt hết mọi ưu phiền vì có Người soi cho con đường sáng để tránh mọi tội lỗi. Người lại độ cho thoát khỏi mọi tội phạm của quá khứ để không vướng phải nghiệp luân hồi quả báo. Đừng tưởng rằng Người yêu người thiện mà ghét kẻ ác. Người làm điều thiện là bởi đã có người soi sáng, kẻ phạm điều ác thì người không mong gì hơn là sớm trở về với người để người cứu độ ». Nếu ai giác ngộ được quyền uy tối thượng và thần cách tối cao ấy của Người, trọn đời dâng hết lòng tin ái là được người giải thoát cho trở về nguyên bản thể, để vĩnh viễn cùng Người bất sinh, bất diệt.

Với giáo thuyết này, rồi được giới học giả trong Ấn độ giáo khai thác và tán-giải ra nhiều lẽ liên hệ giữa kiếp nhân sinh với Thần tối cao chủ tể Visnu, để minh-chứng về cao Đức cứu độ của Thần đối với toàn thể dân gian trong xã hội. Và theo như kết luận của bài trường thi Bhagavad Gita nhờ hoàng tử Ajurna được Krsna giác ngộ cho cả về nhiệm vụ chiến sĩ và về cứu độ giải thoát của Visnu nên trở thành anh hùng chiến đấu và rất ngoan đạo.

CHƯƠNG VI

TU TƯỢNG MỚI DƯỚI THỜI  
ĐẾ QUỐC KUSHANA

## CHƯƠNG IV

*Tiết thứ nhất :*

Xu hướng của thời đại

- 1.— Thời đại đế quốc Kushana
- 2.— Lý luận nói về quan niệm quốc gia.

*Tiết thứ hai :*

Tình trạng Phật giáo

- 1.— Uy thế của các bộ phái Phật giáo trong quảng đại nhân dân
- 2.— Đại thừa giáo xuất hiện.
- 3.— Long Thọ và lập trường trung quán

XU HƯỚNG CỦA THỜI ĐẠI

I.— THỜI ĐẠI ĐẾ QUỐC KUSHANA

Vương tộc Kushana (Quý sương) vốn là một ngành của thị tộc Nhục Chi. Thị tộc này, nguyên gốc là bộ-lạc du-mục tại Trung-Bộ Á Châu, đến năm 25 sau kỷ nguyên tộc-trưởng ngành, Kushana là Kujula Kadphisès (Khâu Tụ Khích) trở nên mạnh, đổi thành thị tộc trưởng điều khiển cả bốn ngành kia trong thị tộc, và đến năm 60 trong thế kỷ này là bắt đầu đẩy quân vào danh chiếm miền Tây Bắc Ấn Độ. Đến đời con là Wema Kadphisès (Diêm.Cao-Trân) cũng nối chí cha, lan ra đánh chiếm những miền phụ cận Tây Bắc, mở rộng phạm vi đất đai thành đế-quốc. Tiếp truyền đến đời vua Kaniska (Ca-Ni-Sắc-Ca ở ngôi 129 đến 152 sau kỷ nguyên) một mặt đánh chiếm toàn bắc bộ, mặt khác xâm lấn đến Trung bộ Ấn và lan sang chiếm cả Ba-Tư lẫn Iran về miền Tây, mở thành một đế-quốc rộng lớn gần với công nghiệp của đại đế

Asoka. Tuy nhiên, lại trường-trị hơn triều đại Maurya, nghĩa là tồn tại được những trên hai thế-kỷ.

Mặc dù đất đai của đế-quốc Kusana kém phần rộng lớn, chưa bằng đế quốc Maurya, nhưng tầm giao thiệp quốc tế lại khoáng đại hơn nhiều. Mặt Đông thì với Trung Quốc, mặt Tây tới tận La-Mã, do đấy hấp thụ được tổ chức chính trị, kinh tế và học vấn của cả Đông lẫn Tây' du nhập về nước. Lại thêm khối dân chúng toàn miền Tây và Tây Bắc Ấn vốn đã thấm nhuần văn hóa Hy-Lạp từ lâu ngày do đó cái phong sắc chính trị, kinh tế và văn hóa dưới triều đại Kushana này là thứ dung hòa, pha trộn cả Âu lẫn Á. Ví dụ như, các vua dưới triều đại này không xưng Vương mà toàn xưng-đế như Thiên tử bên Trung Quốc, mặt khác lại chọn những chữ có ý nghĩa cao đẹp của họ Nhục-chi, của Saka, của Ấn độ, của Trung quốc, Iran hay La Mã như: Sahi, Muroda, Maharaja, Rajatiraja, Devaputra, Kaisara để ghép lại thành đế-hiệu, như vua Sahi, vua Maharaja v.v... Sự dung-hòa tổ chức kinh-tế ngay từ dưới đời vua Wema Kadphisès đã thành công rồi, thống-nhất toàn đế-quốc dưới chung một chính sách khai-phong rất có lợi. Cho đến triều đại đế quốc Kusana này, chưa có một thời đại nào lại đúc được đủ loại tiền vàng, bạc, đồng nhiều đến như thế, đó là nhờ nơi giao-thiệp khéo léo với các nước Đông-Nam Âu-Châu để đổi hàng lấy vàng thoi và bạc nên mang về, nhiều nhất là

vàng thoi của La-Mã. Cũng bởi La-Mã là trung tâm thị-trường mậu-dịch với Âu-Châu của đế quốc, nên triều đại Kusana đúc tiền kim khí theo đơn vị tiền-lệ của La-Mã cho lưu hành toàn cõi đế-quốc mình, đồng thời cũng dễ tiện bề giao thương với nước này. Về lẽ pháp sinh-hoạt của vương-triều, vẫn giữ phần nào những tập-tục cổ-truyền khi còn tại trung tâm châu Á, phần nữa thì dung-hòa với lẽ nghi của Ấn Độ và Hy-Lạp, do ảnh hưởng của khối dân miền Tây Bắc Ấn.

Về tôn giáo, triều đại Kusana cứ mặc tình cho mọi khuynh hướng được tự do hành đạo khắp đế-quốc. Nhưng riêng với hoàng-gia thì thiên về Ấn-độ-giáo, Zoroastre Giáo (1) lẫn cả đường lối thờ cúng Thần của Hy Lạp. Do đấy, những loại tiền kim khí dưới thời đại vua Kaniska loại thì khắc hình Tam-thần của Ấn-độ-giáo, loại thì khắc các Thần Hy-Lạp, loại thì khắc hình các Thánh Zoroastre. Những loại tiền khắc hình Phật tổ Gotama cũng có nhưng còn lại đến rất ít, họa hoằn và dụng công lắm mới thấy một vài đồng. Tiền có hình Phật tổ còn lại rất ít, cũng bởi lý do hoàng gia Kushana thiên về các tôn giáo vừa kể trên đây, nên tùy tâm tín ngưỡng của mỗi vị vua vào vị Thần Thánh của tôn giáo nào thì thờ cúng vị nấy, khắc hình vị nấy và xin tên của vị Thánh tôn thờ dùng làm đế hiệu của mình.

---

(1) *Zoroastre Giáo* : Tôn giáo cổ truyền của nước Iran, do ông Zarathoustra cách-tân vào khoảng đầu thế kỷ thứ VI tiền kỷ nguyên dương lịch.

Về văn học, bởi đế quốc chịu ảnh hưởng của văn hóa Á-lâu-Âu nên rất tiến bộ và phong phú. Khoa thiên văn, vừa cho người đi học tận nơi, vừa đón thầy Hy Lạp và La Mã về đề chằm chẽ và chấn chỉnh lại khoa thiên văn cổ Ấn độ. Y khoa cũng vậy, được tiến bộ theo phương hướng dung hòa này. Sang đầu thế kỷ thứ II sau kỷ nguyên, nhờ nhà đại danh y Charakas ra đời, tạo cho y giới của đất nước một phương lược trị bệnh bao gồm cả tinh lý của mấy quốc gia đúc kết lại làm một. Khoa luận lý học cũng phần đạt không còn là lợi khí chuyên khoa của số ít trí thức thượng tầng nữa, mà cả đến cấp trung học cũng đưa ra được nhiều lý luận đặc sắc quanh những vấn đề thoát nhĩn thấy tiêu-mục văn ngữ là tầm thường. Về nghệ thuật thì giới điêu khắc tại địa phương Gadhara chịu ảnh hưởng nhiều của Hy-Lạp, nên dựng thành một ngành đúc tượng Phật với những hình thái đặc biệt của ảnh hưởng này.

Song song với Kushana đế quốc ở miền Tây, tại toàn miền Đông-Nam-Ấn-Độ thuộc về triều đại Andra (hay Satavahana). Về triều đại này thôn tính được các tiểu bang tại đông-nam nên cũng được coi như một đế quốc, tuy hình-thở nhỏ hẹp hơn của đế quốc Kusana nhiều. Đế quốc Andra không có gì đặc điểm như Kusana về kiếm diềm dẽn, ngoại trừ việc đặt Bà-la-môn giáo thành quốc giáo, cùng dốc hết vương quyền vào sự nâng đỡ tôn-giáo này phát triển ở mặt Đông, còn kỹ dư về học thuật và lập quán vẫn là thuần-túy của Ấn-đồ cổ truyền.

Kể về lịch sử nói chung của toàn Ấn-độ trong mấy thế kỷ đầu kỷ nguyên này, phải kể đến trên phần đất có hai đế-quốc, một là đế quốc Kusana, ngự trị từ trung bộ lên khắp Tây bắc Ấn tới Ba-tư, một nữa là đế quốc Andra, về miền đông-nam. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, bởi đế quốc Andra không có gì đặc sắc ngoài khuôn mặt chính trị và tôn-giáo cổ-diễn, nên qua các sử liệu, pho nào cũng chỉ căn cứ vào những khởi sắc của triều đại Kusana, lấy đây làm những mục tiêu chính yếu của biến chuyển và tiến triển của Ấn độ ở đầu kỷ nguyên dương-lịch làm tài liệu ghi chép. Cho nên trên những trang sách sử ký, người đọc cảm thấy hình như vai trò đế quốc Andra bị lu mờ trước lịch trình diễn tiến của Ấn độ trong khoảng thời gian này. Có một điều, sau khi so sánh qua những trang sử liệu ấy, người ta thấy nội tình xã hội của hai đế quốc cũng giống nhau ở điểm đế quốc nào cũng có nhiều ngành tôn giáo, nó phân tán dân tộc ra thành bao nhiêu là giai cấp tùy theo tổ chức của mỗi tôn giáo, mà mỗi giai cấp lại mỗi triều bang hay tại mỗi ngành tôn giáo lại có những nét sinh hoạt dị thù, mặc dù là đồng loại (ví như cùng giai cấp nông dân nhưng lại sinh hoạt khác biệt tùy tôn giáo tùy triều bang) và mỗi vẻ dị thù ấy lại thuộc chi phối của một loại pháp diễn khác nhau. Cho nên, người chép sử Ấn độ cũng như người xem sử, thực rất có nhận định và phân biệt ở điểm phân tán này, tuy rằng đây vẫn là một khối dân tộc Ấn.

## II. — LÝ-LUẬN MỚI VỀ QUAN NIỆM QUỐC GIA

Cho đến bắt đầu triều đại của dòng họ Kusana, nội dung những bộ Luật pháp và Kinh (Dharma, Sutra) vẫn còn bênh vực cho chế độ thị tộc và bỏ bước trật tự xã hội vào dưới chế độ này. Do đó, về phần ý thức và tổ chức quốc gia, về vương quyền, về hạn mức của tư sản hoàng-gia đều bị thiếu sót hẳn trong luật-điền, trong khi đất nước đã tiến tới đế-chế. Hoặc nói ngược lại, trong tình trạng mà chế độ thị tộc đã bị thủ tiêu, và các tiểu-bang đều đã ở dưới thống trị của một chính phủ trung ương mà các khía cạnh về luật-pháp thị-tộc trong những bộ kinh-điền Dharma và Sutra xét ra không còn hợp thời nữa, nên các giới thức giả trong tổ-chức Bà-la-môn và Ấn-độ giáo phải tùy theo hoàn cảnh mới của đất nước, viết những bộ pháp-điền mới, gọi là pháp-điền Manu, chú trọng về nêu rõ ba tiêu chuẩn :

— tổ chức quốc gia

— vương quyền

— quyền hạn tư sản của hoàng gia.

Về thế nào là một tổ chức quốc gia, sau khi giải thích những dị biệt giữa thị tộc và dân tộc, giữa lãnh-địa và quốc-gia tại quyền pháp điển Manu IX, trang 294, và Visnu, III, trang 32, đều đã quy định tương tự như sau : — « Quốc gia là tổ-chức gồm có bảy yếu-tố hội-thành, mà mỗi yếu tố là một bộ phận. Đó là : chủ quyền tối cao của bực vương-giả, triều-thần, thủ đô, kết hợp các lãnh địa thành lãnh thổ, công khố, quân đội, đồng minh (tức kết hợp các thị tộc và tiểu bang). Điều khiển guồng máy quốc gia, đó là Quốc vương, Quốc gia cũng chịu chung dưới một chế độ theo Vương-Pháp.

Vậy Vương-pháp ấy như thế nào theo quan niệm của Pháp điển Manu ? Kể về phương diện tổng-quát, dĩ nhiên là pháp-diễn này dẹp bỏ những tạp quy của mọi thị tộc địa phương để nhất thống hóa vào một quyền lực và quyền lợi cao cả hơn là quốc gia, và dưới một chính quyền tôn nghiêm ở trung ương, khả dĩ biểu-dương cho quyền lực và bảo vệ cho quyền lợi chung là quốc-vương và Triều-đình. Nhưng về khía cạnh thiết-lập trật-tự xã-hội lại vẫn theo vết cũ của hệ thống Bà-la-môn. Hoặc

giả ta có thể nói, Bà-la-môn giáo nhân đà tiến triển từ thị-tộc thành quốc gia để thiết lập pháp-diền, đề cao vương-quyền đề rồi ntu vào vương-quyền ấy mà cũng cố tư-thế của giáo phái mình. Thế nên, trước khi đi vào phần pháp luật của quốc gia, Pháp-diền Manu đã đề cao vương-giả và vương quyền đến tột mức. Vương-giả là gì ? Là bậc chi-thượng, là vĩ-nhân. Vương-quyền là gì ? là quyền lực tối cao, là quyền uy tuyệt-đối, không một ai được quyền không tuân hành. Nói chung, vương giả ấy là độc-tài chí tôn, và vương quyền ấy là chuyên chế chi-thượng. Để đạt tới nghĩa ấy, Manu pháp-diền mới thần thánh hóa vương giả như :

— Vua, ấy là Thánh.

— Vua dù là mang hình thể phàm trần, nhưng Tâm là Thánh-Tâm, Hồn là Tháuá Hồn, nên vua sáng suốt cùng cực.

— Vua là Thánh-đế hiện thân thành chính-trị-gia. Mọi đường lối cai trị của vua ấy là đường lối do Thánh hoạch-định. Mọi mệnh lệnh của vua truyền ra là mệnh lệnh của Thánh.

Và hơn thế nữa, tại Pháp-diền Manu quyền V trang 96, còn ghi rằng : «Đấng vương tôn là kết tinh của tám vị Thần thủ hộ thế-giới (Lokapala) hóa thân để chỉ đạo việc trần gian và cai trị nhân-dân» Qua nhiều định nghĩa như thế là Pháp-diền Manu đã đầy đủ lý nghĩa để chứng minh rằng, nhà vua

là Thánh. Còn về quyền uy của đấng Vương-tôn là có toàn-năng ban phước, giáng họa cho nhân dân. Ngày mà một tân-đế tức-vị tức là một ngày trong sạch lỗi lành nhất mà Thánh chọn để xuống trần gian. Cho nên, kẻ làm dân là phải tuyệt đối tôn trọng ngày tức-vị ấy, phải giữ gìn đủ các phép kiêng kỵ để được hưởng phước lành trọn đời. Ngược lại, nếu nhân dân cứ xử thất-lễ, thất kính, thất trọng khiến vua không hài lòng ấy là quốc gia mang họa. Còn nếu nhân dân giữ lòng sùng kính là được Thánh-Vương ban phước.

## Tiết thứ Hai

### TÌNH TRẠNG PHẬT GIÁO

## I.— UY THẾ CỦA CÁC BỘ PHÁI PHẬT GIÁO TRONG QUẢNG ĐẠI NHÂN DÂN

Theo như truyền thuyết ghi lại trong các kinh điển của Phật giáo, tại miền Tây Ấn thuộc đế quốc của dòng họ Quý Sương (Kuşāṇa) hoàng đế Canhi-sắc-ca (Kaṣṇiṣaka) về sau đã cải đạo Ấn giáo để qui y tam bảo. Nhưng căn cứ theo sử liệu thì các đời vua lẫn hoàng tộc của họ Quý sương đều theo Ấn độ giáo, dầu có nâng đỡ Phật giáo thì cũng chỉ một phần nào thôi.

Vào thời ấy về phía Đông Ấn-độ, dưới quyền thống trị của đế quốc Andra, chỉ tại những địa phương do quan lại cai trị mới là những Phật tử nhiệt thành, còn triều thần và hoàng gia nhất tề theo Bà-la-môn giáo cả. Như vậy, tại cả hai miền

Đông và Tây Ấn Phật giáo không được coi là quốc-giáo. Tuy nhiên, đó chỉ là đứng về phía chính quyền trung ương mà nói, còn về phía tín ngưỡng của đại khối bình dân thì Phật giáo lại được củng cố và quảng bá theo nhịp tiến từ thị tộc thành quốc gia. Tại các tiểu bang dù Đông hay Tây, các hàng quan lại, toàn bộ giới tư sản và công thương kỹ nghệ doanh nghiệp đều là Phật tử thuần thành cả. Tại các miền ven biển thì thế lực Phật giáo hầu như giành được độc quyền, nghĩa là hết thầy mọi tầng lớp dân chúng đều lần lần xin quy y Tam Bảo cả. Như vậy, cứ theo tình hình chung của toàn xứ Ấn độ thời bấy giờ dưới đế quốc Kusana, các giới kinh tế, tài chánh, thương mại, lao động, thợ thuyền v.v... đều là tín Phật giáo, tự động đứng sắp vào trật tự của các giáo đoàn và sinh hoạt nghiêm chỉnh theo kỷ luật của từng tổ chức giáo đoàn đã quy định. Ngoài ra, hầu hết những người Hy Lạp và Saka tại miền Tây cũng đều là Phật tử, cộng thêm số tín đồ Bà-la môn ly khai xin quy y mỗi ngày một đông hơn.

Thời bấy giờ thì giáo hội Phật giáo đã chia làm nhiều Tăng - đoàn riêng biệt, Tự trung, những tăng-đoàn thuộc các bộ phái phân ly với hai hệ phái lớn là Thượng-Tọa-Bộ và Đại-chúng-Bộ là có số tín đồ nhiều nhất. Về phần các tín đồ Phật giáo dưới đế-quốc Kusana, điểm đặc sắc hơn hết các thế hệ khác và cũng ở cao độ hơn hết các tôn-giáo khác, đó là nỗ lực thi đua

dâng cúng tài sản để gây dựng nên cơ sở Phật sự, hoặc làm vốn kinh doanh cho giáo hội, giáo đoàn. Về cơ sở Phật sự thì to lớn là tự viện hay những biệt-tu-viện tại những vùng hẻo lánh. Ngoài ra, những chùa tháp nơi thờ xá-lợi chư, Phật, giảng đường, biệt xá cho tăng-ni. Lại đúc tượng, đúc chuông, bia, thạch trụ, ghi công đức chư Phật. Hoặc đào hồ, xẻ mương, đào giếng, đắp đường tại những khu vực địa điền tư sản của tự viện, giáo đoàn giáo hội. Trong số những người hăng tâm công đức có nhiều đại tư bản, tự bỏ tiền ra xây dựng cả một khu vực rộng lớn của tự viện, hay làm ngôi chùa to lớn với bên trong rộng rãi để đủ chỗ thờ cúng gồm hằng chục pho tượng Bồ Tát to lớn. Hằng tâm dâng cúng như vậy là để được dựng bia kỷ niệm ghi danh của người tài sản của người cúng dường. Về tài sản của chùa có những người dâng cúng cả một khu đồn-điền vạn mẫu bao la, hoặc những lâm sơn khai thác cả mấy trăm năm không hết sản lợi. Cũng có người dâng cúng cả một làng với tá-điền và những cánh đồng bát ngát. Cũng cần ghi thêm rằng, những tài sản thuộc loại nào cũng vậy, một khi đã thành tư-hữu của giáo hội, giáo đoàn hay tự viện hoặc giả do những tổ chức Phật giáo đứng ra khai thác là chính quyền vừa không thu được thuế, vừa phải trả cả quyền cai trị khối nhân dân thuộc trong tài sản ấy về cho giáo hội, giáo đoàn hay tự viện. Do đây ta mới thấy có nhiều tư nhân hay Công-ty đem

trọn vẹn cả tự-sản nhường cho các tổ-chức Phật giáo khai thác để chia đời lợi tức, lại cũng có những người đầu tư vào chùa bằng những món tiền to lớn để đời đời con cháu về sau cứ an nhàn tọa, thị mà hưởng lời chia hằng năm. Thế nên, dưới thời đại Kusana này, số ti-kheo và ti-kheo-ni nhiều đến vô số kể, lại còn mỗi năm mỗi tăng hơn mãi mà các tổ chức Phật giáo vẫn đủ lực tự túc dài-dưỡng. Cũng dưới cở thời này còn có tình trạng những ti-kheo hay ti-kheo-ni, tuy đã xuất gia nhưng vẫn nhân-danh tổ chức giáo hội hay giáo đoàn đứng chủ những tài-sản đồ sộ, làm lợi cho Giáo-Hội.

Về xu hướng giáo lý, thì các nhà học Phật mà vai trò chủ chốt là các tăng-sĩ đua nhau phân tích và nghiên cứu về mọi nguyên-nhân của phiền não để tìm phương hướng giải-thoát tùy theo suy luận và lập-luận của mỗi khuynh-hướng. Trong số các bộ phái Tiểu-Thừa thời bây giờ, riêng có Nhất-Thiết-hữu-bộ (Sarvástivada) là được Vua Ca-ni-sắc-ca ủng-hộ hơn cả. Nhờ công trình hộ-pháp của vua mà lịch-sử Phật-giáo Ấn-Độ mệnh danh là A-Dục đại đế thứ hai, Nhất-thiết-hữu-bộ mới có cơ hội phát triển mạnh và tập thành được bộ luận vĩ đại nhất từ trước đến nay là bộ Đại-ti bà-sa (Mahāvibhāsa-sāstra). Luận tuy lấy lập-trường của Hữu-bộ làm tám điểm trọng yếu, nhưng cũng kê khai hầu hết các khuynh hướng tư tưởng của Phật giáo đã xuất hiện và có tầm ảnh hưởng quan

trọng. Nói một cách khác, Luận có thể xem như là bộ bách-khoa toàn-thư của Tiểu-thừa Phật-giáo. Nội dung là giải thích rộng ra những ý nghĩa của Luận-Phát-Tri (Prajñāna-Sāstra). Khu-vực Tây Ấn thuộc vùng Kashmir (Cathapdila) là thủ đô của Hữu-Bộ bây giờ, với những tự viện, học viện, giảng đường, lăng-xá do vua Ca-ni sắc-ca dựng lên.

Cũng trong giai đoạn Luận-diễn (Sāstra), Phật-giáo đã bước sang một thời kỳ khác, không còn mang nặng linh cách tổ chức của kinh (Sutra) nữa. Những bộ luận trong thời gian này phần lớn đã hệ thống hóa được các khuynh hướng tư tưởng. Đáng kể nhất là bộ A-Ti-đam tâm-luận của Pháp Thắng (đầu thế kỷ III dương lịch) và bộ A-Đi-Đam tạp tâm-luận của Pháp-Cửu (khoảng thế kỷ IV d.l.) Tới bộ Luận của Pháp-Cửu thì người ta mới thấy hệ thống phân loại vũ trụ và nhân sinh đã bắt đầu có mạch lạc, tuy chưa được tinh vi bằng bộ Câu-xá của Thế Thân sau này.

Dương thời này, sau khi Bà-la-môn giáo được nâng đỡ thành quốc giáo ở miền Đông rồi, cũng quay sang tranh thủ tín đồ với Phật giáo ở miền Tây, do đấy, song song với sự bành trướng của hai đế quốc trên lãnh thổ Ấn-Độ, Bà-la-môn giáo cũng đồng thời chọn chữ Sanskrit dùng làm chánh tự để truyền bá học vấn và sao chép Pháp điển Manu. Về phần thế Sanskrit này, cũng có nhiều

Thượng tọa hay thi-sĩ Phật-tử chuyên-dụng đề trước tác nên những bộ thi ca ca tụng Phật hay Thánh đệ tử, đáng kể hơn cả là hai thi gia :

— Asvaghosa (Mã Minh) trong thế kỷ II dl. theo điệu Kavya viết nên hai tập hát hủ.

1.— Buddhacarita (Phật sử Hành Tán).

2.— Saundarananda (Nanda Mỹ-Vệ).

— Matrçeta, thế kỷ II dl. viết nhiều đoản ca loại tán tụng (stotra) công đức chư Phật.

## II.— ĐẠI THỪA GIÁO XUẤT HIỆN

### A.— Khởi đầu của Đại-Thừa-Giáo

Kể về trước Phật giáo tuy bị phân tán thành nhiều bộ phái, dầu là luật chi của Thượng-Tọa-Bộ hay Đại-Chúng-Bộ nhưng vẫn nương theo giáo lý truyền thống cổ truyền, cùng sinh hoạt theo một nền nếp. Bởi vậy, người ta tập hợp các chi phái thuộc Thượng-Tọa hay Đại-Chúng lại và gọi chung là các bộ phái Tiểu-Thừa Phật giáo.

Tuy nhiên, cứ theo đà phát triển tư-tưởng mà khuynh hướng cố-hữu của Phật-giáo càng ngày càng rõ sang khúc quanh mới với những giải thích về vũ trụ, nhân sinh, những phương pháp tu hành và cả đến mục-tiêu lý tưởng của giải thoát cũng được đặt lên trên một nền tảng khác biệt. Thêm vào đó, với những luận sư vĩ-dại như Mã-Minh, Long-Thọ đến Vô-Trước và Thế-Thân, kế tiếp nhau từ thế kỷ này sang thế kỷ khác, làm cho nền tảng

của Đại thừa càng ngày càng có cơ vững chắc và sau đó, những giải thích tán sớ về các lập-trường của các luận sư ấy cũng đã tạo nên cho Đại thừa giáo một tòa nhà nguy nga đồ sộ.

Đại thừa giáo nhằm phê bình Tiểu-thừa-giáo cả hai phương diện : lý-luận và thực-tiễn.

Về phương diện lý luận, Đại thừa giáo không những chỉ thay đổi các quan điểm mà thay đổi luôn cả truyền-thống văn-hiến của Phật giáo tức tam tạng kinh điển. Những kinh điển cũ của truyền thống vẫn được công nhận, nhưng lại đặt dưới một mức độ thấp kém. Điều này là lý do mạnh nhất để các bộ phái Tiểu-thừa không công nhận Đại-thừa giáo trong hàng ngũ Phật-giáo. Các bộ phái này không dă động chỉ đến Đại-Thừa mà lại xem như một thứ ngoại đạo mang danh hiệu Phật giáo không hơn không kém. Cũng đồng thời tôn thờ Phật Thích-Ca nhưng Đại-Thừa giáo lại nhận định dưới khía cạnh hoàn toàn mới lạ, đó là lý thuyết về Tam-Thân.

Xưa nay tiểu thừa cũng có quan niệm về Phật thân, Pháp thân của Ngài là giáo lý tồn tại và sắc thân thì tiêu hoại thành tro xá lợi sau khi tịch diệt. Đại Thừa lại đặt quan điểm Phật thân trên khái niệm chân lý. Do đó, pháp thân mới có ý nghĩa là bản thân bất nói cách khác, đó là luật tắc sinh-hóa vận hành vũ trụ. Thứ đến là Báo thân, là biểu thị cho chân lý ấy. Và thứ ba là hóa thân, tùy theo

đó mà hóa hiệu đề cứu độ. Song song với lý thuyết Tam thân, Đại-thừa-giáo lại còn có thêm hàng vạn vị Phật và cõi Phật ở trong khắp cùng vũ trụ,

Về thực-tiễn, Đại-Thừa-giáo chê trách Tiểu-Thừa là độc thiện, chỉ nghĩ đến chuyện giải thoát cho chính mình để rồi đi vào cõi Niết-Bàn mà thôi.

Hơn nữa từ xưa nay, những cự phái thường nhân tài sản do thập phương tin đồ dâng cúng, nên giáo đoàn hay tự viện đều làm chủ những cơ nghiệp kinh doanh hoặc đồn điền cự đại. Nhưng ngược lại, tân-phái Đại-Thừa chủ-trương thanh-đạm thuần-túy, không màng đến lạc quyền của cải, sống xa giới quyền quý phú túc, chỉ nhằm vào khổ hạnh lưu bản hàn mà khuyến hóa, giác ngộ. Bởi chủ trương thanh đạm này, tân phái thường lấy câu — *tránh xa triều tể, không gần đại thần, đừng đến nhà giàu* — làm trọng tâm của đức hạnh thanh cao của người xuất gia, và khuyến hóa tín đồ đừng có bao giờ đua nịnh những nhà quyền thế lắm bạc nhiều tiền. Lại theo như quan niệm thông thường của dương thời hễ có tiền có của để dâng cúng vào chùa chiền Phật tự được nhiều bao nhiêu thì phúc đức cao bấy nhiêu, nên mặc dù chủ trương thanh đạm của tân-phái Đại thừa vẫn có nhiều phú hộ đứng ra tự nguyện xây tháp cất chùa để cúng tiền, nhưng tân-phái không lấy thế làm mừng rỡ vô vấp, mà vẫn công bố rằng, công quả phúc đức cho tín đồ không

phải chỉ do việc thí cúng tài sản mà chỉ ở nơi đốc tâm tu tập tụng kinh đọc sách.

Các tăng đồ trong cựu phái cũng thường lấy việc cày cấy được nhiều tài sản là Đạo pháp càng có uy thế, và tăng chúng ít phải bận tâm vào sinh kế bao nhiêu là càng thanh khiết bấy nhiêu. Do đó, thập phương có lòng dâng cúng bao nhiêu dần ít dần nhiều cũng đều thấu nhận. Việc thấu nhận này cũng do từ quan-niệm độc-thiện (tức chỉ nghĩ đến sự giải thoát cho chính bản thân mình) của cựu phái mà ra. Tín đồ mà hằng tâm cúng thí tài sản ấy là độc thiện cho chính họ. Còn Tăng-Ni nếu thấu nhận của bá tánh dâng cúng cho được thanh khiết an chỉ tu hành, ấy là độc-thiện để tiến tu. Bởi quan niệm này, nên khi tài sản đã có nhiều là cựu phái xây cất chùa chiền tự viện tại những nơi hẻo lánh xa dân cư vào nhiệt, sớm tối an tâm ở miết trong chùa mà tu tập tọa thiền, hoặc tham luận, nghiên cứu về nguyên nhân cấu tạo và phương pháp giải thoát khỏi nỗi nỗi phiền lỏa. Tuy nhiên, lẽ lối tu hành này của cựu phái lại là đích phê bác của tân phái, xa lạc đạo lý, là hẹp hòi, là ích kỷ; bởi vì, «tu là vì chúng sinh khổ hạnh cứu độ chứ đâu vì bản thân để cầu no đủ an lạc». Vậy căn cứ nơi lẽ bài xích này, ta thấy rằng tân phái Đại Thừa chủ trương lợi tha, nghĩa là vì người mà đem hết lòng từ bi ra cứu độ cho hết thầy trước đi đã.

• Người tu hành là hãy tịnh đường giải thoát

cho tất cả chúng sinh sang bờ bên kia trước đã, rồi hãy tu cho mình sang sau. Như vậy là thực hành lý tưởng Bồ Tát (Bodhisattva). Không cứ gì ti khèo xuất-gia, những cư sĩ tại-gia, những vương-bá công-khanh thương nhân, chức nhân, nếu chuyên chí hỷ xả, từ, bi nhất-tâm thế nguyện tế độ chúng sinh cũng đều được chứng quả Bồ Tát. »

Đây là chủ trương tu hành tổng quát của tân-phái, cho rằng không cứ gì xuất gia mới đắc quả, mà cả dân-gian, nếu nhất tâm phát-thệ cứu độ chúng sinh cũng đều được thành Phật cả. Tuy nhiên, trong dân-gian đầu cùng nhất tâm thế-nguyện, nhưng cũng có kẻ phải trải qua nhiều khó khăn, tu hành lâu ngày hơn những kẻ khác mới đắc quả, ấy là những người mang bản chất phàm phu thô lậu. Nay phàm phu nếu muốn chóng đạt-thành, là đồng thời phải chuyên tâm cả về hai phương-diện, thế nguyện cứu độ và dốc tâm quy y trước Tam Bảo đề nương nhờ quyền lực từ bi của Phật cứu giải cho bản-chất phàm-phu của mình.

Về phương diện tín ngưỡng, Đại thừa giáo cho rằng phải tận tín tận sùng vào quyền năng của Phật, vì Phật là bậc tối siêu-việt, nghìn mắt, nghìn tay, Phật nhìn thấu khắp mọi chỗ và đưa tới khắp mọi nơi. Với «Phật» tân-phái thường gọi là «chư Phật», vì Phật không phải chỉ một đức Thích tôn mà là hằng hà sa số, Phật ở khắp cả. Phật hóa thân ở ngay thế gian này cũng như Phật vô-hình ngự tại

Niết-Bàn. Bởi là chư Phật, nên tán-phái nêu lên rất nhiều ngôi, rất nhiều vị, đặc biệt những vị Phật có ảnh-hưởng nhiều đến công cuộc cứu-độ chúng-sinh như :

— A-súc Phật (Aksobhya).

— A-di-Đà-Phật (Āmitayāsa).

— Di-Dặc Phật (Maitreya).

— Được-sur Như-Lai Phật (Bhūtsajya-guru) là được tán phái cũng như tin-dò sùng tin hơn cả. Lại còn những vị Phật với công-đức vô-lượng, đã từ bao kiếp xa xưa đến hiện-tại, nhất quyết cải-sinh trong liên tục với hình-hài nhục-thể hầu ở lại trần thế để cứu độ chúng sinh, cho đến bao giờ trong thế giới nhân loại không còn những cảnh khổ đau nữa mới trở về Niết-Bàn là :

— Quan-thế-Âm Bồ tát (Avalokitesvara).

— Văn-Thù Bồ-tát (Mañjuśrī).

— Phổ-Hiền Bồ-Tát (Samantabhadra) v.v.

Đề có một thực-thể tượng-trưng cho mỗi vị Phật, và cũng đề tin dò có đối tượng hiện-hiện mà dâng lòng sùng kính và lời tụng niệm cầu-nguyện. Đại-thừa-giáo hình-dung ra nhiều kiểu hình-hài rồi gọi thợ tạc thành tượng cho mỗi vị Phật để thờ. Nghề tạc tượng này rồi phát triển lên, lần lần tiến tới tập trung tài-nghệ vào thị-trấn Mathura ở Trung Ấn và vùng Gandhara ở Tây Bắc. Hai nơi này, trải

qua nhiều thế hệ, vẫn là trung-tâm cung-cấp những pho tượng Phật rất giá trị về nghệ thuật. Tại Mathura từ Asoka đại đế về sau này, vẫn giữ nguyên thể của tinh-hoa điêu-khắc Ấn-Độ cổ truyền, riêng miền Gandhara thì chịu ảnh hưởng của nghệ-thuật điêu khắc Hy-Lạp.

Phương pháp giáo hóa tín đồ của phái Đại thừa là không cố-súy việc phát-tâm cúng dâng tài-sản, với người giàu có thì khuyên nên từ-bi và sống kiệm-ước, với người bần-hầu thì cực-lực, tán-dương đức thanh-dạm, có sao sống vậy, hỷ xả, tránh tham-vọng cho nhẹ bớt căn-nghiệp : tham, sân, si. Về tin-ngưỡng, thường khuyến-hóa nên tuyệt-đối tin-tưởng vào đức cứu-dộ vô-lượng của chư Phật và chư vị Bồ-Tát, đêm ngày dốc tâm khẩn-nguyện là được Phật độ cho hưởng phúc, hưởng tai, vô bệnh não, vô tai nạn. Để giúp tín đồ được sở-cầu đắc-nguyện, tân-phái Đại-thừa đặt ra những câu « chú » (sharani : đà-la-ni) đưa ra truyền-thu đề tín-đồ tùy trường-hợp sở cầu mà chú-niệm cho chóng hiệu quả. Đường lối dạy tín đồ chú niệm này, thực đã mang lại kết-quả rực rỡ cho tân-phái ở sơ-kỳ thành lập, nhưng rồi về hậu nhật, cũng bởi đường lối chú-niệm này làm Đại-Thừa đi vào con đường lạc hậu.

Sự xây dựng nên tân phái Đại-thừa quả là một công cuộc tiến tiến. Tại buổi cầu, các tín-dồ chưa

có quan-niệm về triết-lý của giáo-thuyết, chẳng qua chỉ là say mê về đức cứu-dộ vô-lượng của chư Phật và chư vị Bồ-Tát do các đại-đức và pháp-sư đưa ra nên tin theo mà thôi. Nói như vậy, để chứng tỏ rằng những pháp-sư và tín đồ ở buổi đầu phối thai ấy vẫn ở trong các giáo-đoàn của cựu-phái, nhưng tư-tưởng và tin-nguỡng đã dần dần rẽ ngang ra rồi. Do đấy, tại buổi đầu tuy rằng tin đồ có tụng niệm đến Phật A-Di-Dà hay Văn Thù Bồ-tát chẳng hạn, nhưng vẫn chưa có gì là quan niệm tách biệt với cựu-phái, nên không hề có tổ-chức giáo-đoàn nào riêng gọi là của tân-phái Đại-thừa cả. Nhưng rồi, niềm tin-nguỡng mới mỗi ngày lan rộng, cộng thêm những huyền thoại (Phật Truyện) về thân thế, về hành động về công đức cứu độ của từng vị Phật trong tam thiên thế giới và thập phương chư Phật, cộng thêm nữa với lập luận cần xa lánh giới quyền quý giàu sang, đề đến gần giới bình-dân đại-chúng của những giảng thuyết sư cấu thành lĩnh vực tư tưởng mới của tân phái, thế là những bộ Kinh điển mới được viết ra cho phù hợp với tân trào.

Chủ trương của Đại thừa là đi sát với bình dân, nên tại nội dung các pho Kinh điển của giáo phái này mới có nhiều những bài về Phật truyện, viết ra với lời lẽ bay bướm, đặc về văn-chương của những tâm hồn nghệ-sĩ. Về hậu đại, cũng do những ngụ ý của những bài Phật truyện mà các giảng-thuyết-sư rút tĩa ra được những khía cạnh triết-lý

sâu sắc, bồi dưỡng nền khoa triết thuyết của Đại-thừa Phật-giáo. Vậy, nói chung những bộ Kinh điển của tôn phái này có cả hai đặc điểm : Triết lý và Văn nghệ.

#### B.— Tư tưởng KHÔNG trong KINH Bát-nhã

Kinh Bát nhã triển khai tư tưởng « Nhất thể Pháp không » (Sarva-Sungāla), nghĩa là tất cả các pháp đều không có thực thể. Tư-tưởng *Không* vốn đã có từ thời nguyên-thủy, và sang thời kỳ bộ phái. Không vẫn được chú trọng và giải thích, nhưng phải đợi đến Đại-thừa giáo trong Kinh Bát-nhã, tư-tưởng *Không* mới được đặt trên một nền tảng mới. Nói theo danh-từ triết-ly ngày nay là *không* bấy giờ được đặt trên thực-thể-luận (Ontologie) hay nói như Trung-quán luận : « Dĩ cũu không nghĩ cố, nhất thể pháp đắc thành » thì quả là trong thế kỷ đầu của Tây-lịch, Đại-thừa giáo đã xây dựng nên một thứ căn-bản thực-thể-luận (Ontologie fondamentale).

Trong kinh-diễn nguyên-thủy có nói đến *không*, nhưng lại chú trọng đến phương diện vô ngã (anat-ta) và đợi đến Đại-thừa-giáo với Kinh Bát-nhã thì vô ngã được trình bày dưới hai phần là nhân vô-ngã và pháp vô-ngã, hay nói cách khác là sanh-không và pháp-không, thế là từ chủ thể cho đến khách-thể, từ nội giới cho đến ngoại giới, tất cả đều là *Không*.

Trước khi hiểu rõ về *không* ta cũng nên hiểu qua thế nào là Bát-nhã đã. Bát-nhã, nguyên tiếng phạn là Prajña, có nghĩa là tri-tuệ. Nhưng tri-tuệ ở đây mang một ý nghĩa khác mà các Kinh Bát-Nhã xét ra dưới ba khía cạnh.

1/ *Thực-tướng Bát-nhã* : Thực tướng hay thực thể cũng đồng một nghĩa, đó là tự - tánh của các pháp. Ở đây, Bát-nhã chính là thực tướng và thực tướng chính là Bát-nhã. Nếu ta đặt Bát-nhã tức tri tuệ về phía chủ thể và thực-tướng về phía đối tượng khách thể, thì ở đây cả hai chỉ là một.

2/ *Quán-chiếu Bát-Nhã* : Bát-nhã là tri tuệ. Mà tri tuệ tức khả năng quán-chiếu. Trên kia, nếu thực tướng và Bát-nhã là một thì ở đây, chính do khả năng quán-chiếu ấy mà Bát nhã đã làm biểu lộ thực tướng ra.

3/ *Văn-tự Bát-Nhã* : Đây là tri tuệ được hiển thị ở văn tự. Nếu quán-chiếu Bát-nhã mà làm hiển lộ thực tướng thì chính văn tự lại làm hiển-lộ tri Bát-nhã ấy. Cho nên cả ba phương diện, Bát-nhã và thực tướng là một, nhưng lại hỗ-tương hiển thị, vì chính văn tự cũng là thực tướng.

Ý-nghĩa Bát-nhã, như đã nói ở trên thì chỉ có lập trường của *không* mới diễn tả được, và cũng chỉ có lập trường *không* như thế mới thể hiện được. Vì không mang tính cách phủ định ; *không* là : « ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt ». Từ

là những nói năng hay suy tưởng đang chịu sự chi phối của luật tắc *nhân duyên* hay nói theo danh từ ngày nay là luật-tắc biện-chứng, thì không thể đạt được. Không tức Bát-nhã, với khái niệm này, Kinh Bát nhã thường dùng ý-niệm *Bất-khả-dắc* để diễn tả *không*. Bởi vì, *không* là « ly tứ cú, tuyệt bách phi ». Tứ cú là nói hoặc có, hoặc Không, hoặc vừa có vừa không, hoặc chẳng có chẳng không. Và lại, cứ nói rằng « không phải » mà cả trăm tiếng không phải như vậy vẫn chưa phải là Không.

Những bộ Kinh nổi tiếng thuộc tư tưởng Bát-Nhã là bộ Đại-Bát-nhã ba-la-mật-đa, 600 quyển, do Huyền Trang dịch ra Hán. Đó là bộ dài nhất. Gần nhất có Tâm kinh Bát-nhã. Ngoài ra, Đại-Thừa lý-thủ lục Ba-la-mật và Kim-cang Bát-nhã. (Vajracchedikā-prajñāpāramitā sūtra) là những bản kinh quan trọng của tư tưởng Bát-nhã.

Thực ra, tư-tưởng Bát-nhã là do đặt nặng về giải-thích tri-tuệ Ba-la-mật, (prajñāpāramitā) trong lục bộ mà thành. Lục bộ là Bồ-thí (dāna), Tri-giới (Śīla), Nhân-nhục (Kṣānti), Tinh lãn (vīrya), Thiền định (Dhyāna) và Bát-nhã (prajñā). Trong sắc-bộ này được dựa trên lập trường Bát-nhã mà giải-thích. Kim-Cang nói, khi một vị Bồ-Tát thực-hành hạnh bố-thí, là thấy rằng người cho, kẻ được cho và vật cho đều là *không*. Vì là *không*, cho nên Bồ-Tát không tham cầu vào phúc đức quả-báo. Do không tham cầu phúc đức đó mà phúc đức

trở nên vô lượng. Lập-trường này được gói ghém trong câu : « Ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm ». Nghĩa là. Bồ-Tát phát-tâm tu lục độ để cầu quả Bồ-Đề là phải đứng trên căn bản không, hữu thể-hiện hành-tri và tu chứng. Trên căn-bản Không, thì ta Không, sanh Không, cho đến Niết-Bàn, Phật quả cũng không, ~~chứng~~ do đó Bồ-tát không hướng-tâm vào Niết-Bàn, cũng không hướng-tâm vào sinh-tử, không nhắm vào đâu tất cả. Nghĩa là con đường hành-dạo của Bồ-tát vượt ra ngoài mọi chấp-trước, dù đó là Niết-Bàn, không một mảy may tham cầu nào hệ-phược, dù đó là mong cầu Phật quả. Vì thế, Kinh dạy « phải biết rằng ta thuyết pháp chỉ như là thuyền bè đi qua sông, pháp còn xả bỏ, huống chi là phi pháp » (adhama).

Lập-trường trên đây của Bát-Nhã, không phải là hư vô chủ-nghĩa, và sự giải-thoát ta cũng thấy rõ là đặt trên căn bản nhận-thức của trí-tuệ. Mà trí-tuệ ấy phải đầy đủ ba phương diện của nó là thực-tướng Bát-nhã, quán-chiếu Bát-nhã, và văn-tự Bát-nhã Tri-tuệ như thế là một thứ siêu trí-tuệ.

Nói tóm lại, tư-tướng Bát-nhã là sự diễn-tiến về giải-thích thực-hành lục độ, mà ở đây thì sự thực-hành đó đặt lên trên bản-chất và khả-năng của trí-tuệ. Rồi ra, các học-thuyết Không và Hữu của Đại-thừa từ đó mà lập thành những hệ-thống nhân-sinh-quan và vũ-trụ-quan. Toàn bộ Kinh điển Bát-nhã là chỉ giải-thích Lục-độ trên lập-trường Tri-tuệ « Siêu-tri-tuệ » đấy mà thôi.

### C.— Cồ-súy tu tại-gia

Vấn do từ quan niệm nhất thể giai không. Đại-thừa-giáo đi đến kết-luận sinh-tử tức Niết-bàn, Niết-bàn tức sinh-tử, từ luân-hồi đến Niết-Bàn, không sinh không diệt, không có khoảng cách, chỉ tại nơi tâm con người có mê có ngộ mà thôi. Mê ấy là luân hồi, ngộ ấy là Niết bàn. Vậy đạt tới quả Bồ-Tát chính-yếu là giác-ngộ tự-tâm, chứ không phải xuất-gia hay là tại-gia. Tại gia mà nuôi dưỡng được Phật-tính ở trong lòng, để tự bước ra khỏi bến Mê, nhất tâm phát-nguyện từ, bi, hỷ, xả thì tuy *thân* gọi là thế-tục nhưng *tính* đã là Phật-tính rồi, chỉ chờ bồi tích-diệt hầu trở về với bản tính Niết-Bàn. Thế nên, nói về pháp tu, Đại-thừa-giáo không đề cao việc xuất-gia, mà lại cổ-súy việc lưuân-tập lấy Phật-tính ngay tại-gia. Nghĩa là, vừa nương vào bản-thể *không*, không phải là không xuất-gia mà không được chứng quả Bồ Tát, vừa hoài-bão thực-hiện được công-đức vô-lượng vô-biên của đức Như-Lai, như một chiếc bè lớn cho hết thấy chúng-sinh cùng thoát bến mê sang đến bờ vô-thượng chính-đẳng-giác. Chủ biên việc cồ-súy tu tại gia là nơi bộ Duy-Ma-Cật sở thuyết kinh (Vimalakirti-nirdesa-sútra). Kinh chép những lời biện-luận về phương-tiện thực hành lý-tướng Bồ-Tát-đạo của hàng tại gia giữa cư sĩ Duy-Ma-Cật (hay Tịnh danh) và ngài Văn Thù. Ngài Duy-Ma-Cật đã làm sáng tỏ Đạo-lý Bất-nhị đề thuyết phục hàng Thanh-Văn, trong đó bậc Đại trí Xá-Lợi-Phất (sariputra) được đưa ra làm đề tài.

Sau bộ Duy Ma Cát sở thuyết Kinh, tiếp đến phát-động phong-trào cổ-súy tu tại gia, còn có bộ Thắng-Mau-Kinh (Śrīmāla devī-siphanāla-sūtra). Thắng-Man phu-nhân (Śrīmāla) dùng thần-thông lên điện-bái trước Thích-Tôn để trình bày các phép tu tại gia, được Thích-lớn tán-thưởng ban khen. Những lời trình bày ấy chép thành Kinh, nhưng câu khen của Đấng Thích-Tôn chép thành Kệ vào cả bộ Thắng-Man Kinh này.

#### D.— Lý tướng thực hành Bồ Tát đạo trong Kinh Hoa Nghiêm.

Kinh Hoa-Nghiêm (Avatamsaka) là tựa vào phương pháp tu tập của chư vị Bồ tát để làm sáng tỏ điểm sự sự vô-ngại nằm trong lý duyên khởi của pháp tướng. Phương pháp tu hành của chư vị Bồ tát là đồng thời nhằm vào cả hai điểm : *tự lợi lợi tha*. Bởi quan niệm cứu độ chúng sinh cũng là để đắc quả cho bản thân. Nên cứu độ cho người thoát khỏi khổ ái trầm luân, tới được bờ vô-thượng chánh-dẳng-giác ấy là lợi tha, nhưng mình cũng đồng thời đắc quả vì cứu độ ấy là tự lợi. Cho nên, đã nhất-tâm phát-nguyện thì không có gì khó, đã thấy không khó thì việc không có gì là trở ngại để mở cho cõi lòng thấy ngay cửa Phật từ bi từ buổi đầu phát nguyện.

Kinh Hoa Nghiêm chia thời gian tu để đắc quả Bồ tát, là phải qua Thập-Địa (Daśadhumi) (1) (Thập

địa phẩm). Mỗi Địa này không phải đâu xa mà chính ngay tại trần-thế, và tại trần thế này cũng không phải đi tìm nơi đâu, mà ngay ở tự tâm. Tìm thấy ở tự tâm là do nơi chính mình-giác-dậy-thôi, cho nên, tại vị thứ sáu tức là Dệ lục Hiện Tiền Địa (Abhimukhi) trong Kinh Bát Nhã mới thuyết về chính giác tâm ấy là : « Tam giới hư vọng, dẫn thị nhất tâm tác, Thập nhị nhân duyên phân, giai y nhất tâm » Tam giới đều là hư vọng, chỉ do một Tâm tạo tác ra, 12 nhân duyên cũng đều do nơi một Tâm ấy mà có.

Đề khuyến khích tới toàn thắng về sự-sự vô-ngại-ngõ-hầu đạt tới chính-giác-tâm, Kinh Hoa Nghiêm có đưa ra gương mẫu kiên-trì của Ngài Thiện-Tại Đồng-Tử (Sudhama) khi đã hát kệ tâm đạo. Một buổi Ngài cảm thấy cái ý thức Bồ-đề-tâm (cứu độ để lợi tha và tự lợi) phát sinh những phương pháp tu-hành và cứu độ ra sao đề thực hiện Bồ-đề-tâm cho đắc Bồ-Tát-qu<sup>2</sup> thì hoàn toàn mờ mịt. Ngài đã đi khắp miền Nam Ấn độ, đến xin thỉnh giáo lần lượt đến năm mươi ba vị Bồ Tát, lại lần lượt xin thỉnh giáo đến bốn mươi tư vị

---

*Thập địa*

- (Dasahūmi) 1. Hoan-hỉ (Pramuditā) 2. Ly-cấu (Vimalā)  
 3. Phát-quang (Prabhakari). 4. Diệm Huệ (Arcismati)  
 5. Nam thắng (Sudurjaya). 6. Hiện-tiền (Abhimukhi),  
 7. Viễn hành (Dūramgama), (8) Bất-động (Acalā),  
 9. Thiện-huệ (Sādhumati), 10 Pháp vân (Dharmamegha)

khác nữa nhưng vẫn chưa toại nguyện. Đến cuối cùng mới được gặp đức Phổ-Hiền Bồ-Tát, ngài truyền giáo cho. Nhờ đấy, Ngài Thiệu Tài Đồng-Tử mới đắc-quả Bồ-Tát.

### E.— Tịnh Độ Giáo (Sukhāvati)

Đại-thừa-giáo còn phát-sinh lý-tưởng Tịnh-Độ, song song với sự phát triển tư-tưởng « Vạn Phật ». Cõi Ta-bà (Sahā — lokadhātu) này là nơi đầy đầy uế trước (kasāyāh) và chúng sinh đang ở vào thời kỳ Ngũ trước (1) ác thế.) Duy chỉ có cõi Phật trong 10 phương là nơi thanh-tịnh và an-lạc, như ở về phía Đông có thế giới Diệu-hỉ (Abhirati) của Phật A-sơ-bệ (Aksobhya-budha), cõi trời Đâu-suất (Tusita) của Đức Di-Lặc (Maitreya) v.v... Tuy nhiên, trong các cõi Tịnh - Độ của Chư Phật ở 10 phương, duy có cõi Tịnh Độ của Phật Di Đà (Amitabha) được phổ biến hơn cả. Ấy cũng do các luận sư vĩ đại của Đại thừa giáo chuyên tâm tán khuyến như Mã Minh (Ashvaghosa), Long Thọ

---

(1). NGŨ TRƯỚC (panca-Kasāyāh), cõi Ta Bà này đang có năm điều uế trước : 1. Kiếp trước (Kalpa-kasāya) chúng sinh thời Phật Thích Ca xuất thế đang ở vào thời kỳ uế trước là thời kỳ chúng sinh xấu xí chém giết nhau. 2. Kiến trước (Dristi-kasāyā) : thời kỳ của những kiến-chấp sai lầm bất chính. 3. Phiền não trước (Klesa-kasāyā) : thời kỳ chúng sinh phát sinh đầy đầy đam mê, khát ái, phiền não. 4. Chúng sinh trước (Sattva-kasāyā) : thời kỳ chúng sinh chịu nhiều khổ não. 5. Mạng trước (Āyus-kasāyā) : thời kỳ chúng sinh yểu tử.

(Nagarjuna), Thế Thân (Vasubandhu). Thêm vào đó, lại có những bộ kinh chuyên tán dương và khuyến tu Tây Phương Tịnh độ như :

— *Phật thuyết vô lượng thọ kinh* (Sukhà-vatī-vyūha-sūtra hay Aparimitāyus-sūtra) hai quyển do Khang Tăng Khải (Saṅghavarman) dịch ra Hán văn vào năm 252 sau T.L.

— *Phật thuyết quán vô lượng thọ kinh* (Amitā-gur-dhyāna-sūtra) 1 quyển do Cương Lương Đa Xá (Kāla Yasa) đời Tống (dịch khoảng 424 t.l.)

— *Phật thuyết A-Di-Đà kinh* 1 quyển do Cư-Ma-la-Thập (Kumarajīva) đời Diêu-Tần dịch.

Ba Bộ kinh trên đây là chủ yếu của Tây-phương Tịnh-Độ, được gọi là Tịnh-Độ Tam Kinh.

Theo Tịnh-Độ-Giáo, vì rằng chúng-sinh cõi Ta-Bà đang ở vào cõi đời ô trược, sự tu-hành dễ bị thối chuyển, tức là bỏ dỡ nửa chừng vì chúng sinh vọng lên Phật quả thấy quá xa xôi và vô cùng khó khăn. Do đó, Phật Thích-ca giảng thuyết về Tịnh-Độ. Chúng sinh niệm Phật cầu vãng sanh về đó, sẽ không bị những ngoại duyên trắc trở chi phối, dù hạ căn hạ tính bao nhiêu, vẫn an nhiên tu tập cho tới khi chứng được quả Bất-thối-chuyển (Avaivartika), không bao giờ chi nguyện tu tập theo lý tưởng Bồ Tát đạo bị lung lay. Bây giờ mới thị hiện vào thế giới ác trược để hóa độ chúng-sinh.

A.Di-Đà, nguyên âm tiếng Phạn là Amità, có nghĩa là vô-lượng. Hoặc vô-lượng thọ (amitayus) vì Đức Phật Di-Đà sống lâu vô cùng vô tận, do đó chúng-sinh vãng-sanh về đó bao giờ cũng được thấy Ngài mà nghe Pháp, không như Phật Thích-ca chỉ thị hiện cõi Ta-Bà với một thời gian hạn định rất ngắn, hay chư Phật khác cũng vậy. Hoặc là vô lượng quang (amitabha) vì hào-quang của ngài soi thấu khắp cả vô biên thế giới vũ trụ.

Theo thần thoại, trong vô lượng kiếp về trước có vị Tỷ-kheo tên là Pháp Tạng (Dharmakara-bhiksu) có phát 48 lời nguyện, trong đó có câu: «Nhược hữu chúng sanh, dục sanh ngã quốc, chỉ tâm tín nhạo, nãi chí thập niệm, nhược bất sanh giả, hất thư chánh giác» (1) Do đó, tu tịnh-độ lấy niệm Phật là căn bản.

Về lý tự-tính hay Phật-tính của Đại-thừa-giáo, với tính cách ẩn dụ, thì ta có thể hiểu niệm Phật Di-Đà như là con đường quay về tự tính được cụ thể hóa đấy thôi.

#### F.— Nhất-thừa-giáo (Ekayāna).

Đại-thừa-giáo chỉ trich Tiều thừa, nhưng không phải dễ mà phủ-nhận, nhưng là dễ thiết lập những giai đoạn tu hành thực tiễn. Do đó, Đại-thừa-giáo

---

(1) Nếu có chúng sanh nào muốn sanh về nước ta hãy hết lòng tin niệm cho đến 10 niệm. Nếu chúng sanh đó không sanh về được, ta không thành chánh giác.

đã nảy sinh ra thuyết Tam thừa (Triyàma) là Thanh-văn thừa (Sravaka) chỉ cho những bậc chứng quả nhờ ở sự nghe pháp, quả vị cao nhất là A-La-Hán trong bốn thánh quả. Thứ đến là Duyên-giác-thừa, do sự tu quán 12 nhân duyên mà giác ngộ. Thừa này cũng gọi là Độc-giác-thừa, tức sự giác ngộ do tự lực tu tập, không nhờ nghe Phật thuyết pháp, gọi theo âm phạn là Bích-chi-Phật (Pratyekà-budha) cũng là Trung-thừa (Madhyamàyàna). Sau hết là Bồ-Tát-Thừa hay Đại-Thừa, lấy lý-tướng lợi-tha và thành Phật làm mục tiêu cứu kính.

Thuyết Tam thừa như thế là đã dung hòa các khuynh hướng tư-tưởng của Phật giáo, lấy cứu kính làm lập trường.

Đến khi Kinh Pháp-Hoa (Saddharma-puṇḍarīka-Sūtra : Diệu pháp liên-hoa kinh) ra đời thì thống nhất cả Ba thừa vào một thừa duy nhất là Phật thừa (Buddha-yàna). Kinh thí dụ rằng thế gian này như một nhà lửa, chúng-sinh như một đám người quay cuồng hoan lạc trong ấy mà không biết lối ra, Phật mới dùng phương tiện giảng thuyết ba thừa, hoặc nói những khổ não vô cùng của sanh tử, hay giảng thuyết về hạnh-phúc an-lạc của Niết-bàn. Chúng sanh tùy căn tánh mà tu theo Thanh-văn, Duyên-giác hay Bồ Tát. Nhưng cuối cùng tất cả đều đi đến chỗ thành Phật, ấy là Phật-thừa. Duy chỉ có một thừa mà thôi, không hai cũng không ba :

« Duy hữu nhất thừa pháp, vô nhị diệc vô tam »  
(Kinh Pháp hoa, phẩm thí dụ).

Bộ Pháp-hoa gồm 7 cuốn do Ngài La-Thập (Kumarajiva) dịch ra Hán văn. Với tài dịch thuật của Ngài cũng như với nội-dung của bản kinh, người ta thấy ở đây thật là cả một tâm hồn nghệ-sĩ, văn-chương tuy có hàm súc về những tư-tưởng siêu-việt, nhưng lời lẽ lại văn-hoa bóng bẩy. Và lại, Kinh trình bày hoàn toàn theo lối ẩn dụ, cho nên đằng sau văn tự, với những thí dụ, người ta thấy cả một kho tàng tư-tưởng vô cùng sâu sắc. Những thí dụ chứa đựng triết-lý ấy lại đặc sắc mùi vị văn-chương.

Tư tưởng nhất-thừa ở đây lại đặt trên quan-diểm phi-thời-gian hay nói cách khác là siêu-thời-gian. Nếu, trong giáo thuyết của tam-thừa, quả vị cứu cánh tu-hành của Thanh-Văn, Duyên-giác hay Bồ-Tát đều được hạn định trong một thời gian nào đó, thì ở Pháp-hoa, tính-chất thời-gian lại « co giãn, vô độ. Cho nên, đức Phật chỉ nhập định trong khoảng một bữa ăn, mà chính thực bấy giờ là đã trải qua mấy mươi tiểu kiếp và cả đại-chúng trong họ Pháp-hoa cũng không ai thấy sự lâu dài trong mấy mươi tiểu kiếp. Tất cả như chỉ thấy im lặng trong khoảnh khắc mà thôi.

Với quan-diểm siêu-thời-gian đó, Kinh nói rằng chúng sinh dù chỉ nghe danh hiệu của một vị Phật, chỉ lay một lay, xá một xá, cúng Phật một cành hoa,

một nén hương cho đến trẻ nít đùa nghịch nấn nấn tượng Phật, tất cả đều chắc chắn sẽ có ngày thành Phật.

Chắc chắn sẽ có ngày thành Phật là không hạn định thời gian, và luôn cả không gian. Cho nên, dù có thác sinh trong nhiều cõi, khổ não vô lượng cũng như hoan lạc vô cùng, nếu biết quay về với tự-tính cuối cùng vẫn đi đến «Nhất-thừa cứu-kinh» là Phật thừa.

Kinh lại còn dạy, nếu chúng-sinh mà nhập vào Pháp-hoa-tam-muội sẽ tự thấy hội pháp-hoa trên Linh-Sơn (Gridhr akūṭa) hiện hiện, và đức Thích Tôn vẫn đang cùng đại-chúng thuyết kinh.

Thật ra, chỉ nội quan-diềm Siêu-thời-gian mà kinh trình bày qua các ân du cũng đã diễn-tả một cách thấu đáo về nhất-thừa-giáo rồi. Và vì, đức Thích Tôn nói, cuối cùng tất cả đều qui về Phật-thừa, nên các tông-phái đại-thừa mới thi nhau phân chia các thời kỳ thuyết-giáo của Ngài. Mỗi thời kỳ là mỗi giai đoạn chuẩn bị để đưa đến cứu kinh là Phật-Thừa.

### III.— LONG-THỌ VÀ LẬP-TRƯỜNG TRUNG-QUÁN

Người mà căn cứ trên luận pháp Không đề xướng lên thuyết Trung-quán là Long-Thọ (Nagarjuna, khoảng từ 150 đến 250 d.l.). Ngài là người mạn Nam Ấn-Độ, cực thông minh đĩnh ngộ. Không những là bậc thầy cho nhiều tông-phái của Đại-Thừa Phật-giáo mà Ngài còn quán triệt đạo-lý của mọi tôn giáo khác trên đất Ấn. Điều đó chứng tỏ rằng Ngài đã học đạo tất cả các tôn giáo, thấu hiểu tương tợn giáo lý của họ rồi mới đặt lên bàn cân so sánh, đề rồi kết cuộc xây dựng một lập-trường triết-lý độc-đáo mà không ra ngoài truyền-thống căn bản của Đại thừa Phật giáo. Tiến xa hơn nữa, không một lý thuyết nào của các tông phái Phật giáo trước Ngài mà không được Ngài phê phán chính xác, định rõ được giá-trị của chúng trong quá trình gọt rũa những mê lầm của trí tuệ. Lập-trường thuyết-giáo của Ngài vững chắc cho đến

nổi không một học phái Đại-thừa nào ở sau Ngài vượt qua nổi, khi giải thích về những nguyên-lý căn bản của Phật dạy. Nhờ đó, ở Ấn-độ về sau, Thế Thân đã thấu thái lập trường bình-luận của Ngài mà lập nên triết hệ duy-thức. Mật-thừa Phật-giáo cũng đặt cơ sở trên lập trường Không-lý đó. Và ở Trung hoa, Nhật bản, các tông phái được phát sinh do sự giải thích bất-đồng về các khía cạnh Triết lý của Ngài để giải thích lời Phật dạy. Vì thế Ngài được tôn làm tổ sư của tám tông-phái Đại-thừa. Ngài được coi như là Phật-tổ tái thế. Sách do Ngài trước tác, còn truyền đến nay là :

1/— Bộ Trung Luận tụng (Madhyamaka-karika) gồm :

a— Akutobhaya

b— Thanh-Mục-Thích (La Thập dịch)

c— Buddhapalita (Phật hộ) : Mula-madhyamaka-vṛtti (Nhập tụng luận)

d— Bhavya (Thanh Biện) : Prajnapradipa (Bát-nhã Đăng luận)

e— Candrakirit (Nguyệt-xứng) : Prasannapada

f— An Tuệ (Sthiamati) : Trung-quán Thích luận

2/— Thập-nhị-môn luận (Dvādaśanikākyā)

3/— Sunyata-saptati

- 4/— Vigraha-vyavartani (Hồi tránh luận).
- 5/— Lục-thập-Tung Như-lý-luận (Thi Hộ dịch)
- 6/— Vaidalya-Sutra.
- 7/— Đại-tri-độ luận, gồm một trăm quyển (La-Thập dịch)
- 8/— Thập-Tru Tỷ-Bà-sa luận, gồm Mười bảy quyển (La Thập dịch).
- 9/— Đại-thừa Nhị-thập-tung luận (Thi-Hộ dịch)
- 10/— Bồ-Đề Tư-lương luận Tung, gồm sáu quyển (Đại Ma Cấp Đa dịch)
- 11/— Subhī-lekha, có Ba quyển được dịch ra Hán văn.
- 12/— Katnavali Bảo-Hành-vương chính luận (Chân-Đế dịch)
- 13/— Catuhstara.

Lý thuyết Trung quán của Long Thọ được trình bày nhằm vào hai khuynh hướng Phật giáo bấy giờ là khuynh-hướng Thực-Tại luận của Hữu-bộ (Sarvastivāda) và khuynh hướng Hư-vô luận của Kinh bộ (Sāntrāntika) Đối với Hữu bộ, Ngài chỉ rõ tính chất duyên khởi của các pháp là vô tự-tánh. Trong đoạn đầu của Trung-quán, Ngài đã đứng trên lập trường Không-Lý để phê phán từng nguyên lý sinh thành và hoại diệt của các pháp mà theo đó, Hữu bộ dựa vào để thành lập khuynh hướng Thực-tại luận. Khuynh hướng nay công nhận

các pháp thực hữu ở cả hai phương-diện là thời gian và không gian, được biểu lộ trong công thức *Chư pháp hằng hữu* và *Tam thể thực hữu*. Nguyên lý sinh thành và hoại diệt của các pháp được nắm trong ba phạm-trù *Nhân-duyên-quả*. Nhưng Long Thọ đã cho ta hay rằng ba phạm-trù ấy chỉ là ảo giác của trí tuệ mê lầm, được tạo nên do đối-lập và mâu thuẫn của nhận-thức. Nhận thức trong giới hạn mâu-thuân và đối lập đó, nó luôn luôn đứng ở cực đoan này mà không đứng vào bản thân của thực tại. Bát bất trung đạo của Long-thọ (bất sanh, bất diệt, bất lai, bất khứ, bất nhất, bất nhị, bất đoạn, bất thường) đã tẩy trừ cả hai cực đoan của nhận thức, mang tính chất vừa phá hủy vừa kết hợp của biện chứng.

Biện chứng pháp của Long-Thọ như thế không những chỉ áp dụng cho quá trình gạn lọc tri-thức mà còn phê phán cả những đối lập và mâu thuẫn của các học phái Phật giáo. Không những chỉ phê phán các học-phái Phật giáo mà còn phê phán cả các giáo thuyết trong truyền thống Upanisad hay không Upanisad.

Với kinh bộ, quan-diêm hư-vô của họ cũng bị chính giáo. Không phải các pháp vì là giả hợp mà *không*, không phải vì nay còn mai mất mà *không*. Có hay không đều là hai cực đoan đối-lập và mâu thuẫn của nhận thức. Phải vượt ra ngoài giới hạn kèm hãm của hai cực đoan ấy mới nhận thức chính xác được các pháp.

Pháp là Không, Pháp phải nương vào nhiều pháp mới thành Thế. Thế lại vừa Có vừa Không (sinh, diệt) Thế cũng vừa Đi vừa Đến (khử, lai) là tại sao vậy ? Là bởi Thế có cái Dụng thuộc phần tướng của Thế. Tướng ấy vừa đối lập nhau, vừa nương lẫn nhau mà trở nên Dụng. Long Thọ nói : *« Cái dụng bởi nơi chủ động là cái Năng Tác dụng mà có, Năng tác dụng vì chỗ sở dụng mà thành »*. Năng tác dụng và cái Dụng của Tướng cũng là lẽ Động và Tĩnh của thực thể các vạn vật trong thế gian. Động và Tĩnh cùng hỗ tương hủy diệt và cùng hỗ tương sinh thành. Ví như nước là thực thể, Nước dâng lên thành sóng để cho sóng tan đi, thế là vừa nương nhau mà sinh lại vừa phá nhau cho tan. Đây là lẽ Động. Cái sóng tan đi thời nó trở lại Tĩnh. Tuy nhiên, trong cái Tĩnh ấy lại dương nuôi dưỡng cái sóng thứ hai cho nổi lên để mà lại tan đi nữa. Như thế, lẽ Động Tĩnh vừa xung khắc lại vừa hòa hợp để cho thành cái Có và cái Không vĩnh viễn. Vậy thì, Có và Không ấy vừa là thực-tướng, vừa là hư-tướng ; và cái thực-thể phải tựa vào cái Không mà thành Có, cũng như từ cái Có trở thành Không.

Trên đây là chủ trương Có và Không, Không và Có, nương nhau để phá hoại nhau, phá hoại nhau để nương nhau, xung khắc nhau để hòa hợp, hòa hợp để xung khắc, trong quan-niệm Trung-quán của Long Thọ và về Trung-Đạo nhận để phủ nhận của Phật Thích-tôn theo phái Đại-thừa. Ý.

nghĩa của Trung-quán và Trung-Đạo thực là sâu sắc nhiệm-mầu, con người chỉ có thể lấy trí-tuệ mà chính giác, chứ ngôn-ngữ không thể diễn tả một cách trung thực được.

Về lẽ nhận đề phủ nhận của Phật Thích-Tôn (như nhận là có Pháp, nhưng lại bảo Pháp là Không), Long Thọ thuyết rằng muốn nắm vững được Trung Đạo nhận đề phủ nhận ấy phải thấu triệt Nhị-Đế (Satya) của Phật-giáo. Nhị-đế có hai : Đế-nhất nghĩa đế, hay Thắng-nghĩa đế, (paramarsha) và Thế-Đế hay Tục-đế (Samvriti-satya). Thắng-nghĩa-đế là phần Phật thuyết cao diệu đề cứu độ bậc trí-tuệ hướng thẳng vào Trung-quán đề đến ngay Trung-đạo (tức chứng quả thành Phật); nếu mà chấp thực-hữu, thực-vô thì chỉ ở tầm Tục đế, dầu có kiên-trì tu đạo cũng phải trải qua cả trăm kiếp mới có thể đi vào Thắng-nghĩa-đế. Cho nên, người tu đạo Đại thừa phải lãnh hội đến tận căn thâm lý của Pháp ấy là Không, đề rời từ Không ấy mà vào Trung Đạo.

Về nguyên-lý của «Pháp ấy là Không», Long-Thọ đã giải thích bằng thuyết Duyên-Khởi : (praticyasamutpada). Sở dĩ các Pháp Không trở thành Có là vì chúng do Duyên mà phát khởi, bởi đấy Tướng ấy mới là giả, cũng như cội Ta đây là phi-bản-ngã, là cái ta mượn, là có ta mà không ta. Vì phải có Duyên mới khởi, nên giáo-thuyết Đại-thừa là vô-tuyệt-đối.

chỉ có tương-đối của Trung-đạo mà thôi.

Chúng nhân-duyên sinh Pháp — Ngã thuyết  
tức thị Vô—Diệc vi thị giả danh — Diệc thị Trung  
đạo nghĩa.

Đây là tóm-lắt lập-trường căn-bản của Trung-  
quán Luận và đây cũng chính là trọng-tâm của  
học-thuyết Trung-quán (Madhyamika) do Long-  
Thọ lập nên.

Với Long-Thọ thì Niết-bàn không phải là có,  
cũng không phải là chẳng có mà Niết-bàn là Không  
(phi hữu, phi vô, duy không). Ngài nói rằng : *“Con  
người do ngũ uẩn tạo nên hình hài. Hình hài bởi  
nhân-duyên mà bị chằng chịt vào các vòng Sinh Tử,  
Vãng lai. Nay chính giác mà tự tháo bỏ ra ngoài  
nhân duyên thì ấy là Niết-bàn. Cho nên, luân-hồi  
với Niết-bàn vốn không có khoảng cách, nhưng cả  
hai lại cùng chia rẽ cùng nằm cả ở trong hai khoảng  
thực-tại: mê chấp và chính giác. Mê chấp ấy là tự  
trói buộc bằng nhân duyên luân-hồi, chính giác ấy  
là tự thoát ra ngoài nhân-duyên để sang Niết bàn .  
Tuy nhiên, theo lý Trung-Đạo, cách tự giải-thoát  
nhiệm-mầu nhất là không cần biết đến có luân-  
hồi hay có Niết-bàn, không tham sống, không sợ  
chết, không quan niệm đến nhân duyên, không  
nhìn đến Pháp-trường, không biết thế nào là trói  
buộc, không màng thế nào là giải-thoát, lòng lảng  
lảng với khoảng không là đủ.*

CHƯƠNG VII

CÁC MÔN PHÁI TRIẾT HỌC  
DƯỚI THỜI ĐẠI  
QUỐC GIA TẬP QUYỀN

## CHƯƠNG VII

### Vài nét tổng quát

QUỐC GIA TẬP QUYỀN DƯỚI THỜI ĐẠI GUPTA

*Tiết thứ nhất :*

NHỮNG NGÀNH TRIẾT HỌC BÀ-LA-MÔN CHÍNH THỐNG.

- 1.— Triết thuyết cổ Sankhya (Số luận).
- 2.— Phái Đạo học Yoga.
- 3.— Học phái Mimansa (Di-man-tát).
- 4.— Học phái Vaisesika (Thắng luận).
- 5.— Học phái Nyaya (chính lý) với khoa luận lý học.
- 6.— Học phái Vedanta (Phệ-đàn-đà).
- 7.— Siêu hình học về ngôn ngữ.
- 8.— Phần kết cuộc của sử thi Mahabharata với bộ Thánh kinh Purana.

*Tiết thứ hai :*

PHẬT GIÁO

- 1.— Những tông phái bảo thủ giáo lý truyền thống.
- 2.— Hệ thống hóa triết thuyết Đại-thừa.
- 3.— Lập trường chính trị xã hội của Đại-thừa.

*Tiết thứ ba :*

JAINA GIÁO.

Công cuộc hệ-thống-hóa giáo-điều.  
Jaina

## Vài nét Tổng quát

# QUỐC-GIA TẬP QUYỀN DƯỚI TRIỀU-ĐẠI GUPTA

Cả hai đế-quốc Kusana (Quý sương) tại tây Tây-Bắc và Andra tại Đông-Nam Ấn-Độ, chỉ đến khoảng đầu thế-kỷ III dương-lịch là lần lần bị suy yếu nên các tiểu-bang thừa cơ nổi lên đối-kháng lại. Trong số những tiểu-bang này, có nước Magada do vua Chandragupta cai trị là mạnh hơn cả, đánh dẹp được mấy tiểu-quốc chung quanh và dựng nên đế-tribều Gupta từ năm 320 dương lịch. Kế vị thái tổ Chandragupta là vua Samudragupta, lên ngôi năm 330 rồi chinh phục được cả Nam lẫn Bắc, thành công thống-nhất như triều-đại Maurya. Trong thế-kỷ IV, dưới triều-đại Gupta này, được kể là thời gian huy-hoàng nhất của sự phát-huy nền văn-hóa cổ-điển Ấn-Độ, kèm thêm những tiến bộ song song của những ngành thiên-văn-học và số.học. Tuy nhiên, chỉ có thế-kỷ IV ấy mà thôi. Sang thế-kỷ V,

bị người Hung Nô tràn vào xâm chiếm, đất nước  
tao nhiều dài ngày nên sang thế kỷ VI, Ấn-Độ lại  
lâm nạn sâu xé, tam phân ngũ liệt.

Về cơ cấu tổ-chức quốc - gia tập quyền dưới  
thế kỷ thịnh-trị của Triều-đại Gupta, các tiểu-bang  
đều tùy thuộc và chịu mệnh-lệnh của triều - đình  
trung-ương nhưng được toàn-quyền điều lý nội-hộ  
và xếp đặt quan lại viên chức tại địa-phương tiểu-  
bang mình. Tại các tiểu bang, không những quốc-  
vương mà đến các cấp quan lại cao hạ cùng viên  
chức các ngành đều được độc-quyền thế tập; cấp-  
bực cao thấp không do tài-năng mà do tập quán  
trật-tự xã-hội theo giai cấp, theo dòng họ. Bình-dân  
thì sống về ruộng đất hay tiểu công nghệ, tiểu  
thương mại. Tiền tệ thì đúc đồng, dirana cũng  
ngang lượng vàng với đồng denarius của La-Mã cho  
dễ mậu dịch với các nước phương Tây.

Sở dĩ trật-tự xã-hội trở lại chế-độ giai cấp  
cổ - định là bởi Bà-La-môn giáo hưng thịnh vào  
lúc này và trở thành quốc-giáo, có đặc quyền  
quảng-bá giáo-ly và tổ-chức xã-hội theo tiêu-chuẩn  
của kinh-diễn tôn-giáo mình. Thêm nữa, khi Bà-  
la-môn giáo đã hưng-thịnh, các tông phái trong  
Ấn-độ-giáo cũng ngũ hòa theo đề dung-hòa giáo-  
ly, thần-thuyết, tập-tục, sinh-hoạt. Cho đến các  
hình-thức tổ-chức xã-hội cũng na ná như Bà-la-  
môn, khiến phong-thái Bà-la-môn-giáo càng trở  
nên mạnh hơn bao giờ hết. Tình trạng này là

cái đà cho giới Bà-la-môn nắm vững hơn nữa cái quyền-uy chi-phối quốc-gia trên nền tảng phân-biệt giai-cấp đến mức chắc-chẽ. Ấn-độ-giáo cũng nhờ vào cơ-hội này mà xây cất được thêm nhiều đền-đài quy-mô tráng-lệ. Sang lĩnh vực học thuật và văn-nghệ, dĩ nhiên là phải theo học phong và văn-phong Bà-la-môn. Chữ Sanskrit được dùng làm quốc-tự. Bao nhiêu sách vở, công-văn, giấy tờ đều hoàn toàn là văn-tự Bà-la-môn cả.

Phật-giáo và Kỳ-na-giáo, tuy nội bộ vẫn giữ được nếp sinh-hoạt điều hòa, nhưng ảnh-hưởng trong xã-hội cứ mỗi độ mỗi bị yếu kém lần lần do áp đảo của Bà-la-môn-giáo. Trước sức mạnh của Bà-la-môn, các học-phái cũng phải tựa vào kinh-diễn của tôn-giáo này làm trọng-lâm xây-dựng nội dung trước tác, và làm đề tài huấn giảng tùy theo lập-trường của mỗi học-phái. Rồi cứ nếp ấy, thầy truyền cho trò, trò lại khai thác và quảng bá lời thầy, cộng với giáo-lý Bà-la-môn có hậu-thuần của Ấn-độ-giáo, tạo cho toàn quốc Ấn một khung cảnh nghiêm nghị về luân lý phân biệt và cách biệt giai cấp.

Đề làm nòng cốt cho sự tổ chức xã hội và duy trì trật tự công cộng, đế triều Gupta sưu tập những bộ pháp-diễn ở thời trước đem cho nghiên cứu lại rồi dung-hòa với chính-sách đương thời mà viết ra những loại sách về

chính-trị, như bộ Kauteiryā. Thực-Lợi-luận, làm tiêu chuẩn cho hành-chính và pháp-luật. Loại sách chánh-trị luận này vẫn được các triều-đại về sau áp-dụng cho đến khi Hồi-giáo của Mahomed xâm nhập vào đất Ấn mới cải cách đi ít nhiều. Và cũng kể từ triều-đại Gupta này trở đi, đề duy trì cho chế-độ trung-trong tập-quyền, việc thần-thánh-hóa ngôi vương-chủ được đề cao đến tột bậc bằng mọi phương-thức giáo-dục và tuyên-truyền để tạo cho nhân dân một niềm tin về quyền-uy tối linh thiêng và tối thượng của quốc vương. Theo giải-thích của những bộ Pháp-diễn như Narada Brhaspati, v.v... còn lưu đến nay, thì : « Quốc vương ấy mới chính là vị Thánh sống trên thế-gian. Lời nói và việc làm của Quốc-vương ấy là lời nói và việc làm của Thánh, nên tất cả đều là tuyệt luân và tối kinh, kẻ làm dân chỉ có nhiệm vụ tuân hành, không suy-luận, không đối-kláng ». Và lại giải thích tiếp : « Sở dĩ toàn dân chỉ có nhiệm vụ tuân hành theo mệnh-lệnh của quân vương, vì quân vương là đại diện cho đấng tối-thượng cao cả có sứ-mệnh ban phước lành cho toàn thể nhân-loại chứ không cho riêng nước nào. Tiền thân của quân-vương là bậc đại-hạnh khổ tu qua nhiều kiếp, công-đức tích lũy đã nhiều, đến kiếp này vẫn vì đạo-lành cứu khổ cứu nạn mới thác sinh trên ngôi báu để độ dân-gian được an-lạc bằng quyền-hành cai trị ».

Sau này vì áp độ của công cuộc thần-thánh-hóa ngôi quốc chủ của Bà-la-môn và các giáo-phái Ấn Độ lên quá cao nên buộc lòng Phật-giáo và Jaina giáo cũng phải công-nhận thuyết trên đây, cho rằng những ông vua là những bậc đã khổ tu qua nhiều kiếp mới đạt đến đấng vị.

## *Triết thứ nhất*

·NIÛNG NGÀNH TRIẾT HỌC BÀ-LA-MÔN CHÍNH THỐNG

### 1.— TRIẾT-THUYẾT CỔ SANKIYA (SỐ LUẬN)

Triết phái Sankiya do Kapila (Ca-ti-la) (khoảng 350-250 trước kỷ nguyên) dựng lên và do danh đệ là Asuri nối tiếp hoằng dương. Sau Asuri đến Pañchasikha (khoảng 150-50 tr.k.n.) và Vindhya-vasin (thê kỷ IV d.l.) đều là những triết gia chuyên đả kích mạnh mẽ vào những nhược điểm trong kinh sách các phái Phật giáo. Sách vở do những tiền bối này sáng tác đều bị thất lạc hầu hết. Còn lại đôi chút thì chẳng ra Chương ra Mục nào nguyên vẹn. Duy truyền đến nay, được kể là sách triết học Sankiya cổ điển nhất là bộ Sankiya Tung do Iṣvara-kṛsna (Tự Tại Hắc) viết vào Thế kỷ IV d.l,

Triết thuyết căn bản của phái Sankiya là dung hòa tư tưởng của phái mình với thuyết nguyên

Tỷ duy nhất của phái Uddalaca trong phong trào triết học Upanisad để thành thuyết nhị nguyên thực hữu. Đệ nhất nguyên là nguyên lý tinh thần tức phần tinh thần thuần túy mà học phái Sankiya kêu là Purusa (hồn ngã) hay là Atman. Đệ nhị nguyên là Nguyên lý vật chất tức phần căn bản của nguyên chất mà học phái gọi là Prakṛti (tự tính) hay là Pradhana. Phần này tức là nguyên lý chủ tạo nên mọi hiện tượng trên thế gian, là đấng chủ-tê hay là bực phi-biến-dị (Avyakta).

Theo triết-thuyết này, phần tinh thần thuần túy cũng có thực thể cá ngã của nó do một vùng đại nguyên tử tụ lại mà thành trong từng lĩnh vực riêng biệt, như phạm vi bản chất của Trí (Jñā) phạm vi bản chất của Tư (Cit, cetana) v.v., Tinh thần thuần túy không để lộ ra những vẻ hoạt động hay biến động cụ thể như vật chất mà chỉ ở tại một chỗ để quan chiếu cho mọi vật thể, nên Số luận gọi phần này là phần phi-hoạt động (akartri). Phi-hoạt động là thường trú bất-biến, là thuần-túy thanh-tịnh, chỉ quan-chiếu cho vật chất chứ không liên quan gì đến vận-mạng, sinh, tử, hay luân-hồi của vật-thể, trong đó có con người. Do đấy, con người mới có thể tu-hành để giải-thoát cho tinh-thần thoát ra khỏi lĩnh-vực của vận-mạng, của luân hồi.

Phần vật-chất nguyên-lý tức căn bản của nguyên chất, tự nó hàm chứa nguyên-nhân cho cơ

nững nề tạo nên vật-chất. Tự tính của nguyên-lý vật-chất là hoạt-dộng không ngừng, bất tuyệt. Căn-bản nguyên chất chia thành ba loại :

— Thuần-chất (sattava)

— Kích-chất (rajas)

— Ế-chất (tamas)

Mỗi loại đều cấu-tạo nên một thứ yếu-tố, tức là có ba loại yếu tố gọi chung cả ba là ba đức (triguna). Ba đức sinh ra chỉ một nửa trên cán, cán sinh-lực nên còn nằm trong trạng-thái tĩnh-chỉ để chờ nguyên nhân cơ-hội của tinh-thần thuần-túy quan-chiếu đến. Khi mà được quan-chiếu thì trước hết, phần kích-chất (rajas) tự phá ra ngoài trạng-thái tĩnh-chỉ mà bắt đầu trở thành sinh-dộng và chuyển-biến (parinama) nhưng chỉ mới thành có một cơ-quan trong thân-thể, là cơ-quan tự nắm cơ-năng cho-tư-duy (buddhi : giáo). Cơ-quan này tức là phần cực-đại (mahat) của cơ-thể. Hiệu-năng của phần cực-đại này là chủ về xác nhận, chủ về quyết-trị hướng-dẫn cho cơ-năng sinh-hoạt, cơ-năng hoạt-dộng của thân thể. Đây là hiệu quả thứ nhất của tác-dụng quan-chiếu giữa tinh-thần thuần-túy và căn-bản nguyên-chất.

Thứ đến hiệu-năng quan-chiếu của tinh-thần thuần-túy với yếu-tố thuần-chất (sattava) là tạo nên phần hình-tượng có sinh-hoạt của cơ-thể chứ không có tư-duy. Bởi vậy, phần giá-trị chủ

yếu bậc nhất nơi cơ-thể vẫn là cơ-quan đầu não nắm cái tư-đuy của con người, của sinh-vật. Giải-thích rõ nghĩa hơn về tư-đuy, số-luận cho rằng mặc dù đồng thuộc ba đức, nhưng thuần-chất và ế-chất đều chịu chung dưới sự chi-phối tinh-thần của tư-đuy, hoặc tư-đuy là chiếc cầu liên-lạc giữa quan-chiếu của tinh-thần thuần-túy để tạo thành thể sinh-biến, biến-sinh cho hình-tượng của cơ-thể.

Khi hình-tượng của cơ-thể đã nên hình-hài toàn vẹn thì phần giác của tư-đuy cũng bắt đầu nảy nở, tạo cho con người ý-thức tự-ngã (ahamkara, tức ngã mạn) là đầu mối của quan-niệm tự-ngã chủ-thể, gọi chung là ý-thức ngã chấp. Bởi ngã chấp này mà con người mới tự hào. «*Có cái ta đây. Vật này thuộc của ta. Cái này do ta mà thành*», nó chứng tỏ sự ngộ-nhận sâu xa về chủ-thể, ngộ-nhận rằng ta là chủ thể của ta, mà không hiểu rằng ngay đến giác-quan nơi chủ thể cũng chỉ là một bản-vị do căn nguyên cơ-năng của tư-đuy đem đồng-nhất-hóa với phần tinh-thần thuần-túy của nhị-nguyên mà thành. Từ ngã-chấp ngộ-nhận đó, con người mới đi lạc ra ngoài phạm vi của tự-tính để bị hãm vào nghiệp-chướng của luân-hồi. Nói cách khác nghiệp, luân-hồi ấy đã do con người tự-tạo nên, nằm tại trung-tâm của ý-thức tự-ngã.

Ý-thức tự-ngã ấy cũng là nghiệp-thân. Nghiệp thân hiện hiệu dưới hai loại, mỗi loại gồm nhiều

cơ-quan trong thân-thể. Một loại gồm mười một cơ quan. Mười một cơ quan này cũng chia thành hai loại nữa : cơ quan cảm-giác và hành-động. Cơ-quan cảm-giác có năm : mắt, mũi, tai, lưỡi và thân. Cơ-quan hành-động cũng có năm : phát thanh, tay, chân, bài tiết và sinh thực. Còn cơ quan thứ mười một là Ý. Một loại nữa thuộc nghiệp thân do yếu tố vi tế (tanmatra : Duy) trong cơ quan hành-động mà thành là :

1. *Thanh-duy* đồng tính với Không của ngoại giới.

2. *Xúc duy* đồng tính với Phong của ngoại giới.

3. *Sắc duy* đồng tính với Hỏa của ngoại giới.

4. *Vị duy* đồng tính với Thủy của ngoại giới.

5. *Hương duy* đồng tính với Địa của ngoại giới.

Tổng kết những quan điểm nói trên đây, triết phái Sankhya gọi đây là 25 Nguyên lý hay hai mươi lăm Đế.

Trở lại phần tinh thần thuần túy, số luận chủ trương tinh thần nguyên lai là thuần túy thanh tịnh nhưng vì phải quan chiếu, phải hòa hợp để chế tạo và dưỡng-thành sự sinh tồn của vật chất, nên mỗi vật chất cứ bị đắm chìm trong nghiệp luân hồi. Do đó, tinh thần cũng bị đau khổ lây. Tinh thần biểu hiện nơi con người ở phần tư duy, ở ý-thức tự-ngã, ở ngũ duy (tanmatra) tổng hợp lại thành vi-tế-thần (linga). Vi-tế-thần này tuy bị biến

đôi nhưng vi-tế-thân vẫn còn mãi để đón chờ lần  
nhục thể khác của nghiệp hậu-thân. Muốn giải-  
thoát cho vi-tế-thân tức tinh thần thuần túy thanh  
tĩnh và vĩnh cửu được thoát nghiệp luân hồi, con  
người phải dốc lòng quyết tâm tu hành theo  
phương pháp đặc biệt, tẩy rửa cho tinh thần được  
sạch hết như bản đề tinh thần trở lại nguyên vị tự  
tình của nó, trường tồn, bất sinh, bất biến, bất diệt.  
Muốn đắc quả giải thoát ấy, trước phải trở lại nơi  
cái Trí của mình, bởi chỉ có Trí mới trực tiếp giải-  
thoát được cho tinh thần.

Luận về cầu đến Trí để giải thoát, Số luận cho  
rằng, Trí ở đây không do ảnh hưởng bên ngoài mà  
thành trí thức như đã dạy trong kinh-diễn Vedas.  
Trí này là Trí nội-tại tự-hữu, là phần anh minh của  
tinh-thần thuần-túy. Thế nên, số luận triết đề  
thuyết minh về phần Trí này để đưa ra kết luận :  
chỉ có Trí nội tại tự hữu mới là cứu cánh của giải  
thoát cho thực tình và hiệu nghiệm. Để bổ trợ cho  
Trí nội tại hoàn thành sứ mạng giải thoát cho vi  
tế thân, con người phải tu hành theo phương pháp  
Yoga.

Người tu hành đắc quả giải-thoát, tuy ở kiếp này,  
đều có nhắm mắt quy ân như thế-nhân thông  
thường nhưng không phải là chết, mà là đạt đến  
giai đoạn được trả phần tinh-thần thuần-túy và  
thanh tịnh về với chân tự tình để được phiêu diêu  
tĩnh tại. Quảng thời gian được « sống » trong tình

tại ấy dài hay ngắn là tùy nơi thân thông trực giác (tiên thiên) của người đắc quả hay tùy theo công nghiệp tu-hành ở kiếp trước hay kiếp này của mình. Quảng thời-gian tĩnh tại ấy mới đúng là chân-mệnh, và đến khi nào chân-mệnh sống đến cùng của thời-hạn do tiên-thiên quy-dịnh thì đấy mới là mệnh-tuyệt, đấy mới là chết thực. Nghĩa của «chết» ở đây tức tinh-thần không thể duy trì được tự tính nữa để bắt đầu trở lại lĩnh vực sinh-sinh diệt-diệt của hai mươi lăm đấng.

Trong những khoảng thời-gian sống bằng nhục-thể để tu-hành giải thoát, Sankiya gọi là sinh-tiền-giải-thoát (Jivanmukti). Sau khi phần nhục-thể tan đi, trả tinh-thần về cõi tĩnh-tại, hoàn-toàn thoát-ly khỏi quy-tuần của nhị-nguyên 25 đấng ấy là ly-thần giải thoát (videhamukti). Trong khoảng thời gian «sống» bằng ly-thần giải-thoát ấy, tinh-thần thuần-túy được hoàn toàn độc lập và độc tồn (kaivalya) và nếu trong khoảng độc tồn này Trí vẫn liên tục phát-huy được thuần-túy-tính của tinh-thần thì chân mệnh mới khả dĩ trường-cửu đến vô cùng.

## II.— PHÁI ĐẠO-HỌC YOGA

Phái Yoga chủ-trương và hoãng-bá đường-lối giải-thoát theo phương-pháp riêng của phái mình, gọi là phép tu Yoga (Du-già). Bộ kinh căn-bản của học phái này là bộ Yoga-sutra (Du-già kinh) do đạo sĩ Patanjali trước tác. Tuy truyền-thuyết cho rằng bộ kinh này ra đời rất sớm, nhưng thực tế chỉ viết vào khoảng từ những năm 400 đến 450 d.l.

Nhận-xét về chủ-trương tổng-quát của đạo-phái Yoga, ta thấy Yoga chịu ảnh-hưởng nhiều của Phật-giáo. Xét về đại-thể phần siêu-hiuli của nó thì Yoga giống với triết-phái Sankiya, có khác là ở điểm đề ra một vị chủ-tể thượng-linh, gọi là thần Tối-cao. Phái tôn-thờ Thần Tối-cao làm đại-linh-hồn duy-nhất của hết thảy thế-gian, chúng-sinh và vạn-vật. Linh hồn của mỗi cá thể, chỉ là một điểm nhỏ của đại-linh-hồn Thần tối-cao phân tán ra mà có đấy thôi. Thuyết như vậy, có nghĩa, nếu quy-tụ linh-hồn của vạn-vật thế-gian lại thì đấy chính là Thần tối cao, hoặc ngược lại, mỗi linh hồn là một bộ phận vi-

ti của Thần Tối cao. Thế nên, linh-hồn chúng-sinh mới hiệp-đồng-tinh với Thần-Tối-cao và luôn luôn chịu sự chi-phối của Ngài. Tuy nhiên, Yoga không cho rằng Thần Tối-cao là chủ-tể sáng tạo nên thế-gian.

Tại Ấn Độ, kể từ thượng-cổ, khi phát-khởi nên nền văn-minh ở triền sông Indus, thì tại những bộ-lạc tiền trú xa xưa của thời-đại ấy đã có đường lối tinh-tọa minh-tướng ở dưới cõ-thụ thanh vắng, hoặc trong rừng núi u-tịch. Ở thời buổi sơ-khai, đường-lối tinh-tọa minh-tướng này, chỉ là để tránh cảnh náo-nhiệt, khỏi bận tâm mà cầu lấy những ngày giờ an-thái cho tinh-thần. Về sau, được chuyển sang thành một phương-pháp tu-hành của nhiều giáo-phái, lấy tinh-tọa làm đường lối thực-tiền dụng-tâm để chế-ngự Ý. Ngoài ra, đời sống con người buộc cái thân con người phải luôn luôn hoạt động, bận bịu đến nỗi quên cả bản-căn mình. Thế nên, chỉ có tinh-tọa mới là phương-pháp duy-nhất để có thời giờ và hoàn cảnh « rút » thân mình ra khỏi trường hoạt-động, đặt lòng mình vào cõi tuyệt-đối tinh-mịch. Đó là con đường thần bí kỳ-diệu khả dĩ đưa giác-thức tới gần đấng Đại Cao-cả nắm giữ bản-căn của mình. Trải qua nhiều thế-hệ, các nhà tri thức, bất luận là trong giáo-phái nào cũng công-nhận tinh-tọa rất có lợi cho sự tu hành. Tóm lại, đạo-phái Yoga lấy tinh-tọa làm đường-lối duy-nhất để tu-dưỡng đến đắc-quả giải-thoát. Người tu hành theo Yoga là Yogin.

và người nào đắc quả giải-thoát là Muni (Mâu ni ân sĩ)

Yoga có nghĩa là *thống nhất tâm thể về một mối*. Thống nhất tâm-thể tức tạo thuận-tâm, tức diệt hết mọi tác-dụng của tâm. Nói một cách khác tức là không để tâm bị vọng-động bởi ngoại-giới mà phải kìm giữ nó luôn ở trong lĩnh-vực thanh-tĩnh và bất-động. Muốn giữ cho khỏi bị dao-động, ta phải tránh những trường hoạt-động, lánh vào những chỗ xa vắng u-nhàn mà tĩnh-tọa. Tĩnh-tọa là ngồi ngay ngắn nghiêm-chỉnh thật lâu, hai chân vòng lại xếp bằng, hơi thở thông-thả nhẹ-nhàng để tâm khỏi bị tán loạn, không dùng đến những dự-tầm của ngũ-quan, nói chung là tập trung hết mọi khả-năng của Ý, của Chi lại để giữ cho tâm được thanh-tĩnh. Vậy, tĩnh tọa là điều kiện tất yếu để đạt tới *chế-giới* và *nội-chế* ở bước đầu nhập đạo.

1/— *Chế giới* (yama) là không sát sinh, chân thực, không trộm cướp, không dâm và không có của riêng. Thế gọi là chế-ngũ-giới.

2/— *Nội-chế* (niyama) là giữ cho lòng lạng-lạng bất-động trước ngoại-cảnh, cho lòng được thanh tĩnh, dẫn-thân vào khổ-hạnh mà học, mà chuyên tu, đặt hết tin-tưởng, ngưỡng-vọng vào Thần Tối-cao mà gia công chuyên niệm. Lại phải gạt bỏ hết mọi thế tục thường tình về danh, về lợi cho tinh-thần được trong sạch, chỉ lấy sự chuyên tu làm phương tiện duy-nhất đưa giác thức tới gần Thần Tối cao.

Ngoài chế-giới và nội-chế ra, người tu Yoga còn phải thực-thi sáu phép tu nữa, khởi đầu bằng tọa-pháp rồi mới đến những phương pháp khác ở trình-độ cao hơn, tuần tự như sau :

3/— *Tọa-pháp* là những quy-pháp tĩnh tọa. Trước khi vào tĩnh tọa hãy chuẩn bị tâm cho lắng, thần cho lặng và khi tĩnh tọa toàn thân phải nghiêm trang, không cử động.

4/— *Điều-tức-pháp*, giữ gìn nhịp thở trong lúc tĩnh tọa, không được hít nhiều thở mạnh, mà phải khoan thai nhẹ nhàng, hạn chế hoạt-dộng của phổi cho khỏi lạc hướng tâm thần.

5/— *Chế-cảm-pháp*, làm cho mọi cảm giác của ngũ quan hầu như trở trở trước ngoại cảnh, ngoại vật.

6/— *Tòng-trì-pháp*, thu gọn tâm vào một chỗ đề lắng yên suốt thời gian tĩnh tọa và tiếp đến kiên trì với đặc pháp tu hành, suốt đời không còn một ngoại ý nào lọt vào tâm được.

7/— *Tĩnh-lự-pháp*, hay *thiền định pháp* là tập trung toàn tư tưởng vào một đối tượng chính là tư pháp và đạo pháp để mỗi ngày mỗi lời gần đến chỗ cực uyên thâm và vi diệu.

8/— *Tam-muội-pháp* (samadhi : đẳng trì) là hoàn toàn làm chủ được tâm, được ý, được chí, để đạt tới chỗ ngoại giới của giải thoát, đưa chân giác vào trong cõi Không, lặng lặng và sáng lạn.

Vậy kể từ chế giới trở xuống, đây là bát bảo tu-pháp của đạo phái Yoga. Về phép tu thứ tám là tam-muội-pháp, Yoga chia thành hai lẽ sâu cạn khác nhau, gọi là hữu-tướng tam-muội và vô-tướng tam-muội. Hữu tướng tam muội là mức độ giác thức về tam muội chưa thuần-thục trước quyển-rũ của ngoại-cảnh, ngoại-vật, còn ghé mắt đề ý tới, hoặc giả, còn phải đề tâm suy-lự mới thấu được lẽ cao diệu mà né tránh quyển-rũ. Nói một cách khác, tức là còn ở trong tầm lưu-vướng những tác dụng của tâm, chưa rời được sạch căn, Cho nên, hữu tướng tam muội cũng là *hữu-chủng-tử tam-muội*. Xa hơn, vô tướng tam muội mới là thượng đẳng của giác thức giác đạo đề vào hẳn được cõi không của giải-thoát. Đạt tới vô-tướng tam-muội, lòng lảng lảng rũ sạch mọi trần-duyên, không một ngoại cảnh nào làm lay động nổi tâm-chí, gạt bỏ hết mọi tác dụng của tâm để hoàn-toàn tự tháo được ra ngoài vòng trói buộc của ngũ quan. Như thế là *vô chủng-tử tam-muội*.

Đây là chủ trương chân-tu của đạo-phái Yoga để được đấng nguyên nhân Purusa độ cho giải-thoát về cõi an-trú vĩnh-lạc.

### III.— HỌC-PHÁI MIMAMSA

(Di-man-tác)

Những triết gia Mimamsa là những nhà nghiên cứu và biện-luận trên căn bản triết-lý đề chú-thích biện-minh và thống-nhiất tất cả những nghi thức về lễ-lễ kỳ-dã, quy định tại những bộ thánh điển Védas. Khoa học-văn này gọi là Tể-Sự-học Mimamsa (karina-mimamsa). "Mimamsa" có nghĩa là thăm-sát và khảo-cứu. Môn học này do triết-gia Jaimini (khoảng 200.100 tiền k.ng.) sáng lập. Tuy nhiên, tác-phẩm của ông viết ra mới chỉ là những bài thơ ngắn về ý-nghĩa tế-tự đề cầu tụng trong những cuộc lễ bái mà thôi. Khoảng 100 năm sau (thế kỷ I k.ng.) một nhóm học giả kế-chi và thừa ý tưởng của Jaimini viết thành kinh-diễn Mimamsa-sutra có hệ-thống qui-mô đề truyền bá. Sau nhóm này, vào khoảng những năm 550d.l. trở lại, triết gia Sabarasmvamin mới thành lập hẳn đường lối chủ-giải và biện-minh những tương-quan giữa thánh kinh Védas và Mimamsa-sutra thành hệ-

thống riêng của học-phái trong bộ Bhasya của ông.

Đề nghi-thức-hóa những cuộc tế-lễ một cách cụ thể, học-phái Mimamsa chú trọng hơn cả vào biện-minh về chữ Pháp (dharma). Theo quy định trong kinh-diễn Védas, Pháp là những nguyên-tắc làm căn-bản cho quan-niệm về nghi-thức và đường lối thực hành cùng tổ chức tế-lễ. Cho nên, Pháp có giá-trị tối-thượng trong lĩnh-vực đạo giáo Bà-la-môn. Về hình-thức tổ chức tế-lễ theo Pháp là căn phải định rõ ba cấp bậc của Thần-minh mà thiết-lập, thì tế-lễ mới được linh-ứng như sở-cầu của tín-dồ.

Về ý-nghĩa siêu-hình của Pháp, theo Mimamsa, muốn được tỏ rõ phải dựa vào những lẽ cao xa tuyệt-đối của thánh-diễn Védas mà chứng-luận mới được. Nếu không dựa vào thánh-diễn mà chứng-luận dẫu biện-minh đến thế nào đi nữa cũng đều là *phi-pháp* cả. Học-phái này tin-tưởng như vậy vì cho rằng thánh-diễn Védas không thể do học-giả phạm-nhân trước tạo nên nổi, mà toàn bộ thuần là những lời cực cao-diệu của Thần-minh, có tính cách vĩnh-tồn siêu thời gian. Dầu vạn vật có biến đổi, sinh-sinh diệt-diệt qua muôn vàn kiếp đi chăng nữa, thánh-diễn vẫn còn mãi mãi, bởi đó là lời nói của Thần.

Về « lời nói », phái Mimamsa chủ-trương « thanh-thường-luận » vì đó là những âm vận in đậm vào cùng khắp không-gian với thường-trú-tĩnh nên cứ từ lưu-truyền đến vĩnh-viễn, không thể nào tan mất đi được. Thế nên, thánh-kinh Védas đâu có phải là

văn chương phạm nhân mà là lời nói của Thần in-  
dram ra, gói vào đấy. Vì vậy, Thánh-kinh mới có tự-  
nhiên thường-trú-tĩnh. Người ta cứ cho rằng, lời  
nói chỉ là một loại âm-thanh, nói ra rồi tan đi là  
một ngộ-nhận lớn về giá-trị của lời nói. *Lời nói là  
cái cầu mới-giới xây bằng âm-thanh để lộ những ý  
nghĩa của tư tưởng, mà tư tưởng là tinh-thần, tinh-  
thần là vĩnh-cửu thì lời nói bao giờ cũng đồng nhất  
thường-trú với tinh-thần.* Triết gia Upavarsa (450-  
500 d.l.) cho rằng, lời nói là âm của chữ varna do  
thần-minh nghĩ ra để có cách truyền mệnh-lệnh  
của đấng Thượng-Tôn xuống dân-gian. Thế nên  
thể nhân, đầu kinh nghiệm và khôn ngoan sung  
mãn đến mấy cũng không thể nào chế ra được văn  
tự, mà văn tự là công nghiệp của Thần minh lưu  
lại cho nhân loại. Thánh điển Vedas gồm cả lời  
nói lẫn văn tự thì đâu có phải là sách vở, mà là  
giáo lệnh (codana). Cho nên, con người chỉ có phận  
sự tuyệt đối phụng tuân giáo điều và phục tùng  
mệnh lệnh của Thánh kinh mà thôi. Việc tuân  
phụng phục-tùng ấy gọi là Pháp đấy.

Lại đến những nghi thức lễ nghi do học phái  
Mimamsa quy định thì học phái này khuyến hóa  
rằng, nếu tổ-chức tế-lễ y như thể thức và tụng  
nguyện cầu khấn y như văn bài là được hưởng  
phúc « dư lực » cả về phần thế lẫn phần hồn. Những

người được hưởng phúc dư lực này, đều được chư  
thần xếp vào hạng tân đặc lực (npuvra). Khi đã  
được nhập hạng tân-đặc-lực mà vẫn nhất-tâm tuân  
phụng chính đạo theo Mimamsa-sutre, theo thiện ý  
của thánh kinh Védas sẽ được dẫn độ lai sinh, vĩnh  
viễn cực vinh hoa (abhyudaya), phúc lạc nơi thiên-  
giới.

## IV.— HỌC-PHÁI VAISESIKA

(Thăng luận)

Tương truyền, triết gia sáng lập nên học-phái Vaisesika là Kanada (biệt danh là Uluka, 150.50 tiền k.ng.) Tuy nhiên, mãi sang đến khoảng giữa thế kỷ II sau k.ng. học phái này mới được tác được kinh điển căn bản, gọi chung là Vaisesika-sutra.

Luận-thuyết căn bản của Thăng - luận là phân định về tiềm-năng tri-thức nơi con người. Tri-thức sở dĩ thành tựu là do tri-giác trực-tiếp tức *hiện lượng* và suy-luận tức *tỉ-lượng*. Đối với các học-phái triết-học lấy kinh điển Vedas làm thánh-ngữ tối-uy và thượng-kính, Vaisesika cho rằng chỉ có thể lấy những kinh-diễn này làm phương tiện nghiên-cứu và suy luận để traу đổi tri-thức thì được, nếu chỉ một mực đề cao mà không nhận định là tự mình làm lạc mất quyền độc-lập tư-tưởng của mình. Học-phái này cũng bài

xích luận-diệu cho lời nói là sự-nghiệp của Thần  
mình tạo cho nhân-loại nên có tính cách thiêng liêng  
thường-trú-tĩnh. Theo Thắng-luận «Lời nói chỉ là  
tiện-nghi của thói quen, con người dùng để phò-  
biến những ý-kiến của tư tưởng. Lời nói do từ  
trực giác mà nảy sinh, rồi kinh nghiệm bồi bổ cho  
trí-thức mà trở nên phong-phú, chứ không do  
Thần-thánh nào tạo lập ».

Căn cứ từ trí-thức mà suy-luận về vũ-tru, Thắng  
luận cho rằng vạn-vật trong hiện-tượng giới sở  
dĩ cấu-tạo nên được là do sáu nguyên lý hay gọi  
là sáu cú nghĩa (padartha)

- 1/— Thực thể, Thực
- 2/— Tính chất, Đức
- 3/— Vận động, Nghiệp
- 4/— Phò biến, Đồng
- 5/— Đặc thù, Di
- 6/— Nội thuộc, Hòa-hợp.

Trong sáu nguyên lý này, thực thể bao trùm cả  
năm nguyên lý kia. Nói cách khác, năm nguyên  
lý kia phải lấy nguyên lý thực thể làm căn cứ tạo  
thành và tồn tại. Do đấy, thực thể mới là nội thuộc  
nhân (samavayi-karana) hay là hợp nhân tổng quát.  
Ngược lại, nguyên lý tính chất và vận động lại là  
nội chất, là nội cơ tùy thuộc riêng của thực thể.  
Chúng phối hợp với ba nguyên lý kia mà thành  
thực hình thực trạng, gọi đấy là kết quả (tức là quả).

Vậy cả sáu nguyên lý đề nguyên là riêng rẽ, nhưng hợp lại thì nguyên-lý nọ tùy thuộc nguyên lý kia, cùng ước chế lẫn nhau mà thành. Sự tổng thuộc và chế ước ấy là nguyên nhân, và thành ấy là kết quả. Từ nguyên nhân đến kết quả lại tùy cơ mà có nhanh có chậm, không nhất thiết phải liên đới nhau trong khoảng trước, khoảng sau nhất định. Đây là *tổng quy về nội thuộc nguyên lý chung*. Tuy nhiên, có những trường hợp chỉ riêng hai nguyên lý : tinh-chất (dức) và vận-dộng (ughiệp) cũng tạo nên nhân đề mà thành *quả*. Những trường hợp xuất lệ ấy, gọi là phi nội thuộc nhân (asamavayi-karana).

Nguyên lý thực thể do hợp nhân mà tạo thành chín thể loại khác nhau trên thế gian, là : *địa, thủy, hỏa, phong* (gọi chung là tứ đại) *hư không, thời gian, phương hướng, alman* (hay bản ngã) và *ý*. Riêng về tứ đại, tuy hình thể có khác, nhưng căn bản đều do hằng hà nguyên tử mà thành. Nguyên tử là độc lập đơn thuần, cực vi tế, hình tròn và bất khả hủy diệt. Tính chất của nguyên tử là khi hợp lại thành *địa* ấy tức là *hương*, thành *thủy* ấy là *vi*, thành *hỏa* ấy là *sức*, thành *phong* ấy là *xúc*. Riêng thủy và hỏa còn có hữu tính đặc nữa, là thủy thì *lạnh* mà hỏa thì *nóng* và con người không thể biết được nguyên căn của lạnh và nóng, vì những nguyên tử cấu thành lạnh và nóng ấy đều là loại nguyên tử phức-hợp-thể, chỉ do trí giác của cảm quan mới nhận biết được mà thôi.

Sức mạnh của nguyên lý vận động (nghiệp) trong thời buổi sơ khai để cấu kết thành hình hài và đặc hữu tính gọi là bất-khả-kiến (adrsta). Kết quả tạo thành vật thể của bất-khả-kiến ấy là :

— *Địa*, có hương, vị, sắc, và xúc tính.

— *Thủy*, có vị, sắc, xúc tính, lưu-dộng-tính (tính này gọi là dịch thể) và niêm-trước-tính (tức là tính tạo sức hút nối gắn các vật-thể khác lại với nhau).

— *Hỏa*, có sắc và khả-xúc-tính.

— *Phong*, có khả-xúc-tính

— *Hư-không* là môi-trường vận-dộng bao la đến vô-cùng vô-tận của thực-thể. Đó là nơi duy-nhất thường-trú, duy-nhất biến-hóa và duy-nhất tồn-tại của thực-thể. Đặc-hữu-tính của hư-không là âm-thanh nhưng hư-không không có vận-dộng-tính.

— *Thời-gian*, tùy theo nhận-thức chủ-quan mà thực-thể của nó là trước, là sau, là bây giờ, là nhanh, là chậm, nhưng vốn nó chỉ là dòng tương-lục duy-nhất vô-thủy vô-chung, vô hoạt-dộng, vô-tính-chất.

— *Phương-hướng*, cụ-thể là tứ phương, tứ duy (1). Đặc-hữu tính của nó là trước, là sau, là xa, là gần.

Sự tồn-tại của bản-ngã (atman) là một sự

tồn tại thực sự không phải là giả, là hư. Vai-sesika chứng minh như sau : Người sống khác người chết ở hơi thở, ở cặp mắt, chuyển ý tưởng. Hơn nữa, người sống có những hiệu-năng linh-diệu của cảm quan để tạo cảm-giác và thông-cảm với cảm-quan của người khác, của sinh vật khác. Ngoài ra, người sống còn có bộ máy tri-giác để biết khoái cảm đăm-mê, biết chán nản từ bỏ, có sở thích để mà tìm đến sở cầu, đòi thỏa-mãn khát dục, yêu cái tốt, ghét cái xấu, quyết chí quyết tâm, nuôi dưỡng tinh-thần thêm hưng khởi và thấu nhập kinh-nghiệm. Vì thế, không thể bảo không có sự tồn-tại của bản-ngã. Đã biết có bản-ngã, ta cũng cần rõ đến nguyên-bản và tính-cách hoạt-động của bản-ngã. Nguyên-bản của bản-ngã là duy nhất-thể, rồi bị cấu xé thành từng hạt định nhỏ một, đem phân phối vào cá thể mỗi người. Một phần nhỏ ấy tạo thành cá-tính sinh-động của mỗi người.

Cá-tính-sinh-động ấy là « ta » hay « chủ thể của ta ». Chủ thể đã là của ta, nên mọi đường lối suy-nghĩ và ý-niệm (ý) phát tự nơi ta cũng là thực-thể của ta. Nói cách khác, ý ấy *đích thị là vật-chất*. Thân thể là vật-chất, ý là vật-chất. Như thế, con người là duy-nhất-thể, trong đó có sinh-lực hoạt-động với tốc-độ mau như điện. Cả vật-thể lẫn sinh-lực ấy cùng ở trong một khối lượng đại-nguyên-lử có bao-hàm cơ quan cảm-giác. Cơ-quan này phối

hợp với ý làm thành tri-giác. Vậy, vật-thê, cảm-giác, ý, tư và tri-giác của ta ấy là Atman của ta.

Về tính-chất hay đức (guna) Thắng-luận công nhận có mười bảy thứ :

- |                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| 1— Sắc                     | 10— Bi thể (vật kia)      |
| 2— Hương                   | 11— Thủ thể (vật này)     |
| 3— Vị                      | 12— Tác-dụng tri-giác     |
| 4— Khả-xúc-tính            | 13— Khoái-cảm (lạc)       |
| 5— Số                      | 14— Bất-khoái-cảm (khổ)   |
| 6— Lượng                   | 15— Dục cầu (dục)         |
| 7— Biệt-dị-tính (biệt-thê) | 16— Hiềm-ố (sân)          |
| 8— Kết-hợp                 | 17— Quyết-chi (cần, dũng) |
| 9— Phân-ly                 |                           |

Về vận-dộng (karman) nghiệp có năm thứ

- 1— bay lên
- 2— rơi xuống
- 3— rút lại
- 4— trương ra
- 5— liến hành

Về phổ-biến hay Đồng (samanaya) và đặc-thù hay Dị (visesa) Thắng-luận cho rằng, hai nguyên lý này vừa ứng lẫn nhau, vừa đối lẫn nhau. Ứng lẫn nhau vì có phổ-biến thành đồng-nhất-tính mới có hoạt động để hiển, thành đặc thù. Đối lẫn nhau vì phổ biến nguyên lý trên thượng tầng bao quát

đề hòa đồng mà đặc thù thì ở hạ tầng cá biệt, nằm tại mỗi nguyên tử đề cố định tạo dị thù, dị thể (biến dị). Bao quát trên khắp thượng tầng đề hòa đồng các nguyên lý cho nên phổ biến là nguyên lý hữu tính. Còn nằm tại mỗi nguyên tử đề cố định tạo dị thù, cho nên nguyên lý đặc thù là nguyên lý cực hoan. Mọi vật thể đều nằm trong cái thể giảng co, buông phóng đề hòa đồng của phổ biến (đồng) và đề tạo dị thù của đặc thù (dị) nên vật thể nào cũng có phổ biến đặc thù tính. Bốn nguyên lý : tinh chất, vận động, phổ biến, đặc thù đều độc lập nhưng không bao giờ xa rời nhau. Chúng cùng kết hợp nhau mà nằm trong thực thể đề nuôi dưỡng thực thể. Như thể thực thể là nội thuộc nguyên lý (samavaya). Nói cách khác, nguyên lý có nội thuộc tính đề bao dung và dưỡng tạo.

Với kinh điển Vedas, Thắng luận công nhận cũng có giá trị ở những phần có giá trị, chứ không phải là tuyệt đối. Do đó, phái này bài bác chủ trương lễ, bái, tích lũy khổ tu qua nhiều đời để đạt cứu cánh giải thoát của kinh-diễn. Thắng luận giải thích rằng muốn giải thoát phải nghiên cứu rất nhiều đề thấu triệt sáu cú-nghĩa rồi mới tu hành. Phải biết rằng, Atman nơi con người nhiều khi bị ý dục che lấp cho nên Atman cũng bị nhục thể đưa vào vòng ám muội. Vì vậy, để giải thoát Atman cá ngã, trước phải tự chế ý dục của mình theo phương pháp Yoga. Khi đã được giải thoát, phần Atman của ta được tháo ra khỏi vòng hòa hợp của 6 cú-nghĩa đề mà vĩnh viễn tự-tồn, bất sinh bất diệt.

## V.—HỌC-PHÁI NYAYA (CHÍNH LÝ)

### VỚI KHOA LUẬN-LÝ-HỌC

Thực ra, khoa luận-lý học đã phát sinh rất sớm kể từ cổ thời Ấn-Độ. Ngay như bộ sách thuốc của Charaka (Charaka—sambhita) đã có trước-tác một thiên luận-giải về luận-lý. Phật giáo cũng có trước-tác bộ Phương-Tiện Tâm-Luân chuyên về luận lý. Có điều, với Phật-giáo, vẫn đề đặt tên cho môn học có khác, đáng lẽ gọi luận-lý thì lại là nhân-minh. Tuy nhiên, dấu từ cổ thời đã có khoa luận-lý, nhưng phải chờ đến khi học-phái Nyaya này ra đời thời khoa luận-lý mới được hệ-thống-hóa vào quy-cử thực-dịch của trọng-tâm. Nói cách khác, chỉ có học-phái Nyaya mới thành công trước nhất về ngành luận-lý học.

Danh từ «Nyaya, vốn nghĩa là luận-lý hay chính lý. Về sau mới chuyển sang nghĩa là «nghiên-cứu khoa luận lý học». Đến đây, học-phái Nyaya mới lấy tên của môn học làm tên của học-phái mình. Người

đầu tiên khởi xướng lên việc nghiên-cứu về luận lý là học-giả Gautama (biệt danh là Aksapada khoảng 50—150 h. sau k.ng.) nhưng phải chờ đến hơn một thế kỷ sau, khoảng 250—350 d.l. mới có những học giả kế chí Gautama mà trước-tác nên những thư điển căn-bản của học-phái, gọi chung là bộ Nyaya—sutra. Từ sau 350 d.l. trở lại, học-giả Vatsyayana viết loại sách Bhasya để giải-minh và chú-thích bộ Nyaya—sutra, rất có giá-trị về tư-tưởng. Ngoài ra, còn có những tác-phẩm khác như Nyaya—varttika của Uddyotakara (thế kỷ VI t.l.) Nyaya varttika—tātparyā—tka của Vācaspati Miśra (thế kỷ IX t.l.) Nyaya—varttika—tātparyā—parisuddhi và Nyaya—kusumāñjali của Udayana (thế kỷ Xt.l.) Nyaya—mañjarī của Jayanta và Nyaya—sāra của Bhāṣarvajña (thế kỷ X t.l.)

Nghiên cứu đại-cương học-thuyết của phái Nyaya, ta thấy về phần hình-nhi-thượng có nhiều điểm giống với học-thuyết của phái Vaiśeṣika. Đối với vấn đề triền-miền khổ-não tru-tư của con người, học phái Nyaya cho rằng, căn-nguyên của khổ não là sự-khien con người phải hoạt-động để duy trì sự sinh-tồn. Vì phải duy-tri sinh-tồn nên phải hoạt-động. Vì phải hoạt-động mà con người đa-mang tạp-nhiệm, như : tham, sân, si, dục, hiềm, ó. Những khuyết-diểm ấy phát sinh do *tư tri của ta bị lu mờ làm lẫn* (mithyajñāna : tự ngộ tri). Do đó, nếu con người tự-giác đến căn-nguyên gây nên những khuyết-diểm ấy mà từ bỏ được tự-ngộ-

trí, con người sẽ nhận chân được thực-tượng của mình. Nhận-chân được thực-tượng của mình rồi ta sẽ tự nhận-chân được thực-tượng của vạn-vật và thế-gian. Khi đã nhận-chân được thực-tượng của vạn-vật thế-gian là tâm đã tự lảng lảng trong sáng mà từ bỏ được hết ưu-tư khổ-não. Tâm có được trong sáng rồi ta mới chuyển sang giai-đoạn tu-hành để tự giải-thoát. Giải thoát theo thuyết Nyaya, không phải chờ đến lai sinh mà giải thoát ngay từ kiếp hiện-sinh này. Người được giải thoát sẽ cắt lìa khỏi mọi mối dây của luân hồi, không còn bị ràng buộc với « kiếp » với tử tử sinh-sinh nữa. Và, để giải thoát ta cần triệt để tuân-trì giới-luật và tu-tập tọa-thiền.

Đồng với học thuyết Vaisesika, phái Nyaya cũng chủ trương vũ trụ thế gian được cấu tạo nên do vô số những nguyên tử. Những nguyên tử này đều có đặc tính trường-cửu, xưa nay vẫn vậy, không biến đổi, không tiêu diệt. Điều thứ hai, về thực-hữu của Atma, học-phái Nyaya cũng tích cực chứng-minh rằng có. Về lời nói, cũng bài bác lập-trường « ngôn-ngữ thường-trú » của học phái Mimamsa.

Để xác định phương pháp đạt tới chân trí thức, học phái Nyaya chia nhận thức ra làm hai loại :

*Prāna* : nghĩa là lượng : nhận thức đúng và  
*a-prāna*, *phi lượng* : nhận-thức sai

Prāna có 4 phương pháp nhận thức :

1— Dùng trí-giác trực-tiếp (pratyakṣa : hiệu lượng) mà nhận-thức

2— Dùng suy-luận (anumāna : tỉ lượng) mà nhận thức.

3— Dùng cách so-sánh vật-loại để nhận-thức (upamāna)

Tỉ dụ khi học về loài trâu bò, phải hiểu rằng có hai loại khác nhau là giống trâu và giống bò. Vậy, học ấy là phải nhận-thức để so sánh sự đồng-âm dị-tính, phân biệt rõ ràng, cốt không lầm giống này với giống khác.

4— Tin vào danh-ngôn (śabda : thánh giáo lượng hay Thánh lượng) học hỏi nhiều nơi thánh-kinh Védas, học rồi cần dốc tin vào thánh-ngữ, thánh-diễn.

Trên phương-diện tỉ-lượng (anumāna), Nyaya thành lập ngũ-phân tác-pháp để làm thế nào suy-luận đúng: Tôn (pratijñā) nhân (hetu) dụ (Udāharana), hợp (upanaya) và kết (Nigamana).

1— Tôn : như thấy hỏa diệm sơn có lửa.

2— Nhân : biết trong hỏa diệm sơn có lửa, vì thấy có khói bốc lên.

3— Dụ : Xưa nay, hề có khói là có lửa vì dụ như là nung, hề khói lên khói nóc ta trong lò có lửa.

4.— *Hợp* : trên nóc có khói là trong lò có lửa, vậy trên miệng hỏa-diệm-sơn có khói là trong lòng hỏa-diệm-sơn cũng có lửa.

5.— *Kết* : Như vậy không thể nào làm được nữa, khi biết rằng trong hỏa-diệm-sơn có lửa, dễ tìm đích tin tưởng cho suy luận.

Tóm lại, toàn bộ học thuyết của học phái *Nyaya* bao gồm trong mười sáu vấn đề.

- |                          |                              |
|--------------------------|------------------------------|
| 1—Phương-pháp nhận thức. | 9—Quyết-định                 |
| 2—Đôi-tượng nhận-thức    | 10—Luận-nghị                 |
| 3—Nghị-hoặc              | 11—Luận-tránh                |
| 4—Động-cơ                | 12—Luận-kết                  |
| 5—Thực-lộ                | 13—Lý-do ngộ-nhận, ngộ-tưởng |
| 6—Định-thuyết            | 14—Nguy-biến                 |
| 7—Chi-phân               | 15—Sĩ-mạ (bị đàm tiếu)       |
| 8—Tự-biến                | 16—Bại-bắc (bị thất bại)     |

## VI.— HỌC PHÁI VEDANTA

(Phệ-dàn-dà)

Trong các học phái có liên-hệ đến hiên-soan, chú thích, giải minh về kinh điển Vedas thì học phái Vedanta là hậu thế cuối cùng, và cũng là học phái có nhiều thức giả tham gia đông đảo hơn cả. Bởi có nhiều học giả gắng công tìm trong kinh-diễn xem còn những điểm nào chưa sáng tỏ thì chú thích và giải thuyết nên phần nội dung lý thuyết của học phái này thật phong phú. Giáo lý, giáo điều, giáo điển, cho đến những điểm tương quan với số học cũng không bỏ sót. Trong nội dung phong phú ấy ta thấy có phần triết lý là đa lượng, đa dạng và sâu rộng hơn cả những phần khác.

Trong số những học giả và triết gia đông đảo ấy, có hai người nổi tiếng hơn cả : Jaimini (khoảng từ 200 đến 100 tiền k.ng.) và Badayana (khoảng 100 tiền k.ng.). Học thuyết của Jaimini về sau mở đường cho học phái Mimamsa ra đời, và

Badarayna lại là đấng tiên phong cho học phái Védanta. Thế nên, về hậu đại, hai học phái Mimamsa và Védanta, đều suy tôn hai ông là khai-tổ sáng lập nên học phái.

Tại Ấn độ, người ta vẫn chia toàn bộ kinh điển Védas thành hai phần chính. Một phần về giáo điều gọi là Tể sự (Karmakanda). Một phần về giáo-lý gọi là Trí thức (Jnan-kanda). Bộ Tể-sự dạy về trật-tự, lễ-nghi và tổ-chức các đàn-tràng cầu cúng, tương đương với bộ kinh điển Brahmana. Bộ Trí-thức luận về triết-lý siêu-hành, chuyên khảo-sát, biện luận và giải thích về vũ-trụ vạn-hữu, tương đương với khoa triết lý Upanisad. Sau này, khi học phái Mimamsa nổi lên, dù rằng trên danh nghĩa là giảng thuyết kinh điển Védas, nhưng trọng tâm chỉ thiên về phần Tể sự nên mới thành khoa Tể-sự-học Mimamsa (karma-mimamsa). Một học phái khác, cũng thuộc một ngành của Mimamsa nhưng lại chuyên khai thác phần trí thức thành khoa học văn riêng và lấy tên là phái Védanta. Cho nên ta phải nhận rằng, công phu khai thác và giảng thuyết cả hai phần Tể-Sự Bộ và Trí-Thức Bộ của hai học phái này hợp lại, thực đã vun đắp nhiều cho sự phong-phú và sáng sủa của kinh-diễn Védas, nói chung, chẳng khác nào một gốc mà chia hai ngành hoa lá tốt tươi, khiến học-giả đương-thời thường phê-bình lẫn lộn Mimamsa với Védanta. Nhưng trên thực-tế đó là hai ngành học-văn riêng

biet. Thí dụ, như cùng giảng-thuyết thế nào là nhân-sinh, Jainini thì chủ trương rằng lẽ sống là lễ-tự và thờ-cúng, còn Badarayana lại cho rằng lẽ sống là tìm đến giải-thoát đề về voi Brahm...

Dương thời Badarayana là thời kỳ phong-trao tin-tưởng rằng cá-ngã có liên-hệ chặt chẽ với Ngã chủ thể Tối cao. Thuyết này do học giả Asmarathya (có lẽ vào thế kỷ III tiền k.ng.) khởi xướng. Theo ông, cá ngã vốn là thuộc đồng nguyên-chất với Ngã Tối-cao, do Ngã Tối-cao phân tán, ví như gốc từ một đồng lửa mà phun ra những tia hoa cà, hoa eải. Có lẽ vào cùng thế-kỷ này, học giả Auduloni cũng thuyết rằng, gọi là cá-ngã ấy, tức hình-hai nhục-thể của con người trước mắt ta, ta vẫn ngỡ là khác với thực-thể của Ngã Tối-cao. Nhưng nếu dốc tâm tu-hành, đạt tới bực minh-trí, là khi quy-ần, phần cá-ngã thực-tinh sẽ lìa khỏi nhục-thể mà về với gốc, hòa-đồng thể với Ngã Tối-cao để vĩnh-viễn trường-tồn. Lại vào khoảng những năm 250 tiền k.ng. trở lại, học giả Kasakrsna cũng thuyết rằng, cá ngã vốn đồng trạng-thái vĩnh-cửu với Ngã Tối-cao.

Đến khi (khoảng 400-450 d.l.) học phái Védanta ra đời, với phương-châm khai-thác ngành hình-nhi-thượng của Bộ Trí-Thức trong kinh điển Védas cũng dựa vào lý-thuyết của những tiền-bối trên đây mà chỉnh-lý, phê bình, phán-đoán, so-sánh và xếp đặt lại thành cơ sở luận-thuyết của triết-phái

minh trong những bộ Brahma-sutra hay Védanta-sutra. Sau học-phái Védanta, các học-phái trong Ấn-Độ-giáo mới dung-hòa các học-thuyết của Asmarathya, Auduloni, Kasakr<sup>is</sup>na và luận-thuyết Védanta với giáo-lý của tông-phái mình, mà làm giàu thêm cho khoa triết-học của Ấn-độ-giáo.

Theo Brahma-sutra, (luận-thuyết của học phái Védanta), trong dân-gian có ba hạng người siêu việt, ba giai cấp thượng-tầng, là có tư-cách trí-minh của Brahman. Còn những người khác vì kém học-lỗ tu-tướng nên thiếu căn-bản và minh-liệu về lý-luận. Với ba giai-cấp thượng tầng, vì được hàm-chứa cái chân-trí-thực-tính Brahman nên học đến thánh kinh Védas là hiểu thấu ngay để tạo cho mình căn-bản trí-duệ vững chắc và sáng-suốt như Brahman. Cho nên, những ai trong ba giai cấp thượng-tầng mà dốc tâm tu hành là quyết nhiên được giải-thoát.

Đối với vấn-đề Tuyệt-đối Brahman, có hay không có Brahman, Védanta-sutra luận rằng tất cả các kinh-diễn của các giáo-phái Bà-la-môn đều có viết đến cả. Dù suy luận về phần tiêu-tiết hay cách hành-vấn diễn-tả của mỗi kinh sách có khác nhau, nhưng nếu quy vào trọng-tâm thì bộ kinh sách nào cũng phải nương vào giáo-huấn của Brahman mà luận biện. Vậy đã có lời giáo-huấn là có thực-thể, đã có thực-thể là có thực-hữu Brahman.

Đối với quyền-lực tuyệt-luân đến vạn-năng của Brahman, Védanta.sutra (hay Brahman.sutra) dẫn chứng rằng :

— Brahman tạo nên nhân-dạng cho con người và giữ cho nhân-dạng ấy được đáp đỏi liên-tục thành cái thể trường-tồn.

— Brahman tạo thực-thể cho phần thuần-túy tinh-thần để dưỡng thành trí-thức.

— Brahman sáng-tạo nên những hạch-tổ tư-tưởng cho con người để con người biết suy-luận và phát ra bằng tiếng nói.

— Brahman có tự-tính vĩnh-cửu vô-cùng vô-tận, có tự-tính biến mất đi (tính biến) nhưng vẫn có tại đấy (tính tại) Brahman ở cả ngoài vô-hạn lẫn ở trong hữu-hạn. Brahman là bất-diệt.

— Brahman sinh ra và khởi nên hình thể, dựng thành đời sống của vạn-hữu, vạn-vật, tạo nên sự « tồn », bằng kế tục. Brahman cho vạn-hữu ra đời đấy rồi lại gọi về đấy, cho vạn-vật thành hình đấy rồi lại hủy-diệt đi đấy, nói chung Brahman là bà mẹ bào thai cho tất cả.

— Brahman là chủ thể của mọi thứ « nhân » của chất liệu toàn vũ-trụ. Brahman là bực nghĩ ra, an bài nên, sáng-tạo thành và xếp đặt tất cả những qui mô hoạt-dộng của vũ-trụ, của thế-giới, của vạn-vật.

Luận về hiện-tượng của thế-giới, Védanta.sutra

đi từ nguyên-nhân trước hết của thế giới. Nguyên-nhân ấy nằm trong hư-không do Brahman tạo ra, rồi từ hư-không thành ra gió, gió thành ra lửa, lửa sinh ra nước, tạo thành đất đai. Đây là năm đại hay năm nguyên tố, là nguyên nhân thế giới. Ngũ đại này khi thành thực-thể ấy là thuận-hướng mà ra, khi thực-thể biến vào cõi hư-không ấy là nghịch-hướng mà về. Vậy thế-giới từ nơi chế tạo mà có, có rồi tồn, tồn rồi tiếp nối, tiếp nối rồi trở về, trở về rồi mất, mất rồi sinh, nhất-nhất đều do từ quá trình an bài của Brahman mà thành thực-thể hiện-tượng ấy cả...

Con người là thuộc một cá ngã. Cá-ngã do từ Brahman mà ra. Vậy con người là một bộ phận của Brahman, từ vô-thủ dĩ lai vẫn là dị-hình nhưng đồng chất và bị an-bài trong hệ-thống luân hồi. Nay, là con người thì mục đích duy nhất trong đời sống ấy chỉ là *khoảng thời gian đi tìm lối ra khỏi luân hồi để tự giải thoát.*

Giải-thoát là trở về hợp-nhất với gốc cũ của mình là Brahman vĩnh-cửu và bất-diệt. Những người, dầu thuộc hay không thuộc ba giai cấp thượng-lãng, nhưng biết dùng phần minh-trí của mình mà tu hành thì khi chết đi, *cá ngã nguyên tố* được dẫn vào con đường Thánh-dạo để lần lần đi tới Brahman. Khi nào trở về đến nơi, hợp nhất với Brahman rồi thì vô lượng số cá-ngã chỉ là một trường cửu, vĩnh-viễn, bất-sinh, bất-diệt.

Đây là tóm lược vũ-trụ-quan siêu-hình của học phái Védanta.

## VII.— SIÊU-HÌNH-HỌC VỀ NGÔN NGỮ

Vào khoảng cuối thế kỷ V d.l., môn văn-pháp-học được Bhartṛhari phục hưng. Cơ sở văn-pháp-học của ông dựa trên văn-chương và kinh sách về triết-lý của học phái Védanta mà khảo-luận và biện-minh. Về tiểu sử của Bhartṛhari, có lẽ ông là người của địa-phương Avanti trên sông Gange, miền Trung-Ấn. Một đời ông đến bảy lần xuất gia và bảy lần hoàn tục vì khát-vọng đi tìm chân-lý nhân-sinh. Tương truyền ông còn để lại những bộ:

- Vakyapadiya (Văn chương Đơn-Ngữ-Biên)
- Mahabhasyadipika (Đại chú-thích thư giải-minh)
- Bhartṛharisataka (Bhartṛhari Bách - Tụng Luận)

Bộ thứ ba này là tập thơ trữ tình, rất phong-phú về ý-tượng lãng-mạn, phong-nhã về từ-cú

bay bước nên từ thời xa xưa ấy đến nay, không thể-hệ nào mà không được thiên-hạ ham đọc. Còn hai bộ về môn văn-pháp-học kia, liệu có phải đích ông trước tác nên bay không thì đến nay vẫn còn là nghi-vấn. Có điểm rắng trên phiến diện thì bảo là của ông nên cứ biết vậy mà thôi.

Ông cũng luận nhiều về triết-lý vũ-tru và nhân sinh. Theo ông, bậc tuyệt-đối vẫn là Brahman với thực-thể vĩnh-cửu siêu-thời gian và siêu không gian, là chủ-tể sáng-tạo nên vũ-tru. Thế gian, vạn hữu vạn vật đều do Brahman mà thành, nhất-thê nhưng dị-thù, đều có đấy mà đều không đấy, đối lập đấy mà tương hòa đấy. Tuy nhiên, nếu nói về quyền-năng tuyệt-đối của Brahman thì còn huyền-bí và cao diệu hơn thế nữa. Dẫu có diễn tả ra là nhất-thê, là dị-thù, là hữu, là vô, là đối lập, là tương-hòa, nhưng thực-tế thì bằng những lời lẽ ấy không thể diễn ra hết và tả đến cùng được cái huyền-bí và cao-diệu kia. Brahman từ không mà ra có, từ có lại về không, thì không-không có-có ấy là biến hóa chứ gì? Nhưng với một hạn-từ « biến-hóa » dẫu có hàm-súc nổi những vi-diện của lẽ biến-hóa-thực của Brahman. Hoặc giả, nếu biến-hóa là tuy cùng trong đồng - nhất hiện - tượng - giới nhưng lại có sai - biệt tướng, có đa - dạng tướng, hay biến-hóa là ở phần vô hình sắc nhưng lại chứa đựng cái tuyệt đối cao quý của con người là lời nói để làm đây chẳng nổi từ tướng từ người này sang người khác, thì « biến

Hóa này là tuyệt diệu, nhưng mà bằng hạn từ « tuyệt diệu », cũng không đủ bộc lộ hết những biến hóa tuyệt diệu của Brahman được. Nói chung, theo Bhartrhari, con người không đủ lời nói để đạt tới lĩnh vực quyền năng của Brahman được. Đây là khái quát về tư tưởng thượng sang Brahman của thi gia này.

Bhartrhari cho rằng « lời nói : ngôn ngữ » là phần cao quý nhất của con người. Ngôn ngữ là kết hợp của lời và ý, tuy là vô hình nhưng có đặc tính lưu mãi ở trong không gian, và không biến đổi. Bản thể của ngôn ngữ không phải chỉ đơn thuần âm thanh mà là Sphota. Sphota là âm thanh hàm chứa những vẻ đẹp muôn màu sắc, là tiếng vang vọng gió với những ý nghĩa cao siêu và với nhạc điệu quyến rũ. Sphota là âm thanh vĩnh cửu siêu thời gian và siêu không gian, phát ra rồi là bất diệt và bất biến hóa hoàn toàn bảo tồn mãi mãi được bản thể. Ngôn ngữ là « đơn nhất », không bị một quyền lực nào phân tán ra được. Đặc tính của ngôn ngữ là vô hình, thể mà lại có đặc thù đến thành loại, loại đơn, loại kép, loại đồng, loại dị, loại trừu tượng loại khách sáo, loại chân thực, loại phi chân thực. Như vậy, ngôn ngữ là hữu tính (satta) chứ không phải vô tính. Cái vô hình tính của ngôn ngữ quả là kỳ diệu. Tuy vô hình đến độ cả vô hướng vô vị, nhưng lại có bản thể để mà căn cứ phân loại về giá trị, loại hơn, loại kém, loại hay, loại dở, để mà chọn lấy hay thả buông cho bay đi cùng với gió thoảng.

Như vậy, ngôn ngữ lại có cái « bản thể ý nghĩa » riêng nữa. Bản thể ý nghĩa của ngôn ngữ vừa vô nội dung lại vừa hữu hạn nội dung. Vô nội dung vì mau mác bao la, thừa dung nạp được đủ loại âm thanh mà loại nào cũng có ý nghĩa. Hữu hạn nội dung vì ngôn ngữ chỉ đứng trong nguyên một phạm vi với « thiển tnh » (Upadhi) để móc nối các đơn ngữ lại mà quảng diễn tư tưởng, làm sáng tỏ một vấn đề cụ thể để lưu truyền mãi mãi.

Tính của ngôn-ngữ cũng vừa chân thực, vừa phi-chân-thực. Chân thực vì ngôn ngữ phản ảnh đúng chân tướng của Brahman hay chân cảm của cá-ngã. Phi chân-thực vì lời nói có thể đánh lạc chân tướng Brahman hay che đậy cái chân cảm của bản ngã. Tuy nhiên, cả cái chân-thực và phi-chân-thực phải nương dựa lẫn nhau mới có thể trường tồn, mất một bên thì bên kia cũng không còn nữa. Điều cần thiết là nơi con người phải có trí-duệ để phân biệt chân, giả mà thôi.

Với con người, ngôn ngữ là phần tuyệt cao-quý, bởi tất cả những cái gì gọi là văn-minh, hoặc thu hẹp trong phạm vi sinh-hoạt hàng ngày mà nếu không có ngôn ngữ tất không thành tựu được. Thế nên « học nói » mới là cả một khoa học lớn lao bắt đầu từ văn-pháp-học mà đi vậy.

## VIII.— PHẦN KẾT CUỘC CỦA SỬ THI MAHABHARATA VỚI BỘ THÁNH KINH PURANA

Ở cuối tiết này, thiết tưởng cũng cần nhắc lại, dưới đế triều Gupta là thời gian mà Bà-la-môn giáo có đặc quyền điều khiển tinh thần xã hội nên chế độ phân định và chia rẽ giai cấp tiến hành mạnh mẽ và chặt chẽ hơn bao giờ hết. Trước trào lưu ấy, những thi sĩ trong phái thơ tự-sự theo thể Mahabharata cũng không còn đường lối nào hơn là thuận theo chiều hướng chỉ đạo của Bà-la-môn giáo mà sáng tác.

Nguồn thơ của sử-thi dưới chế độ này, phần lớn tựa vào ý-nghĩa nội-dung bộ thánh-kinh Purana mà nên. Purana có nghĩa là Cổ Đàm, là Cổ-truyện ký. Đó là bộ Thánh-kinh của Ấn độ giáo vẫn được lưu truyền thịnh tụng đến bây giờ. Bộ thánh kinh này do những thi-nhân, tu-sỹ phiêu-lãng và vân-du

hợp soạn nên, toàn là thơ đề ca tụng công đức Thần minh của Ấn độ giáo trong những đại-lễ rưng trọng tổ chức tại những ngôi đền lớn. Kỳ hũy của thánh kinh Purana do thi phái Suta trước tác gồm năm đề mục:

- 1/— kể về lai-nguyên sáng-tạo vũ trụ
- 2/— lịch trình phá hoại rồi tái thiết vũ trụ
- 3/— liên hệ giữa các Thần-minh Ấn-độ giáo với chư Thiên trong hoàn-vũ,
- 4/— kể về đời sống hàng vạn tuổi của Manu là thủy tổ nhân loại.
- 5/— lịch sử các vương triều Ấn độ thuộc dòng Thần Mặt Trời và thuộc dòng Thần Mặt Trăng.

Thánh kinh này sau nhờ phụ lục hậu biên của các thế hệ tu-sĩ hậu-dại nên truyền đến nay có được tất cả Mười Tám đề mục. Bởi có thêm những Mười Ba đề mục nữa nên nội dung Purana rất phong phú, nào là xưng tụng công-đức Thần-Minh trong các thần-thoại của các ngành giáo-phái, nào là kể các bậc Thánh trong triết-học-giới, y giới, xây-dựng lễ-nghi tế-tự, dạy bảo phong tục, chỉ-đạo chính trị, định luật-pháp, dạy thiên-văn, chế binh-pháp, mà phần lớn công lao là của Thần Visnu và Siva cả. Những bài kinh xưng tụng công-lao của hai vị Thượng-Cao-Thần này đều chép riêng vào một

phân-bộ, trước kia gọi là Visnu Purana và sau đổi tên gọi là Bhagavata-Purana.

Lược kiểm về tôn chỉ triết-học, tôn-giáo của phái tự-sự thi dưới thời-dại này ta thấy có điểm khác với tiên-phái Mahabharata. Tại phần phụ-biên Harivamsa của tiên phái thì kể rằng, Visnu và Siva là một thần mà hai danh, nhưng đến hậu phái tự-sự thi, khi giải-minh bộ Visnu-Purana, lại cho rằng có ba thần nhất thể (hay là một thần mà ba danh) là những thành phần :

1) — Nguyên-lý tối cao thực-thể làm sáng tạo nên vũ-trụ thế-gian là Phạm Thiên (Brahma)

2) — Quản-trị và chi-phối vũ-trụ thực-thể là  
Thần Visnu.

g) — Phá-hoại vũ-trụ thực-thể là thần Siva

## I. — NHỮNG TÔNG-PHÁI BẢO-THỦ GIÁO-LÝ TRUYỀN-THỐNG

Dưới triều-đại Gupta, Bà-la-Môn giáo càng được chấn khởi lại càng hệ thống-hóa tề-chức nội-bộ theo cổ truyền chặt-chẽ hơn và tích-cực cố-định hóa giáo-lý truyền thống hơn. Trước sự tiến triển ấy của phái Bà-la-Môn, đề ứng-đối cho kịp thời ngộ hầu duy trì lấy bản vị, Phật-giáo cũng phải nỗ lực tuyên dương truyền-thống của giáo phái mình và hoằng bá giáo lý chân cốt của Phật tử. Những bộ luận vương yếu được viết ra bằng thứ chữ đương được thịnh dụng khắp nước là chữ Sanskrit. Đây là giai đoạn phát triển cuối cùng của Tiểu thừa luận tạng, hệ-thống và đơn-giản-hóa học-thuyết của các bộ phái.

Luận-diễn cương yếu của Phật Giáo viết ra

dưới thời Gupta có nhiều, nhưng được hậu thế coi trọng-dại hơn cả là bộ A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận (Abhidharma-Kosā-Sāstra) do Vasubandhu (Thế-Thân hay Thiên-Thân, vào khoảng 320-400 d.l.) trước tác. Thế-Thân nguyên là bực chân tu tại vùng Cachenire, học tập thấu đáo bộ Đại-Tỳ-Bà-Sa Luận rồi trên quan điểm giáo-lý của phái Kinh-Lượng-Bộ (Santrantika), viết bộ A-tỳ-đạt-ma câu-xá luận để phê-bình những khuyết điểm trong học-thuyết của phái Hữu-Bộ. Bởi vậy, Thế-Thân rất được thành phần học-tăng vốn bất mãn với phái Hữu Bộ hoan nghênh. Ngược lại, để đối kháng và đả-kích lập-trường thuyết-lý Thế-Thân, theo tư-tưởng bảo-thủ của Hữu Bộ chính-thống, Chúng-Hiền (Sanghabhadra) đã viết bộ A-tỳ-đạt-ma Thuận-Chính-Lý-Luận (Nyāyanusara) (cũng có tên là bộ Câu-Xá-Bạc-Luận) gồm 80 quyển đồng thời lại viết thêm bộ luận khác ngắn hơn, lấy tên là A-Tỳ-đạt-ma Hiền-Tông-Luận (prakaraṇa) gồm 40 quyển để hoằng-dương học thuyết của Hữu Bộ Chính-Thống.

Về phái Kinh-Lượng-Bộ có học-thuyết-gia danh tiếng Harivarman (Hạ-Lê Bát-Na, vào khoảng thế kỷ IV) với bộ Thành-Thực-Luận. Trong Thành-Thực-Luận (Satyasiddhā), Hạ-Lê Bát-Na căn cứ vào tư-đế để xướng lên thuyết Nhân-pháp Nhi Không. Về Pháp, chia thành ngũ vị, với 84 pháp để chứng minh rằng, trên quan-điểm của tục-đế (Samvṛtisatya) thì nhân-sinh ấy là giả, còn đứng

về đệ-nhất-nghĩa-đế (Pramârtha) thì vũ-tru ấy là không.

Về phái thượng-tọa-bộ ngoài đảo Tích lan thì chuyển sang giải thích những bộ Phật-kinh cổ-điền viết bằng chữ Pali. Cao tăng Buddaghosa (Phật minh) từ lục-địa đi sang Tích-Lan, gia công chú thích bộ kinh Tam-Tạng bằng chữ Pali. phải trên ba mươi năm mới xong, (đại cương từ 315 đến 350 d.l.). Ngoài công-phu chú thích này, Ngài còn nương theo giáo-nghĩa của Thượng-Tọa-Bộ mà viết bộ Visuddhimagga (Thanh-Tịnh-Đạo).

## II.— HỆ-THỐNG-HÓA TRIẾT-THUYẾT ĐẠI-THỪA

Từ trước, trong giáo lý của phái Đại Thừa tuy có hàm triết thuyết Trung Quán nhưng chưa từng được triển khai thành những hệ thống tư-tưởng phân minh. Đến khi các giáo phái cùng chú trọng vào công cuộc chỉnh bị trật tự nội dung của giáo thuyết mình, phái Đại Thừa cũng thừa cơ phong trào này mà làm rạn vỡ luận pháp của bản phái, trước tác luận diễn viết bằng Sanskrit. Và, cũng nhân ở sự thừa cơ này mà triết thuyết của các khuynh hướng kể từ đây mới được triển khai và hệ thống.

### A.— Duy-thức thuyết.

Với lập trường phủ định trên quan điểm KHÔNG, triết thuyết Trung Quán của Đại Thừa đã đặt nền tảng cho siêu hình Phật giáo. Tuy nhiên, Trung Quán chưa được triển khai thành nhiều quan điểm khác. Đến khi Duy thức (Vijñānavadin) ra đời,

triết thuyết Trung quán mới thực sự thể hiện theo một chiều hướng giải thích. Từ căn bản Trung quán, vấn đề được đặt ra là đi từ KHÔNG của Pháp đến những lý do nào, qua những trật tự của giai đoạn nguyên lý nào mà thành ra sự tồn tại của đời sống hiện thực con người, và rồi đến cứu cánh của đời sống ấy là nhằm vào hướng nào để khả dĩ duy trì được sự vĩnh cửu của tồn tại. Nói cách khác, trên lập trường « VI KHÔNG cho nên CÓ », của Trung quán, Duy thức là cả một lập trường giải thích « CÓ như thế nào ? ».

Củ thuyết của phái duy thức được xây dựng ở hai bộ kinh : Giải-Thâm-Mật (Sandhi-nirmocana-Sūtra) và Đại Thừa A-Tỳ Đạt-Ma. Theo truyền thuyết, nguồn gốc chủ thuyết lại là do Maitreya-natha (Di Lạc tôn giả) sống trước đây gần một thế kỷ (khoảng 270-350 d.l.). Không hiểu đây có phải là nhân vật lịch sử hay không vì thân thế cũng như sự nghiệp không thấy ghi rõ như thế nào, chỉ biết truyền ngôn rằng, Maitreya-natha là Phật Di-lặc Bồ Tát giáng thế. Truyền đến ngày nay, những bộ Kinh Luận của phái Duy Thức còn có :

1/— Dù-Già Sư-Địa Luận (yogacarabhūmi) gồm 100 quyển do Huyền Trang dịch. Ngoài ra, cũng thuộc vào Du-Già Sư-địa-luận còn hai bộ : một là Bồ-Tát Địa-Tri Kinh (Bodhisattvabhūmi) gồm có 10 quyển do Đàm-Vô-Sâm đời Bắc-Lương dịch ; thu hai là Bồ-Tát Thiệu-Giới Kinh gồm 9 quyển

do Cừu-na-Bạt-ma đời Lưu-Tống dịch. Đây là những bản dịch riêng từng phần của Bộ Du-già Sư-dịa.

2/— Bộ Mahayanasutralamkara (Đại-thừa Trang-nghiêm Kinh luận) 13 quyển, Ba-la-phá-mật-da-la (Prabhākaramitra-630) đời Đường dịch.

3/— Bộ Madhyantavibhaga (Trung-Biên Phân-Biệt Luận) gồm hai quyển do Chân-đế (Paramārtha) đời Trần dịch.

4/— Bộ Abhisamayalankara (Hiện-Quán Trang-nghiêm Luận)

5/— Bộ Dharmadhartavibhanga (Biện-pháp Pháp-Tính Luận)

6/— Bộ Mahayana-uttaratantra-sastra (cứu-cánh Nhất-thừa Bảo Tính Luận) do Lạc na Ma Đề dịch.

Công trình khai-sáng Duy Thức được qui vào một Asanga (Vô Trước, khoảng 310-390 d.l.) với những trước tác :

1/— Nhiếp-Đại-Thừa luận (mahāyāna-Saṃpari-graha-sāstra) gồm nhiều quyển, do Phệ-Đà-Phiến-Đa dịch 2 quyển dưới đời Hậu Ngụy, Chân-Đế đời Trần dịch 3 quyển, còn phần nữa do Thế Thân chú thích và Cấp-Đa đời Tùy dịch.

2/— Lục môn Giáo-thụ Tập-Định Luận, 1 quyển do Nghĩa-Tĩnh đời Đường dịch.

3/— Thuận-Trung-Luận, 2 quyển, do Cù-Dàm Bát-Nhã Cư-Nghi (Gotama prajñama) đời Ngụy dịch.

4/— Kim-Cương Bát-nhã Kinh Luận.

5/— Hiền-Dương Thánh-Giáo Luận

6/— Đại-Thừa A-Tỳ Đạt-Ma Tập Luận

Kế tiếp sự-nghiệp của Vô-Trước là Thế-Thân. Thế-Thân (Vasubandhu) nguyên là em trai Vô-Trước (Asanga) Khi mới xuất-gia, Thế Thân theo phái Tiểu-thừa Hữu-Bộ, sau khi viết xong bộ Câu-Xá-Luận, do sự cảnh giác mà quy y Đại Thừa và theo khuynh-hướng triết-lý của Tông-phái này mà viết những bộ :

1/— Duy-thức Nhi-thập Luận (Viṃśatika-vijñāti-atrma-siddhi)-

2/— Duy-thức Tam-thập-tụng (Triṃśika vijñapti)

3/— Đại-thừa Thành-nghiệp-Luận, 1 quyển, do Huyền-Trang dịch

4/— Đại-Thừa bách-pháp Minh-môn luận, 1 quyển, Huyền-Trang dịch.

5/— Đại-Thừa Ngũ-uẩn Luận, 1 quyển, Huyền-Trang dịch

6/— Phát-Tĩnh Luận, 4 quyển, Chân-dế dịch

7/— Chỉ-quần-môn Luận, 1 quyển, Nghĩa-Tĩnh dịch

8/— Chú thích các bộ Luận : Trung-Biên-Phân-biệt Luận, Đại-Thừa Trang-nghiêm Kinh-Luận, Nhiếp-Đại-Thừa Luận, Hiền-Dương Thánh-Giáo Luận, Lục Môn Giáo-Thụ Tập-định Luận.

9/— Chú thích các bộ Kinh : Pháp-Hoa Kinh, Vô-Lượng-Thọ-Kinh, Thập-dịa Kinh, Bảo-Kết Kinh, Thắng-Tư-duy Phạm-Thiên sở váu Kinh, và công phu cuối cùng của Ngài là chú-thích bộ Kim-cương Bát-Nhã Kinh-Luận của Vô-trước.

Duy-thức Đại-thừa cho rằng, những trạng-thái tồn-tại và hiện-thực của vạn-vật chúng-sinh là do các Pháp. Nhưng những Pháp ấy vốn không phải là thực-hữu mà chỉ có thực-tướng. Thực-tướng của Pháp là Không. Tuy nhiên, KHÔNG chẳng phải là tuyệt đối không Không, mà là một nhất dạng vô-sai-biệt-tính, chủ não những trật-tự nhất định của những nguyên-lý, từ nguyên-lý làm thành nguyên-nhân, và chỉ nhờ nguyên-nhân mới có biến dạng thành sai-biệt-tướng. Vậy, mọi hình tướng đều là sai biệt đến thế nào ở trên thế-gian này, nếu không do *nguyên* và *nhân* sẽ không bao giờ thành được.

Nguyên-nhân là khả-năng tính, là chủ-lực tạo nên sự tồn-tại của chúng-sinh, vạn-vật. Bởi vậy mà duy-thức-luận gọi nguyên-nhân ấy là *chủng tử* (bija) « *chủng-tử do Pháp mà hữu khả năng-lực* » Bản lai là Không nên chủng-tử là vô-tự-thể. Tuy nhiên, nếu mọi hình-hài của thể-chất mà không có nó là

bất thanh vật-thê. Nói cách khác, chủng-tử là tác-dụng tinh-thần của vật-thê. Tác dụng ấy ứng nơi vật-thê, gọi là Thức (vijñāna). Cứu-cánh của Thức là tạo cho vật thê cái khả-năng biết để mà suy luận, phân biệt. Và, vì Thức tạo nên mọi tác-dụng cho vật thê cho nên luận về Thức ấy là Duy Thức Luận. Môn học về Thức ấy là Duy-thức học và mọi giảng-thích hoằng-bá về Thức là Duy-thức Thuyết (vijñaptimātrata).

Vật-thê còn có lúc tĩnh, Thức bao giờ cũng động. Tĩnh của vật-thê như nằm ngủ, động của Thức trong tĩnh của vật thê như giấc mơ thấy mộng. Thức có tác-dụng hoạt-dộng thực và tác-dụng hoạt-dộng giả. Thực là khi vật-thê thức-tĩnh mà suy-luân, giả là khi vật-thê ngủ mà cảm thấy mê mộng. Vây thực của Thức là *hiển-hiện* mà giả của Thức là *tô-hiện*. Cả hiển-hiện lẫn tô-hiện ấy đều là chuyển-biến của thức-thê.

Tổng chung những chuyển biến của vật thê và của Thức đều ẩn-tàng trong ba loại .

1/— Tang-Thức (Ālayavijñāna : Á-lại-da-Thức, A-Lê-Da Thức) cũng gọi là Căn-bản thức, bởi là chủng tử của chư Pháp.

2/— Tư-lượng Thức (Mano nama vijñanam, hay Mạt-Na Thức, Thức này phải tựa vào Ālaya Thức mà sinh khởi tạo nên ngã-chấp của chúng-sinh. Ngã-chấp ấy tạo thành ngã-si, ngã-mạn, thuần là những thứ làm nhiệm-đ ý của con người.

3/— Lục thức là : nhãn-thức, nhĩ-thức, tỉ-thức, thiệt-thức, thân-thức và ý-thức, chủ đề phân-biệt và nhận-thức được những sắc, thanh, hương, vị, xúc và Pháp. Như vậy tất cả có 8 thức trong ba loại.

Chúng sinh đắm mê trong trần hoàn nên không giác ngộ được cái sở duyên (almabana) tức là gốc của sinh và tồn, vốn tự Không mà ra. Muốn giác ngộ giải thoát là phải tự quay trở lại với căn bản Duy-Thức-Tâm vốn vẫn có sẵn trong tự tâm. Khi đã giác ngộ đề vào được cõi tự giải thoát thì thấy rõ sinh là Không mà tử cũng là Không. Muốn đạt tới chân giác ngộ ấy, ta phải tu hành để tìm thấy cõi Vô tâm và Vô dắc. Cho nên, Niết bàn không phải ở đâu xa, mà tại chính nơi Tâm đã giác ngộ ở giữa cái vô cùng của sự sinh và sự tử. Sinh bất cầu là tự rú sạch Nhân, tử bất trụ là tự gạt hết Nguyên nhân vĩnh viễn là Không. Không ấy đích thực là Niết bàn. Hiểu (Phật ngôn là tâm thức) được lẽ sinh vị không, tử vị không, là đạt đến Chân Như hay Bát Nhã Trí Tuệ, không sống và cũng không chết trong Niết Bàn.

Theo Duy-thức-luận, Niết bàn chẳng ở đâu hết mà lại có cùng khắp cả. Chẳng có ở đâu là với kẻ ngã si, mà có ở cùng khắp cả là đối với tâm thức của người tu hành. Khi đã đắc quả tâm thức, nghĩa là đã vào được Niết bàn ngay tại trần thế, thì đây là ràng thân ở trần thế nhưng tâm đã ở cõi Vô Trú Xứ Niết Bàn rồi. Tại Vô Trú Xứ Niết Bàn mà đem

đức từ bi ra hiện thân trong trần thế để cứu độ chúng sinh khỏi mọi nhân duyên khổ não kỳ đến đức quả Lục độ nữa là thành Phật vậy.

**B.— Tư-tướng Như-Lai-Tạng : tathāgata-garba)**

Ở buổi sơ khởi, tư-tướng Như-lai-tạng được chứa đựng trong những tác phẩm như: Như-Lai-Tạng kinh, Bát tạng Bất giảm kinh, Thắng Man kinh, Đại-thừa Đại-Bát Niết Bàn kinh, Vô Thượng Y kinh, Đại-pháp cõ kinh, Ương Mật Ma La kinh, tuy nhiên tư tưởng tại những bộ Kinh này chưa đặt tới Alaya Thức.

Bước sang thời kỳ thứ hai, Maitreya với bộ Đại-thừa-trang nghiêm Kinh luận, Vasubandhu viết các bộ: Phật Tính Luận, Nhiếp Đại Thừa Thích Luận đều lấy tư tưởng Như lai Tạng làm then chốt. Tuy nhiên, công trình khởi xướng và hệ-thống-hóa tư-tướng này phải được qui vào bộ Đại-Thừa Khởi-tin-Luận. Bộ này tạo nên một giai đoạn tiến-hóa về tư-tướng mà người ta xưng tụng là đại thành-công về thuyết Như-Lai-Tạng Duyên-khởi. Cùng với Đại-Thừa Khởi-Tin Luận, các bộ Lăng-già Kinh và Mật.Nghiêm Kinh đều có giá-trị cao đại, khả dĩ được coi như những công trình bồi đắp thêm cho đại thành công trên đây.

Truyền thuyết cho rằng, bộ Đại-Thừa Khởi-Tin Luận do Mã-Minh (Ahvagosā) viết nên, vào

khoảng thế kỷ V d.l. Như đầu đề của bộ Luận này, nội-dung là cốt hoằng-bá đức tin chân-chính vào Phật-Tổ Như-Lai của khuyuh-hương Đại-Thừa. Khuyuh-hương này cho rằng, chúng-sinh đều có Thức nơi Tâm, và cũng bởi chỉ có Tâm mới làm được Thức nên gọi là *nhất tâm*. Tâm chia làm hai phần là *chân-như môn* và *sinh-diệt môn*. Bản lai của Tâm tức là tổng-thể của nhân-mạng, nguyên-nghĩa từ kiếp này sang kiếp khác nên Tâm vốn là bất sinh, bất diệt và bất biến-hóa. Hoạt-dộng của tâm ấy là phần Thức, luôn luôn có cái mầm Như-Lai-Tạng nằm ở bên trong. Hai phần ấy của Tâm, tức là phần ở tuyệt-đối-giới, bất sinh bất diệt và bất biến-hóa (chân như môn), với phần ở tương-đối giới, hữu sinh hữu diệt (sinh diệt môn), hòa hợp với nhau mới thành cái nhất-thể cụ-thể của Tâm. Tuy nhiên, hòa đấy nhưng mà vẫn bất đồng, bất đồng nhưng lại cũng không phải là tương-dị. Đạt đến chỗ *hòa nhi bất đồng, biệt nhi vô dị* của Tâm chính là chủ-đề giải-minh của căn-bản Ala-ya-Thức (A-Lê Da Thức)

A-Lê-Da-Thức có hai mặt : Giác và Bất-giác. Bất-giác do tà-chấp, ngã-kiến. Gạt bỏ tà chấp, ngã kiến ra khỏi Tâm, chuyển vào chân-như, như thế là bất sinh bất diệt, là Giác vậy.

### III.— LẬP-TRƯỜNG CHÍNH-TRỊ XÃ-HỘI CỦA ĐẠI-THỪA

Vào triều-đại Gupta; dưới sự hướng-đạo của Bà-la-Môn giáo, được chính-quyền hỗ-trợ và có phụ-họa của Ấn-Độ-Giáo, phong-trào tôn quốc-vương lên ngôi vị Thánh sống ùn ùn nổi dậy và dâng cao. Trên nguyên-tắc của danh-từ, phái Đại-thừa cũng buộc lòng phải công-nhận Vua ấy là Thánh, nhưng về phần tinh-tế của giải-minh hai chữ « Thánh vương », thì lại đặt nặng nhiệm-vụ của Thánh làm. Đó là điểm khác biệt căn bản với Bà-la-môn Giáo và Ấn-đô-Giáo chỉ đặt nhiệm-vụ cho dân và dân cư phải nhắm mắt tin bừa vào Thánh.

Đại-Thừa giải-thích rằng — «Cứ những là Quốc-vương, chủ-tề của quốc-gia thì ở địa-vị ấy, đương nhiên là có thánh-tính rồi. Tuy nhiên, Thánh ấy mà nhiệm-vụ không trọn vẹn, dầu có tự cho mình là cành vàng lá ngọc chẳng

nữa, nhưng từ quốc thích đến bản dân cũng không một ai kính trọng ».

Lại dạy rằng . Dầu là thần thánh, dầu là người thường, dầu là đấng Gandarva, dầu là bực La-sát hay Gandara, bất cứ là ở cấp đẳng cao hạ nào , hễ có đức khuyến-hóa và chế-ngự được nhân dân không làm điều ác là đều đáng vị Quốc Vương cả ». Đi xa hơn nữa, Đại-Thừa còn cho rằng Quốc vương cũng có một hình hài cá-thể như ai, do cha bởi mẹ sinh ra, đấng mệnh là chết, chịu chung qui-luật tài-phán của thiên nhiên, làm lành được độ thăng, làm ác sa địa ngục. Vậy quốc gia đâu có phải là của riêng vĩnh-viễn của một ông vua. Làm vua phải mang nặng trách-nhiệm trước dân-tộc, nếu noi theo chân-lý chân-thực và trí-tuệ Bát-Nhã Ba-la-Mật thì dân-tộc mới được thái-bình no ấm. Làm vua, nếu hành pháp không công-minh là dân-tộc lầm than điêu đứng. Làm vua, nếu không đủ đức Thập-thiện là đưa kỹ-cương chinh-trị đến rối nát. Chinh được pháp đề quan lại cao thấp trong nước đều làm việc cho dân theo lẽ phải, theo lòng nhân, thời muôn dân mới được nhờ cậy, tận tụy từ-bi để ai nấy đều hưởng vào Quốc-Vương mà noi theo thì bốn phương mới có phúc-lạc. Đây chính là nhiệm-vụ của Thánh-Vương, ngược làm trái nhiệm vụ ấy thì dầu Quốc-Vương có tự nhận là Thánh nhưng quốc-gia vẫn điêu tàn ».

Quan-niệm chính-trị xã-hội của phái Đại Thừa còn thực tiễn và rộng-rãi hơn nữa, vượt quốc nội đề ra ngoài biên-cương. Dạy rằng : « Liền vua tu sửa nội-trị vẫn không đủ đem lại thanh-bình, vẫn không đủ giữ yên bờ cõi nếu không có chính-sách ngoại-giao khéo léo để duy trì giao-hữu với tứ-giới lân-bang. Duy-trì giao hảo với lân-bang vẫn không đủ giữ gìn cho trong nước không có nội-loạn nếu không có chính sách kinh-tế bằng chấn-hưng nông khoán g sản và công nghiệp, cho mọi nhà đều có phương-tiện tự túc, nếu không tiết-kiệm cho dân gian được giảm tô thuế, nếu không cứu-trợ đề đỡ cảnh đau-khổ của những kẻ : thương, phế, quả, cò. Chính-sách ngoại-giao khéo léo, chấn hưng kinh tế, tiết kiệm, cứu tế cũng vẫn chưa đủ, nếu không có đường lối giáo-dân cho thích ứng mà chỉ bắt ép dân bằng quyền uy và trừng-phạt dân bằng bạo-lực. Phải biết rằng, trừng phạt là gốc của oán-hận mà giáo hóa là mạch của cảm mến. Dân oán thì dân thành đạo tặc, mà dân cảm thì dân thành thiện-nhân. Xưa nay, chém mãi người mà có đầu dít hết tội ác, tra khảo đến thành thương phế, đem nhốt trong lao xá đến thành ốm gãy nhưng ở ngoài vẫn còn cảnh bất-công thì đâu có bằng mấy bài giảng mà cả muôn vạn người đều hân-hoan giác-ngộ. Lại nữa, chính-pháp là khoan-dung với kẻ nghèo và người ngu phạm tội, còn nghiêm ngã với thành phần thương lưu nhưng làm ác ».

Đây là tổng cương bộ Bảo-Hành-Vương-Chính

Luận của Phật-giáo Đại-Thừa. Có điều người ta nhận thấy rằng, Phật-giáo vốn chủ trương bài giai cấp, coi mọi người đều ở địa-vị nào cũng chỉ là những cá-thể bình-dẳng, nên dẫu ở dưới triều-dại Gupta đây có bị kém thế trước chính-quyền nhưng trong khối dân gian cũng không mấy ai nỡ thừa hư mà đứng lên phản-đối.

## CÔNG CUỘC HỆ-THỐNG-HÓA GIÁO ĐIỀU JAINA

Toàn thể Kinh điển của Phái Bạch Y (gọi chung là Anga) trong Jaina giáo có mười hai bộ. Bộ thứ mười hai bị thất lạc vào khoảng từ giữa thế kỷ thứ IV sang đầu thế kỷ V. Còn lại mười một bộ kia, sang đến giữa khoảng thế kỷ VI mới được thâu tập san định lại đích xác bằng văn từ. Đây là thời kỳ chỉnh lý và hệ thống hóa giáo-điều của phái Bạch Y.

Có cuộc chỉnh lý, vì đương thời mọi ngành tôn giáo khác đều gia công thuận-tự-hóa lại kinh điển cùng trật-tự. óa lại tổ chức nội bộ cho hợp với nhu cầu tiến hóa của thời đại, buộc Jaina giáo cũng không thể đi ra ngoài được quy lệ của phong trào. Trước tiên là san-soạn kinh điển, lấy những bộ này

làm chủ đề cương lĩnh cho giáo lý, giáo điều. Cho nên, Phái Bạch Y trong Jain giáo soạn bộ Chân-lý Chứng-đắc Kinh gồm mười quyển Umasvati (hay Amasvamin) và Tattvarthadhigama-sutra. Nội dung những quyển này giảng về những vấn đề: chính kiến, chính-trí và chính hành để độ tin đồ đến giải thoát khỏi luân hồi.

Về phái Không Y có Kundakunda (vào khoảng cuối thế kỷ IV sang đầu thế kỷ V) trước tác nên nhiều sách cương yếu như: Pañcas-linkayasara, Samayasara, Pravacanasara v.v... Đường thời hệ - thống - hóa giáo điều này, cả hai phái Bạch Y, và Không Y đều chi tiết có khác nhau phần nào, nhưng trên đại-cương đều dựa vào bảy điểm dưới đây để giải-thích về sự vật hiện-hữu trên thế-gian. Đường lối giải-thích về bảy điểm ấy gọi là Thất-cú Biểu-Thị-Pháp (saptabhāṅginaya)

1/— có

2/— không

3/— vừa có vừa không

4/— ngôn ngữ không biểu thị được cho

5/— cái có không do ngôn ngữ mà thành có

6/— cái không không từ ngôn ngữ mà thành không

71— cái có, cái không đều không do từ ngôn ngữ mà thành hiện hay biến diệt.

Nói chung, Thất-cú Biền-thị-Pháp là cái học tâm-đắc cao-truyền của Jaina-giáo từ sau khi đã thuận-tự-hóa được giáo-lý căn-bản của giáo-phái này.

CHƯƠNG VIII

TÌNH TRẠNG PHÁT-TRIỂN HỌC-PHÁI  
DƯỚI THỜI-ĐẠI CÁC VƯƠNG-TRIỀU  
BỊ PHÂN HÓA

## CHƯƠNG VIII

### Vài nét tổng quát

## CÁC VƯƠNG TRIỀU BỊ PHÂN HÓA

*Tiết thứ nhất :*

BÀ-LA-MÔN GIÁO VÀ ẤN ĐỘ GIÁO

- 1.— Khuynh hướng tư tưởng các học phái.
- 2.— Phát triển của triết lý Vedanta.
- 3.— Các phái Siva-giáo.

*Tiết thứ hai :*

PHẬT GIÁO

- 1.— Công cuộc kế tục phát huy triết học.
- 2.— Mật giáo.
- 3.— Kỳ chuyển - hoán cuối cùng của Phật giáo.

## I.-- CÁC VƯƠNG TRIỀU BỊ PHÂN HÓA

Đế triều Gupta chỉ đến cuối thế kỷ V là bị đánh đổ do sự xâm lăng của người Hung Nô vào đất Ấn kể từ năm 480 d.l. Người Hung Nô vào cai trị Ấn độ làm đảo lộn cả văn hóa lẫn trật tự xã hội cổ truyền, cho đến năm 533 mới bị vua Yasodharman đẩy quân lên đánh đuổi đi được. Người Hung Nô rút khỏi rồi, Ấn Độ chịu cảnh tam phân ngũ liệt, mạnh ai nấy chiếm lấy một vùng mà cai trị. Sang đến đầu thế kỷ VII, có vua Harsa Siladitya (Giới Nhật Vương) tương đối mạnh nên thống trị riêng toàn miền Bắc Ấn từ 606 đến 647, đóng đô tại Khúc Nữ Thành (Kanyakubja hay là Kanauj) tạo nên một địa phương khá dĩ được coi như thanh bình và có văn học hơn cả. Harsa Vương là văn nhân nên dưới triều ông quy tụ được nhiều học giả tên tuổi của đương thời, trong số có thi sĩ Bana vẫn còn lưu đến nay tập thơ Harsa Vương Hành Truyện

(Harsacarita). Về phần riêng nhà vua có soạn nhiều bài ca và hí kịch đầu đến nay không còn lưu lại bản nào nhưng sự thù có ghi chép ở Đại đường Tây-vực-ký của Huyền Trang.

Harsa Vương giá băng đi rồi, tình trạng xấu xé lĩnh-địa lại xảy ra nhiều hơn. Khúc Nữ Thành bị dòng họ khác là Pratihara đánh chiếm mất, phần cao nguyên Dekkan lọt về dòng vua Calukya, còn mạn Nam là đất đai của dòng họ Pallava. Đây là kẻ về đại cương của mấy giòng họ mạnh khả dĩ là có thực quyền ở địa phương. Còn thực trạng phân hóa trên khắp quốc lộ thì tiền quốc, tiểu vương nổi lên khắp nơi. Tình trạng phân hóa hỗn loạn này tiếp tục qua mấy trăm năm sang tới cuối thế kỷ X và đầu thế kỷ XI, nghĩa là đến thời kỳ mà Hồi giáo bắt đầu truyền lẫn vào Ấn-Độ.

Trong khi bên này trời Đông đế quốc Gupta bắt đầu sụp đổ thì ở bên kia trời Tây, đế quốc La-Mã cũng lần đi vào tan rã kể từ 475 d.l. Trước đây, khi hai đế quốc Tây và Đông này còn đương hưng thịnh, dễ tiện bề giao thương và hối-xuất nên cả hai bên cùng đúc chung và tiền chung một loại tiền ngang bản vị. Nhưng từ khi cả hai đế- quốc đồng thời bị suy-vong, nhất là Ấn-Độ bị nạn qua phân và giặc dã trầm trọng khiến ngoại-thương với Tây-Phương bị gián đoạn, bản-vị tiền tệ thông-nhất (dinara-denarius) của triều đại Gupta bị băng-hoại hoàn toàn, mạnh

tiểu-vương nào là tiểu-vương nấy tự đúc lấy và tự định lấy giá-trị đồng tiền, khiến cho chính nội thương cũng bị trở ngại nhiều, làm những nhà tư-bản, những hội-xã chuyên về ngoại-dịch đều bị thua lỗ khánh-kiệt cả. Khi mà nền ngoại thương bị gián đoạn và những cơ.sở đại kinh-doanh nội-dịa bị thua lỗ, và những tiểu-vương đều đua nhau kiểm-soát ranh-giới đề hạn-chế hàng hóa các tiểu-bang khác khỏi chở vào địa-phương mình tức là xã-hội phải trở lại tình trạng tiểu thủ-công-nghiệp địa-phương, đầu tự chế lấy đầy đủ, gốc là từ nông thôn đều phải tự sản dè tự cung. Sự thịnh-vượng của các đô-thị-trấn bị giảm sút trông thấy, làm lung lay đến cả nền tảng những cơ sở văn học và văn hóa trung ương.

Dưới thời đại quốc gia phân hóa mà những nhà tư bản và những hội xã chuyên về ngoại dịch đều bị thua lỗ đến khánh kiệt thì chính những nhà tư bản hay xã hội quý mô nhất lại là những chùa chiền lớn của Phật-giáo hay Kỳ-Na-Giáo, hoặc là những tăng ni hay những tư nhân hùn vốn đầu tư vào hai giáo phái này. Về trước, những năm dưới triều đại Gupta mà Phật giáo đã bị kém về chính trị trước sự bành trướng của Bà-là-môn-giáo và Ấn-độ giáo thì đã kể là thời gian gặp phải nhiều trở ngại về hoảng bá, đến nay lại bị tiêu tan cả tư bản lẫn cả tài sản, nên cả Phật giáo lẫn Jain-giáo mới bị thua kém hoàn toàn trên cả hai phương

diện vật chất lẫn tinh thần, nhường chỗ cho Bà-la-môn giáo và Ấn độ giáo lẫn lên chiếm ngôi bá chủ tại khắp các cõi trong nước. Thừa cơ hội, Bà La môn giáo và Ấn-độ giáo lại dựa cả vào giáo điều lẫn quyền uy mà đặt những khối tin đồ-dòng đảo vào tổ chức theo hệ thống cổ truyền cực kỳ chặt chẽ. Đồng thời, cũng bằng mọi phương tiện mà hai giáo phái đào sâu, khơi rộng những giáo lý triết học của họ vào tâm não quần chúng, tạo nên cái thế nhậy vọt chưa từng thấy. Bị lâm phải thế kềm, Jaina-giáo cũng đành để tin đồ chịu ảnh hưởng phần nào vào giáo lý Ấn-độ giáo chứ không dám ngăn cản. Còn Phật giáo, để giữ vững được phần Phật tử hiện hữu, cũng cam chịu cảnh nhún nhường mà một đảng thì khai thác thêm ngành Mật Giáo, đảng khác thì áp dụng những danh từ triết học Bà-la-môn giáo để chứng minh trong những cuộc thuyết pháp giảng dạy.

## I.— KHUYNH-HƯỚNG TƯ-TƯỞNG CÁC HỌC-PHÁI

Điểm đáng chú-ý về các học phái trong Bà-la-môn giáo và Ấn Độ giáo ở thời đại quốc-gia phân lập này là không có học phái nào chuyên hướng tư tưởng, đầu khai thác hay thuyết minh vẫn chỉ trong phạm vi đặc tính cổ truyền mà thôi.

Về học phái Vaisésika, vào khoảng từ 550 đến 650 d.l. có Tuệ-Nguyệt (Mitacandra) viết bộ Thắng Tông Thập-cú-Nghĩa Luận (do Huyền-Trang dịch) Trong 10 cú-nghĩa (papārtha) các Cú-Nghĩa được phổ biến rộng rãi hơn cả là :

- 1/-- đặc-thù tính (hay câu-phần)
- 2/-- khả-năng lực (hữu-năng)

3/— vô-năng lực (vô-năng)

4/— vô (Vô-thuyết)

Cả bốn Cú-nghĩa đều hữu-hạn tính, chỉ ở trong phạm-vi nhất-dịnh mới còn nguyên-tính. Tỉ như đặc-thù tính, nếu đưa đến cực hạn thì không còn ở trong lĩnh vực đặc-thù nữa mà là biến dị mất rồi. Tới biên-dị, đặc thù gặp bức tường trung-gian ngăn cản để bắt nó phải dừng và trở lại phạm vi tính của nó. Cho nên bức tường biên-dị ấy là cảnh-giới biệt-lập để duy trì sự hữu hạn của tứ cú. Khả-năng-lực là kết-quả của sự cấu-hợp giữa thực-thể, tính-chất và vận-dộng để tạo thành năng-lực. Vô - năng - lực là tình-trạng phản trái khi mà thực-thể và tính-chất không còn hòa-hợp để thành vận-động được nữa. Còn Vô (abhàva) thì ngoài học-phái Vaisésika cho là vô-thuyết ra, đến những học-phái hậu-kế, sau nhiều lần giải-minh cho Vô là cú nghĩa độc lập, đem sánh đôi với sáu cú nghĩa kia thành thất-cú-nghĩa biệt lập trong Thập-cú-nghĩa. Học giả Siv aditya ở thế kỷ thứ XI có luận minh về thất-cú-nghĩa trong bộ Thất-cú-nghĩa Biên (Saptapadarthi). Theo Sivaditya thì Vô được phân thành bốn loại là :

1/— vị vô sinh (pràgabhàva) vô chưa sinh

2/— dĩ diệt vô (pradhraṃsabhàva) vô đã sinh

3/— cánh hổ vô (anyonyabhàva)

4/— tất cánh vô (atyantabhàva)

Trong thế kỷ X, học giả Udayana, một đấng chú thích và giải minh bộ Cú-nghĩa-pháp của Prasadatapađa (khoảng 400-550), mặt khác viết bộ Kiranali. Cùng thời này, Sridhara cũng viết bộ Nyayakandali. Cả hai ông đều thuyết minh về Thất-cú-nghĩa và cho rằng đó là chỉ về sự tồn tại vĩnh cửu của Chủ Tể Tối cao Brahman.

Với học phái Niyaya, Uddyotakara ở hậu bán thế kỷ VI viết bộ Nyaya Bhu Thích Thư (Nyayavartia) để đổi lại bộ Nyaya-sutra Chú-giải-thư của Vatsyayana (khoảng thế kỷ VI). Kế chi Uddyotakara là Vacaspatimisra (khoảng thế kỷ IX) viết bộ Nyaya-sutra chú-thích (Nyayavartikatatparyatika) và cuối cùng là Udayana viết bộ Nyaya-sutra Phục chú (Nyayavartti-katatparyaparisuddhi). Ngoài ra, Udayana còn viết thêm bộ Nyaya Hoa-thức (Nyayakusumanjali) luận về thực hữu tồn tại và vĩnh cửu của Brahman, Toàn chủ tể thế giới Vạn vật, chủ tể hữu linh và hữu hồn. Linh hồn ấy phân tán ra nơi mọi cái ngã của vạn vật và nhân gian. Vạn vật và nhân gian nếu tự giác thấu triệt được linh hồn ấy là thoát được luân hồi để trở về cõi Brahman toàn tri, toàn năng, bất sinh bất diệt. Cùng một lập luận như Udayana, và cũng đồng thế kỷ X, có Jayanta viết bộ Nyayamanjari và Bhasarvajña viết Nyayasara.

Với học phái Mimamsa, từ khoảng giữa đến hết thế-kỷ VII, có hai học giả đồng xuất hiện là Kumarila

và Prabhakara. Cả hai, dù cùng khai thác ngành học chính thống của Mimamsa, nhưng tư tưởng lại khác nhau. Prabhakara, khi luận về hiệu năng của ngôn ngữ cho rằng, sở dĩ ngôn ngữ mà trở thành ý nghĩa, sở dĩ ngôn ngữ mà truyền được ý muốn của thần minh tới tâm não con người là bởi ngôn ngữ có cái thể liên-hoàn tương hỗ, lời này theo tiếng kia, đoạn này tiếp đoạn khác đề bổ túc, tăng cường lẫn nhau. Trái lại, Kumarila lại thuyết rằng, ngôn ngữ vốn có nghĩa riêng biệt của từng lời, từng chữ một chữ không cần phải kết hợp nhau mới thành ý nghĩa, tỉ như trong một bài văn chẳng hạn, bỏ đi chữ nào, rút ra lời nào là bản văn ấy mất nghĩa lần lần đi chừng nấy. Kumarila còn đả-kịch nhiều về thuyết cho rằng trí thức nơi con người vốn xuất từ Sunyata mà ra của Phật-giáo. Về hậu đại, Kumarila được tôn là tổ của học phái Bhatta, và Prabhakara là tổ của học phái Guru trong Mimamsa.

Với hai học phái Sankhya và Yoga thì không có gì đề cần nói đến. Khi thời-đại quốc gia phân hóa này lui về hậu kỳ, những học giả tru-tú lại trở thành khách-quan, đứng ở phạm vi ngoại-quan để phê-bình hoặc chú-giải, chử-thích các học-thuyết. Như Vacaspatimisra thì phê bình về cái học chính thống của Bà la Môn giáo, thứ đến một học giả trong Jainn giáo là Haribhadra (thế kỷ IX) viết bộ Lục phái Triết học Tập (Saddarsanasamuccaya). Cả hai cùng lập luận rất khách quan và công bình. Haribhadra

viết trong họ Lục Phái Triết Học Tập như sau: "Ta chẳng nên thân với Giáo chủ nào cả vì chẳng một giáo chủ nào là bạn ta. Ta chẳng nên xa lánh bất cứ tín đồ của tông phái nào vì chẳng một ai là kẻ thù của ta. Mahavira nào cũng không thể nặn được nên ta, và thành Kapila cũng chỉ là khoản h đất thì sao mà yêu hay là ghét nó. Chỉ trong lúc ta sống đây, hễ ai mà nói điều hay, bảo điều phải là ta theo.

## II.— PHÁT-TRIỂN CỦA TRIẾT-LÝ VEDANTA

Kể từ khởi dựng nên đến nay, khi triết-gia Sankara ra đời (khoảng 700-750 d.l.) học-phái Vedanta vẫn phát triển đều đều vì có đồng tri-thức trong hàng ngũ. Tuy nhiên, vì có đồng tri-thức nên luận-lý hóa ra phức tạp khiến rất khó sưu tập, ngoại giả số trên mười người sau đây là còn được hậu đại ghi chép vẫn nghiệp đề lưu lại.

Học-giả Upavarsa (khoảng 450.500) có chủ-thesis bằng lời lẽ cực đơn giản về các bộ Brahma-sutra, Mimamsa-sutra và Sam karsana-biên, nhưng đến nay đã bị thất lạc đến quá nửa, phần còn lại cũng không được liên tục thành Chương, thành bộ nào nguyên-toàn. Căn cứ nơi những trang còn lại cùng trên những sách vở khác khảo-luận về học-thuyết của ông, thì thấy Upavarsa cho rằng, với sự thực hữu và tồn tại của Atman, không những đem

duy-trí ra luận-chứng dễ thấy là có, không những tại các bộ Thánh điển đều thuyết-minh rằng có, mà thực ra tại ý-thức của những bộ óc tầm-thường nhất cũng nhận thấy là có. Có người nói : — «Chà, đạo này người đời gầy quá», thì cái sự nhận thấy người đời ấy là tự nhận thấy mình có mình, mà đã tự nhận thấy có mình ấy là bởi con người có ý-thức tự ngã. Và, việc tạo thành ý-thức tự ngã rồi đem đặt vào cơ thể con người ấy là bởi Atman mà có. Hoặc nói cho sát nghĩa vì có Atman ở trong cơ thể nên mới có ý-thức tự ngã. Và lại, ý-thức tự ngã có ở trong mọi cá-ngã vốn từ man-niên thiện-cổ đến nay, như vậy Atman là vĩnh-viễn, bất diệt. Lại nữa, con người từ ngàn xưa đều biết cầu cúng và lễ-bái để được hưởng phúc, làm điều lành, tránh điều ác để khỏi mắc phải nghiệp-quả-báo chình cũng do ý-thức tự-ngã thúc đẩy phải làm như thế để được giải-thoát mà trở về với Atman. Về ngôn-ngữ, Upavarsa cho rằng, ngôn-ngữ do sự gom góp của mỗi tự âm (varna) tí như : *g, au, ha...* mà thành lời nói.

Học-giả Bodhayana (khoảng trước và sau năm 500) cũng như Upavarsa, có công phụ chú giải tương tạn về ba bộ : Brahma-sutra, Mimamsa-sutra và Samkarsana-Bien, nhưng đến nay chỉ còn lại được một phần của những công phụ ấy. Chủ trương chú giải của ông đề cao tinh cách tuyệt-đối thần thánh của kinh điển Vedas. Ông nói : « Phải làm sáng tỏ

hơn nữa tính cách thiêng liêng của Vêda, chứ không được lấy ý nghĩ đề hoài nghi hay dùng lời nói đề cật vấn này nọ về Thánh Kinh. « Ở thế kỷ này, với những học giả khác, hoặc theo về phái Tể Sự Học Mimamsa, hay về phái Tri Thức Bộ Vêdanta, nhưng Bodhayana lại tham bác cả hai, cho rằng có thông hiểu được như thế mới được tư cách phát huy cái học truyền thống Bà-ta-Môn. Bằng vào những trang sách của ông còn lại người ta thấy cứ mỗi lần nhắc đến Brahman, ông đều thượng tôn là Tối cao Brahman, là Tối Cao chủ Tể, là Đấng căn nguyên sinh ra vạn vật thế gian. Về thực hữu của cơ thể vạn vật ông chia ra hai phần : phần *thô lậu cơ thể* tức là linh hài, phần *vi tế cơ thể* tức là linh hồn. Phần *thô lậu* biến dịch (sống chết), phần *vi tế* là bất biến dịch. Tuy nhiên : « Buông phóng hay trói buộc, dọa dầy hay giải thoát, vi tế cơ thể của ta là tùy nơi Tối Cao Brahman cả... » Về những vấn đề liên quan đến nhận thức, ông cho rằng, muốn việc nhận thức ấy đưa lại nhận định rõ rệt, trước hết cần nhận rõ đối tượng đã. Tư tưởng của Bodhayana có ảnh hưởng sâu đậm đến chủ trương của triết gia Ramanuja (thế kỷ XI) về sau này.

Học giả Bhartrprapauca (khoảng giữa thế kỷ VI) có chú thích và giải minh một số sách của học phái Upanisad (như những bộ Brahad, Kath, Isa, .. v.v...) nhưng đến nay cũng đã thất lạc rất nhiều, chỉ còn lại trọn vẹn một tập mà ông đối kháng lại

lý luận về chữ Thức (vijñāna) của Sankara. Sankara cho rằng, Brahman là duy nhất tuyệt đối, vô-sai-biệt và vô nhị. Nhưng Bhartrprapanca cho như thế là cái Thức của Sankara chỉ có bề ngoài mà thiếu bề trong, chỉ ở mặt này mà sót mặt khác. Trước hết, với Brahman, Bhartrprapanca cũng nhận là tuyệt đối và vô nhị, nhưng ở mặt khác ông lại cho là hữu-sai-biệt và đa dạng. Ông nói : « Mặt bề thì đầu mà chẳng phải là nước, nhưng khi bị gió cuốn thì nước thành sóng, sóng thành cồn, cồn thành hạt. Sóng cồn bay hạt ấy tuy cũng vẫn là nước đấy nhưng là thứ nước đã biến dạng, đã sai biệt đi rồi »

Về mặt biến tướng dạng của Brahman ông chia thành tám loại tướng dạng (avastha) như sau :

- 1/— nguyên lý chưa khai triển (avyakṛta)
- 2/— đấng nội chế (antaryamin)
- 3/— cá ngã (ksetrajna)
- 4/— thần cách (devata)
- 5/— thế-giới căn-đề (sutra)
- 6/— sự tương của tự nhiên giới (viraj)
- 7/— chủng loại (jati)
- 8/— cá thể (pinda)

Muốn tự độ giải thoát, ông chủ trương phải dốc tâm tu hành, thường nhật tụng-niệm đến Brahma. Tuy nhiên, tu-hành không phải cứ xuất-

gia lãnh tục mới là tu, mà là ngay tại đời sống ở nhà của mình : ăn ngay, ở thẳng, làm việc thiện, cứu độ mọi người. Thực hiện như vậy, khi chết đi được thụ chức Kim-Thai-Thần, lên ngự tại Trung-Gian Thế-Giới, để tiếp giai đoạn sau là được giải-thoát hoàn-toàn, trở về với Tối-cao Brahman vĩnh-cửu và bất-diệt.

Thư đến các học giả :

— Tanka, (biệt danh là Brahmanandin, khoảng từ 500 đến 550 d.l.

— Srivatsanka, khoảng tiền hậu 600d.l.

— Brahmadatta, khoảng thế kỷ VII đều là những tiền-bối có ảnh-hưởng nhiều đến tư-tưởng của Sankara. Rồi, với những học-giả: Sunda-rapandya, Govinda, Mandanamisra (cùng vào khoảng từ 670 đến 720) đều có lưu lại ít nhiều tác-phẩm về triết-thuyết Bà-la-Môn.

Học giả Gaudapada (khoảng 640-690) để lại bộ Mandukyakarika) mà hậu-dại lớn là Thánh-Truyền-Thư. Bộ này gồm bốn Chương chia thành 215 bài kinh tụng. Chương thứ Nhất (đệ nhất Thánh Truyền Chương) gọi là Agama Chương hay là Mandukya Upanisad, luận về pháp niệm chữ « OM ». Đây là thánh-âm cho những người xuất-gia tu-hành theo về tứ-vị của Atman. Tứ-vị ấy là :

1/ — Phổ-biến-vị (vaisvanara)

2/— Quang-minh-vị (tajasa )

3/— Tri-tuệ-vị (Prajña)

4/— Caturtha-vị, là thiên giảng tổng quát về  
phép niệm UM

Chương thứ Hai là Hư-Vọng-Chương, thuyết về  
lẽ hư-huyền của kiếp nhân-sinh. Nhân-sinh là giấc  
mộng. Khi nằm ngủ mà mê, lúc tỉnh dậy mới biết  
mê ấy chỉ là mơ tưởng hư vọng. Đời sống con người  
tại thế-giới dù nhận thấy có hiện-tượng thực đấy  
những cứu-cánh vẫn chỉ là mơ vọng. Khi thức-tỉnh  
chính là khi trở về với thiên-nhiên. Bởi chủ-trương  
về hiện-tượng là hư-huyền nên tại chương này,  
Gaudapada bài xích hết thảy các thuyết nói về thực-  
tượng của Atman, phủ-nhận mọi lẽ về sai-biệt-  
tượng hiện-tượng giới, và cổ súy việc tu-hành theo  
các bậc Thánh để giải-thoát Tâm ra khỏi các điều  
mơ vọng về thế-giới thực-hữu-tượng. Chương thứ  
Ba là Bất-Nhị (Advaita) Chương, nói về vũ-trụ (đại  
ngã) là hư-huyền và con người (cá ngã) cũng chỉ là  
một thứ hư huyền ở trong cái hình chứa lớn là  
không gian đầy thối. Đại-ngã là hư-huyền, cá ngã  
là hư huyền, nên cả hai vẫn là một hư-huyền, do  
đó mới gọi là Bản-lại Bất-Nhị. Cũng tại chương ba  
này, Gaudapada thuyết về khoa Upanisad cho rằng  
dù trên phiến-diện khoa này có nhiều lý-thuyết  
dị đồng nhưng những dị đồng ấy chỉ là sự nối  
tiếp các luồng tư-tưởng để đi đến chân-lý hư huyền  
là chân-lý chứng minh cho mọi cá-thể trong hiện-

tượng-giới chỉ là giả, là tạm-bợ. Chương thứ Tư là Triền-họa Tịch-Tĩnh (Atatasanti). Chương này thuyết rằng, vạn hữu vốn là bất-sinh bất-diệt thì luật nhân-quả làm gì có. Nếu nhân-quả cứ vĩnh-viễn là luật của tạo-hóa thì con người còn tự giải thoát sao nổi, mà đã tự giải thoát được thì làm gì còn có nhân quả. Đến cái mà thiền hạ vẫn gọi là thực hữu, chẳng qua đây chỉ là những bóng đêm hiện ra chập chờn trước ánh sáng của Bồ Đuốc. Bồ Đuốc đến đâu là bóng hiện ra đến đấy, nếu không đuốc thì tất cả đều chỉ là bất sinh bất diệt, vô hình ảnh trong khoảng không tối dày đặc.

Tổng luận về ý nghĩa nội dung tổng quát bộ Thánh-truyền.Thư Mandukya-karika, người ta còn gọi đây là bộ Vô-Xúc Yoga (Asparsayoga). Vì rằng chủ thuyết chỉ về cái mà mọi người cho là đối tượng thực tại ở trước nhãn quan là giả hiệu, vô sai biệt, nhất nhất đều bình đẳng giả-hiệu-tính ở trong hư huyền cả. Muốn đạt tới giác thức hư huyền phải tu theo phép thiền định. Khi mà tâm thức đã đạt đến hư huyền rồi thì không còn thấy luận thuyết của bất cứ tông phái nào là mâu thuẫn, là dị đồng nữa đề mà có thể chấp nhận tất cả. Thế nên, bình luận về Gaudapada, nhiều học giả cho rằng, ông tuy ở phái Vedanta nhưng tâm hồn thời nhiệm nhiều Phật thuyết, không những từ tư tưởng mà đến cả những danh từ dùng để phát huy tư tưởng, ông cũng mượn rất nhiều của phái Trung Quán và phái Duy Thức để diễn đạt.

đến khi Sankara (khoảng 700-750) xuất hiện, ông Tiếp xướng rằng là triết gia cự phách trong học phái Védanta. Tư tưởng ông cao rộng đến độ không những đương thời phải khất phục mà còn làm rường cột cho nhiều hệ phái triết học về thời trung cổ sau này, lấy đây làm trung điểm suy luận bàn bạc. Chưa kể về kinh điển, những loại nguyên ký của ông, dầu có thất lạc đi, cũng còn truyền đến nay được mười một quyển. Mỗi quyển mỗi đặc sắc nhưng hàm xúc hơn cả là loại truyện ký về thần thoại. Ông sinh trưởng tại tiểu quốc Kerela miền Nam Ấn, học tập thông suốt toàn các kinh điển Védas rồi xuất gia vân du trên toàn quốc. Đến đâu, ông cũng lưu lại ít nhiều sự nghiệp, hoặc là khuyến khích đề tài lập hay trùng tu các đền đài to lớn, hoặc cấu cử vào truyện ký hay tư tưởng địa phương mà viết nên sách vở. Khi trở về già, ông thất lộc tại miền Bắc Ấn, không kịp trở lại quê hương. Thuở sinh-thời, đi đến đâu, ông cũng không hài lòng về tác-phong của nhà chức trách địa phương. Thêm vào đó, vì sự gheu ghét danh tiếng ông của những nhà chức-sắc cao-cấp trong Bà-la-Môn giáo nên ông thường xa lánh những nơi đó-hội mà chỉ thường sống ở đồng ruộng hay núi rừng. Tuy nhiên, dù ông ở đâu, dân gian cũng muốn mượn kể đến đề xin thu giáo, nên ở đương-thời người ta gọi ông là bực Nòng-Sou-Thôn-Chủ-Dạo. Ngoài truyện-ký, số kinh-luận của ông có các bộ :

1/— Brahma-sutra Chú-Thích (Brahma-sutra  
Bhāṣya)

2/— Brhadaranyakopanisad Bhāṣya

3/— Bhagavadgita Bhāṣya

4/— Pancikarana

5/— Atmabodha

6/— Văn đáp Bảo-Man (Prasnottararatnamalika)

7/— Upadesasahasri.

Chú-lý triết-thuyết tổng-quát của Sankara về hình-nhi-thượng là Nhất-nguyên bất-nhị Luận (advaita). Ông cho rằng, vạn-hữu trên thế-gian chỉ là hạn-dịnh ở trong vòng hoạt-động của đấng tuyệt-đối Brahman. Mọi vạn-hữu thực-tại dù ở dưới hình-thù hay chất-thể nào đi nữa cũng đều mang cái bản-căn vô-sai-biệt, dị-dạng nhưng đồng-tính Brahman. Thế nên, tuyệt-đối Brahman cũng là Tối-Cao-Ngã, và mọi cá-ngã riêng biệt chỉ là cành, là lá, là hoa, là quả của chung một gốc Brahman đấy mà thôi. Xưa nay, mọi người vẫn ngỡ rằng Atman mới là vĩnh-cửu tồn-tại, nhưng Atman hay Brahman cũng vẫn là một. Có điều rằng, con người sống ở giữa thế-giới đầy những cảnh vật giả-tượng nó quyến-rũ nên bị cái tà-y vô-minh (avidya) lôi cuốn mà không thể trở về với trực-giác tiên-thiên để nhận rõ được căn-bản cá-ngã mình là tự Brahman mà có. Con người cứ vô-tình tưởng rằng mình có thuận-trí

đề mà sống ở đời. nhưng có biết đâu đây là tự-huyền (maya) và tự mê đề rồi theo con đường mê ấy mà luân-quần mãi trong vòng luân-hồi, kiếp này sang kiếp khác.

Nay muốn tự gỡ ra khỏi đường mê, phải quay trở lại trực giác, có trực giác rồi mới rõ cái vô minh đề không một cảnh vật giả-tượng nào quyến rũ được nữa. Khi ấy mới rõ rằng, thế giới đa-tượng đa-dạng này chỉ là một khối đồng căn vô sai biệt. Như thế, mọi vật tuy là hữu-hình nhưng kỳ dư đều là giả-tá-huyền-ảo, bây giờ thế này, mai kia thế khác, ra thì là sáng, vào thì là tối đây thôi, Cả đến bực mà mọi người tôn là Chủ-tể-Sáng-tạo-Thế-giới (Isvar) đề tin rằng thế-giới mà có là do quyền-năng của bực này, cũng chỉ là hóa-thân của Brahman, đi từ chỗ tối tăm (vô minh) ra ngoài ánh sáng đề thành linh-thể. Khi nào trực-giác được vô minh ấy là nắm được nguyên lý cấu-tạo nên những giả-hình-thể, ở ngoài sáng thì có đây nhưng khi vào đến chỗ vô minh thì không trở lại hoàn-không. Cho nên dầu có hay không thủy chung vẫn là một Brahman ấy cả. Tóm lại, với Sankara, có và không chỉ là một nguyên lý chứ không thể tách ra thành hai được.

Con người (cá-ngã) gốc từ chỗ vô minh mà ra tất chịu sự hủy-diệt. Sự hủy-diệt ấy tức là cửa ngõ hé mở cho ta vào con đường trở về hợp nhất với căn nguyên Tối-cao-Ngã Brahman (tức giải-thoát). Tuy nhiên, vì ngộ-nhận lầm về vô minh ấy nên lòng

sinh u tối mà vương mãi lấy sâu khở sân si đến  
nỗi không tìm ra đường lối trở về để tự giải thoát  
lấy thân mình mà nhập cảnh Brahman bất sinh, bất  
diệt. Cho nên, muốn được giải thoát trước phải  
tĩnh tâm, dứt bỏ hết mọi tham sân phiền não để đạt  
tới trực giác, *ly khai cái cá thể của mình* để trở lại  
hòa đồng vào nhất thể vĩnh cửu bất sinh, bất diệt,

Giải minh về Brahman, Sankara cho rằng  
Brahman có hai phần, phần thượng-thanh-hình vô  
thuộc tinh tối cao đại Brahman, phần nữa là hạ-đề-  
hình vật chất hữu thuộc tinh Brahman. Cả hai phần  
Brahman này đều ứng dụng nơi con người. Phần  
thượng-thanh-hình là tuệ trí bao la, còn phần hạ-đề-  
hình ấy là hạ trí. Ai mà sớm giác ngộ, mở cõi  
lòng trực giác đón lấy tuệ trí bao la là tự giải  
thoát được lấy ngay tại kiếp này. Nếu tự vô minh  
mà theo phần hạ trí tuy cũng được giải thoát  
nhưng là thứ tiệm-tiến giải-thoát (kramamukti),  
phải trải qua nhiều kiếp mới đạt được. Cũng có  
những trường hợp, người tuệ-tri bao la, tuy rằng  
đã đắc quả giải-thoát nhưng vẫn tái sinh làm người,  
thì đó là người sống phiêu-diêu tự-tại, tâm-thiền  
an-nhàn thư-thái của những bậc địa-tiên, chỉ  
chuyên cứu-độ cho đời, khác xa với những  
người hạ trí sống lâu lộn đắm mê, khổ-sở và sâu-  
nào.

Bình-luận về học-thuyết của Gaudapada và  
Sankara, giới thức-giả Ấn độ đặt chung hai học

thuyết này vào một loại, gọi là Học thuyết Maya (Mayāvada) hay là Giả-Hiền-Thuyết (vivartavada). Tổng chung, thuyết giả hiên chịu nhiều ảnh-hưởng của Phật-giáo Đại-Thừa, tuy nhiên, hai ông lại đứng trong học-phái Védanta Bà-la-Môn lấy Brahman làm chủ-tể nên những ngư-ời ghen-ghét thường chế bĩu hai ông là phư-ờng Phậ-tử hai mặt (pracchanna Baudha)

Phần cao-siêu khó luận nhất trong học-thuyết của Sankara là phần nói về Vô-Minh. Phần này dễ khiến hậu-dại phải lộn nhiều tâm-tư và bút mực dề mở xẻ. Triết gia Suresvara (khoảng 720-770) luận về vô-minh, cho đây là tự-thân của Atman, tức Atman là Vô-Minh. Đồng thời với Suresvara, triết gia Padmapada cho rằng Vô-minh là năng-lực chủ-chốt quy định nên cái Có (Hữu) và Không (Vô) trong cùng khắp vũ-tru thế-gian. Như vậy, Vô-minh là thứ chất-liệu-nhân, tạo thành nhị-nguyên đối-lập. Cho nên, người ta gọi lý-luận này của Padmapada là Vô-minh Nhị-nguyên-luận. Sau này, những môn đệ hậu-kế môn-phái Sankara cũng vẫn còn thảo luận về Vô-minh, dù rằng cùng nội-bộ một học-phái nhưng ý-kiến dị-đồng có nhiều. Điềm hàn cái sôi nổi hơn cả là vấn đề những ngư-ời duệ-tri đã đắc-quả giải-thoát, chịu tái-sinh để cứu-độ cho đời, liệu sự cứu-độ ấy có giải-thoát cho những thành-phần hạ-tri để họ cũng được trở lại hòa-đồng với Brahman bất-sinh bất-diệt chăng?

Sang đầu thế-kỷ X, triết-gia Bhaskara xướng lên thuyết Bất Nhất Bất Nhị, lấy điều này làm căn-cứ để chú-thích bộ Brahman — sutra, Theo ông, cả Braham lẫn thế giới hiện tượng (này chỉ là một thực-tại trường-cửu và vĩnh-viễn, Brahman với mọi hiện-tượng không cùng một hình-thể nên là bất-nhất, nhưng cùng chung một thực-tại nên mới là bất nhị. Brahman với mọi cá-ngã trong thế-giới hiện-tượng ví như đóm lửa lớn với những tia lửa nhỏ, tuy hình-thái khác nhau nhưng đồng bản-chất hỏa cả. Về vấn đề giải thoát, mọi thuyết khác chủ-trương chỉ cần có tri-thức và giác-thức là đủ đáo đạt, nhưng Bhaskara cho rằng, có tri-thức và giác-thức đề rồi cứ ngồi đấy suy ngẫm cũng không đủ, mà điều cần nữa là phải có hành-vi đề minh-chứng cho tri-giác-thức ấy mới được giải-thoát hoàn-toàn (thuyết tri hành hợp nhất).

Cũng vào thế.kỷ X này, trong tông phái triết học Védanta, còn phát-sinh một ngành tư-tưởng do ảnh-hưởng của Phật-giáo và thuyết bất-nhị nhất-nguyên mà thành, ngày nay còn lưu lại trong loại sách Yogavasishta. Loại sách này, trình bày dưới thể thơ tự-sự như của Ramanaya, cho rằng : thế-giới này sở-dĩ mà thành và hoạt-dộng theo một qui-luật nhất-dịnh mãi mãi ấy, thì cả sự cấu thành lẫn sự điều-khiển, không phải chỉ do một ý-chí của Thần-Minh mà còn chịu sự chi-phối của một quyền-năng thứ hai nữa, gọi là Quyền-lực Tất

nhiên (niyati). Yogavasistha bài xích chủ-trương cho rằng phải tri-thức xuất-gia tu hành mới được. Theo ông, hễ từ cư-xử đến hành-vi mà hợp với ý của Brahman và lý trong Thánh-điển thì dầu là thường dân sinh hoạt trong thế-tục như gã đốn củi, người đánh cá cũng đều được giải-thoát cả. Ngược lại, dầu là bố thí, xuất tài sản ra xây-dựng chùa chiền, biên chép Kinh-diển để phổ-biến, nhưng cư-xử trái với Ý và LÝ ấy thì vẫn bị luân-hồi như thường. Bởi chủ-trương không cần xuất-gia, chỉ tại-gia mà cư-xử thuận đạo Trời và lòng người thì dầu phạm-phu tục-tử cũng được giải-thoát, nên nội-dung loại sách Yogavasistha hàm xúc những tư-tưởng đầy bác-ái và cứu-độ. Do đó, loại sách Yogavasistha được hậu-dại coi như là điển-hình cho loại chủ-nghĩa chí-thượng kiêm-ái.

### III.— CÁC PHÁI SIVA-GIÁO

#### A.— Phái Cachemire Siva.

Ở tiền bán thế kỷ IX, vùng Cachemire có một học phái trong giáo-phái Siva nổi lên bởi ảnh-hưởng của tư-tưởng Bất-Nhị nhất-nguyên. Vì xuất xứ tại Cachemire nên mới thành danh là Phái Cachemire Siva.

Nguyên lai học-phái này vốn vẫn tồn sùng toàn-thể các bộ trong Siva Thánh-điền (Sivagama) gồm sáu mươi tư bộ, nhưng đến tiền bán thế-kỷ IX, có Vasugupta (nổi danh từ khoảng năm 825) chịu ảnh-hưởng thuyết Nhất-nguyên Bất-Nhị, dung-hòa với tư-tưởng trong Sivagama mà viết nên bộ Siva-sutra. Sau này, môn-đệ của ông là Bhatta-Kallata mới bổ-túc thêm và thuần-tư-hóa giáo-thuyết Siva sutra trong bộ Spanda lưng (Spanda-karika) và tiếp đẫy là Sonananda (khoảng tiền hậu 900 d.l.) viết bộ Siva

drsti. Tổng kết giáo-thuyết của ba học giả này, ta thấy đó là chủ-trương mọi cá-ngũ (con người) trên thế-gian đều mang căn bản thực chất của Siva nhưng bởi mê-muội vô trí che lấp mất phần tự-giác nên mới bị trầm-luân khổ ãi đến độ không thể tìm thấy lối để trở lại với thực-chất Siva vĩnh-cửu và bất diệt. Nay mọi người, nếu muốn tìm đến con đường giải-thoát, trước hết phải tự-tỉnh, tự-tỉnh để rồi tự-giác, có tự-giác rồi mới rõ căn-bản đồng-nhất-tính Siva của mình để hối-quá tìm con đường sáng ấy mà quay trở lại. Tất cả quá trình nhận-thức này (từ mê đến tỉnh, từ tỉnh đến tìm thấy lối trở lại Siva) phái Cachemire Siva gọi là « Tái nhận-thức để mà giải thoát » (pratyabhijña : recognition). Do đấy, về hậu-đại, thay vì gọi là Phái Cachemire-Siva, người ta cũng gọi là phái « tái-nhận-thức » (pratyabhijña) và chủ trương căn bản là thuyết « tái-nhận-thức ».

Để chỉ-dẫn cho công-cuộc tái-nhận-thức, phái Cachemire Siva thuyết rằng toàn thế-giới vạn-vật này không phải do ngẫu-nhiên hư-vọng mà thành-thuần là bởi ý muốn của Siva mà có. Như thế mới là Bất-nhị Nhất-nguyên. Từ ý muốn của Siva đến chỗ thành-tựu và khai-triển của vạn-vật thế-gian, trước hết phái Cachemire Siva cũng đồng ý với phái triết-học Sankhya là phải trải qua 25 chặng của Hai Mươi lăm đích, nhưng phái này còn đưa thêm ra Mười một đẽ nữa. Do đấy mới thành đến Ba mươi sáu nguyên-lý tạo lập

thế gian của Tái-Nhận-Thức thuyết. Mười một nguyên-lý mới đưa thêm ra này, phái Cachemiro Siva chia ra thành mười một giai-đoạn chế-tạo của Siva, mỗi giai-đoạn tức là một nguyên-lý cấu thành. Trước hơn hết, tại-ngoại vi-siêu nguyên-lý là bực Tuyệt-dối tối-cao Siva (parama siva). Để có đủ nguyên-lý và giai-đoạn chế-tạo, Siva tự chia thành hai phần, phần thuần-túy trí Siva và phần thuần-túy Lực Siva. Phần thuần-túy lực cũng gọi là Tinh-Lực (sakti) Siva, cùng với phần thuần-túy trí luôn luôn sinh-động trong vòng đối-lập lẫn nhau. Có đối-lập mới có chuyển-biến sang giai-đoạn nguyên-lý thứ ba là Sadasiva, tức giai-đoạn mà Thần Tối-cao tạo nên cái mầm hình-hài của vạn-vật. Mầm hình-hài ấy có rời, cảm-tình và ý-thức sẽ được sáng-tạo cho hình hài. Có hình-hài, có cảm-tình, có ý-thức rồi là sang giai-đoạn nguyên-lý thứ năm, Sad-Sidya, tức giai-đoạn mà cả Tối-Cao lẫn vạn-vật tự ngã cùng xuất-hiện thành linh-thê tại thế-gian. Sang nguyên-lý giai-đoạn thứ sáu, là giai-đoạn mà mọi vạn vật tự-ngã đã có thê thoát ra khỏi sự nuôi dưỡng của Tối-cao để những cá-ngã biệt-lập và sống độc-lập với chủ-não-quan của mình, lúc ấy tự-ngã đã đủ năng-lực về cảm-giác, ý-thức và suy-luận (như phân-biệt được thế nào là chủ-quan với khách-quan, nhận-thức được thế nào là thực-tế hay mơ-vọng).

Tạo cho mọi cá-ngã có khả-năng sống với chủ-não-quan rồi, Thần Tối-cao mới chế-định ra năm loại nguyên-lý khác trời buộc những cá-ngũ trong khuôn khổ sinh-hoạt bất-di-dịch. Năm nguyên-lý này cũng là năm giai-đoạn kế tiếp sáu nguyên-lý trên đây ấy là :

- nguyên-lý thứ bảy : thời-gian (chit)
- nguyên-lý thứ tám : tất-nhiên (ánanda)
- nguyên-lý thứ chín : ái-chấp (ichhà)
- nguyên-lý thứ mười : hạn-chế tri-hoạt (jñāna)

— nguyên lý thứ mười một : hạn-chế lực-động (koiya)

Đây là Mười một nguyên-lý mà phái Cachemire-Siva hoạch-định đề bỏ tức cho thành Ba mươi sáu nguyên-lý tạo-thành và khai-triển vũ-tru thế-gian cùng cá-ngã con người (pursa). Cá-ngũ con người với đủ năng-lực chủ-não-quan cùng với những trời buộc của căn-bản nguyên-chất Siva (prakli) càng xung-khắc, càng đối-lập nhau trong cái thế giằng co đề cử như vậy mà cá-ngã cứ mãi mãi sinh-sinh, hóa-hóa. Đây là phần giải-minh cuối cùng về lẽ nhân-sinh trong mục Nhị-Nguyên Đối-lập (cá - ngã và căn - bản nguyên - chất) của phái Cachemire Siva.

Tương truyền rằng, những học-giả hậu-kế Phái Cachemire Siva còn nương theo học - thuyết

(Sankhya) mà phân-tách thêm ra Mười Hai nguyên-lý giai-đoạn nữa, đem cộng với Mười một nguyên-lý giai-đoạn trên đây thành hai mươi ba nguyên-lý giai-đoạn riêng của bản-phái về lẽ tạo-lập nên vũ-trụ và vạn-vật. Tuy nhiên, đến khi Hồi-Giáo lan tràn vào Ấn-Độ thì hầu hết dân xứ Cachemire bỏ Siva Giáo để theo sang đạo mới ấy cả, nên những kinh sách của phái Cachemire Siva cũng bị thất lạc theo, khiến đến nay không được rõ Mười Hai nguyên-lý ấy là những giai-đoạn nào nữa. Cũng cùng trường-hợp này, nhà học-giả tiếng tăm trong phái Cachemire Siva là Abhinavagupta (khoảng hạ bán thế-kỷ X) có viết đến bốn mươi một quyển kinh luận cho bản-phái mà đến nay cũng thất lạc hết cả. (1)

#### B.— Phái Siva Thánh-diễn

Có một phái vì gồm đến hai mươi tám nhóm triết gia họp nhau lại, chuyên viết về Kinh sách tán dương công đức thần Siva (Siva-gama) nên mới gọi phái này là phái Siva Thánh diễn (Saiva Siddhanta). Sở dĩ biết được số nhóm triết gia này là do công phu sưu tập của triết gia hậu đại Srikantha khi ông tìm tài liệu viết bộ Saiva-Bhasya để chú-thích bộ Brahma sutra ở thế kỷ XII.

(1) Tuy nhiên, Dr. Chandradhar Sharma có kể đến những tác phẩm của Abhinavagupta trong *Aritical Survey of Indian philosophy*, Paramārthasāra Pratyabhijñvīmardhini và Tantrāloka. K.C. Pandey kể rằng tác phẩm của Abhinavagupta còn có thể trên số lượng 41 này nữa.

Thời kỳ thịnh đạt nhất của Phái Siva Thánh điển là vào thế kỷ VII, ở tại vùng Tamir, miền Nam Ấn. Tại thế kỷ này, những học giả như : Appar và Tiru Janana-Sambandhar, tiếp sang cuối thế kỷ VIII thì Sundaramurti, đầu thế kỷ X thì Manikha-vacakar đều là những văn gia học giả, kế chí nhau viết nên những bộ sách hay những bài tụng tán dương và đề cao công đức trời bề của Siva. Sang thế kỷ XIII hai học giả ; Mevkandadeva và Umapativacarya chọn lọc lại các kinh điển, xếp đặt giáo thuyết thành hệ thống quy củ. Riêng Umapativacarya còn viết thêm bộ Siva jñanabodham được đương thời khen là bộ kinh tụng khả dĩ làm sáng rạng thêm uy lực của Siva và làm giàu thêm cho giáo thuyết.

Phần siêu hình học của Phái Siva Thánh điển cho rằng những nguyên-lý chủ tạo nên vạn vật thế gian được thể hiện dưới ba hình thức :

- chủ (pati)
- gia súc (pasu)
- sách thẳng (pasa)

Chủ tức Thần Chủ thể Siva, gia súc là cá ngừ và sách thẳng là mọi loại phi-tinh-thần. Cả ba nguyên lý ấy đều có vĩnh cửu trường tồn tnh. Tuy nhiên, từ lúc ra đời, cá ngừ và phi-tinh-thần lại luôn luôn đời tách khỏi Siva, mặc dầu vẫn phải tựa vào Siva mới có yếu tố nguyên lý để có cơ sinh trưởng

và tồn tại. Riêng có siêu nguyên lý chủ tể Thần Siva mới có đặc tính tự sinh, tự độc, tự tồn và tự năng sáng tạo (sakti). Siva hòa-hợp và kết hợp tất cả vật thể trong thế gian, nằm trong tay đặc-quyền huyền-vi trời buộc hay giải thoát cho cá-ngã.

Máy huyền-vi của Siva trời buộc cá-ngã phải lẫn lộn khổ-ải kiếp này qua kiếp khác. Máy ấy có ba loại dây: dây muội-tâm vô-trị (anava), dây nghiệp căn (karman) và dây mê-vọng (maya). Trong ba loại dây này thì dây mê-vọng là nặng căn chìm đắm hơn cả, bởi dây ấy không những vướng tại tâm não cá-ngã mà còn chằng ra nằm tại cùng khắp cả mọi thể xác và mọi thể-hình của hiện-tượng-giới.

Khác với phái Cachemire Siva, phái Siva Thánh-diễn không cần phải tựa vào học-thuyết San-khya mà tự tưởng-dịnh lấy ba mươi sáu nguyên lý giai-đoạn đi từ Siva đến thực-thể hiện-tượng-giới. Về giải-thoát, phái này cho đấy là ân-huệ của Siva ban cho chúng-sinh, Người cởi mở dây trời buộc ra riêng cho những ai năng cầu khẩn đến Người, biết theo đạo của Người. Chúng-sinh nào được hưởng Ân-huệ giải-thoát thì lòng lâng lâng trong cõi ánh sáng, tự hàm trình-độ tri-thức quảng bác đến đồng-tính siêu-việt cũng như Siva vậy. Kể được giải-thoát không phải trở lại hòa-đồng-thể với Siva, mà vẫn giữ nguyên cá-tính của bản-thể để sống an-lạc đều muôn đời ở bên cạnh Người, trong thể-giới đại-thanh-bình và tối-thanh-tịnh của Người.

### C.— Chủ nghĩa Tantrism của Tantra-Giáo

Tantra-giáo cũng có tên là Tinh-Lực-Phái (sakta) là một ngành của Siva-Giáo, tôn thờ ba vị Chủ Thần là : Siva, Đức Bà Siva (Durg) và Nữ thần Kali. Toàn bộ kinh điển của Tantra-Giáo, gọi chung là Tantra gồm sáu mươi tư bộ, nhưng đến nay đã bị thất lạc rất nhiều. Tương truyền rằng, những bộ kinh-điển Tantra này được viết ra nhiều nhất vào thế kỷ VII, thời kỳ-toàn-thịnh của giáo-phái.

Theo giáo phái này, Tối-Cao chủ-lễ Siva với Brahman vẫn chỉ là một, thuần là thượng tinh bất-hoạt-dộng tinh. Còn phần năng-lực hoạt-dộng-tinh là Đức Bà Siva kia. Do đó, đối với Tantra-giáo Thần mà con người cầu cúng đến là chỉ nhằm vào phần hoạt-dộng-lực của Đức-Bà Siva với lại nữ-thần Kali. Do đấy, mới thành một tên nữa là Tinh-Lực (Sakti). Khả năng hoạt động lực của Đức Bà là sáng-tạo căn-nguyên vạn-hữu và cũng là nguồn phát-triển của toàn thế-giới. Đề hoạt-dộng-lực này được ứng-nghiệm theo như sở-nguyện, sở-cần của tín-dồ, giáo-phái đặt ra những lời chú bí-hiềm mà người ngoài cuộc thấy là vô nghĩa, ngày nay người ta còn sưu-khảo thấy, như : *hrin, hun* chẳng hạn. Lại cũng do nơi kinh-điển của Tantra-giáo có nhiều chữ bí-hiềm vào loại trên này, khiến về hậu-dại có nhiều nhóm học giả đua nhau khảo-cứu để tìm xem ở trong những lời bí-hiềm ấy có ẩn-làng những điềm

nào khác lạ về hình-nhi-thượng-học. Tương truyền rằng, thuật Quán-Pháp của Yoga-Giáo sở dĩ mà thành là do kết quả của công cuộc khảo-cứu này. Người ta còn cho rằng, mặc dù gọi Kali là nữ-thần nhưng lại chỉ ưa được dâng cúng bằng tam-sinh (muông-hy, muông - sinh) và các học giả cũng tìm thấy những bài chú đề sai-khiến nữ-thần này mà chài cho trai gái động tình, cứ đến đêm khuya là thành loạn tâm, loạn-trí đến cuồng-dâm (chủ nghĩa Tantrism).

Tantra-giáo truyền bá rộng hơn cả trong khối bình-dân hạ-lưu xứ Bengale.

#### D.— Các Tông-Phái Visnu-Giáo

Thực ra, các tông-phái Visnu-Giáo ra đời sớm hơn nhưng chỉ từ 600 d.l. trở lại mới lần lần xuất-nên kinh-diễn. Những kinh-diễn này gọi chung toàn-thê là Pañcaratrasamhita Bản tập. Về toàn-thê Bản tập, sau này sưu-khảo ra thì có một trăm lẻ tám bộ, nhưng thực tế, chắc chắn nhiều hơn, vì người ta còn tìm thấy những bộ khác không có ghi trong bảng kê trên. Qua nội-dung các bản kinh-diễn trong Bản Tập, người ta thấy rằng, giáo-thuyết này chịu ảnh-hưởng của cả Bà-la-môn lẫn Tantra. Về hình-nhi-thượng, giáo-thuyết này chủ-trương rằng, ở thời nguyên-sơ hỗn-mang, Thần Visnu với Tinh-Lực (sakti) của Tantra-Giáo, vốn đồng-thê. Đồng-thê ấy tức là Tối-cao-ngã chủ-tê Brahman. Về sau, khi bắt

đầu phân-chế thành Trời và Đất thì Tinh-lực mới tách rời khỏi Visnu, để dựng thành thế-giới và vạn-vật, Khi vạn-vật mới có, chỉ có tứ-giới trong Bà-la môn mà thôi, bởi vậy, ngoài bốn giới ấy ra, Visnu-giáo gạt hết xuống hạ-tiện nô-lệ cả.

Bên cạnh Visnu-giáo còn có một tiểu-tông gọi là Bhagavata Phái, vốn cùng tôn-thờ chủ-tể Visnu và theo chung quy-luật tu-hành nhưng kinh - điển thì lại dùng riêng một số. It do tiểu-tông tự trước-tác lấy vào khoảng thế kỷ X. Những kinh-diễn đó gọi là Narada-bhakti-sutra hay là Sandilya.bhakti-sutra.

Cũng thuộc thành-phần Visnu-giáo, tại vùng Tamir, từ khoảng 650 đến 850 d.l. có mấy nhóm thi-gia hợp thành Alyar Nhất.Liên-giáo. Giáo-phái này lại tạo những cặp mắt Thần Visnu để thờ tại những đền đài riêng. Về phần trước tác, những kinh-diễn thuần là thi-ca bằng thơ - ngữ Tamir đề xưng-tụng tán-dương nhân-lực này trong những khi hành lễ. Về mặt xã-hội, chính-sách của tông-phái Alyvar có điểm khác với Visnu-giáo là công-nhận cả giai-cấp hạ-tiện và nô - lệ cũng được vào trường học kinh-diễn và vào đền hành lễ, vì trong nhóm thi-gia chủ-xương nên giáo-phái có một số xuất thân từ giai-cấp hạ-tiện.

I.— CÔNG CUỘC KẾ - TỤC  
PHẬT - HUY TRIẾT - HỌC

Dưới thời đại quốc-gia bị phân-hóa, về phía Phật giáo, chỉ có phái Duy - Thức và phái Trung-Quán là vẫn kế-tục phát.huy được triết-lý của mình.

Về phái Duy-Thức, sau khi Vasubandhu (Thế-hân hay Thiên-Thân, 320-400) viên-tịch, học-thuyết này được toàn các giới triết-gia, vô luận thuộc tôn-giáo nào cũng đều tán thưởng và khâm phục. Cho nên mặc dầu bị trong tình-trạng chèn ép về tư-thế, nhưng tư-tưởng Duy-Thức quả đã chiếm cao-vị ở trên toàn cõi Ấn-độ. Do tại cao-vị ấy mà mấy ngành duy-thức nữa ra đời, đem lại sự thành-công xứng đáng trên danh-dự cho Phật-giáo. Danh-dự xứng đáng bởi đã toàn thắng bằng chân-lý của giáo-thuyết chứ không vì dựa vào ưu-thế của quyền-uy

chính-trị hay xã-hội. Do nơi duy thức sáng ian về tư-tưởng « cảnh và thức đều không » của Thế-Thân và Asanga (Vô-trước 310-390) mà rồi Châu-Đế Tam-tạng (Paramartha, 499—590) dựa vào đây để chú-xướng nên thuyết và sáng-lập học phái Vô-Tướng Duy-Thức (Nirakaravadi-Yogacara), một Học phái nổi danh ở đương thời. Học thuyết này, khi truyền vào đến Trung-Quốc thành phái Nhiếp-Luận-Tông. Trước Châu-Đế Tam-Tạng, có Dignaga (Trần-Na hay Vực-Long 400.480) đã xướng lên thuyết phản trái với Vô-Tướng Duy-thức là thuyết Cảnh-Không Tâm-Hữu, lấy diêm thực-hữu thực-tại của tâm làm cứu-cánh chứng minh cho hữu-thức. Tuy nhiên, khi còn Trần-Na, thuyết Cảnh Không Tâm Hữu chưa gây được tiếng vang, phải chờ ít lâu sau, khi khởi môn-dệ của Ngài lập nên phái Hữu-Tướng Duy-Thức (Sakaravijñānavadin) và kể đến công-phu hoàng-bá của Vô-Tình và Hộ-Pháp (Udharmapala, 530-561) mới kể được là thời kỳ thành-công hoàn-toàn của sự nghiệp Trần Na. Học-thuyết Cảnh-Không Tâm-Hữu và Hữu tướng Duy Thức này sau do Huyền Trang Tam Tạng đem về phổ biến tại Trung quốc và rồi truyền sang đến Nhật bản thành phái Pháp Tướng Tông.

Kinh sách của Trần-Na còn lưu lại đến nay là :

1/— Phật Mẫu Bát Nhã Ba la Mật Đa Viên-Tập Yếu Nghĩa Luận, 1 quyển, do Thi Hộ đời Tống dịch.

2/— Quán Sở duyên luận (Alambana pariksa) 1 quyển do Huyền Trang đời Đường dịch.

3/— Chương Trung luận, 1 quyển, Nghĩa Tịnh đời Đường dịch.

4/— Thủ Nhân Giả thuyết luận, 1 quyển, Nghĩa Tịnh đời Đường dịch)

5/— Pramanasamuccaya (nay còn lưu lại bản dịch bằng chữ Tây-Tạng)

6/— Nhân Minh Chính Lý Môn Luận (Nyaya-mukha)

Luận về diêm căn bản của Trí và Thức. Trần-Na cho rằng diêm căn bản ấy gồm hai loại : Trực tiếp trí giác (hiện lượng) và suy luận. Kỳ thủy, trí giác trực tiếp có tiếp thu và giác cảm thực dấy nhưng loại này mới chỉ là một thứ bình chứa (không nội dung) phải chờ có phần bổ túc của loại suy luận nữa mới thành Trí Thức cụ thể được. Ngài cũng phủ nhận diêm cho rằng « Thức » là tồn tại vĩnh cửu và có thể phổ biến, mà chỗ rằng ấy là của riêng của từng cá thể do sự tích tập hằng ngày mà thành, người này không thể đem cái Thức của mình truyền sang cho người khác được, cũng như kẻ này không thể làm thế nào để cản trở hay phá hoại cái Tiềm-thức của người khác. Thức, do nhặt tích vào bình chứa vô nội dung của Tâm, càng chứa càng cao, mỗi nháy mắt sát-na (ksana) là mỗi biến đổi, và khi mà cá-biệt thể ấy bị tiêu

tan (svalaksana : tự tướng) thì Thức cũng tiêu ma theo chứ không thể tồn tại.

Về loại suy-luận, Trần-Na giải-thích rằng, sở dĩ suy luận mà đi từ khái-niệm đến tìm thấy lý-do cho ra nghĩa chân-xác của vấn-đề bởi nó bao-hàm sự cấu-tạo và ứng-dụng của ba loại đặc-chất và chín cú-nhân. Ba loại đặc chất ấy là :

- biến-thị tông-pháp-tính
- đồng-phẩm định-hữu-tính.
- dị-phẩm biến-vô-tính.

Còn về Chín Cú nhân, Ngài thuyết về các lý quan hệ từ nhân đồng dụ đến nhân dị dụ gồm tất cả chín loại. Phái Duy-Thức gọi thuyết này của Trần-Na là Tân-nhân-minh. Sau này, Sankarasvamin (Thương-yết La-chủ) viết bộ Nhân minh Nhập chính Luận (do Huyền Trang dịch) là để giản-dị-hóa thuyết Tân-Nhân-Minh của Trần Na, ngõ hầu giúp người tầm đạo dễ nắm vấn-đề ở bước nhập môn học hỏi.

Sang thế kỷ thứ VII, Dharmakirti (Pháp xứng) kế-thừa phương pháp luận lý của Trần-Na mà tìm ra những lẽ cực tinh diệu về liên tục của sát na, là Paramarthasat. Sát-Na không phải là bất-động mà cứ lần lượt chuyển vận chu lưu hoài hoài, và trong vòng chuyển vận chu lưu ấy, cứ mỗi nấc của sát.na qua đi là một mẫu của đời sống con người xuất hiện và cũng là một đầu mối liên

tục đề chõng đắp nên ý thức. Những mối chõng đắp ấy là gốc cấu tượng (vikalpita : hiện-kế-sở chấp) của tư-duy. Trong tư-duy có những chứng nhân kết thành suy luận (svabhavanumana) làm ngọn đuốc soi đường cho tự thể của cá ngã, và những thành quả cụ thể mà tự thể đạt được bởi ngọn đuốc suy luận, thì đây là chứng nhân kết-quả (karyalingakam anumanam)

Kinh sách của Pháp Xưng còn lưu đến nay là :

- 1/— Nyayabindu (luận lý học tiểu luận)
- 2/— Pramanavarttika (Tri thức tỉ phán Thư)
- 3/— Santanantarasddhi (Tha Nhân Tồn tại Luận chùng)

4/— Sambhandhapariksa (Liên tục khảo sát)

Vô Tính (khoảng 450-530) còn truyền đến nay bộ Nhiếp Đại Thừa Thích Luận gồm 10 quyển do Huyền-Trang dịch.

Đồng thời với Trần-Na có Đức-Tuệ. Đức-Tuệ đề cái sở-học duy-thức lại cho danh-đệ là An-Tuệ (Sthiramati, khoảng 470-550). An-Tuệ đem cái tinh-lý của duy-thức so-sánh với giáo-lý cổ truyền của Phật-tô và đề lại những sự-nghiệp trước-tác như sau :

1/— Câu-Xá-Luận Sơ-Thực-Nghĩa, gồm 5 quyển

2/— Đại-Thừa Trung-Quán Thích-Luận, do Duy-Tịnh đời Tống dịch

3/-- Chú-thích và giải-minh các bộ : Duy-Thức Tam-Thập-Tụng và Trung-Biên Phân-Biên Luận.

Dựa trên căn-bản của thuyết Vô-Tướng Duy Thức, còn có Santiralsita (680-740) viết nên bộ Chân-lý Cương-yếu. Bộ này do Kamalassila (Liên-Hoa-Giới, khoảng 700-750) chú-thích và giải-minh cũng được kể là loại lược-yếu luận-thư giá-trị. Liên-Hoa-Giới còn viết bộ Quán-Thích Bồ-Đề-Tâm Luận gồm 4 quyển, do Thi-Hộ đời Tống dịch, tiếp nữa, Liên-Hoa-Giới dung-hòa tư tưởng Như-Lai-Tạng với thuyết Duy-Thức mà viết Bộ Lăng-Già Kinh (Lankavatara-sutra) nhưng người ta cho bộ này có pha nhiều điềm tín-ngưỡng của Ấn-Độ-Giáo.

Trong phái Trung-Quán có hai luận-sư đối-lập nhau về lý-thuyết là Buddhapalita (Phật-hộ, 470-540) và Bhavaviveka (Thanh-Biện, khoảng 470-570). Rồi ra, Buddhapalita mở đầu cho Trung Luận-Tán-giáo (Svatrantrika). Trong phái Prasanika, có Candrakirti ở thế kỷ VII viết bộ Prasannapada (Hiện-tri-luận) để chú thích và giải-minh bộ Trung-Luận, và bộ Nhật-Trung-Luận (Madhyamakavatara) được truyền-bá sâu rộng tại Tây-Tạng. Còn về phái Statantrika thuộc hệ-thống Thanh-Biện có Trí-Quang (prajñabhadra thế kỷ VII) và Santideva (cuối thế kỷ VII sang giữa khoảng thế kỷ VIII) cùng kể-chi làm rạng rỡ truyền-thống Trung-

Quán. Santideva còn lưu lại đến nay những bộ :

1/— Bodhicaryavatara (Bồ-Đề-Hạnh-Kinh) do Thiên-Tức-Tai đời Tống dịch.

2/— Siksasamuccaya, nguyên nghĩa là Học đạo Tập Thành, do Pháp Hộ đời Tống dịch và đổi tên là Đại Thừa Tập Bồ Tát Luận.

3/— Sutrasamuccaya, nguyên nghĩa là ChưKinh Văn Tập Thành do Pháp Hộ đời Tống dịch và đổi tên là Đại Thừa Thực Yếu Nghĩa luận.

Sau hết, Thượng tọa Bộ ngoài đảo Tích-Lan, ở thế kỷ XI, có Unuruddha viết bộ Thắng Pháp Tập yếu luận (Adhidamma Sangaha) được kể là Luận điều cương yếu về giáo nghĩa của tông phái này.

## II.— MẬT GIÁO

Dùng ra, các giáo đoàn Phật giáo nguyên-thủy nghiêm cấm tăng ni không được học đến hay áp dụng phù chú, vì cho những thứ đó là phi giáo lý. Tuy nhiên, về sau này có mấy chi nhánh trong phái Đại-Thừa tự động xuất lệ cấm trên đây, chấp nhận các thuật phù chú, thuật bắt quỷ và phép úm đà-la, rồi chép thành thuyết Đà-La-Ni trong một số kinh điển của giáo phái này. Thoạt thủy, từ thế kỷ IV d.l. trở lại, nền học thuật và nghiên cứu phù chú được thịnh lên, phái thuật-học này bèn đứng ra soạn lấy kinh-sách về phù chú, tỷ như các bộ : Không-Tức-Vương-Chú Kinh (2 quyển) và Hội-chư-Đồng-Tử-Đà-la-ni kinh chẳng hạn. Những bộ này được coi là Chú-cú-Chân-Ngôn-Kinh (mantra).

Những tăng-ni theo Mật-giáo đều có những quy-luật riêng. Hàng ngày phải tụng-niệm kinh Chân-Ngôn Đà-la-ni như thế nào, khi tụng-niệm phải nhất

Thiết chuyên tâm hướng vào Chư-Tôn ra làm sao, phép bày đặt thứ vị Chư-Tôn, các phép dâng đồ cúng lễ, mỗi cuộc lễ là một phép cúng, là một đường lối khấn khứa chú-yêm ra sao, nhất-nhất đều có quy-định và rồi những quy định này cứ mỗi độ mỗi đặt thêm ra theo với thời-gian tồn-tại của Mật-giáo. Những nơi thờ cúng lễ thì đắp «đàn» bằng đất, khi mới thành đạo phái thì đắp đàn tròn, sau rồi ra vuông, trên đàn phân thành cấp bậc, phương hướng đề tùy quy-định mà thiết vị chư-tôn. Những đàn đất này, trước gọi là Man-trà-La (Mandala). Tuy nhiên về hậu đại, thay vì đàn đất, Mật giáo vẽ những bức tranh lớn rộng, trên đỉnh thượng vẽ hình Phật Đại-Nhật Như-Lai, rồi thứ nữa là đến cấp bậc Chư-Tôn đề thờ. Những bức họa này cũng vẫn gọi là Man-trà-la. Với Chư-Tôn, Mật-giáo có giảng thuyết về quyền năng pháp-thuật của riêng từng vị. Mỗi vị có tay ấn tay quyết riêng biệt và thường thường những kiêu tay quyết của mỗi Vị đều có vẽ riêng rẽ ở trên bức họa đề khi pháp-sư cầu cúng đến Vị nào là cứ y theo kiêu vẽ mà ấn tay quyết. Các bài thần-chú thì có nhiều câu rút nơi Kinh Hoa-Nghiêm.

Hơn nữa, sự kiện chnyên những vị Phật thành những vị đại thần thông biến-hóa ngang hay cao hơn Chư-Tôn phần lớn cũng tựa nơi ý nghĩa của bộ Kinh này. Do đấy mới thành tên là BI-Mật Phật Giáo gọi tắt là Mật-giáo.

Kinh sách về Ấn-chú, tuy được khởi biên soạn từ thế kỷ IV, nhưng tổ chức thành Mật-giáo riêng biệt là về sau này. Theo truyền thuyết, tại thế kỷ VII, Long-Mãnh (Nagarjuna) là khởi tổ. Bộ Đại Nhật Kinh (Mahāvairocana-sutra) thuyết về Man-trà-la thành lập vào khoảng giữa thế-kỷ này, được truyền bá mạnh nhất tại miền Nam Ấn và tông đồ lập thành phái Thập-Tạng-giới Man-Trà-La. Tiếp bộ Kim-cương-Đỉnh Kinh thành lập vào cuối thế-kỷ VII do phái Kim-Cương-giới Man-trà-la đưa ra truyền bá tại mạn Đông. Còn kể về thời thịnh đạt tông quát của Mật giáo là dưới vương triều Pala từ khoảng 750 đến 1.200 d.l.

Trên hết thầy Chư-Tôn, Mật giáo thờ Pháp thân Đức Thích Tôn Như-lai hay Đại-Nhật Như-Lai, nhưng chuyên danh là Đại-Ti-Lô-Giá-Na Phật (Mahavairocana) vì rằng khi thuyết-minh về Người, Mật-giáo lại chỉ đề cao về phương diện pháp thân mà thôi. Mật giáo do từ Đại Thừa mà ra, nhưng bao nhiêu kinh điển đều tự lập thành lấy đề truyền bá yá giảng thuyết yá chú thuật và gọi là Kim-Cương Thừa (Vajrayana). Tổ chức của giáo - đoàn cũng chia thành cấp bậc đề tôn-xưng lẫn nhau. Những thuật bí truyền đều đóng cửa cài then giấu kín cho những người ngoại-đạo khỏi biết đến, cả về những nghi thức hành lễ cũng mang nhiều bí ẩn phức tạp, dấu có bày ra cho thiên-liạ trông thấy nghi thức thực đấy, nhưng người ngoài thực khó có

ai lường được ý nghĩa trình bày. Cho đến cả những người tu-tập Mật-giáo, nếu không tận tụy suốt đời theo thầy (guru, acarya : a-xà-lê) là không lĩnh hội được hết pháp thuật. Những thầy nào cao tay bùa quyết, đứng đầu đạo tràng thời gọi là bậc Quán đĩnh (abhiseka).

Đặc thù của thuyết Man-trà-la là trình bày Chư Phật trên quan điểm thuần-túy siêu-hình bằng những phương-tiện hoàn-toàn cụ-thể và xây-dựng vũ-tru-quan chung quanh pháp-thân Phật là Đức Đại-Nhật Như-lai. Đối với tín-dồ, các pháp sư thường đem bộ kinh Lục-Ba La-Mật của Đại-Thừa ra giảng dạy. Với điểm cứu cánh của lẽ-sống là con đường giải-thoát ấy, Mật-giáo dạy rằng, mọi chúng-sinh đều sẵn có Phật-tính, Phật-tính ấy cũng chính là Pháp-thân Đại-Nhật. Ngôn ngữ là những biểu-thị của pháp-thân, nghĩa là mọi hành vi thân, khẩu, ý đều là biểu thị cụ-thể của Pháp-thân Đại-Nhật. Do đó, miệng đọc châm-ngôn bí-mật, tay bắt ấn quyết, ý quán-tưởng Pháp-thân, tất cả đều là biểu-thị của Pháp-Thân. Và thực-hành như vậy là sẽ được thành Phật ngay ở chính bản thân này. Dáo dạt địa-vị tức thân thành Phật là thân-tâm thường an-lạc, hạnh-phúc đầy đủ, và đời sống hiện-sinh chính là Niết-bàn tại nhân-thế chứ chẳng đâu xa.

Nguyên-tắc của Mật-giáo là giới dục, giới dâm, lấy điều khiết-tâm làm đầu mối đạt đạo và làm

đường lối thông-cảm với Chu-Tôn. Tuy nhiên, vào thế kỷ VIII, có ông Indrabhuti chịu ảnh-hưởng của Tantra-Giáo, lại lấy việc trai gái giao-hợp làm phương-thuật cầu tác bùa chú, hoặc giả khuyến-kích tông-dồ nên giao-hợp với gái lạ để tránh điều xui, cầu điều may, uốn nắn lại vận mệnh hư xấu của mình. Phái này rồi được nhiều người tin theo, trở nên thịnh đạt vào thế kỷ IX, công-khai-hóa điều tà dâm bằng những nghi-thức tí tiện, bỉ ổi.

### III.— KỶ CHUYỂN-HOÁN CUỐI CÙNG CỦA PHẬT-GIÁO

Kỷ chuyển-hoán tư-tưởng cuối cùng của Phật-giáo là do ảnh-hưởng hữu-thần của Ấn-Độ-Giáo mà quay trở lại niềm tin-nguỡng nguyên-sơ đối với Phật-Tổ Như-Lai về lịch-trình của những nguyên-nhân cấu-tạo nên thế-giới. Niềm tin-nguỡng này về sau lan tràn mạnh nhất tại Népal và Tây-Tạng. Đồng thời với kỷ chuyển hoán tư-tưởng, Mật-giáo lại có biến-thái nữa. Sự biến thái này được ghi-nhận ở một số sách, luận về giáo-điều viết bằng tiếng Apabhramsa và tiếng Bengale, lời lẽ thiêu nghiêm-trang, chỉ thuần một luận-điệu kín hờ như câu-dố, chủ về giải-thích những lễ giao-hợp với mỹ-nữ làm phương-sách giải-thoát cho linh-hồn khỏi phải luân-hồi. Ngành này rồi còn ảnh-hưởng mạnh tại Bengale.

Khi Hồi-Giáo lan tràn vào Ấn-độ với thế mạnh như thác cuốn, thì trong phái Tantra-Giáo có ngành Thời-Luận Tantra (Kalacakra Tantra) ra đời vào

khoảng những năm 1027-1087 để chống lại sự lan tràn ấy. Để được thêm vậy cánh, phái Thời-Luân Tanta liên-hợp với Ấn-Độ-giáo, Phật-giáo, Siva-Giáo và Visnu-giáo, tổ chức thành những đạo-quân liên-tôn diệt Hồi. Hai bên cứ nguyên trong vị-trí mà kinh chống nhau trong hai thế-kỷ (Trong hai thế kỷ này, khoa chiêm-tinh và thuật tướng-số cực thịnh). Vào khoảng từ năm 1203 trở lại, lực-lượng liên-tôn trên đây lại kết hợp thêm được phái Mật-giáo. Nhưng rồi kết quả bị thảm-hại nên cư-sỹ và tăng-ni Phật-giáo và Ấn-Độ-giáo bị giết hại vô-vàn, và khu tự-viện trung-ương của Phật-giáo và Ấn-Độ giáo ở Vikramasila cũng bị quân-đội Hồi-giáo đốt-phá tan hoang. Thế là từ đây, Phật giáo trước rồi Ấn-độ-giáo sau, đều chẳng còn bao nhiêu thế-lực tại Ấn-Độ nữa.

Trở lại, thế kỷ VIII, có Padmasambhaya từ Ấn vào Tây-Tạng lập nên phái Lạt-Ma-Giáo, tiếp đây là Atisa 980-1052 vốn vào tu-hành tại Tây-Tạng từ năm mười sáu tuổi, đem Mật-giáo phổ-biến tại đây, gọi là ngành Tây-Tạng Mật-Giáo. Ngành Mật giáo này có cải cách ít điều cho hợp với phong-tục địa-phương.

Để kết-luận mục này, thiết-tưởng cũng cần thêm rằng, kể từ thế-kỷ XIII trở đi, tại chính nơi gọi là trung-tâm Phật-giáo của Á-Châu (tức Ấn-Độ) chẳng còn nảy sinh được tông-phái hay giáo-luận nào mới của Phật-giáo nữa, có chăng còn truyền đến nay được mấy quyển luận về tư tưởng Như-Lai-Tạng, viết bằng thơ ngữ Wigur.

CHƯƠNG IX

HỒI - GIÁO XÂM - NHẬP  
VÀ BIẾN DẠNG TƯ TƯỞNG

## CHƯƠNG IX

Vài nét tổng quát :

HỘI - GIÁO XÂM - NHẬP

Tiết thứ nhất

BIẾN DẠNG CÁC TRIẾT - THUYẾT

- 1.— **Biến dạng triết-thuyết tôn giáo ở cuối thời Trung-Cổ.**
- 2.— **Thuyết hạn-chế bất-nhị của Ramanuja.**
- 3.— **Thuyết Đa-nguyên thực-tại-luận của Madhva.**
- 4.— **Thuyết bất-nhất bất-nhị của Nimbarka.**
- 5.— **Học-phái Linga-Yata.**
- 6.— **Hội-giáo biến - chuyển thành « LAI » Ấn-Độ.**

Tiết thứ hai :

TRÌNH HƯỚNG TƯ-TUỞNG Ở CẬN-ĐẠI

- 1.— **Tư-tưởng Duy-vật.**
- 2.— **Ramananda đả-kích chế-độ giai - cấp.**
- 3.— **Chủ-trương hợp-lý-hóa tôn-giáo của Rabir.**
- 4.— **Một ngành trong Ấn-Độ giáo bị thế tục hóa.**
- 5.— **Tôn-giáo ca ngợi tình yêu Nam Nữ.**
- 6.— **Công cuộc vận động tận tín - kính thánh-thần và tích-cực tham-gia thế-cuộc tại tiểu bang Maratha.**
- 7.— **Vận động dân chúng trở lại cổ phong của Dân-tộc.**
- 8.— **Siku-giáo.**

## HỒI - GIÁO XÂM NHẬP

Thực ra, từ thế kỷ VIII, các tín-đồ Hồi-giáo đã một lần do từ đường bộ thông thương miền Tây Bắc mà xâm lăng Ấn-độ nhưng bị đẩy lui. Sang đến thế-kỷ XI, một vua dòng Ghaznévides người Thổ Nhĩ-Kỳ, gọi là Sultan Mahmud mới lại đem đại-quân vào đánh phá, chiếm cứ đất đai và cai trị đến tận Khúc-nữ-Thành (Kanauji). Trong số những tùy-viên viên-chinh Ấn-độ với Sultan Mahmud, có một người tên Alberuni đã viết lưu đến nay nhiều bài quân-hành-ký-lục rất giá-trị. Từ Khúc-Nữ-Thành, các đạo quân Hồi-giáo lại tiếp tục đánh xuống, bại được dòng thờ-vương Rajiput vốn là những tướng tài chỉ-đạo, kháng cự mạnh mẽ nhất, để nắm được hết các vùng đồng bằng phì nhiêu, bao la, từ hải khẩu Indus miền Tây cho tới tận hạ- vực sông Gange miền Đông, vào đầu thế kỷ XIII (1.205). Điều cần ghi nhớ là các đạo-quân Hồi-giáo lan tràn tới đâu là các tầng ni Phật-giáo bị sát hại đến đấy, cũng như chùa chiền

tự-viện đều bị đập phá sạch. Lại tiếp kể từ 1206, một tướng quân người Hồi là Katbud Din Aibak tự tôn làm vua, tức là thái-tổ của vương-triều Islam. Triều đình Islam này (còn có tên là Nô-Lê Vương-Triều) không bền được bao lâu, chỉ đến năm 1290 là bị các ngành trong vương-tộc Pathian nổi lên đánh đổ và thay thế.

Trong những năm mà toàn quốc ở dưới sự cai trị của vương-triều Islam, tại suốt một dải sông Indus miền Tây, bị Thành-Cát-Tur-Hãn (Chingis Khan) đưa quân Mông vào đánh phá (1221) và chiếm đóng. Đến năm 1298, một tướng thuộc dòng dõi Thành-Cát Tur-Hãn là Timour Lenk, từ miền Tây đánh tiến tới Delhi, chỉ đóng ở vùng này có 5 ngày nhưng thả quân cho đi cướp bóc bằng hết, giết hại đến trên mười vạn nhân-mệnh, và khi rút về căn cứ chính của mình ở Samarkand thì bao nhiêu báu-vật của cố-đô này đều bị chuyển vận theo với vô số dân gian bắt đi làm nô lệ. Sau này, cháu năm đời của Timour là Bahur Vương, năm 1526, lại từ Samarkand tiến đánh tới Delhi và chiếm đóng luôn tại đây, lập thành đế-quốc Mumghal (Mông cổ) trên đất Ấn. Bahur Vương vốn là người cứng rắn và tàn-bạo, chuyên dùng súng thần công để vây đánh dòng họ Rajput là những người can đảm và bất-khuất, thường hay đẩy lên chống đối lại sự xâm-lãng của người Mông-Cổ. Đến đời con của Bahur-Vương là Akbar-đế (1542-1605), tiếp tục chinh phạt

liền trong bốn mươi năm tại vị nắm được toàn quốc Ấn-độ (trừ mạn đông Nam) nên xưng đế vị. Xưng đế vị rồi, Akbar-đế thiết lập chế độ quan-trưởng mới, thi hành kiểm địa và bắt nông dân nộp thuế bằng vàng hay bạc, chứ không bằng thóc lúa. Ông bắt dân gian phải tôn trọng hoàng đế ngang với Thần Thánh, đặt ra những bài kinh tụng hoàng đế cũng như khẩn tụng Thánh Thần, hầu như thành một hoàng đế tôn giáo vậy. Tuy nhiên về ngoại giao, ông xử sự mềm dẻo với các triều vương thuộc dòng Hindu, ôn hòa và kết nạp Jaina-Giáo, khiêm nhượng và mặc tình cho các linh mục Gia-Tô-giáo đi lại để hoằng đạo. Vị vua kế là Jahānīr (ở ngôi từ 1605 đến 1627) vẫn giữ chính sách của hoàng phụ, nhưng truyền đến đời vua Aurang-Zib (1618-1707) lại dùng bạo lực để cưỡng ép dân gian theo Hồi Giáo.

Trong khi hầu trọn lãnh thổ Ấn bị đặt dưới sự cai trị tàn bạo của người Mông-Cổ và của khối tín-đồ Hồi-giáo ấy thì riêng có khoảng Đông Nam là thủy chung vẫn do vương triều Vijayanagara thống lĩnh (từ 1336 đến 1645) cho nên tại vùng này vẫn bảo tồn được tôn-giáo Bà-La-Môn với tất cả văn phong cổ truyền. Dân gian Đông Nam được thái bình liền mấy thế kỷ. Và lại, địa lợi thuận tiện, rừng ở Bắc, ruộng ở Trung, biển ở Nam nên nghề buôn bán và xuất nhập tài nguyên thịnh đạt lắm. Sự thịnh đạt khiến nhiều nhà thương gia Âu

Châu mơ ước, nên họ kế tiếp di cư đến lập nghiệp và kinh doanh rất đông đảo. Kể về miền Tây Ấn, vào trung khoảng thế kỷ thứ XVII tại tiểu quốc Maratha có người tên là Sivaji (1630-1680) bỏ hào nông dân cùng vũ-trang đánh đuổi người Hồi. Giáo và toàn thắng, tiếp dựng lại Ấn-độ giáo tại tiểu quốc mình.

Năm 1498, Vasso de Gama có ghé thuyền đỗ ở tây ngạn hải phận Ấn, thế là chỉ ngoài 10 năm sau, 1510, người Bồ-Đào-Nha kéo tới đánh chiếm thương-cảng Goa. Phong trào người Âu-châu tiếm nhập vào Ấn-Độ cứ theo đà người Bồ-Đào-Nha mà mỗi độ mỗi tăng hơn. Sang đến thế-kỷ XVII, tại miền Đông đã có những hội-xã doanh-thương cực qui-mô, do tư-bản và tổ-chức của nhiều nước tự phương trời Tây ấy. Quyền lợi doanh-thương và thực-dân trên phần đất Ấn mênh mông và phi-nhiều này đã là nguyên-nhân cho sự tranh chấp công-khai giữa người Anh và người Pháp, đưa đến chiến tranh vào năm 1757 ở Plassy mà kết quả là người Anh đánh bại được vua xứ Bengale do Pháp ám-trợ để rồi thuận-cơ loại được Pháp ra ngoài mà độc-hưởng toàn-quốc Ấn.

Trong những thế-kỷ trên đây, Phật-giáo mất đất đứng trên đất Ấn, duy có Bà-la-Môn giáo là vẫn giữ khối tín-đồ trung-thành cũ. Tuy nhiên, trước sự bành trướng của văn-minh và tư-tưởng

Âu-Tây cũng như trước sự lấn áp của Hồi-Giáo, tôn-giáo Bà-la-Môn cũng đành bó vào thế bảo thủ, khur khur với giáo-lý và tập-tục cổ-truyền chứ không thể nào sáng-khai nên những thuyết mới lạ nào. Về phần dân chúng Ấn, vì ảnh-hưởng của Âu-Châu và cũng vì cải tạo theo Hồi-Giáo nên tập quán lẫn tư-tưởng có nhiều biến cải. Về ngôn-ngữ, do sự lan tràn của Hồi-Giáo mà tiếng nói của Xứ Ba-Tur được phổ-biến mãnh-liệt đến độ sinh ra một thứ ngôn-ngữ mới, nửa Ấn nửa Ba, gọi là tiếng Urdu.

Cứ thuận-đà pha trộn Á-Âu ấy, đến thời-đại vương-triều Patan, sắc-thái xã-hội Ấn-độ chuyển sang chiều hướng mới. Giới phú-thương và tư-bản lại trở thành mạnh ngang với giới lãnh-tụ các tôn-giáo chiếm địa-vị độc-tôn từ cổ thời đến đây. Phần dân chúng cũng được buông-phóng về lời ăn lẽ nói, sự đời nghề dề chuyên giai-cấp hay cải-đạo cũng ít bị ràng buộc bởi những điều kiện tinh-thần của tập-quán hay của tôn-giáo. Từ đời vua Akbar (1542-1605) trở lại thì vận-mệnh quốc-gia cũng như đời-sống dân chúng bị lệ thuộc vào tình-trạng kinh-tế và tài chính cứ mỗi độ mỗi tăng theo với sự hiện-diện của người Âu-châu trên đất nước. Về tư-tưởng tôn-giáo, mặc dầu là tín đồ Bà-La-Môn chẳng nữa cũng đều ngã theo khuynh-hướng hữu-thần, những kinh luận về tin-nguỡng hữu-thần này

viết ra lan tràn khắp nước, bằng mọi loại thơ-ngữ các địa-phương.

Kết luận, buổi giao-thời Âu-Á ấy là giai-đoạn thoát-xác về đời-sống vật-chất lẫn tinh-thần của dân-chúng Ấn-Độ, trút bỏ tất cả những gì gò bó của học-hệ cũ để chuẩn bị cho tư-tưởng mới chủ về khai-phóng ở cân-đại vậy.

I.— BIẾN-DẠNG TRIẾT-THUYẾT  
TÔN-GIÁO Ở CUỐI THỜI TRUNG-CỔ

Trước khi Hồi-giáo xâm nhập vào Ấn-Độ, từ thế-kỷ thứ IX, trong giáo-phái Jaina đã có những học-giả chuyên đứng trên lập-trường khách-quan đề bình-luận về triết-thuyết của tôn-giáo mình. Tại thế kỷ IX ấy, học giả Haribhadra viết bộ Lục-Phái Triết-thuyết Tập Thành (addarsanasamuccaya), tiếp đấy, học giả Rajasekhara (thế kỷ XIV) cũng lại nối chí hướng Haribhadra mà viết bộ Tục-Lục-Phái Triết-Thuyết tập thành, cũng giữ lập-trường hoàn-toàn khách-quan trước giáo-thuyết của các tông-phái. Đến khi học-giả Vacaspatimisra viên tịch đi rồi, những môn-đệ của ông chuyển sang lĩnh-vực nghiên-cứu rộng rãi hơn, phần thì bình-khảo về riêng một

học-phái cũng có, phần thì thông quan tổng-quát cả nhiều học phái để cùng đưa ra so sánh, phê phán một lượt cũng có. Sự-nghiệp trước-tác của văn-phái này, nay còn lưu lại những bộ :

— *Toán-học Thuyết Cương-Yếu* (Sarvamata-samgraha) là bộ luận thông-quan khái-quát về các học-thuyết đương thời.

— *Toán-dịnh-thuyết cương-yếu* (Sarvasiddhanta-samgraha) lấy triết thuyết của phái Sankara làm điểm tựa để so-sánh với các triết-thuyết mọi ngành phái.

Tiếp đây là triết gia Madhava (thế kỷ XIV) viết bộ *Toán Triết-Học Cương-Yếu* (Sarvadarsana-samgraha) và triết-gia Medhusudana Sarasvati (thế kỷ XV) viết bộ *Các-chủng-dạo thuyết* (Prasthanabheda).

Xét nội-dung hai bộ này, người ta thấy hai triết-gia cùng cho thuyết Duy vật của phái Thuận Thế như là những bước đầu khởi-diềm nên một loại học thuyết thấp kém, thứ đến luận về Phật giáo và Jaina-giáo thì chê về những điểm dị đoan. Riêng đối với thuyết bất-nhị nhất-nguyên của phái Chulh-Thống (astika) Bà-La-Môn hai ông cho đây mới là lý-luận cao-trọng.

Với triết-thuyết của môn-phái Sankhya trong hai thế kỷ XIV và XV, có một số học giả đưa ra

phân tích và sao lục lại những bộ Sankhya-sutra của ông khai tổ học phái Kapila, (thế kỷ IV tiền kỷ nguyên). Tiếp sang thế kỷ XVI, học giả Vijnana-bhiksu viết bộ Samkhyapracasana — bhasya để chú giải những bộ Sankhya-sutra ấy. Trong bộ Samkhyapracasana bhasya, Vijnanabliksa chú trọng hơn cả về giai đoạn cuối cùng của học thuyết Sankhya. Trong lời lẽ chú giải, người ta thấy rằng ông có khuynh hướng dung hòa thuyết Tối Cao Ngũ và Nhất-Nguyên-Luận của Sankara với triết thuyết của Tông phái Sankhya để làm nổi bật chủ trương Hữu thần vốn là phong trào tin ngưỡng của đương thời. Cũng cùng một tôn chỉ phê bình và chú giải về học thuyết của Kapila, đến nay ta còn thấy có bộ Tatvasamasa, tuy rằng không được rõ ai là tác giả, nhưng chiếu theo nội dung, ta có thể xác định tác giả thuộc lớp tư tưởng của cận-đại hơn là về trung cổ.

Đối với loại kinh-diễn Yoga của giáo phái Yoga cũng có một số học giả phân tích phẩm bình đến. Tuy nhiên, có một điều vô lý trong việc làm là các ông viết thành những chương Hathayoga để so sánh những phương pháp tu hành Yoga với những mảnh lời nghệ thuật của Văn nghệ. Người ta ngờ rằng những học giả đem lý tưởng văn nghệ thuyết về đạo-pháp Yoga là những người có nhiệm vụ tư-tưởng của phái Upanisad ở cuối thời trung-cổ. Bình luận về triết thuyết Yoga cũng còn học

già Vijñānabhikṣu viết bộ Yoga tinh yếu (Yogasara-samgraha).

Về học-thuyết của phái Vaisésika; có học giả Sankarjñisra (thế kỷ XV) đưa ra binh-khảo và chú-giải trong bộ Upaskara của ông.

Trong thế-kỷ XIII, tại tiểu quốc Mithila (phía Bắc trung lưu sông Gange) có học-giả Gangesa đứng ra thành-lập Phái Tân-Nyaya (Navya nyaya). Ông này với tư-tưởng cực khoáng-dạt đem tổng-hợp cả bốn điểm luận về « tri-thức », của cựu-phái Nyaya vào trong bộ Tattvacintamani, càng về cuối sách, suy-luận của ông lại càng đặc-sắc. Sang thế kỷ XV, học giả Vasudeva Sarvabhauma xây-dựng một cơ-sở trung-ương cho tân-phái Nyaya này ở miền quê, tại làng Navadvipa, và cũng tại đây, ông gia-công chú-giải bộ Tattvacintamani, được học-giới tán-thưởng lắm. Rồi ra, những hậu bối kế-chi Vasudeva Sarvabhauma, lấy tên làng trên đây đặt cho học-phái là phái Navadvipa (hay là phái Nuddea) và trong số những hậu - bối này có Raghunatha Siromani (1475-1555) được kể là học-giả có tài biện-luận sâu-sắc mà không cần đến sự hợp-tác của bất cứ bạn đồng môn nào.

Cũng trong thế kỷ XVI này, có những nhóm học-giả, bằng lời lẽ và bằng vào những ví-dụ cực đơn-giản đã dung-hợp tư-tưởng Nyaya với

tu-tưởng Vaisésika trong những bộ luận-thư rất giá-trị, được học-giới lấy làm loại sách nhập-môn cho triết-thuyết Nyaya và Vaisésika.

Nhập-môn cho triết-thuyết Vaisésika được nhiều người tìm đọc hơn cả là những bộ :

— Tarkasamgraha của Annam Bhatta viết vào cuối thế-kỷ XVI

— Tarka kaumudi của Laugaksi Bhaskara.

— Bhasaparincheda (cũng có tên là bộ Kari-kavit) của Visvanatha Pancanana viết vào sơ-kỷ thế-kỷ XVII. Ông này còn viết tiếp bộ Siddhantamuktavali để chú-thích bộ Bhasaparincheda của mình.

Nhập-môn cho triết-thuyết Nyaya có các bộ biệן còn lưu cấn nay :

— Tarkabhasa của Kesava-misra viết vào thế-kỷ XIII

— Tarkikaraksa của Varadaraja (cùng vào thế-kỷ XIII)

Về loại sách chú-thích và bình giải rõ ràng hơn cả để được xếp vào hạng nhập-môn cho triết-thuyết Mimamsa là các bộ :

— Mimamsa nyaya prakasa (gọi tắt là bộ apa-devi) của Apadeva viết vào thế-kỷ XVII.

— Mimamsa paribhasa của Arthasamgraha Krsnayajvan.

Những học-giả sở-trường về dung-hòa triết-thuyết Sankiya với thuyết Bất-Nhị Nhất.Nguyên của sở phái Védanta đã tổng-luận nên những bộ cương-yếu có giá-trị, như :

— Dhāratitirtha và Madhava cùng viết bộ *Pañcudasi* vào trung khoảng thế-kỷ XIV.

— Sadananda viết bộ *Védantasdra* vào cuối thế-kỷ XV

Ở thế kỷ XVII trong phái Védanta còn xuất hiện một học giả đại-danh mà đương thời tôn lên là thượng-tri-thức, ấy là Dharmaraja. Ông viết *Védanta paribhaya* với nội-dung khảo-luận thực khách-quan về triết-thuyết của học-phái mình nhưng hàm xúc những tư-tưởng cao-viên đến thời này mới thấy là một.

Về giáo-phái Jaina giáo, từ thế-kỷ XII đã nảy sinh ra một học-giả và bình-luận-gia quán-triệt là Hemacandra (1089-1173). Ngoài công-phu sưu-tầm những phương-ngôn tục-ngữ liên-hệ đến giáo-lý rồi biên-thuật lại bằng chữ Sanskrit ông còn để lại đến nay bộ Hành-vi-luận (*Yogasāstra*) với ý tưởng tri-hành tịnh-hợp rất giá-trị. Đã một thời, vì không bằng lòng với ngành vương-tộc Gujiyarat làm xáo trộn cả tập-lục lẫn những điều cấm kị của Kỳ-na, ông bỏ đạo hoàn-tục mở tửu quán để sinh nhai. Về văn niên thấy Jaina giáo bành trướng được tại mấy tiểu quốc Rajipulana và Kanara (vùng Tây Ấn), ông tại hoàn đạo và di cư đến đất mới này, chuyên dùng thổ ngữ để viết kinh điển cho dễ phổ biến ở địa phương.

## II. — THUYẾT HẠN CHẾ BẤT NHỊ CỦA RAMANUJA

Triết gia Ramanuja (1016-1091) sinh trưởng tại Conjeeveram thuộc miền Nam-Ấn, thu giáo cả hai bậc danh-sư đương-thời là Yadavaprakasa và Yamuna. Sau đó, ông tỏ xướng lên thuyết Hạn-Chế Bất-Nhị-Luận (visistadvaita). Theo ông, chỉ Brahman mới là Chủ-tể thần với thập-toàn mỹ-đức mà ngoài Visnu ra thì không còn vị Thần nào đáng so sánh cho kịp nữa. Brahman là duy-nhất sáng-tạo nên thế-giới vật-thể này. Khởi tiên, Brahman tạo lập nên phần tinh-thần trước đã, từ tinh-thần đến hợp-thành thực-thể là cá-ngũ, và rồi mọi bậc tạp cá-ngũ ấy mới hợp lại thành thế-giới vật-thể. Thế nên, từ trước khi vũ-trụ thế-gian chưa thành-hình là đã có Brahman và sau đây chỉ là một Brahman phân-hóa ra là có tất cả. Bởi vậy, tại vũ-trụ thế-gian, từ cái vô hình đến những vi-tế-chất hào-mạt nhất cũng đều mang dạng-tướng Brahman. Mọi vi-tế-chất hào-mạt ma kết-hợp lại thành *• thực thể có năng lực •*

cùng « thực thể có sinh lực » ấy cũng là bởi đều mang cái năng-sinh-lực của Brahman. Cho nên, hết thấy phạm-vi hoạt-động và sinh-tồn của thế-giới vũ trụ mênh mang này rút lại chỉ là những tập-thể sinh-dộng trong sự hạn-chế của thần chủ-tể Brahman đấy mà thôi.

Bởi chủ-trương rằng Brahman là có, thế giới là thực, vạn-vật là hữu, nên Ramanuja phủ nhận thuyết giả-hiền (mâyà vada) của học phái Védanta. Giải thích về con người, ông bảo con người là một cá-ngũ trong những bộ-phận của thân-thể Brahman, nhưng là thứ cá-ngũ có ý-tưởng đề sinh ra ý thức và nhận-thức để làm chủ cho hành-vi. Con người đã là một bộ phận có nhận-thức và hành vi ở trong cái thân-thể gốc là Brahman, vậy thì hành-vi có ý-thức nhất của con người là phải đặt hết thành-tâm thiện-y vào tín-ngưỡng Brahman. Do đấy, ông đặt thành vấn-đề « tín-ngưỡng-tâm » (bhakti) vào Thần Chủ Tể, và đặt ra những đường lối « quy y » prapatti) với Brahman để đưa tới cứu cánh giải-thoát. Ông cũng nhấn mạnh về diêm, những ai ngu muội không có tín-ngưỡng-tâm thì muôn kiếp cứ bị luân-hồi, không bao giờ được hưởng ân-huệ giải thoát của Brahman

Sang thế kỷ XIII, là thời-kỳ toàn-thịnh của học phái Ramanuja nhưng khối môn-đệ phân-hóa ra thành hai ngành, một ngành gọi là Học-phái Vada-

galai thì bành trướng lên mạn Bắc, một ngành gọi là Học-phái Tengalai thì vẫn giữ nguyên vị-trí tại miền Nam. Về hậu đại, cả hai ngành học-phái Bắc và Nam, bởi cùng quá cầu nệ vào điểm nhiệt-tâm cầu-cung Brahman mà đặt ra nhiều điều-kiện thất nhân-tâm, lần lần đi lạc xa cái học tinh-t túy của sư tổ khiến môn-dồ học-đệ không còn mấy người nữa.

### III.— THUYẾT ĐA-NGUYÊN THỰC-TẠI-LUẬN CỦA MADHVA

Madhva (1197-1276) vốn là môn-đồ trong phái Vedanta nhưng có khuynh-hướng ngã theo về tư-tưởng Upanisad nên gia-tâm nghiên-cứu khoa nhị-nguyên-luận (dvaita) của phái này để tự xướng lên thuyết Đa-Nguyên Thực-tại-Luận.

Với con người, ông cho phần giá-trị hơn cả là tri-giác. Tri-giác cho ta biết : *« cái này khác cái kia »* là bởi những cái kia ấy đích-thực là cái cứng, cái mềm, cái xanh, cái trắng. Nói chung, trước tri-giác của con người thì không vật nào giống vật nào, cũng như màu xanh không thể lẫn lẫn màu trắng. Vậy, bản-chất của vật thể đều có dị-biệt-tính (bheda), đều có sai-biệt-tướng. Do nơi dị-biệt-tính ấy mà luận ra thì mọi cá-ngã, mọi vật-thể trong vật-chất thế-giới này đều là thực-hình và thực-tại do Thần-Tối-Cao Visnu tạo ra và phú cho biệt-tính và dị-hình-thể

ở trong vòng sinh-tồn vĩnh-cửu và bất-diệt. Về vấn-đề sinh-tồn, nếu mọi cá-ngã chỉ mang có biệt-tính và dị-bình-thể không thôi thì cũng không đủ thành vĩnh-cửu bất-diệt, mà còn phải nhờ nơi Visnu ban cho trí-giác, để rời từ trí-giác mà có những đức-tính cao đẹp và suy luận cao sáng làm hướng cho mục đích sinh-tồn. Như thế, mọi cá-ngã lại còn hàm một dị-biệt-tính tinh-thần nữa, là trí-giác độc-lập ở trong khoảng thời-gian thực-tại và hiện-sinh, nhưng không thể rời xa nguyên-lý cấu-tạo của Visnu. Như vậy, Madhva cho rằng nếu trí-giác không có độc-lập suy-luận thì cá-ngã không có thực-tại, và cá-ngã mà lại không nương nhờ vào gốc cấu-tạo là Visnu thì không thể có sinh-tồn. Thế nên, con người bao giờ thủy-chung vẫn là tông-học của Thần-Tối-Cao, mà dù là tông-học thì phải có nghĩa-vụ tôn-thờ Thần-Tối-Cao để được hưởng ân-huệ cứu-độ cho giải-thoát từ sinh-tồn vật-chất hệ-lụy và biến-hóa sang sinh-tồn tinh-thần thanh-khiết và bất-diệt.

Về cứu-cánh của giải-thoát, Madhva chia thành ba loại vận-mạng. Vận-mạng loại nhất là được giải-thoát về với Visnu bất-diệt, Vận-mạng loại hai là tự mang cái căn vĩnh-viễn luân-hồi tại trần-thế, còn vận-mạng loại ba là mãi mãi bị đầy-ải dưới a-t-lạ ngục. Vì vậy, trí-giác con người mà sở dĩ độc-lập là để tự chọn lấy một (trong ba loại vận-mạng này mà thôi.

Với chư vị Thần-thánh trong trời đất, Madhva luận rằng, vị nào cũng đều do Visnu tạo nên, nhưng quyền-uy hơn cả là Thần Gió. Bởi vậy khuyên mọi người nên tôn thờ Visnu rồi đến thần Gió và cũng bởi do ông xưng lên thuyết thờ Thần Gió mà tông phái mới gọi tắt là « Phong-thần Madhva » để hàm-nghĩa cá-biệt về sự thờ cúng này. Về sau, học-thuyết của Madhva rất bành trướng tại miền Nam Ấn, các học-giả môn-dồ thường đem thuyết Đa-nguyên Thực-tại này ra tranh luận ráo riết với tông-phái Islam, cũng như về sau này, cũng vẫn chỉ phái Madhva là nghị-luận nhiều nhất về hữu-thần hay vô-thần với những học-giả chịu ảnh-hưởng của Gia-tô-Giáo.

## IV.— THUYẾT BẤT-NHẤT BẤT-DỊ CỦA NIMBARKA

Triết gia Nimbarka (thế kỷ thứ XIV) thuộc phái Vedanta, bằng lập-trường của tu-tướng đương-thời mà gia-công viết bộ *Vedanta parijata saurabha* để chú-giải bộ thánh điển Brahma-sutra. Cứ như nội-dung bộ chú giải này thì Nimbarka chủ trương thuyết Bất Nhất Bất Dị (bhedàbheka) để giải thích những mối tương quan giữa cá ngã (con người) với chủ thể Brahman. Brahman là chủ sáng tạo và chủ khai triển của thế giới. Cho nên, hiện tượng thế giới này tuy không đồng hình thể nhưng đồng chất thể với Brahman. Như thế là Bất Nhất nhưng lại Bất Dị

Để đạt tới giải thoát, ông đề ra năm pháp tu (sadhana) làm chủ yếu :

1/— tri hạnh (karma)

2/— mian tri (vidya)

3/— niệm tưởng (upasana)

4/— quy y Thần chủ Tề (prapatti)

5/— quy y sư (gurupasatti)

Kế tiếp văn-nghiệp của ông, một danh-đệ là Srinivasa ra bộ *tục chú giải* về Brahman-sutra gọi là bộ *Védanta-kaustubha*.

## V.— HỌC PHÁI LINGA-YATA

Vào khoảng giữa thế kỷ XII (khoảng 1160) triết gia Basava lập ra học-phái Vira-Saiva. Học phái này chủ tôn thờ thần Linga, chuyên dùng lua màu tết thành mũ đội lên đầu Thần, do đó mới có đặc-hiệu là Học phái Linga-Yata.

Đối với Basava, Linga là Thần Tối cao Thực-tại, Thực-tại về hiện-hữu của Thần, thực-tại cả về quyền-năng cấu-tạo và duy trì thực tại của thế-gian vạn-hữu; Nguyên lai sự sùng bái thần Linga đã sớm có từ thời tiền-sử Ấn, khi mới khởi nhón nên nền văn minh sơ thủy ở triền sông Indus, đề rồi truyền lan dần về hậu đại thành một ngành tôn giáo. Ngành tôn giáo này tuy uy thế và tín-đồ không mạnh và đông đảo bằng Ba-la-môn nhưng nhờ đặc điểm ở chủ trương « từ-nhân bình-dẳng » bài trừ tệ đoan giai cấp, nên tín-đồ tuy ít nhưng vẫn trung-thành. Những nhà lãnh-đạo tôn-giáo này, trải qua nhiều thế-kỷ vẫn bảo-thủ với giáo-điều cũ-

truyền, ít trước-tác sách vở. Chờ đến thế kỷ XII, Basava mới nổi lên giải-mình giáo-diệu và học thuyết bằng trước-tác những cương yếu kinh luận và dựng thành học-phái. Sang thế kỷ XIV trong môn phái lại có Sripati viết bộ Srikarandhasya đề giải thích Thánh-diệu *Brahman.sutra* trên lập-trường dung-hòa giáo-thuyết và đồng-hóa Linga với Brahman và Siva. Theo Sripati, Thần chủ-tể Siva (Linga) có năng-lực tự-quyền (sakti hay tinh lực) đề tạo nên ở giai-đoạn đầu mọi tượng-hình cơ-thể của thế-giới, sang giai-đoạn sau là ban cho các điều kiện gốc (sthala : căn đề) đề sinh tồn và phát-triển. Ở trong các điều-kiện gốc của sinh-tồn ấy có một điều kiện gọi là nguyên-ly nữ-tính do sự phân-chế từ tự-thân Siva mà thành. Thành nữ-tính rồi Siva đem dung hợp với phần tự-thân nam-tính trước đề từ đấy tiếp nối sinh ra nhân-loại.

## VI.— HỒI GIÁO BIẾN-CHUYỂN THÀNH « LAI » ẤN-ĐỘ

Hồi-giáo truyền vào Ấn-Độ do cả hai mặt Bắc và Nam trong hai thời-kỳ khác nhau. Tại Bắc thời từ thế kỷ X và ở Nam thời từ thế kỷ XII. Vào buổi đầu mới xâm-nhập, dù là tại Bắc hay ở Nam, những chức-sắc Hồi-giáo chỉ nhất-thiết coi thánh-kinh Koran mới là tuyệt-đối bảo-trọng và vẫn sống với phong cách truyền-thống Hồi-Giáo (một phong-cách riêng biệt gọi là «Hồi-Giáo siêu-dân-tộc») ít chịu giao-thiếp với giới trí-thức Ấn-độ. Tuy nhiên, về sau Hồi-giáo chủ-trương tranh-thủ khởi binh-dân Ấn, tuyên-truyền cho họ cải-đạo dễ quy theo tôn-giáo mình. Cho nên, một phần, cấp lãnh đạo Hồi-giáo phải tự-động uyển-chuyển đường-lối cho hợp với địa-phương-tính, phần nữa, khi khởi binh-dân Ấn trở thành tín-dồ là họ mang theo cả những tập-tục cổ-truyền của họ vào, khiến phong-sắc của Hồi-giáo trên đất Ấn lần lần biến thành lai Ấn, lai Hồi. Tỉ như lệ mỗi năm một lần kéo nhau đến tận

mộ-phần những giáo-chủ, những thánh-lãng, đi vòng quanh mà thành-khôn cầu-nguyện thì vốn khôn phải do lễ-diễn của Hồi-giáo mà có, mà là do tập-tục tín-ngưỡng cổ truyền của khối tin-đồ Ấn mà thành. Tập-tục đó phát-xuất từ nghi-thức hành-lễ của tôn-giáo mà họ đã theo trước kia, đến nay họ cải đạo sang theo Hồi-giáo lại vẫn niềm-tin cũ ấy mà làm như vậy. Sau đó, có một số tín-đồ của Thần-Bí chủ nghĩa (sufi) đưa nhau đến định-cư tại những khu-vực Hồi-giáo khiến đám bình-dân Ấn cũng bị ảnh-hưởng của những tín-đồ ấy mà pha loãng thêm, mất phần nào những tư-tưởng châu-cốt của đạo Hồi. Đến giai-đoạn cuối cùng, những giáo-chủ Hồi-giáo trên đến Ấn, lần lần cũng không thể không biết đến văn-hóa Ấn nên phải liên kết với phái trí-thức học-giả cổ-hữu của đất Ấn. Thế là, ở giai-đoạn này kinh-diễn Hồi phải viết bằng chữ Sanskrit và đến cả khối nhân-sự trong tổ-chức hệ trọng tại trung-ương giáo-hội Hồi-Giáo cũng thuần là những Người Ấn thông bác về Sanskrit. Đặc biệt hơn hết, văn-gia người Hồi là Dara Shikuh (bị xử-bình năm 1659) còn đem cả giáo-lý đạo Hồi và thuyết Thần-bí ra so-sánh với triết-thuyết Vedanta, lấy thuyết này làm điều tựa đề bài bác những khuyết-diểm của đạo Hồi của mình. Lúc sinh-tiền, Dara Shikuh cũng có phiên-dịch đến năm mươi hai tác-phẩm của học-phái Upanisad sang tiếng Ba-Tư (được gọi là Oupnekhat) rồi đem về truyền-bá ở nước này, vốn là nơi mà Hồi-Giáo thịnh-dạt bậc nhất.

CHƯƠNG X

CHUYỂN HƯỚNG TƯ-TƯỞNG  
VÌ ÁP-BỨC CỦA  
CHỦ-NGHĨA ĐẾ-QUỐC TƯ-BẢN

## Tiết thứ hai

### TRUYỀN-HƯỚNG TƯ-TUỞNG Ở CẬN-ĐẠI

#### I.— TƯ-TUỞNG DUY-VẬT

Bước sang ngưỡng cửa cận đại, một ngành tư-tưởng mới xuất hiện khiến mọi người chú ý hơn cả, ấy là Thuyết Duy-vật. Trước thế lực của Bà-la-môn giáo gồm không biết bao nhiêu là tông-phái học-giả ở khắp nước, phái Duy-vật đặt giáo thuyết này lên hàng đầu của mục phiếu công-kích và phi-báng. Theo phái Duy-vật, giáo-lý Bà-la-Môn là mờ nguy-huyết tà-mánh, và những người lãnh-đạo Bà-la-Môn là phường « hoặc thế tối gian ác ». Phái Duy vật chỉ công-nhận có mỗi một điều tinh-thần nơi con người, ấy là khả-năng tri-giác trực-tiếp. Gốc từ tri-giác mà thành tri-thức, có tri-thức là để theo phương-pháp suy-luận mà tự mình tìm đến mọi uyên-nguyên-căn của các sự-vật thế-gian. Sự - vật trên thế-gian là sự-vật của thế-gian chứ không phải sự-vật của linh-hồn. Sự-vật ấy mà tiêu đi, tất cả sẽ

không còn gì. Bảo rằng linh-hồn còn lại mãi mãi là điều thậm vô-lý. Luận về tinh-thần, phái này cho rằng sự-vật có hình-hài trước rồi mới có tinh thần sau. Như con người, phải được sinh ra bằng hình-hài trước rồi mới sau mới có tri-giác trực-tiếp của phần tinh-thần ; tỉ như rượu, trước phải có con men rồi sau mới có phần tinh-thần của men ấy là rượu. Duy-vật còn cho rằng đời người là khổ thì phải phá-dỡ những cái khổ ấy để hưởng lạc-thú ngay ở cõi đời hiện-tại, chứ đừng mình thêm nữa vào khổ-hạnh thiếu-thốn để khỏi khổ thì quả là một điều không thể có. Đại phạm, đã là người, khi ăn cá ăn thịt ai cũng gặm thịt bỏ xương làm lý đương-nhiên lạc-thú ở đời, nay nếu có kẻ bảo nên nhai xương bỏ thịt để hưởng miếng ngon thì liệu ai mà chấp nhận được.

## II.— RAMANANDA ĐẢ-KÍCH CHẾ-ĐỘ GIAI-CẤP

Cổ-lai, vô luận là tông-phái nào trong Visnu giáo cũng chấp-thuận chế-độ phân chia giai-cấp theo hệ-thống Hindu, nên trong tổ-chức nội-bộ vẫn đặt giai-cấp hạ-tiện, nô-lệ ra ngoài giáo-hội. Nhưng sang đến cuối thế kỷ XIV, vào đầu thế kỷ XV, trong cấp lãnh đạo của giáo-phái này có Ramananda lại chủ-trương bác-hỗ chế-độ giai-cấp, cho chế-độ ấy là phản lại ý muốn của Thần chủ-tể Visnu.

Ramananda có tư-tưởng quảng-bác, dung-hòa cả bảo-thủ lẫn canh-tân! Về bảo-thủ thì theo tín-ngưỡng Ramanuji, nghĩa là triệt-đề tin-tưởng vào quyền- lực vạn-năng của Visnu, lấy Visnu làm hướng đưa đến giải thoát (bhakatimarga). Về canh-tân thì bài-xích sự phân-biệt giai-cấp tôn-ti, gia-công khuyến-khích tu-dồ Visnu-giáo nên coi trọng ai cũng như ai, không phân-biệt hạ-tiện nô-

lệ và thương lưu trí thức. Đồng thời, ông hô-hào Giáo-hội nên rộng mở cửa đền cho mọi người đều được vào lễ-bái cho hợp với ý muốn của Thần Chủ-Thần. Ông cũng sửa lại một ít kinh-diễn bằng ngôn-từ bình dân làm phương-tiện cho giai-cấp hạ-liện vào đền hành-hương, cúng-khấn. Trong số những bộ kinh-diễn sửa lại ấy, thay vì ca tụng mối tình-mặc-mạc của thần Mục-dồng Kṛṣṇa với cô thôn nữ Rhadha, ông tấu xướng ca-tụng đức trinh-bạch và mối-tình thanh-khiết của Sita nương-nựng với hoàng-tử Rama.

### III.— CHỮ-TRƯỞNG HỢP-LÝ-HÓA TÔN-GIÁO CỦA KABIR

Kabir (1440-1518) là con hoang-thai của một quả-phụ tại Benares (hữu-ngạn trung-lưu sông Gan-ge), bị mẹ đem vứt bỏ từ lọt lòng, được một công-nhân tin-dồ Hồi-giáo đem về nuôi và cho ăn học đến nên người. Sau này, từ khi trưởng-thành cho đến về già, ông thủy-chung đứng về phía binh-dân lao-động mà phát-hiệu tư-tưởng. Sở-trường về văn-học của ông là nền văn-học Hồi-Giáo. Lập-trường tư-tưởng của ông là tán-thành giải-phóng giai-cấp của Ràmânanda. Về tín-ngưỡng, ông tôn thờ Thần Rama (hoàng tử Rama) chứ không tôn-trọng Visnu. Bởi là người kế-chi Ràmânanda, lại vốn xuất-thân từ giai-cấp công-nhân và trung-thành với giai cấp (thủy chung ông đi làm thợ dệt nuôi sống đời học-giả) nên ông ghét cay ghét đắng chế-độ phân-chia đẳng-hạng sang-hèn trong xã-hội. Ông tuyên bố — « Cùng một sắc da, cùng một dòng máu

cùng một ngôn-ngữ mà lại chia ra giới hạn sang hèn thì quả là hư-cấu giả-tạo đến ngu-muội ».

Đối với tổ-chức xã-hội, ông chấp-thuận một xã-hội hiện-thực. Ai cũng có tay chân thì ai cũng phải tự hoạt-dộng để sinh nhai, không ai được ăn không ngồi rồi. Không ai được dựa vào quyền-hành quy-dịnh quyền-lợi cho người khác. Ông luận rằng, tạo vận-mạng cho con người sướng hay khổ là quyền-uăng của Thần-Minh, chứ còn đã là người tóc đen máu đỏ thì ai cũng như ai, không có lý nào, tự đặt quyền lợi của mình hơn quyền-lợi của người khác mà vin cớ rằng tại tôi là cao sang, anh là hèn hạ. Lại cũng bởi ông chịu ảnh-hưởng của Hồi-Giáo, nên ông phủ-nhận và bài-xích tục tạc tượng thờ. Không những vậy, ông còn chê-bác cả về diêm, cứ mỗi ngành tôn-giáo là mỗi bầy vẽ ra những giáo-diệu dị-biệt, sách-dộng tin đồ phải theo những nghi-thức khác nhau. Ông nói : « Đã tự-nhận là tôn-giáo, sao danh-từ chỉ có một là « tôn-giáo » mà nội-dung lại hóa ra mười vẽ tôn-giáo khác nhau ? Đã gọi là Thần-Thánh thì Allah cũng thế mà Rama cũng vậy, sao lại thờ ông Thần này mà bỏ ông Thánh kia. »

Do đấy mà thủy chung, ông tự-nhận là tôi con của cả Allah lẫn Rama hoặc là tôi con chung của tất cả các Thánh-Thần. Dù ông tận tụy vào quyền-lực Thánh-Thần, nhưng lại thậm ghét và thậm-khinh những nhà lãnh-tụ tôn-giáo hay những ông « thầy-cả » hay bày vẽ ra những nghi-thức đàn-

tràng cúng-vái thế này thế khác. Ông bảo : — « Tự nơi làm-cán mà tụ-kính Thánh-Thần là đủ, hà cớ phải bày vẽ ra, nào tin vào kinh Bà-la-môn thì như thế này, theo về kinh Koran thì như thế kia. Những cái trò ăn chay trường, chịu khổ-hạnh, mỗi năm một lần đi tắm ở dòng nước Thánh chỉ là những trò huyền-hóa vô-ý-thức cả dấy mà thôi ». Nhất là với phong-thói, hàng năm vào dịp lễ-chức tắm tượng Thánh ở khúc sông nào là cúng ủa nhau xuống tắm sau đề lấy phước là ông bài xích mạnh mẽ nhất. Ông nói :

— « Thứ xem, dòng nước mà ngâm tượng Thánh xuống tắm ấy với những dòng nước khác, nó có khác nhau ở những điểm nào ? Chính tôi đây tắm ở dòng nước đục ngầu với cả ngàn vạn người cùng ủa xuống một lúc ấy, tôi thấy không sạch, không mát bằng một mình, mình tìm bên thành-thời, ít người bơi-lội mà ngâm mình ki-cọ » Ông lại nói :

— « Tượng ấy là gì ? Há không phải là khúc gỗ đã chết khô hay cục đá cứng lạnh đem dẽo gọt thành chân tay. Thế mà lại bảo khúc gỗ hay cục đá có quyền-năng làm cho dòng nước biến thành nguồn lạnh phúc ? Tôi nói to lên cho hết thấy thế-gian này hay rằng, đem khúc gỗ tạc thành tượng ấy ra mà đốt vẫn cháy như mớ củi khác, mang cục đá đục hình chân tay ấy ra mà nghiền

thi vẫn vun thành bột như những hòn đá mà ta  
hàng dùng làm chân tảng hay cột nhà ».

« Suốt một đời, ông tận-tụy trước tác và phát-  
huy chân-lý, chống lại mọi tệ-đoan thối-nát và áp-  
bức do các ngành tôn-giáo bày đặt ra. Dù vậy, Ka-  
bir không hề bước ra khỏi ngõ một ngày nào để đi  
theo những nhà « hành-giả » (fakir, yogin) lê loi  
và cô-độc. Cho đến vĩn-niên, ông vẫn chỉ ở nhà,  
làm thợ nuôi con như mọi thiế-nhân khác. Ông  
sống cực hồn-nhiên, hết lòng tin tưởng vào chư-  
Thánh nhưng không dị-đoan, không tham, không  
giận-hờn, tránh khỏi mọi tiêu-tlhi ngã-chấp. Cho  
nên, ngay ở đương-thời, ảnh-hưởng ông rất mạnh  
trong toàn giới bình-dân cũn-lao, được giới này  
tôn là bực thánh tại trần-gián, và là bực phát-biêu  
chân-nguồn ở cuộc đời đầy những xảo-trá và lựa-  
lọc. Phần trước-tác của ông gồm cả tân-văn lẫn  
thi-ca, thuần bằng lời lẽ bình-dị của thổ ngữ để dễ  
phò-biến trong khối bình-dân.

Kabir tịch đi rồi, khối hậu-giả kế-chí ông vẫn  
lấy chủ-trương phá bỏ giai-cấp, cải tổ tôn-giáo cho  
hợp nhân-tâm làm phương-châm thuyết-lý của  
học-phái mình. Lẫn tên là Học phái Sāṣṭnami (Sāṣṭ-  
nami có nghĩa « danh từ đi đôi với chân thực ».  
Trong học phái này, có nhiều người tham gia cuộc  
nội loạn chống áp bức vào năm 1672, dưới đời vua

Ayrang zib. Sau cuộc nội loạn may, học-phái còn  
này sinh nhà biện-luận bình vực bình-dân hạ-tiện  
và đả-kích chế-độ giai-cấp cực danh thép là Jag-  
jivan Dasa (1682-1761).

Nói chung từ cuối trung-cổ sang cận-đại, tư-  
tưởng và học thuyết của Kabir đã làm lung lay nền  
móng chế độ giai cấp vốn đã ăn sâu từ cổ thời.

#### IV.— MỘT NGÀNH TRONG ẤN-ĐỘ-GIÁO BỊ THẾ-TỤC-HÓA.

Khoảng đầu thế-kỷ XVI, trong Ấn-độ-giáo có tu-sỹ Vallabha (1473-1531) viết bộ Anubhasya đề chú giải bộ thánh điển Brahma sutra. Tư-tưởng của ông hoàn toàn ngũ theo thuyết nhất-nguyên-luận (suddhavaita). Theo ông, mọi cá-ngũ trên thế-gian cùng Brahman, dù rằng ở hai lĩnh vực hữu-hình và vô hình khác nhau, nhưng căn-bản của thực-chất vẫn chỉ là một do từ chỗ cực thuần-khiết thanh-tịnh mà ra. Cho nên cả Brahman lẫn cá-ngũ mới là nhất-nguyên bất-nhị. Tuy nhiên về thực-thể của thế-giới các cá-ngũ, ông cho rằng, sự kết-hợp của nam và nữ là do nguyên-lý thanh-tịnh của sinh-tồn, tức là theo lẽ an-bài-chính-dáng của Brahman. Do đấy, Vallabha đưa ngành tôn-giáo dưới sự chỉ-đạo của ông vào vòng thế-tục. Khởi-tiên, tự nơi ông, ông kết-hôn với một nữ-tu-sỹ trong bản-phái mà ông tuyên-bố là cuộc kết-hôn do mệnh-lệnh của Thần.

Đề rồi, từ đây thành tiền-lệ cho nam nữ tu-sỹ trong ngành này được quyền kết-hôn và con cái được lập thế địa vị của cha mẹ trong sơn-môn.

Ngành tôn-giáo Vallabha này rồi được giới thương-mại quốc-nội theo nhiều. Hơn nữa, Giới thương-nhân quốc nội vốn có nhiều liên-hệ và giao tiếp với thương nhân Ấn tại quốc-ngoại. do đó lối cuốn được giới quốc-ngoại này cũng ngã về dòng-giáo. Cho nên, từ quyền-lợi doanh-thương nội-quốc và ngoại-dịa mà liên kết thành giáo phái, khiến cái màu sắc cá-biệt của ngành thờ-phụng này mang nặng ý-nghĩa tôn-giáo doanh-thương hiệp-hội, trong hệ thống giáo-phái Ấn-độ-giáo.

## V.— TÔN GIÁO CA NGỢI TÌNH YÊU NAM NỮ

Nguyên lai, từ cổ thời trở lại, trong quăng-đại binh-dân Ấn-Độ vẫn có nhiều người truyền-kể nhau niềm tin-tưởng về tình-yêu của thần Krsna với cô thôn-nữ Rada. Niềm tin-tưởng này cho rằng càng ca tụng về mỗi tình của Thần bao nhiêu thì càng được Thần ban cho ân-huệ bấy nhiêu. Thế nên, không những từ dân-gian đã có những bài Kinh truyền-khẩu mà những thi gia cũng chuyên về sáng tác thơ-văn ca-hát về mỗi tình này, đem truyền bá ra cho dân-gian học-tập và tụng-niệm trong những dịp đại-lễ. Trong số này ta phải kể, hậu bán thế kỷ XII, thi-sỹ Jayadava sáng-tác bằng chữ Sanskrit, trong thế kỷ XVI thi-sĩ Caudī Das sáng-tác bằng thô-ngữ Māiteiry, trong thế kỷ XV, thi sĩ Vidyapati xứ Bengale, đều góp công vào việc truyền-bá này. Về sau, những người thơ-văn ca-tụng tình-yêu của của ba thi-sỹ trên đây cảm-

hóa được Caitanya (vốn chính-danh là Visvambhara Misra, 1485-1533) khiến ông nhay xuống lên tại Bengale một ngành tôn-giáo chuyên về tôn-sùng và ca ngợi tình-yêu nam-nữ, lấy những phút giao cảm hừng-tình sôi-dộng nhất giữa Kṛṣṇa và Rada làm trọng-lâm của diễn hình tình-ái, rồi đặt thành những bài ca, lớn tiếng đi hát dong-đường (sam-kirtana) trên cùng khắp các chốn trong xứ để cổ-dộng và sục-bạt cho hướng thờ-phụng của mình. Tương truyền rằng, những bài thơ-văn ca-tụng tình-yêu (Preman) do ông sáng-tác có nhiều nhưng đều bị thất-truyền, duy có đệ-tử là Rupa ghi chép đến sự-nghiệp sáng-thủy của ông trong bộ Sanatana, và tại bộ này, Rupa dựa vào quan-niệm tình-ái nồng-ubiệt Kṛṣṇa-Rada và những ý nghĩ trong thơ ca của thầy mình để giảng thuyết cho môn đồ.

Trong ngành tôn-giáo này (thờ Kṛṣṇa-Rada làm Thần tối cao của tình yêu nam nữ) cũng vẫn tại xứ Bengale, sang thế kỷ XVII, có Baladeva viết bộ Govindabhāṣya để gáu cho tình yêu nam nữ là phù-hợp với triết-thuyết bất-nhất bất-di của Nambarka. Tại phần kết luận, Baladeva cho rằng, là con người, dầu mang hình-thể nam hay hình-thể nữ, nhưng gốc là vẫn bất-di với Brahman thì tình duyên ái là tình chính-dáng, không ai có thể đem tư-ý ra mà dị-nghị được (acintya : bất khả tư nghi). Do vậy người ta gọi thuyết của Baladeva là bất-khả tư-nghị bất-nhấ' bất-di thuyết.

## VI.— CÔNG CUỘC VẬN-ĐỘNG TẬN TÍN-KÍNH THẦN-THẦN VÀ TÍCH-CỰC THAM-GIA THẾ CUỘC TẠI TIỂU-BANG MARATHA

Từ đầu thế-kỷ XV, tại tiểu-bang Maratha (phía Bắc thương cảng COA) có phong-trào vận-động tận tâm tín-kính Thần Visnu. Phong trào này, đặt thành phurong-châm tu-hành, nội-quy tụng-lễ và kinh-sách giáo-diệu y như một ngành tôn-giáo, tạo nên một sắc-thái riêng-biệt về tín-ngưỡng của tiểu-bang. Khởi xướng nên phong trào là hiền-triết Namdev, ở tiền bán thế-kỷ XV. Ông xuất-thân từ nghề thợ may mà trở thành triết-gia, chuyên dùng thổ-ngữ Maratha để viết văn sách, chú-trọng vào hai trọng-diêm : tận tín-kính Thần Visnu và phá bỏ giai-cấp.

Lý luận của ông quảng-bác và sâu-sắc, nên không những hấp-thụ được khối bình-dân hạ-tiền tại Maratha, mà đến cả giai-cấp Paria (là giai-cấp

cao trong xã-hội, vốn vẫn nặng quan-diêm cho rằng tiếp-xúc với hạ-tiện như bị vấy phải bùn nhơ) cũng đồng-tình mà xin theo. Namdev chủ-trương tận tín-kính Visnu nhưng ực-lực bài xích tục tạc tượng hay dùng ngẫu tượng để thờ cúng.

Tiếp Namdev là hiền-triết Tukaram (1608-1649) vang danh một thuở, được nhà vua triệu về triều cho làm quan nhưng khước từ, ông an phận sống với cửa hàng tạp-hóa làm-thường ít vốn của mình. Chủ trương của ông là tận-tín-kínhThánh-Thần và tinh cực tham gia thế-cuộc, sống lẫn với dân để cùng xây-dựng đời sống xã-hội. Do vậy, ông cực lực bài xích cái lối mang kiến-thức của mình đem ẩn tít vào rừng thẳm, hoặc sống cô-tịch, biệt-lập, xa rời dân chúng. Ông nói : . Bực triết-gia, cơm của thế-gian đã không thể ahịn không ăn thì không lẽ nào bỏ thế-gian đi ở ẩn. Sống với thế-gian mà thấy khổ ư ? thì niệm Thần Naramaya để Người giải khổ đi cho. Thấy an-lạc thư-thái ư ? Thì dâng niềm an-lạc thư-thái ấy lên Thần Naranaya để Người cùng ban an-lạc thư thái về lâu dài.

Lòng người mẹ khi công đưa con trên lưng để vượt đường thiên-lý nào có bao giờ than-vãn vì công con mà khổ ải, thì người tham gia thế cuộc cũng phải có tình-thương cao cả của lòng người mẹ. Nên đặt mức giới hạn của niềm vui đến trình-độ của cõi lòng người mẹ rồi thôi, đừng có tham-vọng ước-cầu thêm gì nữa. Đừng có đam-mê mà

chạy theo khoái-lạc vật-chất, nhưng cũng đừng xa lánh khoái-lạc vật-chất. Sống như vậy, lại với lòng tận-kính Thánh-Thần ấy, tức là người noi được gương-mẫu hành-dạo của Thánh Thần tại thế gian rồi đấy vậy .

Về hai lẽ tận tin-kính Thánh Thần và tận-lực hoạt động để mưu sinh, ông cho rằng hai lẽ này luôn luôn tương quan mật thiết với nhau. Hoạt động mưu sinh để được no ấm ấy là noi theo chính đạo của Thánh Thần. Con người tận tin và thờ phụng chư Thần ở tự thâm tâm mà vừa làm việc vừa niệm Thần, như vậy là lúc nào cũng được chư Thần chứng giám mà ban ân huệ. Ông nói : « Trong mọi bước thăng trầm gian khổ ở đời, tôi đều tìm thấy có hương thơm và vị ngọt. Há không phải do ân huệ của chư Thần ban cho vị ngọt để hương dẫn tôi từ gian khổ đến thành công an lạc hay sao? »

Về lẽ sống con người, ông thuyết : « Tôi sống đây, lòng lúc nào cũng lâng lâng vui vẻ đến vô hạn, vì lúc nào tôi cũng trông thấy ở trước mắt cái ngày tôi tận mệnh. Tận mệnh là để trở về hòa đồng với ba thế giới của chư Thần. Như vậy, sống thì hoạt động theo chính đạo của Thần, chết là trở về cõi Thần, há không vui được ư hay sao ? Tôi sống vui là cũng để hòa niềm vui vào với vạn vật đều cùng ở trong cơ thể của Atman. Vạn vật là tôi, tôi là vạn vật thì làm gì còn có ý thiên về ngã chấp, Đã không chấp cái ngã chấp thì

## CHƯƠNG X

- 1.— **Giáo thông chính trị với Tây phương ở Cận Đại.**
- 2.— **Chuyển hướng về ý thức xã hội của các ngành tôn giáo.**
- 3.— **M.K. Gandhi.**
- 4.— **R. Tagore.**
- 5.— **Lĩnh vực mới của Triết học.**

sống cũng chẳng bao giờ vương phải vết nhơ, mà chế. ấy lại càng trong sạch. .

Cũng vẫn tại Maratha, hiền-giả Ramdas (1608-1681) được mời làm cố-vấn chính-trị cho Sivaji (người lãnh-dạo nông-dân vũ-trang nổi lên đánh đuổi được người Hồi-giáo ra ngoài cõi để gây-dựng lại Ấn-độ-giáo) là người chủ trương « *từ dân ái hộ* » làm lý-tướng san bằng giai cấp và tôn-thờ quân vương một phút không rời làm mục-phiêu xây-dựng trật-tự xã-hội.

Đã từ trước thời Ramdas một thế-kỷ (thế kỷ XV) tại tiểu bang Rajputana (phía tây-bắc Maratha, gần miền hạ lưu sông Indus) thi-sỹ Mira Bai là người chưởng-quản ngôi đền riêng của bà vương-phi, vợ hoàng-thái-tử. Thi-giã này, tận tín-kính nơi Thần Kṛṣṇa, chuyên sáng tác những bài thơ ca tụng cực phong-phú về thần-uy và mối tình của Thần với bà Bada. Tương truyền rằng, có một buổi ông lễ châu trước tượng Thần, đột nhiên tấm áo khoác cho Thần rách ra và ông do chỗ rách ấy mà chui vào bên trong rồi biến mất. Thơ văn ông được truyền tụng nhiều trong giới phụ-nữ từ Maratha qua Rajputana lên mạn Bắc.

## VII.— VẬN ĐỘNG DÂN CHÚNG TRỞ LẠI CỔ PHONG CỦA DÂN TỘC

Cuối thời Trung-cổ sang cận đại, một số học giả tại tiểu bang Maratha chuyên sưu tầm, biên-khảo và sao lục lại bằng chữ Sanskrit những thơ văn cùng phương-ngôn tục ngữ của cổ thời, rồi chú-giải và tán dương nền cổ-văn học và cổ-phong-tục ấy để khuyến-khích tinh-thần dân-chúng bớt ngã theo tư-tưởng ngoại lai.

Kề ra, nếu nói về sưu-khảo cổ-văn và phong-tục ngôn-ngữ thì từ thế-kỷ XIII, cũng vẫn tại tiểu bang Maratha, học-giả Jñanesvara đã viết bộ Jñanesvari vào năm 1290 để giải thích và chú-giải những áng văn-chương cùng phong-tục ngôn-ngữ (Trong bộ Jñanesvari, riêng phần chú-giải về thuyết Tin-ái của Bhagavad.Gita đã gồm đến một vạn câu). Chủ-trương của Jñanesasvara là tựa vào cổ-phong-hóa để đưa ra ý-tưởng xây-dựng một xã-hội mà mọi người đều yêu thương nhau bằng niềm

thông-cảm rộng rãi, mọi việc làm đều nhằm vào lợi-ích chung chứ không vì tư-kỷ, tôn-tin-kính Thần Kṛṣṇa và tôn-tôn-sùng những bậc-thế-sư, những nhà bác-học. Sau đây, kể chi hoàng-dương cổ phong-hóa là Eknath (không tường năm sinh, chỉ biết là mất vào năm 1608) Ông này, chuyên dùng thơ-ngữ Baratha để chú-giải bộ tự-sự-thi Bhāgavata-purāna, được rất nhiều người ưa đọc.

*Siddh.*

Học-giả Tulsi Das (1532-1624), bằng Thơ-ngữ Hindū miền Đông Ấn, cũng chú-giải những áng tự-sự-thi từ cổ-thời của Rāmanaya, đồng-thời viết quyển trường-thi « Đường đưa đến Hò Rama », (Ramacarita-manas) vào năm 1585. Tại tập thơ này, ông nhiệt-liệt tán-thưởng công-đức và tài-hạnh Thần Rama, lấy Thần làm gương-mẫu để khuyên xóa bỏ giai-cấp và lấy « vận-nhân giai huynh đệ, làm ruộng nuôi thân ái khẩn-khít của xã-hội. Sau khi Tulsi Das tịch đi, tập trường-thi của ông được dân miền Bắc Ấn coi trọng như những lời giáo-huấn của loại thánh-thư.

Học-giả cuối cùng trong phong-trào vận-động chấn-hưng cổ-phong là Kambar, ông này cũng chú-giải và tán-dương bộ cổ tự-sự-thi của Rāmanaya, nhưng viết bằng thơ-ngữ Tamir.

## VIII.— SIKU - GIÁO

Nguyên-lai của Siku-giáo là do sự dung hòa tư-tưởng và cải-cách giáo-lý của Ấn-độ giáo và Hồi-giáo mà thành, do Nanak (1169-1558) là giáo-tổ.

Nanak là danh-dệ của Hiền-giả Kabir, hấp-thụ sâu-đậm tư-tưởng giản-dị-hóa và hợp-lý-hóa tôn-giáo của thầy, lại vốn là tín-dồ Ấn-độ giáo nhưng nghiên-cứu về chủ-nghĩa thần-bí của Hồi-giáo (sufism của Hồi-giáo) do đấy mới hun-đúc nên đường hướng mới của Siku-giáo. Có lập trường và đường hướng rồi. Nanak vân-du thuyết pháp bằng tiếng Hindi và tiếng Punjab tại suốt một giải Tây-bắc Ấn, lấy tiền bang Punjab làm địa-phương trung-tâm để hoằng-đạo, vì tại đây có nhiều tín đồ theo hơn cả.

Bộ chính kinh của Siku-giáo gọi là Thánh-điền Granth-Sahib gồm cả thơ ca lẫn tản văn, do đệ-nhất sơ-đại-giáo-đoàn hợp soạn, trong số có cả Nanak lẫn Kabir. Tổng chung của triết-thuyết là công-nhân duy-nhiất-thần. Về giáo-diệu, Siku-giáo nghiêm-cấm sự sùng-bái các ngẫu-tượng, hạn chế

Độc-vọng và khuyến-khích kiêm-ước, bài trừ giai-cấp, mọi người trong giáo-hội đều nhất-thiết bình-dẳng, ăn chung mâm, uống chung gi甬ng, món ăn tự do, không phải không khem, tuyệt-đối cấm rượu, thuốc lá, thuốc phiện, mọi người đều được tự do chọn nghề, giáo-hội dùng người theo khả năng chứ không theo giai-cấp, tự do đi làm cho ngoại-nhân và cho các người dị-đạo, nghiêm-khắc phê-bình những tín-đồ cư-xử phi-đạo-đức. Về phong-tục thì nghiêm-cấm hái tóc ngắn, nam giới phải quấn khăn trên đầu, đến việc đeo dao kiếm, châu-ngọc, vàng bạc trang-sức là tùy cấp bậc của chức vụ mà định-đoạt.

Khi Nanak mới khởi dựng thành giáo-phái thì đệ-nhất sơ-dại giáo-đoàn gồm có mười « thầy » (guru) trong ban lãnh-đạo, truyền đến đệ-lục đại-giáo-đoàn thì giáo-chủ là Har Gobind (1606-1645) chấp-chương giáo-quyền tổ-chức tín-đồ thành quân-đội chống lại Hồi-giáo. Vì cuộc chiến-đấu này mà có nhiều « thầy » bị địch quân bắt, đưa ra xử tử binh. Tuy nhiên nhờ ở cuộc chiến đấu mà giáo-phái này trưởng-thành, quân lực mỗi độ mỗi hùng mạnh nên giữ được toàn miền Tây Bắc thành miền tự-trị với triều-đình riêng biệt, cho đến năm 1849 mới chịu sát-nhập vào lãnh-thổ đế-quốc của Anh-Cát-Lợi. Hiện tại đây, khối tín-đồ Siku-giáo được coi như linh hồn tiến-thủ của dân-tộc Ấn, cần-mẫn và yêu trọng lao-động, sở-trường nhất về khoa chế-tạo máy móc tại quốc-nội.

## I.— GIAO-THIỆP CHÍNH-TRỊ VỚI TÂY-PHƯƠNG Ở CẬN-ĐẠI

Công cuộc xâm - lăng Ấn-Độ của người Anh-Cát-Lợi khởi từ Đông-Ấn bằng cách thiết-lập công ty Đông-Ấn Hội-Xã năm 1600. Hội-Xã này cứ mỗi độ mỗi tiếm-tiến, đến thượng-bán thế-kỷ XVIII là hầu năm trọn được lợi-quyền kinh-doanh trên toàn vịnh-thở. Tiếp đấy, loại được sự cạnh-tranh của người Pháp ra khỏi đất Ấn, đánh bại được sự chống-đối vũ-trang của khố Sikú-Giáo tại miền Tây (1849), dẹp yên được nội-loạn Sepoy (The Sepoy Minity) năm 1857, quét hết nền móng đế-quốc Mughal (Mông Cồ) dể từ năm 1876, trọn đất đai Ấn-Độ bị đặt vào vòng thống-trị của đế-quốc Anh, bấy giờ là đương-triều của nữ-hoàng Victoria (Queen Victoria). Bởi người Anh, một mặt thì đánh thuế nặng, mặt khác thì tìm mọi cách phá-hoại nền thủ-công-nghiệp của người Ấn để bắt buộc thuộc-dân phải tiêu-thu hàng hóa của mình nên người Ấn lần lượt đứng lên phản-đối. Năm 1885, lần đầu tiên Quốc-

-dân Hội-Nghị (Indian National Congress) của những thành-phần quốc-gia hội thành, và đến 1905, nhận thấy Nhật-Bản thắng trận Nhật-Nga làm kích-dộng tinh-thần hưng Á, Quốc-dân Hội-Nghị này thừa-cơ vận-dòng quốc-dân để kháng người Anh, đòi độc-lập. Quốc-hội kỳ này do chí-sĩ Surendranath Banerjea chỉ-đạo với chương-trình kết nạp rộng-rãi và hoạt-động bền-bỉ, lưu ý-chỉ lại cho lãnh-tụ phái cấp tiến là Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) đứng lên chỉ-huy đấu-tranh bằng bạo-động thực-sự. Tuy nhiên, Tilak bị ra tù vào khám nhiều lần, rồi cuộc bị ám-sát nên kết-quả chưa thành. Người đứng lên lãnh-đạo những cuộc đấu-tranh cuối cùng là Gandhi. Và, cuộc đấu-tranh thành - công, người Anh phải thừa-nhận nền độc-lập của Ấn-độ năm 1947.

Năm 1950, Liên-Bang Cộng-Hòa Ấn thành - lập và Liên-Pháp ra đời.

## II.— CHUYỀN HƯỚNG VỀ Ý-THỨC XÃ-HỘI CỦA CÁC NGÀNH TÔN-GIÁO

Vào thời cận đại (thế-kỷ XVIII trở lại) vì thối  
nhuần và được kích-thích bởi tư-tưởng Âu-Tây  
nên các ngành tôn-giáo trên đất Ấn đều hướng  
rõ-rệt về cải-cách xã-hội, Đáng kể nhất là Ram  
Mohan Roy (1772-2833) dựng lên Iliệp-hội Brahma  
(Brahma-Sama) năm 1828, đứng tách ra thành một  
tổ-chức tôn-giáo riêng biệt, lấy sự sùng bái duy-  
nhất-thần Brahman làm tôn-chỉ, lấy san bằng giai  
cấp làm phương-châm. Đại phạm, những ai là hội  
viên của Brahma-Sama đều nhất-thiết bình-đẳng,  
góa-phụ được quyền tái-giá. Ram Mohan Roy tận lực  
vận động với Thống-Đốc người Anh ra lệnh nghiêm-  
cấm việc đưa góa-phụ lên hỏa-đàn (tục-lệ Sat  
Suttee) thiêu sống theo chổng. Bởi chủ trương nhân  
đạo nên Brahman-Sama thu hút được những thức-  
giả thượng-tầng (như Rabendranath Tagore, 1817-  
1905, Brajendranath Seal v.v...) với cả những nhà  
bác học công giáo như Keshad Chandra Sen, chẳng

hạn. Tiếp theo hướng xã-hội này của hiệp-hội Brahma-Sama, năm 1867, Prarthana Hiệp-hội (Prarthana-Samaj) cũng ra đời ở Pompei.

Lịch-trình trên đây chỉ phác-họa về thành-tích của cá-nhân đứng ra vận-động và tổ-chức nên hiệp-hội cải-cách tôn-giáo, còn về ý-thức tập thể mà kết nên phong-trào mạnh mẽ và có lực-lượng hậu-thuần của 'quảng-dại quần chúng tại thế-kỷ XIX thì phải kể đến Hội Arya (Arya-Sama) Hội này do một nhóm tu-sĩ Yoga sáng-lập năm 1875 và do Danyananda Sarasvati (1824-1883) làm hội-trưởng. Đương thời, Ấn-Độ-giáo đang đi vào con đường suy vong, nên đề phục-lương tôn-giáo này, hội Arya xưng lên khẩu hiệu: «Hãy trở về với Vedas». Chủ trương tổng-quát của Hội là tuyệt-đối không thờ cúng bằng ngẫu-tượng, phủ-nhận thuyết thần hóa-thần thành người, không công nhận thờ cúng tổ-tiên, coi việc xuất tiền bỏ bạc để đi hành lễ tại những mộ phần các giáo-chủ là những chi phí tiền bạc vô-ích, mê-tin và ngu-muội. Hội chủ-trương giải-phóng phụ-nữ, cho phụ-nữ tham gia công tác xã-hội. Hội này không những được nhiều tri thức và chính-trị-gia dự vào thành-phần lãnh-đạo, mà quảng đại quần chúng cũng xin nhập hội cực đông đảo. Kỳ khai-hội năm 1929 có đến bốn mươi sáu vạn hội viên tại khắp các nơi về tham dự.

Hiện-dại, tổ chức cải cách tôn-giáo ở Ấn-Độ mà ảnh-hưởng lan rộng ra đến quốc-tế là The Ramakrishna Mission. Hội này do Ramakrishna (1936-

1886 (sáng-lập. Ông vốn thuộc một gia-đình đạo gốc Bà-la-môn, chuyên thờ nữ-thần Kali. Theo truyền-thuyết, ông có đặc-dị linh-cảm tới Thần-Thánh cực bí-diệu, Ông chịu ảnh-hưởng của thuyết hợp-lý-hóa tôn-giáo nên sau khi khảo-nghiệm về giáo-lý và triết-thuyết của các ngành tôn-giáo trên đất nước, ông đã dùng tư-thuật linh-cảm của mình mà hội-y với chư Thần, và được chấp-thuận thống-nhất chư Thần vào chung một đường-lối phụng-thờ. Đối với những triết-thuyết và giáo-lý dị-biệt của mỗi ngành tôn-giáo, ông nói : « Cừ như những giáo-thuyết của mỗi ngành là mỗi vẻ dị-biệt ấy, thực chẳng ích-lợi gì đến thế-đạo nhân-làm, tỉ như dùng giữa đám người đói khát mà đưa cho thùng đá báo ăn đi cho no lòng » Và cũng từ độ tỏ-chức nên Ramakrishna Mission rồi, ông quay ra kinh-chống và bài-bác nhà thơ trừ-danh đương-thời của Tantra-Giáo là Ram-prasad (1718-1775) trên quan-điểm đã gọi là thờ Thần thì thờ hững tinh-thần thanh-khiết chứ không cần đến tavi sinh.

Kể về học vấn thì Ramakrishna vốn không có gì siêu-việt, nhưng khi ra đời, ảnh hưởng ông vượt quá ra được biên giới của quê hương để thành nhân vật quốc tế là do công lao của Vivekananda (1836-1902). Bởi vậy, ông được cử đi dự Thế giới Tôn-Giáo Hội nghị mở năm 1893 tại Chicago. Tại hội nghị này, ông nói về những điểm tương đồng trong kinh điển các giáo phái Ấn-độ để đưa ra kết

luận thống nhất tôn giáo Ấn. Sau khi hội nghị về, ông mới bắt đầu di học hỏi văn hóa các nước Mỹ, rồi Ấn, đồng thời cũng nhân dịp này cổ động cho chủ trương thống nhất tôn giáo của mình. Trở về Ấn, ông đi du thuyết tại khắp các địa phương để cổ súy cho chủ trương, đến đâu ông tổ chức những chi nhánh của Ramakrishna Mission ở đấy. Chủ thuyết của ông khuyến khích mọi người hãy tôn sùng hết thấy chư Thần : « Thần ta tự đâu mà có ? Là tự nơi chư Thần. Vậy thờ phụng hết thấy các vị Thần để đền đáp ân nghĩa sinh dưỡng ta, chỉ là làm theo bổn phận ». Còn về cầu-nguyện, ông dạy cho tín đồ khấn-rằng « Thần con nghèo nàn, Con xin chư Thần là cha đẻ của con cho con được no ấm, Thần con bệnh hoạn, con xin chư Thần là cha đẻ của con cho con khỏe mạnh. Lòng con tâm tối, con xin chư Thần là cha đẻ của con cho con được sáng suốt. »

Hiện tại, trên khắp thế-giới, đâu có người Ấn là đấy có chi-nhánh của Ramakrishna Mission; chuyên về thờ phụng, cứu-tế nuôi-dưỡng trẻ đồng hoang cô-đốt, giáo-dục và ứn-loát sách vở, báo-chương.

Bên cạnh Ramakrishna Mission còn có một hiệp-hội tôn-giáo nữa cũng có tinh cách quốc-tế tuy ảnh-hưởng không mạnh bằng, đó là Giáo-Đoàn Phụng-sự Ấn-độ (Bharatasevasrama-samgha) do Prauavananda sang-lập vào năm 1916. Ngoài

mục-dịch tôn-giáo, Hiệp-Hội này còn có khuynh-hướng về chủ-nghĩa quốc-gia. Tại miền Nam Ấn, Ramana Maharsi (1879-1951) dựng nên tu viện với nội dung tổ chức cực qui mô, vừa là trung tâm về giáo hoá đạo lý, vừa là trung tâm xây dựng văn-học, được nhân dân miền này qui phụ đông đảo. Lại có bà Blavatsky hiệp lực với đại tá Olcott (Colonel Olcott) dựng nên Thần-Trí hiệp-hội (The Theosophical Society) vừa đề hoảng bá Ấn-độ-giáo vừa đề khai-thác nền văn minh cổ thời của bản-quốc cho khỏi phai mờ trước văn-minh mới của Âu-châu.

Phật-giáo, trước những chuyển hướng về ý-thức xã hội của các ngành tôn-giáo trên đây, những nhà lãnh-đạo ở ngoài đảo Tích Lan cũng phải theo khuynh hướng ấy, nên Dhammapala xướng lập nên Đại Bồ Đề Hội (The Mahabodhi Society) năm 1891, lấy phá bỏ giai cấp làm mục phiêu hoạt động xã hội. Chỉ tiếc một điều là Tín-đồ Phật giáo trong lục địa quá ít ỏi, buộc lòng phải Tích Lan phải linh động kết liên với một ngành của Ấn độ giáo thành phái Phật Ấn liên tôn để có cơ hội hoạt động và có đất đứng. Tuy nhiên vì phải kết liên với giáo phái khác nên bản sắc chân truyền của Phật-giáo cũng bị giảm sút đi phần nao. Hiện tại, những nhà thức-giả kế tiếp tham dự Chính-Phủ Ấn đều chủ-trương phục hồi ảnh hưởng Phật-giáo tại lục địa nên viện trợ rất nhiều cho giáo-phái này để có đủ phương-liện hoạt-dộng.

### III.— M.K.GANDHI

Bực Cha đẻ tinh-thần tranh-đấu và của nền độc-lập Ấn-Độ là Mahandas Karamchand Gandhi (1869-1948). Bực «cha» đây là do toàn quốc-dân Ấn thượng tôn với tấm lòng trọng-vọng thiêng liêng như đối với vị Thánh chủ tể của một ngành tôn-giáo. Còn trước quốc-tế, ông được coi là nhà tranh đấu bền-bỉ cho quyền-lợi của đất nước và kiên-trì với cách-mạng vào bực nhất trong lịch-sử cổ-kim nhân loại. Thực chưa từng có một nhân-vật thứ hai nào có được đức-dộ và tác-phong như thế. Từ khi dẫn-thần vào trường tranh-đấu năm 1914 cho đến khi ông bị một tên hung bạo điên-khùng bắn chết năm 1948, ông không ngớt một ngày nào không hoạt-động chống-lại quyền thống-trị cả về chính-trị lẫn kinh-tế của người Anh-cát-lợi. Ông thường tuyên-bố, đã vì lẽ phải (satyagraha) đã, vì chính nghĩa mà hành động thì không cần đến bạo lực, nên chủ-trương tranh đấu của ông là bất-bao-động và tránh đổ máu (ahimsa), một chủ trương

tranh-đấu bằng những phương-tiện ôn-hòa. Chỉ bằng những phương-tiện ấy mà cuộc tranh-đấu đã làm lung lay được cả nền móng thống-trị của người Anh kẻ đã ăn sâu trên đất Ấn hàng mấy thế kỷ. Ông tổ-chức những cuộc bãi trừ hóa-phẩm của người Anh trên đất Ấn, cổ-súy nông-thôn tự-túc bằng gia-đình thủ-công-nghiệp, hô-hào thành-lập những cơ-sở tư-bản của riêng người Ấn để đồng tiền khỏi bị lọt sang túi người Anh. Ông lại lồng được chính-trị vào các cơ-sở tôn-giáo, tạo thành những lực-lượng giáo-chính để kháng cự người Anh rất hăng-hái. Cho nên khi còn tại-thế cũng như bây giờ toàn-quốc Ấn vẫn hằng tôn-kính ông là bực Thánh của dân-tộc,

#### IV.— R. TAGORE

Rabindranath Tagore (1861-1941) là thi sĩ nhưng chính là một triết gia đem cái thế-giới-quan của mình tỏ lộ ra bằng thi ca. Văn thơ ông với tình tư man mác, đưa tâm hồn người đọc vượt không gian, đi vào thế giới sáng tạo của Thần, và chính tại thế giới sáng tạo của Thần ấy mà con người tìm thấy cái châu giá trị về tinh thần của mình. Chân giá trị ấy nhờ nơi con người có tri giác linh cảm về những công đức sáng tạo của Thần mới được tỏ rõ. Và về tri giác linh cảm thì Tagore quả là kiệt tài vô song. Trước những hiện tượng trên thế giới mà tục nhân coi như là hỗn tạp tầm thường thì đối với ông đó là nguồn cảm hứng để viết nên những văn thơ ca tụng tuyệt diệu. Ông công nhận Brahma là bậc thiêng liêng tuyệt đối, là đấng chủ tể sáng tạo. Nhưng ông công nhận như vậy để lấy đấy làm mức thanh cao mà con người cần vượt lên để đặt nhân cách của mình vào đấy. Nói chung,

triết thuyết của Tagore cho rằng con người với thiên nhiên vốn đồng thể. Thiên nhiên là khối cao đẹp vô hạn định, con người sống trong thiên nhiên là để đem cái thanh cao hữu hạn định của mình ra mà thưởng-ihức, ngộ hầu tìm thấy nguồn sống và cũng để tỏ rõ thế nào là nhân phẩm cao thanh của con người.

Rabindranath Tagore cũng là ông tổ sáng lập nên trường đại học Santiniketan với một đường hướng giáo dục mới do ông hoạch định và đường hướng giáo dục ấy vẫn được duy trì tại đại học này cho đến bây giờ.

## V.- LĨNH-VỰC MỚI CỦA TRIẾT-HỌC

Trong những triết-gia hiện-đại có hai khuynh hướng, một khuynh hướng là bằng lý-luận theo phương-pháp khoa-học mà khơi-sáng cái tinh-thần triết-học truyền-thống của dân tộc, một khuynh hướng dung-hòa triết-lý Âu-Ấn thành khoa triết-học mới của đất-nước.

Phái thứ nhất do Aurobindo Ghosh (1872-1950) khởi xướng. Ông sinh trưởng ở Calcutta, du-học Anh-quốc tốt-nghiệp ở đại-học Cambridge, rồi trở về gia-nhập cách-mạng. Vì không phục chính quyền Anh trên đất nước nên ông bị bắt hạ-ngục. Khi được phóng-thích, ông xuất gia qui theo Yoga Hành-Giả. Sau khi vận-hành đề-thâu-thập tài-liệu ông về ẩn cư tại Pondichéry, dựng tu-viện và dành thời-giờ viết bộ Sinh-hoạt Thánh-Nhân (The Divine Life-Calcutta and New York 1944-1947) cùng nhiều sách triết-lý khác. Với thế-đạo, ông chủ-trương rằng mọi hành-vi phải theo sát với lợi-ích thực-tiền (karmayoga).

Về triết-thuyết đạo-lý, ông cho chỉ Yoga mới đủ tâm dưng-nạp hết các thần-bí huyền-lực của đấng tuyệt đối sáng-tạo nên thế-gian, còn trên thế gian thì mỗi Thần là một vị thụ mệnh của đấng Tuyệt-Đối mà cấu thành một vương-quốc lãnh-thờ. Đấng Tuyệt-đối Chủ-tể cả chư Thần lẫn thế-gian ấy là Siva. Siva dùng khả-năng tự-hữu (sakti) mà sáng tạo nên thế giới vật-chất. Trong thế giới vật chất có cá ngã (con người) vậy cá-ngã với Siva vốn đồng bản-chất. Con người, nếu thoát được chấp nê mà tự-giác đến cõi « khả-năng thượng-dĩnh-lực » của Siva, ấy là tự mở lấy con đường cho mình lên đấng cấp siêu-nhân rồi đấy. Ông kết luận, cô lai, những bậc siêu nhân của đất nước đều dốc tâm tín-ngưỡng Siva. Triết thuyết trên đây của Aurobindo Ghosh đã lôi cuốn được một số thực-giả ngã sang sinh hoạt tư tưởng mới, uo là giới tân học nhưng tín-ngưỡng Siva.

Phái thứ hai, sau khi nghiên cứu triết học Âu Tây mới đem so sánh với triết thuyết bản quốc lấy đó làm căn-cứ phủ nhận những điểm phi-triết của nước mình, và chỉ giữ lấy những điểm tương-dồng dễ dung hòa hai luồng tư tưởng Âu-Ấn thành một đường hướng triết-lý mới của thời-đại. Trước hơn hết là giáo sư Shirr ở đại-học Calcutta, lên tiếng bài-xích những học-giả bản-quốc xưa nay vẫn vơ-quàng Visnu-giáo vào với Gia-Tô-giáo, và rồi ông chuyên chú vào công cuộc phổ-biến khoa luận-lý của Âu-Tây ở trên đất nước. Người thứ hai.

kề là có công hơn hết về công trình nghiên cứu, so-sánh và bình-phán triết-học Tây-phương để làm sáng rạn tư-tưởng triết-học của dân tộc là Sir Savepalli Radhakrishnan. Đối với những người, hoặc thích triết-học Âu-Tây mà chê triết-học Ấn, hoặc với những người có tư-tưởng ngược lại, ông nhấn-nhủ cả đôi bên rằng : — « Là con người mới của thời-dại, nếu chỉ biết triết học Âu-Tây mà chưa hiểu triết học Ấn, hoặc giả chỉ biết triết học Ấn mà chưa rõ về triết học Âu Tây thì chưa phải là con người có kiến-thức kiện-toàn, bởi cả nền triết-học của hai phương trời mới cấu thành triết-học thuật của nhân loại. Cho nên ta phải cố-súy cho cả hai bên đề vun đắp cho thể-hệ mới của nhân loại mới được ». Ông lại e ngại rằng, về hậu nhật, nếu riêng triết-học-thuật bành trướng lên nữa, sẽ làm giảm uy-quang của triết học bản quốc đi chẳng, ông nhấn nhủ đồng-bào ông : « Muốn giữ vững được tinh hoa triết học dân-tộc tương lai, từ bây giờ phải đặt nặng chương trình giáo-huấn dân thành thị lên hơn nữa ».

Về triết-học nhân sinh, có Bhagavan Das. Về vấn đề thực-tại của nhân-sinh, ông nói « Cái Ta » chưa phải là cái « thân » này. Giữa cái « ta » và cái « thân », ta còn một có một huyền-bí liên kết lực nữa mới thành, ấy là khả-năng-lực (sakti), nó làm sống cái « ta », và cái « thân » ta đề mà biết rằng có « ta », vậy.

Lịch-sử Triết-học Ấn-Độ đến đây với hai chiều hướng mới bên cạnh chiều hướng nhân sinh. Mỗi chiều hướng đi theo một con đường riêng biệt nhưng tất cả đều cố làm sáng tỏ vấn đề triết-lý đạo-học có sẵn trên những căn bản mới của điều kiện xã hội mới. Hai chiều hướng mới có tạo được một màu nắng mới của cuộc đời, có dựng được một trùng lai tươi sáng hơn cho thế giới hay không? Thời gian sẽ cho câu trả lời nhưng với vấn đề cũ, không ai không chấp nhận vị trí của Triết-học Ấn-Độ vượt lên trên tất cả mọi hệ thống triết học của loài người. Điều này càng rõ hơn đối với những học giả đã từng nghiên cứu về nó và sống với nó.

Điều ghi nhận cuối cùng mà soạn giả coi như chỗ đứng của mình đề từ đó — hoàn thành tác phẩm này — là nếu, soạn giả có phải phát biểu quan điểm mình trong những lối nhìn vũ trụ và con người của toàn bộ Triết - học Ấn - Độ thì quan điểm đó không bao giờ hoàn toàn đặt trên một nền tảng nhận thức duy lý. Điều ghi nhận này đồng thời được soạn giả coi như một điều tái xác nhận. Xác nhận lại với độc giả và xác nhận lại với mình.

# SÁCH THAM - KHẢO :

## *BẢNG NHỰT-NGŨ :*

- 1.— Long-Sơn Chương-Chơn : Ấn-Độ Phật - Giáo Sư, Pháp-Tạng quán xuất - bản, Đông-Kinh.
- 2.— Vũ-Tĩnh Bá-Thọ : Ấn-Độ Triết-Học Sư, Ấn - Độ Triết-Học Nghiên-Cứu.
- 3.— Kim-Thương Viên Chiếu : Ấn-Độ Triết - Học Sư, Bính-Lạc-Tự Tho-Điểm xuất - bản. 1963.
- 4.— Trung-Thôn-Nguyên : Ấn-Độ Tư - Tưởng Sư, Nham-Ba Toàn-Thơ xuất-bản, Đông-Kinh.
- 5.— Cung-Bôn Chánh-Tôn : Ấn-Độ học, Phật-Giáo học luận tập, Đông-Kinh.
- 6.— Mộc-Thôn : Nguyên - Thi Phật - Giáo Tư-Tưởng luận, Đông-Kinh.

## *BẢNG PHÁP-NGŨ :*

- 7.— G. Coedès : Religions Indiennes du Cambodge et du Laos. L'Indochine, publié sous la direction de M. G. Maspero. Tome I, Paris Paris, 1929.
- 8.— Masson-Oursel : Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.

- 9.— Louis Renou et  
Jean Filliozat : L' Inde Classique, 2 tomes.  
Paris 1947-1953.
- 10.— E. Lamotte : La Traité de la Grande Vertue  
de Sagesse de Nāgārjuna, 2  
Vols. Louvain 1944-1949.
- 11.— H. de Glasenapp : La Philosophie indienne, Ini-  
tiation à son histoire et à ses  
doctrines, traduction de A. M.  
Esnonl. Payot, Paris 1951.

*BĀṄG DŪC-NGŪ :*

- 12.— Winternitz : Geschichte der indischen Li-  
teratur, 3 Bde.
- 13.— Schermana : Philosophische Hymnen aus  
der Rg. und Atharva - Veda -  
Sāubhitā.
- 14.— Kacgi : Der Rg Veda
- 15.— Geldner : Vedismus und Brahmanismus.
- 16.— Deussen : Sechzig Upanishad's des Veda
- 17.— Max Muller : Upanishads (SBE).
- 18.— Oldenberg : Lehre der Upanishaden und  
die Anfänge des Buddhismus,  
Buddha.
- 19.— Schrader : Über den Stand der indischen  
Philosophies Zur Zeit Mahā-  
viras und Buddhas.
- 20.— Schubring : Die Jainas
- 21.— Jacobi : Eine Jaina-Dogmatik (ZDMG).
- 22.— M. Walleser : Die Sekten des alten Buddhis-  
mus, Heidelberg, 1927.

*BĀṄG ANH-NGŪ :*

- 23.— Radhakrishnan : Indian Philosophy 2 Vols,  
London 1923-1927.
- 24.— Surendra Nath  
Dasgupta : A History of Indian Philoso-  
phy, 4 Vols, Cambridge, 1922-  
1949.

- 25.— Hopkins : Religions of India.
- 26.— Macdonell : History of Sanskrit Literature.
- 27.— Bloomfield : The Religion of the Veda.
- 28.— Hume : Thirteen Principal Upanishads
- 29.— Rhys Davids : Buddhist India Dialogues the Buddha, 3 Vols, Early Buddhism.
- 30.— Conze : Buddhist Thought in India.
- 31.— D. D. Kosambi : An Introduction to the study of Indian History, Bombay, Popular Book, Depot 1956.
- 32.— M. Hiriyanna : Outlines of Indian Philosophy. London and New York 1932.
- 33.— T. R. V. Murti : The Central Philosophy of Buddhism. London 1955.
- 34.— Georg Buhler : The Laws of Manu (SBE. XXV) 1886.
- 35.— N. Dutt : Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools, London, 1925.
- 36.— J. N. Rawson : The Kath Upanisad, London 1931.
- 37.— G. Buhler : The Sacred Laws of the Āryas (SBE. Vols. II ; XIV).
- 38.— H. Zimmer : Philosophy of India, Pantheon Books, New York, 1951.
- 39.— R. S. Tripathi : Ancient History of India.
- 40.— R. C. Majumdar : Outlines of Ancient Indian History and Civilization.

**BẢNG HÁN-NGŨ :**

- 41.— Dr. Chu-Tường-Quang : Ấn - Độ Thông - Sử, Đông - Phương Thu-Diệm, Sài-Loan.

# MỤC LỤC

<i>Lời giới thiệu của Thượng Tọa Thích Minh Châu</i>	7
<i>Phần mở đầu của soạn giả</i>	13
<b>Chương một : Người Arya đến Ấn-độ và tôn giáo Rig-Veda</b>	
— Những Dân tộc ở trước nhất tại Ấn-độ	21
— Người Arya xâm chiếm Ngũ-Hà (Punjab)	25
— Tôn giáo Rig-Veda	29
— Tư tưởng triết học buổi khai thủy	39
<b>Chương hai : Xã hội nông thôn và Bà-la-môn giáo.</b>	
— Xã hội Nông thôn và đặc tính giai cấp	51
— Biên soạn Thánh kinh Veda	54
— Tư tưởng triết học trong bộ A'harva-Veda	59
— Tư tưởng triết học trong các thánh kinh xếp vào loại tế-nghi-thư Brahmana	63
— Tư tưởng triết học trong khoa " Upanisad "	70
— Bước đầu Phật giáo và Phật kinh	94
— Triết lý Phật giáo	99
— Thuyết thực-tiền	110
<b>Chương ba : Đê-thị phát triển song song với Tân-trào tự-do tư-tương</b>	
— Đê thị phát-triển	123
— Phái Duy-vật khoái lạc Ajita	129
— Thuyết bày-dại của phái Pakudha	132
— Thuyết phủ nhận đạo đức của Purana	134
— Gosala với luật định mệnh và tôn giáo Ajivika	135
— Thuyết hoài-nghi của Sanjaya	138
— Bước đầu của tôn giáo Jaina	140

**Chương bốn : Trở thành quốc gia thống nhất và  
biến cải trong các ngành tôn giáo**

— Triều đại Maurya với sự-nghiệp thống nhất Ấn-Độ	157
— Chủ nghĩa quốc-gia của Kautilyam	161
— Lý-tưởng chính-trị của Asoka (A-Dục) Đại đế	168
— Phật giáo phổ cập đến đại chúng	174
— Phật giáo phân hóa	179
— Sự phân ngành trong Kỳ-na-giáo (Jaina)	182
— Chính lý giáo điều học văn của Bà-la-môn-giáo	184
— Ấn-độ giáo ra đời	189
— Khoa Upanisad về Trung Kỳ (Cổ Đới)	191
— Quy định Văn pháp	194

**Chương năm : Nền thống nhất quốc gia bị tan  
vỡ và tình trạng biến thiên của  
các ngành tôn giáo**

— Nền thống nhất quốc gia bị tan vỡ và sự xâm nhập của ngoại nhân	203
— Các tông phái Phật giáo	210
— Kỳ na giáo (Jaina) phổ cập đến đại chúng	222
— Khoa Upanisad về hậu kỳ (Cổ đại)	224
— Tư tưởng triết học trong bộ sử thi Mahabhatara	226
— Giáo thuyết "Tín Ái" trong thơ Bhagavad Gita	229

**Chương sáu : Tư tưởng mới dưới thời  
đế quốc Kushana**

— Tiết thứ nhất : Xu hướng của thời đại	
— Thời đại đế quốc Kushana	239
— Lý luận mới về quan niệm quốc gia	244
— Tiết thứ hai : Tình trạng Phật giáo.	
— Uy thế của các bộ phái Phật giáo trong quảng đại nhân dân	248
— Đại thừa giáo xuất hiện	254
— Long-Thọ và lập trường trung quốc	275

**Chương bảy : Các môn phái triết học dưới  
thời đại quốc gia tập quyền.**

**Vài nét tổng quát : Quốc gia tập quyền dưới  
triều đại Gupta** 287

**Tiết thứ nhất : Những ngành triết học Bà-la  
môn chính thống.**

— Triết thuyết cò Sankiya (Số luận) 292

— Phái đạo học Yoga 299

— Học phái Mimamsa (Di-man-tác) 304

— Học phái Vaishesika (Thắng luận) 308

— Học phái Nyaya (chính lý) với khoa luận lý học 315

— Học phái Vedanta (Phệ-dần đà) 320

-- Siêu hình học về ngôn ngữ 326

-- Phần kết cuộc của sử thi Mahabharata với  
bộ thánh kinh Purana 330

— Tiết thứ hai : Phật giáo

-- Những tông phái bác thủ giáo lý truyền thống 333

-- Hệ thống hóa triết thuyết Đại Thừa 336

-- Lập trường chính trị xã hội của Đại Thừa 345

— Tiết thứ ba : Jaina giáo

-- Công cuộc hệ thống hóa giáo điều Jaina 349

**Chương tám : Tình trạng phát triển học phái dưới  
thời đại các Vương triều bị phân hóa**

**Vài nét tổng quát : Các Vương triều bị phân hóa** 375

— Tiết thứ nhất : Bà la môn giáo và Ấn độ giáo

-- Khuynh hướng tư tưởng các học phái 361

-- Phát triển của triết lý Vedanta 366

-- Các phái Siva giáo 380

— Tiết thứ hai : Phật giáo

— Công cuộc kế tục phát huy triết học 390

— Mật giáo 397

— Kỳ chuyển hoán cuối cùng của Phật giáo 402

**Chương chín : Hồi giáo xâm nhập và biến dạng  
tư tưởng**

**Vài nét tổng quát : Hồi giáo xâm nhập** 400

**Tiết thứ nhất : Biến dạng các triết thuyết**

- Biểu dạng triết thuyết tôn giáo ở cuối thời  
Trung cổ 415
- Thuyết hạn chế bất nhị của Ramanuja 421
- Thuyết đa nguyên thực tại luận của Madhva 424
- Thuyết Bất nhất bất dị của Nimbarka 427
- Học phái Linga Yata 429
- Hồi giáo biến chuyển thành " lai " Ấn độ 431

**Tiết thứ hai : Triền hướng tư tưởng ở**

- Cận đại** 433
- Tư tưởng Duy vật
- Ramananda đã kích chế độ giai cấp 435
- Chủ trương hợp lý hóa tôn giáo của Kabir 437
- Một ngành trong Ấn độ giáo bị thế tục hóa 442
- Tôn giáo ca ngợi tình yêu nam nữ 444
- Công cuộc vận động tận tín kính thánh thần và  
tích cực tham gia thế cuộc tại tiểu bang Maratha 446
- Vận động dân chúng trở lại cờ phong của  
Dân tộc 450
- Sikú giáo 452

**Chương mười : Chuyển hướng tư tưởng vì áp bức  
của chủ nghĩa đế quốc tư bản**

- Giao thiệp chính trị với Tây phương ở Cận đại 459
- Chuyển hướng về ý thức xã hội của các ngành  
tôn giáo 461
- M.K. Gandhi 466
- R. Tagore 468
- Lĩnh vực mới của Triết học 470
- Sách tham khảo 473
- Mục lục 477