

**TRIẾT HỌC
TÔN GIÁO ẤN ĐỘ**

CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN

TRIẾT HỌC
TÔN GIÁO ẤN ĐỘ

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Biên soạn:
BAN PHẬT HỌC XÁ LỢI

- TK. Thích Đồng Bổn
- Cư sĩ Tống Hồ Cẩm
- Cư sĩ Lâm Hoàng Lộc
- Cư sĩ Trần Đức Hạ
- Cư sĩ Tô Văn Thiện
- Cư sĩ Trần Phi Hùng
- Cư sĩ Chính Trung





CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN
1905-1973

PHÂN THỨ NHẤT



CHƯƠNG I

THỜI ĐẠI PHÊ ĐÀ

1. Thời kỳ Thánh ca (cho tới vào năm 1000 trước J.C.)

Những tài liệu cổ nhất về nền tư tưởng của dân tộc Ấn aryen nằm trong hai bộ Rig Véda và Atharva Véda mà nội dung là những bài thánh ca và những bài thần chú, viết bằng chữ Phạn cổ thời và để dùng trong việc cúng tế. Đứng về mặt văn chương mà xét, những bài thánh ca ấy hình như được đặt vào những thời kỳ khác nhau; những bài xưa ít nhất cũng trước Tây lịch cả ngàn năm, có những bài khác có thể xưa đến cả 1.200, 1.500 hay đến 2.000 năm trước J.C.

Vũ trụ quan biểu hiện trong những bài hát mang nét của một tư tưởng nửa thần thoại, nửa ma thuật, như chúng ta thấy hiện nay ở những dân tộc bán khai. Đặc điểm của tư tưởng này là không có sự phân biệt giữa cái động và bất động, giữa người và vật, giữa chất và phẩm, giữa tinh thần và vật chất, giữa trừu tượng và cụ thể. Điều này dễ hiểu, lúc con người, sau khi trải qua một đoạn lịch sử khá dài, bắt đầu suy nghĩ về thể chất của thế giới, con người không tránh khỏi việc giải thích mọi sự mọi vật trong ngoại cảnh theo bản thân của mình, nghĩa là một cách chủ quan. Mình là một cái gì riêng tư, thì cái nóng, cái lạnh, cái vui, cái buồn... ở trong mình cũng riêng tư; chúng có thể đến với mình để rồi bỏ mình mà đi. Tất cả, như bốn phương, bốn mùa, cái sống, cái chết... đều là những hiện hữu riêng biệt. Những trẻ con lên một lên hai, xem vạn vật như chúng nó; chúng nó nói chuyện với những con mèo sống mà cũng nói chuyện với những con chó giả. Chúng không phân biệt được giữa cái động và cái bất động, cũng như con người của thời ấu trĩ. Thời ấy, con người, cũng như trẻ con, chưa biết thế nào là tinh thần, là trừu tượng mà họ xem như những cái mà hiện nay chúng ta gọi là vật chất, là cụ thể. Nhiều lắm là họ chỉ phân biệt được giữa cái thô (le grossier) và cái tế (le subtil) mà thôi, và thô với họ là những cái gì thấy được, và tế là những cái gì mắt không trông thấy.

Về vấn đề nguyên nhân và hậu quả, tư tưởng của người Aryen rất giản dị. Những hiện tượng giống nhau hay xem tuồng như có những nét tương đồng, họ đều cho là do một nguyên nhân mà ra. Mọi thứ lửa là một biểu hiện thiếu phần (partielle) của Hỏa thần Agni; mọi chứng sốt rét là biểu hiện của quỷ sốt rét. Cái quan niệm này qui vạn vật về một số nguyên nhân, có thể khác nhau tùy thời đại, và những nguyên nhân ấy là những linh thể (substances vivantes) hoặc phối hợp với nhau, hoặc xung khắc với nhau, mà hóa sinh ra vạn vật. Đau đầu, ho hen, không phải những chứng bệnh mà là những con ma, con quỷ đã xâm nhập vào thân và làm cho thân đau ốm. Đàn bà không sinh không nở ấy cũng vì tại con ma hiếm hoi đã nhập vào.

Cứ như trên, thế giới, trước mắt dân Aryen, chứa toàn những hiện tượng của thần linh, nói một cách khác, không một vật nào mà không hàm chứa cái linh thiêng, tức là một phần huyền diệu của chư thần, luôn cả con người. Vì vậy khi con người chết, những phần huyền diệu bên trong tách ra khỏi thân và trở về với nguồn cội, như hơi nóng thì trở về với Thần Lửa, máu huyết trở về với Thần Nước... Nhưng ngoài cái thân vật chất và cái phần “thần” nói trên con người còn có một thể chất riêng, vi tế, nhẹ nhàng và là hình bóng của xác thịt. Cái thể riêng này không hoại và, theo quan niệm về sự linh động hay sự sống ở khắp cùng

cái thể riêng này có một ít khả năng tư tưởng, cảm thọ, ý chí và hành động. Nhờ vậy mà cái hình ma bóng quế này mới lai vãng, rảo quanh ngôi mộ hoặc ngôi nhà cũ xưa kia. Nếu biết cúng tế theo phép, có thể làm cho những vong linh ấy ở yên một chỗ đợi ngày về cõi trên, khỏi rày đây mai đó, lạc lõng trong hư vô.

Tuy quan niệm triết lý của Phệ đà (véda) có tính cách đa thần, bên trong vẫn có sự nhìn nhận một “luật chung” cho vũ trụ; luật ấy có một quyền năng vô hạn và biểu hiện trong thiên nhiên, trong vạn vật, cũng như trong luân lý, trong sự tế lễ. Tuy nhiên, nó được mô tả, hình dung, khi như một sức mạnh được nhân cách hóa, khi như một nhân vật có những nét riêng biệt. Trong nhiều bài thánh ca Véda, nó được ca ngợi như là nguyên lý vĩ đại nhất của vũ trụ, mà chính các thần cũng phải chịu quyền chi phối; nhưng ở trong một số thánh ca khác, nó được mô tả như một phương tiện mà các thần *Mitra* và *Varuna* nương theo để gìn giữ nền trật tự của thế giới.

Thế thì, ngay từ thời kỳ này, đã có cái mầm của hai quan niệm mà về sau, người ta thấy chống đối nhau trong triết học Ấn: quan niệm thế giới chịu sự chi phối của một luật vô ngã (impersonnel) mà chư thiên (thần) cũng phải phục tùng (Phật giáo, Kỳ na giáo, Mimamsa và số luận cổ điển) và quan niệm một thần linh hữu ngã (personnel) điều khiển quá trình dịch hóa của vũ

trụ nhờ sự trung gian của một định luật từng quyền vị thần ấy.

Tuy chống đối về mặt vô ngã, hữu ngã, đôi bên đều giả thiết chỉ có một quá trình duy nhất, do đây mới phát sinh vấn đề nguyên nhân đồng nhất của thế giới. Nhiều lý thuyết chống chọi nhau đã được đưa ra, nổi bật hơn hết là những lý thuyết cho rằng thế giới bắt nguồn từ một nguyên lý duy nhất. Trong bộ Rig Véda, có một bài thánh ca (X 129) nói về sự tạo thiên lập địa. Ở chỗ tối sơ, chỉ có Một, cái Một này tự biến ra thành hai là Hữu (Être) và Vô (Non Être). Nói một cách khác: khi trong cái Một nổi lên cái nóng dục (désir), thì cái dục này phân tích cái nguyên thể Một thành hai nguyên lý âm và dương, rồi âm dương hòa hợp mà sinh ra muôn vật sai khác nhau (Nên đem quan niệm này so sánh với quan niệm của Nho giáo và Lão giáo).

Trong một bài thánh ca khác cũng của Rig Véda, ít xưa hơn, có câu chuyện thần thoại về con người khổng lồ tối sơ, đó là *Purusa*. Trong khi 3 phần tư của *Purusa* ở lại trên trời, một phần tư đi xuống mặt đất, phần này được chư thần dùng làm vật hy sinh cúng 3 phần ở trên trời. Thế thì *Purusa* bị giết để tế *Purusa*, với ý nghĩa là, cái Một thiêng liêng, chân thực, bản thể của tất cả, vừa siêu việt vừa vốn sẵn có trong thế gian (à la fois transcendant et immanent au monde). Thế gian với tất cả muôn loài là hiện tượng của cái Thể duy nhất và bất

diệt kia. Đại thừa Phật giáo gọi thuyết này là “Nhất bản vạn thù”.

Cứ như trên thì tất cả là Một, Một là tất cả. Từ chỗ đa thù (pluralisme), tư tưởng Aryen đã đi lần tới quan niệm nhất thể (monisme), theo đó vạn vật đều do một nguồn duy nhất mà ra.

2. Thời kỳ huyền bí trong tế lễ (lối từ 1000 tới 750 trước J.C.)

Sau thời kỳ Phệ đà, trong khoảng lối từ 1000 tới 750 trước J.C., xuất hiện một loại kinh sách mới gọi là *Brâhmana*, vào lúc các bộ lạc Aryen, từ vùng Puniab hay Ngũ Hà, đã tràn xuống và chiếm cứ lưu vực sông Hằng (Gange), sau khi chinh phục các mán thổ dân. Lần lượt, với sự chuyển hướng tín ngưỡng, người Aryen đã thiết lập tại vùng này một hệ thống có tính cách vừa tôn giáo vừa xã hội, mà đặc điểm là sự phân chia dân chúng thành giai cấp (castes) và sự nhìn nhận ưu thế với quyền tập ấm của giai cấp đứng đầu là giai cấp Bà la môn (do chữ Brahmana mà ra).

Trước kia, dưới thời Phệ đà, trọng tâm của sự cúng bái đặt vào lễ phẩm: lễ phẩm có tươi tốt, các thần mới chứng giám và vui lòng hộ vệ. Đến thời Brahmana, tế phẩm không còn quan trọng mà nghi thức tế lễ mới là điều cần đặc biệt lưu tâm.

Mới xem, kinh Barhmana hình như không có liên

quan gì đến triết lý cả. Nhưng đó là một nguồn tài liệu về thời tiền sử của nền tư tưởng siêu hình (métaphysique) ở Ấn, bởi lẽ loại kinh ấy hàm chứa cái quan niệm phôi thai về thế giới, mà một phần đã được đề cập trong Véda.

Theo quan niệm này, thế giới là trường hoạt động của nhiều linh chất (substances) không thể kể xiết và cùng nhau phối hợp nhịp nhàng để sinh sinh hóa hóa. Vạn vật, kể luôn con người là những hiện tượng do nhiều linh chất tổ hợp. Con người là kết quả tổ hợp của hai phần: một phần thấy được gọi là “rupâ” (Tàu dịch là *sắc*); một phần không thấy được gọi là “nâma” (Tàu dịch là *danh*).

Nâma hay Danh lại bị phân tích ra làm 5 yếu tố: tư tưởng (manas), lời nói, hơi thở (prâna), thị giác (sự thấy) và thính giác (nghe). Nhưng vì năm yếu tố này chi phối sự sống của Rupâ hay Sắc y như hơi thở, người ta gọi tất cả là 5 *prâna*. Đây là phần bất diệt của con người.

Còn năm thành phần “hữu diệt” của sắc thân là: tóc, da, thịt, xương và tủy.

Năm *prâna* được xem như 5 thân đã nhập vào xác con người và khi chết, trở về nguyên thể là mặt trăng, lửa, gió, mặt trời và 4 hướng, để khi gặp trường hợp, hoàn lại cho những người được lên thiên đường. Cảnh

giới này được mô tả như nơi dành thưởng những người, lúc sống tại thế gian, đã tạo nhiều phúc đức (cúng tế, bố thí), và những anh hùng đã bỏ mệnh tại chiến trường. Nhưng hưởng hết phúc rồi, những dân của thiên đường cũng chết, nhưng là chết với đời sống ở đây, để tái sinh về một thế giới khác hay trở xuống trần gian.

Theo các kinh Phệ đà của buổi đầu, số phận của kẻ dữ chỉ được nói sơ qua mà thôi: họ bị nhốt trong hắc ám hay trong một cái ngục dưới lòng đất, vĩnh viễn. Với kinh Brahmana, kẻ dữ bị sa vào địa ngục và hành hạ bằng mọi cách được diễn tả rạch ròi.

Như trên đã nói, kinh Brahmana nhận có vô số thần trong vô số linh chất. Tuy nhiên các thần này không toàn là những cá thể riêng biệt mà thường là những hiện tượng sai biệt của một số thần siêu đẳng rất ít. Thí dụ, tất cả những cái chết ở nhiều người, chỉ là một, và một đó là vị tử thần duy nhất bất di bất dịch, ngự trị thế gian và có phép phân thân để hiện ra ở chỗ có người phải chết.

Tuy các thần hợp nhau thành vạn vật vô số kể, những uy lực ấy không chống đối nhau, như ngày và đêm. Mưa là kết quả của sự tương hợp của trời và đất. Ở đây chúng ta thấy sự chớm nở của khuynh hướng về thuyết âm dương tương sinh của Trung Hoa. Lại nữa, còn một ý niệm khác không kém quan trọng, là không

có vấn đề “sáng tạo” mà chỉ có sự “biểu hiện” (émanation): cái trước là từ cái khinh phát xuất ra, bằng lối cô đọng, theo quá trình nước thành bọt, bọt thành đất sét, đất sét thành cát, cát thành đá hòn, đá hòn thành núi, đá núi thành khoáng sản, khoáng sản thành vàng.

Từ thuyết đa thần, nảy sinh một thuyết ngược lại là thuyết Nhất Thần. Tất cả các thần đều quy về một mối, một Thần nguyên thể hay cơ bản của vũ trụ chỉ có một mà thôi và Thượng đế của muôn loài là Thần *Prajâpati*.

Prajâpati tự làm cho hỏa trong thân bốc lên rồi để thế giới, tự thân của Thần, phát xuất ra hay tự tạo ngoài thân của Thần. Không có việc một đấng tạo hóa từ hư không tạo ra vạn vật, hay dùng những nguyên chất có sẵn bên ngoài để tạo: tất cả đều từ thân của Thần phát hiện ra.

Thái độ của *Prajâpati* đối với vạn vật không được diễn tả một cách đồng đều. Chỗ này nói Thần không lưu tâm để ý tới cái thế giới từ Thần phát hiện ra. Chỗ khác lại bảo chính Thần sắp đặt cuộc sinh sống của tất cả, thậm chí luôn luôn sẵn sàng cứu vớt.

Theo một số thần thoại, *Prajâpati* là đấng sáng tạo ra thế giới và Thần tối thượng, nhưng trong nhiều thần thoại khác, người ta bảo *Prajâpati* cũng là một vật

được tạo vào buổi sơ khai, lúc trời đất được xây dựng. Để thay cho Prajâpati ở ngôi chủ tế, người ta đưa ra những thần khác hay những sức mạnh trừu tượng như Vô (Non Être) Hữu (Être) hay Niệm (Pensée).

Danh từ “Brahmana” hay “Brahma” là Thánh ngữ, là tiếng nói thiêng liêng nhiệm mầu là sức mạnh nhập vào vật chất và, rốt hết, cũng là quyền năng siêu thức (pouvoir supra sensible), tiêu biểu cho nguyên thể của mọi hiện hữu, tức là của toàn thể vũ trụ. Ở người, “âtman” là trung tâm điểm, là cái chân ngã (véritable soi). Vậy Brahman là âtman; cái Thể của vũ trụ và cái Thể ở con người là một.

Cái ý niệm “Nhất thể” hay “Đồng nhất” này làm đề tài chính cho một loại kinh điển khác đã nổi bước theo loại Brahmana, đó là Upanishad mà Tàu dịch là Áo nghĩa thư.

3. Thời kỳ Upanisad (Upanishad) hay Áo nghĩa thư (750 - 550 trước J.C.)

Upanisad là những sách triết học, tự xưng, như Brahmana, là những kinh điển bổ túc và giải thích bốn bộ Phệ đà. Vì vậy, được xem như những thánh thư thần khải.

Những sách về loại này rất nhiều. Ở đây chỉ nói về những bộ trực tiếp liên hệ với các Kinh Brahmana và thuộc về đệ nhất bán thế kỷ trước J.C.

Viết bằng văn xuôi, lâu lâu có xen vào một vài vần thi, nội dung Upanisad đề cập đến nhiều vấn đề, khi thì dưới hình thức một bài trần thuật, khi thì theo điệu một cuộc vấn đáp. Tuy nhiên, chủ đích chính là trình bày cặn kẽ thuyết “vạn vật - nhất thể”, theo đây, nguyên thể của vũ trụ (Brahmana) và của chúng sinh (âtman) là một chứ không phải hai. Chứng tỏ một huyền học thâm sâu, những triết lý của thuyết này được diễn đạt một cách bóng bẩy, linh động và cao siêu, khiến người đọc phải thán phục như một giai đoạn quan trọng trong bước tiến của lịch sử tâm học. Chính Upanisad làm cơ bản cho những hệ thống triết học còn tồn tại và tiếp tục phát triển cho đến ngày nay, dưới danh hiệu “Védanta”, vì Upanisad được xem như phần cứu kính của toàn bộ Phệ đà cũng là phần rốt ráo nhất về mặt siêu hình học. Về sau, chúng ta sẽ có dịp xét qua triết lý của Védanta.

Thuyết tái sinh

Ngoài thuyết Vạn vật Nhất thể, trong Upanisad còn một thuyết khác nữa là thuyết tái sinh, mà địa vị về sau, trong quá trình phát triển của nền tư tưởng Ấn, sẽ rất là quan trọng. Theo thuyết này, chết rồi, con người trở lại thế gian, trong một hình hài mới do những hành động hay nghiệp (karma hay karman) của chính người ấy, trong đời trước, uốn nắn ra.

Từ đâu phát xuất thuyết tái sinh? Khó mà trả lời

một cách dứt khoát. Trong Kinh điển Phệ đà, đó đây rải rác một vài ý niệm lẻ tẻ về thuyết này. Phải chăng đây là kết quả của một sự phối hợp những ý niệm ấy?

Dù sao, thuyết tái sinh đã mang đến nhiều thay đổi sâu xa trong nền triết học tôn giáo thời bấy giờ:

1- Sự tin tưởng trước kia, theo đó, sau khi chết, con người tiếp tục sống trong một xác thân bằng khinh khí, giống như thân vật chất, không còn đứng vững nữa và phải sụp đổ.

2- Từ đây, người ta phải nhìn nhận rằng, sau khi bỏ xác, cái phần bất diệt ở trong mỗi chúng sinh có thể tái hiện trong một hình tướng khác (đàn ông, đàn bà hay thú vật).

Tuy nhiên, có hai quan niệm bất đồng:

Quan niệm thứ nhất. - Quan niệm này chủ trương rằng, một khi xác thân đã hoại, các linh tố (éléments ou principes vitaux) đã tan rã và trở về với nguồn gốc, thì không còn gì để tái sinh, ngoài những nghiệp của người chết đã tạo. Chính những nghiệp này làm nguyên nhân độc nhất cho sự tập hợp các linh tố khác, để cấu tạo một thân hình mới, một chúng sinh mới. Tùy nghiệp trong quá khứ mà con người mới sẽ thiện hay ác, tốt hay xấu.

Quan niệm thứ hai. - Xác thân hoại, linh tố tan, nhưng có một cái không tiêu mất, đó là “linh hồn”,

làm mầm cho một đời sống mới.

Theo quan niệm thứ nhất, sợi dây liên lạc giữa thân trước và thân sau, giữa người chết và đứa bé mới sinh, không phải là linh hồn mà là nghiệp (karman). Không có linh hồn cá thể, đơn chất và bất diệt, bỏ đời này sang đời khác, trước sau như một, bất biến. Cái lầm gọi là linh hồn, thật ra là cái phần thâm sâu hơn hết trong con người, đó là cái chân thể trong từng cá nhân, đồng nhất với bản thể của vũ trụ. Chân thể của người chết, sau khi nhập vào bản thể của vũ trụ, sở dĩ không lưu lại mãi ở đấy, là tại nghiệp lực thúc đẩy và bắt buộc phải nhận lãnh một thân khác.

Theo quan niệm thứ nhì, linh hồn là những cá thể có sự sinh sống riêng biệt, có khả năng tư tưởng, cảm giác, ham muốn và hoạt động. Một phái khác của quan niệm này không hiểu như vậy mà bảo rằng linh hồn thuộc về thức tính, khác biệt với tư tưởng, tình cảm và ý chí.

Vũ trụ quan của Upanisad

Với thuyết tái sinh, người ta phải tin có đời sống trước đời sống hiện nay. Như thế thì không thể có nguyên nhân đầu tiên, cũng như không thể có con người đầu tiên. Mỗi đời sống đã là hậu quả hành động

của một đời sống trước, thì làm sao có đời sống đầu tiên được?

Xét rộng ra, nếu vạn vật đều sinh tử, tử sinh liên tục, không biết đâu là đầu, thì vũ trụ cũng không biết bắt đầu từ đâu mà có. Đối với vấn đề này, có hai xu hướng giải thích:

1- vì không khởi nguyên, vũ trụ, tuy có sự biến dịch trong trạng thái, vẫn bất diệt và bất dịch;

2- vũ trụ hiện ra để rồi mất, mất rồi để hiện lại, và như vậy mãi mãi, không cùng tận.

Cứ như trên thì thuyết tái sinh, một mặt đưa tới sự chấp nhận một quá trình sinh hóa không biết bắt đầu từ đâu, chung cho vạn vật, một mặt khác, đưa tới sự tin tưởng có nhiều thế giới, có nhiều tầng trời, có nhiều địa ngục.

Giá trị đời sống

Thay đổi quan trọng nhất mà Upanisad đã đem lại, là quan niệm về giá trị của đời sống.

Dưới thời Phê đà xa xưa, người ta xem sự sống còn trên thế gian này là một hạnh phúc lớn lao nhất; lúc ấy, người ta chưa xét đến ý nghĩa của sự sống còn.

Đến thời Brahmana, sống ở thế gian không bằng sống ở thiên đường, nhưng người ta chưa thỏa mãn và còn âu lo về nỗi phải chết với đời sống sung sướng ở

thiên đường để tái sinh ở một nơi khác. Tuy nhiên, người ta còn trông mong ở sự tạo phúc bằng cúng tế để kéo dài đời sống ở trên trời.

Khi thuyết tái sinh ra đời, người ta phải tự đặt câu hỏi: Vì sao, vì mục đích nào mà có sự sinh rồi tử, tử rồi để tái sinh? Lại nữa, hễ còn mang nghiệp, dù thiện, dù ác, là còn kẹt trong vòng sinh tử. Vậy làm thế nào để thoát ra? - Câu trả lời là: đừng làm gì hết để đừng gây nghiệp và từ bỏ mọi tham muốn - Nhưng bao nhiêu ấy vẫn chưa đủ. Cạnh sự tu hành khắc khổ, còn phải trau dồi trí tuệ, để đạt đến cái “biết thật biết”, cái biết chân chính. Không có cái biết này, dù có trải qua hàng nghìn năm ép xác, cũng chỉ hưởng được một sự ban thưởng hữu hạn mà thôi. Thế thì cái “chính biến tri” mới là sức mạnh cứu rỗi, sức mạnh đưa con người ra khỏi cảnh sinh tử hữu hạn của thế gian, để đến cõi thường hằng và vô cùng.

Quan niệm này, thật ra, đã bắt mầm từ trong kinh Brahmana: “Ai có chính biến tri, người ấy đạt đến brahman”. Brahman là bản thể của vũ trụ. Muốn đạt đến cứu kính này, điều kiện tiên quyết phải là từ dứt trừ mọi tham muốn. Không từ bỏ những của cải phù du của thế gian hữu hạn, vô thường, thì làm sao đạt đến cái vô cùng và vĩnh cửu được?

CHƯƠNG II

THỜI ĐẠI CỔ ĐIỂN*(Bà la môn - Phật giáo)***1. Thời kỳ của Mahāvira và đức Phật (lối 550 tới 326 trước J.C.)**

Với sự xuất hiện của Mahāvira, Giáo chủ của Kỳ na giáo (Jainisme) và của đức Phật, nhà sáng lập Phật giáo, những chỗ tối tăm của nền triết học tôn giáo Ấn Độ thời bấy giờ, bắt đầu được soi sáng. Vùng hoạt động của hai vị Thánh nhân đồng thời này, là vương quốc Magadha (Ma kiệt đà), bây giờ là Bihar. Đến đây, chúng ta thấy ngọn gió đạo đức nổi lên từ thời Phê đà xa xưa, đã từ miền Tây Bắc thổi xuống vùng trung lưu sông Gange (Hằng) vào thời Upanisad, rồi bây giờ lại lan đến miền đông nước Ấn. Hai sự kiện mới đã xảy ra:

- Phong trào văn hóa tôn giáo, trước kia chỉ bành trướng ở thôn quê, nay tràn đến thị thành.

- Triết học không còn là một môn học dành riêng cho một số người mà rộng truyền cho mọi giai tầng

trong xã hội, công việc này thành tựu một phần nhờ sự áp dụng thổ ngữ thay cho Phạn ngữ quá khó học. Về mặt hình thức văn chương, cũng có sự thay đổi: những bài thuyết đạo với lối văn trùng điệp để in sâu tư tưởng trong đầu óc thính giả, được dùng thay cho những lối vấn đáp, những bài thuyết đạo ngắn nhưng rất hàm súc, hoặc bằng văn xuôi, hoặc bằng văn vần của thời xưa.

Trên phương diện *tư tưởng*, có một sự tiến bộ rõ rệt: không còn những ý niệm lẻ tẻ, mơ hồ bất định. Trong mối tương quan giữa sự vật, cũng không còn lối giải thích kỳ quặc. Tư tưởng được trình bày dưới một hình thức vững vàng hơn; những tương quan giữa sự vật được giải thích theo một khuynh hướng mới mà đặc điểm là tách cái trọng yếu khỏi cái phụ thuộc, và suy diễn có hệ thống vấn đề nhân quả. Lại nữa, nếu xưa kia, động vật bất động vật thường bị xáo trộn, bây giờ thì khác hẳn, đôi bên được tách biệt ra một cách dứt khoát. Cái ý nghĩa thiêng liêng của cuộc đời được làm sáng tỏ hơn với những cố gắng đi sâu vào nội giới, để phân tích tâm linh và chế ngự tâm tình bằng những phương pháp điều ngự gọi là Yoga (Đu già). Nhưng đặc điểm của thời này là những thắc mắc về vũ trụ và về nghi lễ cúng tế bị bỏ lảng qua một bên và mối âu lo chính của các nhà đại tư tưởng là viện lý để chống vững cái quan niệm luân lý của cuộc đời và cố động

cho mọi người hưởng ứng cùng đạt đến cái quan niệm ấy.

Nói tóm, với sự phát triển tự do của tư tưởng Ấn Độ, thế lực của Bà la môn giáo ngày một suy kém, đồng thời nhiều tư tưởng, tôn giáo và triết học mới phát sinh, như Phật giáo, Kỳ na giáo, Lục sư ngoại đạo phái và sáu phái triết học.

Sau đây là đại cương của các giáo phái này, trừ Phật giáo và Kỳ na giáo mà chúng ta sẽ khảo cứu sau.

Lục sư ngoại đạo phái. - (Sat Tirthakarah).

1- **Phái Purana Kassapa (Phú nan đà Ca diếp).** - Chủ trương thuyết ngẫu nhiên, không tin luật nhân quả, cho hết thảy sự khổ vui, họa phúc của con người chỉ là ngẫu nhiên.

2- **Phái Makkhali Gosala (Mạt già lê Câu xá lợi).** - Chủ trương thuyết tự nhiên; khổ vui, họa phúc của con người đều là tự nhiên, không chịu ảnh hưởng của bất cứ một nguyên nhân nào.

3- **Phái Ajitakesa Kambali (A di đa thúy xá khâm bà la).** - Chủ trương thuyết duy vật, cho thân thể con người chỉ do 4 yếu tố: địa, thủy, hỏa, phong, kết hợp lại mà thành, khi chết thì tứ đại lại hoàn cho tứ đại. Không trọng phương diện tinh thần, đạo đức mà lấy chủ nghĩa khoái lạc cho nhục thể làm mục đích.

4- **Phái Pakhuda Katyayaha (Bà phù đà Ca chiên diên)**. - Chủ trương sinh mệnh và vật chất đều thường trụ, cho các vật được tạo thành là nương vào sự hòa hợp của 7 yếu tố: địa, thủy, hỏa, phong, khổ lạc, sinh mệnh. Vậy, sự sinh tử chỉ là một công việc tụ hay tán của 7 yếu tố đó là những yếu tố thường trụ bất diệt.

5- **Phái Sânjaya Belathiputa (Tân nhạ gia Tỳ la lê tử)**. - Chủ trương thuyết tu định, thuộc phái ngụy biện. Họ cho chân lý không phải là không biến đổi, cho nên việc tu theo đạo giáo vô ích, chỉ tu thiền định là đủ.

6- **Phái Nigantha Nataputta (Ni kiến đà Nhã đế từ)**. - Chủ trương tu khổ hạnh, cho sự khổ vui, họa phúc đều do tiền nghiệp đã định, vậy cần phải luyện thân khắc khổ để thoát khổ.

Sáu phái triết học.

Kỳ na giáo và Lục sư ngoại đạo phái không tùy thuộc tư tưởng Bà la môn giáo. Trái lại, sáu phái triết học sau đây chịu ảnh hưởng trực tiếp của các kinh Phệ đà, Upanisad và Brahmana.

1. **Phái Nyaya (Chính lý)**. - Thủ tổ là Aksapada (túc mục). Tư tưởng thuộc đa nguyên luận (pluralisme) lấy Kinh Nyaya Sutra làm căn cứ. Về quan niệm nhân sinh, lấy phương châm lìa khổ tới chỗ giải thoát làm mục đích.

Nguyên nhân sinh ra làm người là tác nghiệp (pravrtti). Tác nghiệp làm cơ sở cho phiền não (dosa), phiền não là căn bản của vô tri (mithyajnana). Muốn lìa khổ phải tiêu diệt vô tri, tiêu diệt được vô tri là đắc cảnh giới an vui giải thoát (Nihareyasa). Lý thuyết này tương tự với thuyết 12 nhân duyên trong Phật giáo. Phái này còn có một nền luân lý khá vững vàng.

2. Phái Vaisesika (Thắng luận). - Chủ trương thuyết “Thanh thường trú” (Âm thanh thường còn), đứng trên lập trường tự nhiên triết học mà giải thích vũ trụ vạn hữu. Khai tổ Kanada (Ca na đà). Cơ bản là Kinh Vaisesika trong đó có nêu 6 phạm trù: Thực, Đức, Nghiệp, Đồng, Dị và Hòa hợp. Vạn hữu đều do ba nguyên lý Thực, Đức, Nghiệp, (Thể, Tướng, Dụng) kết hợp mà thành lập. Ba nguyên lý này mà quan hệ với nhau thì gọi là “Đồng”, phản đối nhau thì gọi là “Dị”. Thực, Đức, Nghiệp, Đồng, Dị nếu ở trong trường hợp liên kết với nhau, thì gọi là Hòa hợp. Đây là sáu phạm trù căn bản để thuyết minh và lý giải vạn hữu.

Về nhân sinh quan, phái này cho con người được thành lập do 8 yếu tố:

- Âtman mà thực thể là bất sinh bất diệt
- Manas (ý), cơ quan liên lạc giữa Âtman và ngũ căn.
- Ngũ căn: nhãn căn (do hỏa đại)

Nhĩ căn (do không đại)

Tỷ căn (do địa đại)

Thiệt căn (do thủy đại)

Thân căn (do phong đại)

Đối với ngũ căn có ngũ trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc.

- Nghiệp lực: bởi nghiệp lực huân tập nên mới luân hồi. Phải diệt nghiệp lực mới giải thoát.

3. **Phái Samkhya (Số luận).** - Khai tổ là Kâpi (Ca tỳ la). Chủ trương nhị nguyên luận: tinh thần và vật chất. Vật chất là vô số linh hồn (tinh thần). Linh hồn chỉ hoạt động, tự do kết hợp với vật chất để tạo thành sinh vật. Bản chất của hồn thì thuần túy chủ quan, không biến động. Vật chất là khách quan, luôn luôn biến động, nương theo ba nguyên chất là “Sattva” (chân, hỷ), “Rajas” (Động, ưu) và “Tamas” (ám). Ba đức (guna) này mà quân bình thì không có sinh hỏa: nếu có hai đức chi phối lẫn nhau, sự quân bình mất và có động lực tạo thành.

4. **Phái Yoga (Du già).** - Khai tổ là Patanjali (Bát tử Sà lê). - Lấy Yoga sutra làm căn cứ. Chú trọng ở pháp môn tu thiền định để làm phương giải thoát.

5. **Phái Mimâmsa (Nhĩ man tát).** - Khai tổ là Jaimini (Sà y nghĩ nhi), lấy Kinh Mimâmsa làm căn cứ. Chú trọng về phương diện luân lý triết học, phục tùng

mệnh lệnh và cấm chế của kinh điển Veda, về lý tưởng giải thoát, cho rằng hiện thế và lai thế muốn được sung sướng, cần phải có nhiều hình thức hy sinh, mỗi hy sinh đều có sự báo đền trong hiện tại hay tương lai.

6. Phái Vedania (Phệ đàn đà). - Khai tổ là Badarayana (Bà đạt la gia na), lấy kinh Vedanta do chính vị này trước tác làm căn cứ. Chủ trương Brahman là tổng nguyên lý của vũ trụ vạn hữu, là duy nhất, là siêu việt. Thế gian vạn hữu đều nằm trong Brahman. Từ ý chí của Brahmana khai triển ra hiện tượng giới (monde phénoménal). Trước hết, Brahman khai triển ra hư không, từ hư không phát sinh ra Gió, từ Gió ra Lửa, từ Lửa ra Nước, từ Nước ra Đất. Năm nguyên tố này một mặt được tổ chức thành vật khí thế gian, một mặt được tổ chức thành hữu tình thế gian. Brahman và Âtman là một thể. Khi ở giai đoạn chưa khai triển, Âtman là bào thai của Brahman, nhưng khi ở giai đoạn khai triển thì Âtman ở địa vị độc lập, chịu phần chi phối của Brahman. Đặc chất của Âtman là trí tuệ, hành vi. Nướng vào tự do ý chí, tạo thành nhiều loại nghiệp; do tác nghiệp huân tập, quên mất cố hương và xuôi theo nghiệp lực huân tập mà chịu sanh tử luân hồi trong hiện tượng giới, chịu khổ não trong loài hữu tình. Hữu tình là một bộ phận của Brahman, đầy đủ thể tính thanh tịnh như Brahman. Vậy muốn trở lại với

Brahman, cần phải noi theo môn tu hành giải thoát. Do công phu tu hành mà Âtman được thoát ly trần giới và trở về dung hợp với Brahman. (Trích sách “lịch sử Phật giáo Ấn Độ” của T.T. Thích Thanh Kiểm).

Trong hai phong trào tư tưởng nghịch lại với Bà la môn giáo là Kỳ na giá, và Phật giáo, phải nói rằng Phật giáo là phong trào còn gần với quan niệm xưa của Phệ đà giáo, trên phương diện chấp nhận vạn vật là do nhiều phần tử hay “dharmas” kết cấu hợp thành. Nhưng dharmas của Phật giáo là những yếu tố bất động, không có sự sống, chứ không phải những linh chất (substances vivantes) của Phệ đà. Vậy cảnh sống ở thế gian là một hiện tượng giả hợp (un phénomène de composition), không hơn không kém. Đối với Phật giáo, không có vật chất bền dai (matière persistante) và có tính chất rõ ràng: không có những linh hồn đơn thuần, mà chỉ có những cảm giác, tư tưởng, ý chí, v.v... cùng nhau tương hòa mà hoạt động như một năng lực độc nhất mà thôi. Bên trong con người, không có một vật gì tồn tại lâu dài mà chỉ có một cái biến dịch (un devenir) không lúc nào dừng, trong trật tự, do những điều kiện tự làm nhân làm duyên cho nhau như được giải thích bởi thuyết “Thập nhị nhân duyên” hay, nói

một cách khác, thuyết “sinh hóa tương tùy” (production en dépendance fonctionnelle). Với lối phân tích này, chúng ta thấy thế giới và cái “ta” hay “ngã” (le moi) của con người đều là do những yếu tố riêng rẽ kết cấu và hợp tác với nhau trong khoảng thời gian ngắn, chứ không có gì là chân thực cả. Tuy nhiên, như đã nói, sự kết cấu và hợp tác ấy diễn tiến nhịp nhàng, có trật tự và nền trật tự này, chẳng những chi phối đời sống vật chất mà còn chi phối luôn đời sống luân lý, đạo đức nữa. Mọi hành động hay nghiệp (karma) thuận hay nghịch với trật tự ấy đều có hậu quả thưởng hay phạt. Phật giáo không nhận có sự cứu rỗi bất cứ của một ai, mà dạy con người những phương pháp để lần hồi, từ giai đoạn, tiến tới chỗ giải thoát, bằng cách diệt trừ trọn vẹn lòng tin tưởng sai lầm ở sự hiện hữu của một cái “ta” trường cửu.

Phong trào thứ nhì nghịch lại với tư tưởng Bà la môn giáo là Kỳ na giáo (Jainisme) do Mahāvira sáng lập. Mahāvira phân biệt có linh hồn và vật chất. Linh hồn thuộc tinh thần và bất diệt; vật chất, tuy vô sinh lực, vẫn bất diệt như linh hồn, bởi lẽ trong các vật do sự tổ hợp yếu tố mà thành, như đất, nước, lửa và không khí, có rất nhiều linh hồn và toàn thể những linh hồn này lấy vật chất làm thân. Gần như Phệ đà giáo, Kỳ na giáo nhận rằng tính tình, dục vọng và số phận của mỗi vật là những chất cố hữu, sẵn có ở mỗi vật ấy, nhưng

thêm rằng những chất ấy xâm nhập vào linh hồn và hoạt động ngay trong ấy. Vì vậy, tất cả vấn đề giải thoát được đặt trên yếu điểm phải làm thế nào cho những chất độc hại không còn xâm nhập vào linh hồn và đồng thời phải trục xuất những chất đã xâm nhập rồi. Muốn đạt đến kết quả này, cần phải biết phân biệt chính tà và nghiêm chỉnh giữ mình, bằng cách đề nén tình dục và sống một đời sống khắc khổ. Giải thoát sẽ đến khi linh hồn thoát ly vật chất, trở thành nhẹ nhàng và vượt lên trên đỉnh thế giới để an nghỉ mãi ở đấy.

2- Thời kỳ triều đại Maurya và Cunga (325 tới 1 trước J.C.)

Năm 326 trước J. C. Đại đế A Lịch Sơn (Alexandre le Grand) của Hy Lạp, xâm chiếm vùng Tây Bắc Ấn Độ và sáp nhập mấy tỉnh biên thùỵ của Ấn vào cương thổ gồm cả Hy Lạp và Ba Tư do ông xây dựng. Đến năm 323, A Lịch Sơn thăng hà và đế quốc của nhà vua bị phân tán. Thế là tham vọng nối liền Ấn Độ với Tây phương, trên bình diện chính trị và văn hóa bất thành. Tuy nhiên, suốt một thế kỷ, nhiều tiểu quốc do người Hy Lạp thiết lập trên đất Ấn vẫn còn tồn tại, và nghệ thuật Hy Lạp, khoa thiên văn Hy

Lạp, luôn cả khoa y học Hy Lạp không ngớt ảnh hưởng đến đời sống tinh thần Ấn Độ. Có người không chấp nhận rằng triết học Hy Lạp có ảnh hưởng đến triết học Ấn Độ, song xét kỹ thì thấy, nếu không có sự ảnh hưởng trực tiếp, nhiều ý niệm của Hy Lạp đã được triết học Ấn thu nạp và biến chế theo đường lối của mình.

Một vài năm trước khi Đại đế A Lịch Sơn băng hà, hình như vào năm 322 trước J. C., Çandragupta sáng lập triều đại Maurya, thống trị một vùng đất rộng gồm cả miền Bắc Ấn, từ Pátaliputra (hiện nay là Patna), và nước A Phú Hãn.

Tương truyền Çandragupta, về sau, đã từ ngôi đi tu theo Kỳ Na giáo và tuyệt thực cho đến chết ở Gravana Belgola. Thái tử Bindūsara lên ngôi (298-273). Kế vị cho Bindūsara là Asoka (273-232), nhà vua danh tiếng nhất của triều Maurya. Hết lòng ủng hộ Phật giáo, nhà vua chẳng những cho rộng truyền giáo pháp của đức Phật trong toàn quốc, mà còn gửi nhiều phái đoàn truyền giáo ra hải ngoại. Asoka (A Dục) thăng hà rồi, nước nhà bị chia xẻ manh mún và chẳng bao lâu triều đại Maurya chấm dứt.

Năm 185 trước J.C., Pusyamitra lên ngôi ở Ma Kiệt Đà quốc (Magadha) thay cho dòng Maurya và thiết lập triều đại Çunga là triều đại cầm cán cho một cuộc phản ứng mạnh mẽ của Bà la môn giáo. Năm 73 trước J.C., triều đại Çunga bị nhà chư hầu Kânva lật đổ

và họ này ở ngôi cho đến năm 28 trước J.C.

Suốt thời kỳ Maurya và Çunga, Kỳ Na giáo và Phật giáo đặt trọng tâm công tác vào việc diễn chế những giáo lý khẩu truyền của hai vị Giáo chủ. Hậu quả của việc làm này là, một mặt, nhiều quan niệm, ý kiến mới được thêm vào tư tưởng của hai vị Giáo chủ, một mặt khác, nhiều tranh chấp xảy ra về tính cách chính thống của một ít giáo lý được trùng tuyên, hóa ra có sự chia rẽ trong nội bộ.

Kỳ Na giáo bị chia ra làm hai khối đối lập: *Digambara* và *Cvetâmbara*. Phát sinh dưới thời Çandragupta, hai khối này đến nay còn tồn tại. Sự phân phái xảy ra nhân một cơn mất mùa đói khát. Một số đông tu sĩ phải bỏ Ma Kiệt Đà (bây giờ là Bihar), sang vùng Mysore thuộc phía Nam nước Ấn. Nhóm còn lưu lại Ma Kiệt Đà họp hội đồng tại Pataliputra và diễn chế giáo lý của Mahāvira một cách mà nhóm thiên cư không nhìn nhận. Lại nữa, nhóm Ma Kiệt Đà chủ trương bỏ tục lỏa thể của Mahāvira lập và quyết định dùng quần áo màu trắng. Nhóm Mysore chống lại và đòi phải trung thành với lời dạy của Mahāvira, bởi lẽ có lỏa thể mới chứng tỏ hoàn toàn cái tinh thần "xả thế". Tuy nhiên, về mặt triết học tôn giáo, không có những sai biệt quan trọng giữa hai nhóm.

Về phía Phật giáo, tình trạng khác nhiều. Một trăm năm sau khi Phật niết bàn, đã phát sinh hai xu

hướng: một của phái Trưởng lão (Sthaviravâda), bảo thủ, chỉ chấp nhận những giáo lý của bậc lão niên mà họ tin là đúng với lời Phật dạy; một nữa là phái Đại chúng (Mahâsamghika) là nhóm tin tưởng ở phần giáo lý bị phái Trưởng lão bác. Từ hai nhóm chính này, về sau, nảy sinh ra nhiều giáo phái khác mà con số càng lúc càng tăng, mỗi phái có giáo lý riêng và cách biệt nhau. Đến năm 240 trước J.C., dưới thời vua A Dục, nhân một cuộc "kết tập" (Concile), những dị biệt ấy trở thành sâu đậm. Khuynh hướng của nhóm Đại chúng siêu việt hóa đức Phật càng lúc càng mạnh, cũng như khuynh hướng xem thường việc thế gian. Thế là nhóm Đại chúng đã dọn đường cho Đại thừa giáo (Mahâyana) về sau, mà những kinh điển căn bản hình như đã xuất hiện vào những năm cuối cùng của thời đại này.

Bên trong của Bà la môn giáo, sự cúng tế theo kinh Phệ đà tiếp tục, nhưng tinh thần được hướng mỗi lúc mỗi tăng về việc thờ cúng lễ bái các thần Çiva, Visnou và một số thần khác, dưới hình thức riêng rẽ hoặc tổ hợp. Những ý niệm tiến hóa của các Áo nghĩa thư về thuyết "Vạn Vật Nhất Thể" được phát triển thêm trong những Áo nghĩa thư mới, nhất là trong những sách thuần triết lý của Mahâbhârata. Trong các sách này, bộ Bhagavadgitâ - chứa đựng giáo lý mẫu nhiệm của Krisna - là quan trọng nhất và cho đến bây

giờ vẫn còn được quý trọng. Ba điểm chính của giáo lý này là:

1- Ai đặt hết lòng tin mình và hiến dâng tất cả cho cái Nhất Thể linh thiêng huyền diệu, được thờ kính như Đấng Tạo hóa, cũng được giải thoát y như những người sáng suốt hơn, là những người lấy trí tuệ nhìn nhận sự hiện hữu của cái Nhất Thể ấy.

2- Cái Nhất Thể ấy là Visnou và đã xuất thế dưới hình thức của Krisna.

3- Xả ly thế sự chẳng phải là con đường giải thoát duy nhất. Còn một đường nữa là làm tròn bốn phận, lòng không ích kỷ ngã chấp, tâm trí luôn luôn hướng thượng, thanh tịnh.

Thế thì từ thái độ cầu an, người Bà la môn đã bước sang thái độ hoạt động, một sự thay đổi trọng hệ mà về sau chúng ta sẽ tìm thấy trong Đại thừa Phật giáo.

3- Thời kỳ phát triển của Đại thừa Phật giáo (từ 1 tới 200 sau J.C.)

Ở mấy thế kỷ đầu của kỷ nguyên hiện tại, một biến đổi sâu đậm đã xảy ra trong nội bộ Phật giáo. Sự biến đổi này có một tầm quan trọng lớn lao, chẳng những trong lịch sử tôn giáo của Ấn, mà còn cho tất cả miền Viễn Đông. Trước kia, Phật giáo chỉ là một giáo

phái chủ trương sự tự độ, tự giác cho từng cá nhân một và hứa hẹn với từng người một sự an lạc Niết bàn là cứu kính của công phu tu tâm dưỡng tánh. Tới thời kỳ này Phật giáo lần hồi trở thành một tôn giáo nhằm biến mỗi thiện tín thành một Bồ tát, lấy chủ nghĩa vị tha làm trọng và cứu kính là thành Phật soi sáng thế gian. Thay cho sự tin tưởng chỉ có 7 đức Phật ra đời, kể luôn đức Phật Thích Ca, xuất hiện sự tin tưởng có hằng hà sa số chư Phật thường trú tại thế gian, sẵn sàng cứu vớt chúng sinh ra khỏi lục đạo luân hồi.

Khuynh hướng mới này tự xưng là Đại thừa, và những môn phái cựu được gọi chung là Tiểu thừa.

Tuy hai khuynh hướng Đại, Tiểu song lập, sự thắng thế của Đại thừa mỗi lúc mỗi lên, vì hai nguyên nhân. Nguyên nhân thứ nhất là tính cách đại đồng (universal); nguyên nhân thứ nhì là khả năng thỏa mãn đạo tâm của quần chúng. Thật vậy, đối với phần đông, điều quan trọng không phải là sự thâm huyền của giáo lý, mà niềm tin tưởng gởi vào một đấng Thiên liêng nào đó. Huống chi, ngoài hai đặc điểm vừa kể, Đại thừa còn đưa ra cái lý tưởng "độ tận chúng sinh" là một lý tưởng bác ái, bao trùm vạn vật.

Đứng về mặt triết học mà xét, tuy chấp nhận sự phân tích vạn vật ra làm nhiều "pháp" tương quan tương tùy với nhau, là điều cốt yếu của Tiểu thừa, Đại

thừa không nhìn nhận sự chân thật khách quan của những pháp ấy. Đối với Đại thừa, vạn vật là giả có, không một vật nào là có thực thể, và tuy thiên hình vạn trạng khác nhau, Tất cả là Một, như Áo nghĩa thư (Upanishad) đã dạy. Tuy nhiên, Đại thừa không quan niệm cái Một này theo lối Bà la môn giáo, nghĩa là không nhìn nhận Brahma là thực thể tối hậu của tất cả vạn vật. Cái thực thể ấy, đối với Đại thừa, phải là cái "Không" vô ngã, mà ngôn ngữ, văn tự không thể diễn tả một cách tích cực được, chỉ vì nó tuyệt đối. Khi cần phải nói đến cái Tuyệt đối đó, chỉ có thể diễn tả bằng lối tiêu cực mà thôi, bởi lẽ không thể dùng cái hữu đối, hữu hạn là lời nói mà diễn tả cái tuyệt đối và vô cùng.

Thế thì theo Đại thừa có hai thứ chân lý: chân lý đối đãi của thế gian và chân lý tuyệt đối siêu việt. Những ý kiến này được trình bày rõ ràng trong các Kinh Viên Giác và Trung đạo của Long Thọ (Nagârjuna).

Trong khi, trong lòng đại khối Phật giáo, phát sinh một nền triết học đi sâu vào những con đường mới, như chúng ta vừa thấy, những bậc lỗi lạc của Tiểu thừa cũng đã hết sức cố gắng để phát triển và củng cố giáo pháp của họ. Nhiều bộ luận, nhiều bộ sách rất có giá trị nhân đây mà ra đời. Phái Kinh Lương Bộ (Sautrântika) đã thực hiện một bước tiến trong quan niệm về các "pháp" mà phái này không chấp nhận là

hoàn toàn cụ thể như cựu giáo.

Điều nên ghi thêm ở đây là, trong thời kỳ này, Phật giáo được kích thích mạnh, nhất là tại vương quốc của vua Kaniska, thuộc thế kỷ thứ hai, đô đóng ở Peshâwar, gần bình thường của A Phú Hãn hiện nay.

4- Thời kỳ Gupta (lối từ 250 tới lối 500 sau J.C.).

Ba trăm năm sau J. C. vua Çandragupta thiết lập một triều đại mà quyền thống trị kéo dài đến lối hơn hai trăm năm trên một phần đất lớn phía Bắc nước Ấn và tồn tại lâu hơn nữa, dầu bị giảm sút rất nhiều. Thời đại này được gọi là triều đại Gupta và được xem như thời đại hoàng kim của nước Ấn, bởi vì dưới chính quyền của các nhà vua hữu tài của triều đại này, chẳng những dân chúng hưởng được một lối sống cao mà sự tu hành đạo đức cũng phát triển đến cực điểm. Nhà thi sĩ vĩ đại của Ấn, Kâlidâsa, thuộc về thời đại này; triết học cũng tiến nhiều, nhờ thái độ công bình của vương quyền; các vua Gupta, tuy là người của Bà la môn giáo, vẫn ủng hộ Kỳ na giáo và Phật giáo.

Chính vào thời kỳ này, Phật giáo đã sản xuất nhiều bậc thiên tài như Budhagosa (Phật đà da xá), một luận sư danh tiếng của kinh điển Ba li và Vasubandhu (Thế Thân), một trong những đại tư tưởng

gia lỗi lạc nhất của Phật giáo. Vasubandhu là tác giả của bộ A tỳ đạt ma Câu xá luận (Abhidharma Koṣa), được phái Tiểu thừa trọng vọng. Về sau, Thế Thân đã theo anh là Vô Trước (Asanga) mà tu theo Đại thừa và hết lòng bênh vực giáo lý Duy thức của Asanga.

Duy thức học là một thuyết chủ quan, phủ nhận một cách sâu xa cái thực chất của ngoại cảnh, và quan niệm mọi kinh nghiệm của cá nhân như những cái ý thức chớp nhoáng liên tiếp nhau như một dây chuyền liên tục. Như thuyết "Trung đạo", Duy thức học dạy hai thứ chân lý: chân lý thứ nhất có tính cách nhất nguyên, thấp thỏi và thực tiễn; chân lý thứ nhì, cao thượng hơn và cần phải thực chứng trong thiền định. Nhưng đối với cái tuyệt đối, Duy thức học chỉ có một nhận xét: cái tuyệt đối đó là bản thể (réalité en soi), là Tâm thanh tịnh, độc nhất và vô sai biệt.

Cạnh những vấn đề siêu hình học, Phật giáo còn chú ý giải quyết vấn đề luận lý, mỗi lúc mỗi thâm huyền hơn. Dignâga mà người ta bảo là đệ tử của Vasubandhu, đã sáng lập một luận lý Phật giáo và đã đứng ra chống lại với phái Chính lý (Nyaya), lúc ấy được Vatsyâyana phát huy bằng một bộ luận.

Theo gương Phật giáo (Chính lý và Thắng Luận), trong công trình giải thích kinh điển bằng những bài kệ ngắn và những bài luận thông thái, nhiều phái khác đã trình bày hệ thống triết lý của mình dưới một hình thức

có vẻ khoa học. Khuynh hướng này đặc biệt được thấy trong nền giáo lý văn tắt nhưng hàm chứa của Umâsvâti, thuộc Kỳ na giáo.

Những giáo pháp của Upanishad tự chúng đã có những sai biệt với nhau, nay lại được trộn lộn với các kinh điển Mahâbhârata, Purana và nhiều tác phẩm bình dân khác, rồi sắp loại lại và đem ra giải thích, phát triển một cách mới. Do đây, nhiều môn phái xuất hiện và sự sai biệt giữa các ý kiến trở thành phức tạp vô cùng, khó mà nhận xét rõ ràng được. Tình trạng này đã đưa đến, trong nội bộ Bà la môn giáo, sự thành hình của nhiều hệ thống tư tưởng mới, biệt lập đối với Phệ đàn đà (Védanta) và vì vậy mà trở thành tự trị.

Phái Số Luận (Sâmkhya) xưa kia là một hình thái của Phệ đàn đà: phái này quan niệm các linh hồn cá nhân như những hiện tượng của một Thực thể duy nhất. Bây giờ, một phái *tân Số luận* xuất hiện, không chấp nhận quan niệm xưa, và cho rằng giữa linh hồn cá nhân và Thực thể có một sự tương phản rất trọng hệ đến mức không thể qui hai đàng về một mối. Tân Số Luận đưa ra thuyết Nhị nguyên, giữa linh hồn vô số và Bản thể, không thể có một sự tương quan nào. Theo các thuyết trừu tượng lưu hành thời bấy giờ, sự liên quan giữa linh hồn và Bản thể chỉ có bên ngoài, là một giả tưởng, như sự liên quan giữa mặt trăng và mặt nước là nơi phản chiếu của mặt trăng. Vậy với Tân Số Luận,

thuyết "Tất cả là Một" không được chấp nhận, tuy nhiên phái này cũng không nhận thuyết đa thần và thiên hần, như Kỳ na và Phật giáo, về thuyết Vô thần với nghĩa là không chấp có nhiều hay một thần sáng tạo. Tân Số Luận được hoan nghinh nhiệt liệt và nhiều người cho phái này là "Số Luận cổ điển", bắt nguồn từ một nền giáo lý xa xưa, tiền Phật giáo.

Thái độ của Số Luận được phái Du già bắt chước. Trước đó, Du già lấy sự tập trung tư tưởng vào một vị Thần cao cả nhất làm phương an tâm định thần. Nay tuy không bác hẳn quan niệm Thần tối thượng, phái Du già đổi thái độ và xem vị Thần này như một đại linh hồn xa cách với thế gian, vĩnh viễn giải thoát và làm gương cho những ai tìm sự cứu rỗi. Mọi biến cố, mọi thay đổi trong vũ trụ và trong đời sống con người đều tùy một Nguyên thể Vô tâm, hoạt động theo một định luật bất diệt nằm sẵn trong tự tánh của Nguyên thể ấy. Không có ai là tạo hóa, là người thống ngự và cầm cân nảy mực cho thế gian.

5- Thời kỳ lan tràn tột độ (lối từ 500 tới 750 sau J.C.)

Sau khi đế quốc Gupta sụp đổ, một lần nữa, một đại đế Ấn Độ lên ngôi - đại đế Harsa (606-647) - thống trị một phần lớn đất Ấn. Đây là thời kỳ lan tràn của văn minh Ấn Độ chẳng những ngay trên lục địa Ấn, ở mấy nơi chưa nhuần thấm văn minh này, mà còn tận

đến Nam Dương quần đảo, tức Anh đô nê xia (Indonésia) bây giờ. Tại các nơi này, nhiều đền miếu của Bà la môn giáo và Phật giáo được xây dựng đồ sộ nguy nga, vào hàng hết sức vĩ đại trên thế giới. Một mặt khác, nhiều nhà truyền giáo từ Ấn đã sang Trung Hoa truyền bá giáo pháp của đức Phật và, ngược lại, từ Trung Hoa, nhiều nhà sư cũng đã sang Ấn chiêm bái các thánh tích và thụ giáo, tại các đại học đường Phật giáo, với các Pháp sư đại tài của thời bấy giờ. Tại Trung Quốc, Đại thừa Phật giáo đã đâm rễ sâu đến nỗi nhiều Pháp sư địa phương đã làm cho nền triết lý của Đại thừa trở nên thêm huy hoàng. Từ đây, Đại thừa Phật giáo được truyền sang Cao Ly, vượt biển sang Nhật năm 552 và quay lại chinh phục Tây Tạng năm 650.

Cũng chính vào thời kỳ này, nền triết học tổng quát phát triển mạnh. Về phía Phật giáo, Dharmakirti, gốc người Nam Ấn, theo đuổi công trình khảo cứu của Dignâga, làm phát xuất một học thuyết phê bình có nhiều điểm tương đồng với triết thuyết của Kant, phân định những quan niệm khách quan dựa trên cái thấy nghe hay biết của ngũ quan và những quan niệm chủ quan, tuy bắt nguồn từ các pháp thế gian, đều hoàn toàn do tâm sáng tạo.

Về Kỳ na giáo, nhiều tác giả danh tiếng cũng ra mặt đồng thời, chuyên trình bày phần siêu hình học

của tôn giáo họ, dưới hình thức những sách con sắp đặt có hệ thống, và giải quyết những vấn đề thuộc luận lý học.

Trong Bà la môn giáo, điều đáng chú ý là sự củng cố nền triết học của tôn giáo này bằng một lối trình bày mới cho kịp với trào lưu tư tưởng của thời đại. Prabhākara (thế kỷ thứ VII) thiết lập một môn phái mới của Mimāṃsā (Nhĩ man tất) với giáo lý hỗn hợp của hai phái Nyaya (Chính lý) và Vaiśeṣika (Thắng Luận). Dưới hình thức mới, Mimāṃsā của Prabhākara dành cho sự giải thoát một địa vị trong hệ thống tư tưởng của mình.

Các hệ thống Bà la môn khác, thuộc hàng Chính thống, dùng lối luận giải để tiếp tục khuếch trương di sản tinh thần thừa hưởng của các tiền bối, trong khi vô số tác phẩm bình dân viết bằng chữ Phạn (Sanskrit) và bằng những thổ ngữ miền Nam Ấn cổ rộng truyền phái Phệ Đàn Đà (le Védānta) và sự thực hành các quan niệm của hai phái tin tưởng ở thần Visnou và Çiva.

Sự tu hành trong thời kỳ này mang một sắc thái đặc biệt với sự ra đời của phái Tantrisme (Mật Tông) và Çaktisme (?). Tantrisme là một khoa huyền bí với những nghi lễ riêng biệt, với những thần chú, ấn khuyết kỳ diệu. Phái này tin rằng với những ấn chú này họ có thể đắc thần thông (pouvoirs magiques) và tiếp xúc được với các đấng siêu hình. Có thể nói đây là

một hình thức mới và cao cả hơn của quan niệm xưa về thế giới, của các kinh Brahmâna. Çaktisme cho rằng các sức mạnh trên thế gian, mà họ tượng trưng bằng những nữ thần, thủ một vai tuồng tối thượng và cứu rỗi. Thật ra, sự tin tưởng này đã có từ lâu xưa, trong các bộ lạc thổ dân trước thời chủng tộc Aryan xâm chiếm đất Ấn, nhưng bây giờ trở thành quan trọng và được hàng thượng lưu trí thức chấp nhận, trải qua cuộc pha trộn các dòng máu và cuộc cách mệnh xã hội đã xảy ra trong phạm vi hàng lãnh đạo tinh thần.

Hai phái này lần hồi đã gây ảnh hưởng trong nhiều giới tu hành, nhất là trong các phái chuyên thờ thần Visnou, Çiva và trong Đại thừa Phật giáo. Về sau ảnh hưởng này đã tiến sâu đậm trong nền triết học tôn giáo Ấn.

6- Thời kỳ phản cải tiến của Bà la môn giáo (độ 750 - 1000 sau J.C.)

Dầu Phật giáo đã lan rộng ra ngoài nước Ấn và trên các hải đảo chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn, và dầu Phật giáo đã thực hiện được nhiều công trình vĩ đại trong khoảng hai trăm năm đầu bán thế kỷ thứ nhất, Phật giáo vẫn sa vào thế thoái bộ ngay trên phần đất nước nhà trong thời kỳ này. Quần chúng cũng như những nhà lãnh đạo tinh thần, càng lúc càng xa rời Phật giáo, tuy họ còn cố tìm phương cách thỏa mãn

những đòi hỏi đạo đức của thời bấy giờ, bằng cách áp dụng khoa phù chú, ấn khuyết, có tính cách huyền bí của Mật Tông. Sự tin tưởng ở một đấng Thần linh tối thượng, hữu hình hữu tướng và bất diệt, theo chủ trương của Upanishad và Gita, tuy bị mãnh liệt công kích bởi các phái Mimâmsa (Nhĩ man tát). Số Luận cổ điển (Samkhya classique), Kỳ na giáo (Jainisme) và Phật giáo, trở lại được số đông tin tưởng nhiều hơn trước. Những người dẫn đạo của số đông này giải thích kinh điển xưa theo lối mới, hoặc tạo ra nhiều hệ thống tư tưởng mới, căn cứ trên niềm tin xưa. Thế là có một xu hướng trở lại Thần giáo, và xu hướng này đã phát hiện trong các phái Chính Lý (Nyaya), Thắng Luận (Vaisesika) và Du già cổ điển (Yoga classique). Phái Védanta (Phệ đàn đà), như các phái kể trên, cũng đổi hướng. Trước kia, Védanta cho vạn vật là thật có như người của thuyết Pháp hữu (réalisme). Nhưng trước sự phát minh của Phật giáo, cho vạn vật là vô thường biến dịch, và trước sự quả quyết của Duy thức học cho rằng chỉ có "thức" mới thật có, còn vạn vật là không thật có, Védanta bây giờ phải giải thích thuyết "Tất cả là một" (Vạn vật đồng Nhất thể) như sau: Chỉ có cái Một (Brahman âtman) là thật có, còn thế giới muôn hình vạn trạng chỉ là những cái tướng giả tạm mà thôi. Tuy nhiên, sự tin tưởng ở một vị chúa tể của thế giới, ở sự thay hồn đổi xác, ở một bản tánh nguyên thủy, ở những

nghi thức cúng tế... do Kinh Phệ đà xưa dạy, vẫn còn tồn tại và được xem như những "chân lý hạ đẳng" cần thiết cho giai đoạn phôi thai, trên đường tìm đến Chân lý cứu kính. Người đầu tiên đã giải thích kinh Phệ đà theo quan niệm mới này là Gaudapâda, đệ tử của Govinda, và Govinda là đệ tử của Çankara.

Gaudapâda và Çankara không phải là hai người duy nhất đã dùng những dữ kiện Phật giáo để tìm hiểu phần siêu hình của Bà la môn giáo. Ở Kashmir, Vasugupta (thế kỷ thứ IX), có thiết lập một hệ thống triết học thuộc phái Çiva. Hình như cùng đồng một lúc ấy, bộ sách Du già mới ra đời dưới mệnh đề Yoga-Vasisha, của một tác giả không biết được tên, sách này giải thích cái biến thiên (derenir) của thế giới như một tác động bắt nguồn từ trong cái Tuyệt đối là cái Một nói trên.

Danh sách của các triết học gia và tư tưởng gia thuộc kỳ cổ điển này còn khá dài. Trong số chưa kể tên, có một luận sư lỗi lạc mà sự nghiệp trước tác đến nay vẫn còn được đời trọng vọng. Đó là Vacaspatimicra, một sư Bà la môn thuộc cuối thế kỷ thứ IX. Vacaspatimicra đã dùng một lối giải thích riêng làm sáng tỏ các triết thuyết của Chính Lý, Số Luận, Du già, Nhĩ Man Tát và Phệ đàn đà (của Çankara). Để chứng tỏ Chân Lý có Một, luận sư cho rằng tất cả các môn phái đều chung nguồn, nếu có sự giải thích khác

nhau về Chân lý có Một ấy, là vì trình độ của các phái chủ khác biệt. Tuy nhiên, nhờ có những sai khác đó mà người ta mới có một cái nhìn tổng quát và trọn vẹn về cái Một.

CHƯƠNG III

**THỜI ĐẠI HẬU CỔ ĐIỂN
HAY HẠNH ĐU (Hindou)****1- Thời đại Bình chú cổ văn thiên vị (lối 1000 tới 1200 sau J.C.)**

Một thời đại mới trong lịch sử Ấn Độ đã mở màn với sự thay đổi thế kỷ. Từ trước tới đây, nền văn hóa "indo-aryenne", chẳng những đầy đủ năng lực đồng hóa nhiều yếu tố sai biệt và xa lạ, cũng như đặt dưới quyền thống lãnh của mình nhiều tộc chủng sai biệt, mà còn bành trướng hiệu quả sức hoạt động của mình ra ngoài ranh giới lục địa sông Hằng, bắt chắp núi cao biển cả. Bây giờ, một sự thay đổi hoàn toàn xuất hiện. Với sự thoái bước của Phật giáo ngay trên nơi phát xuất, giảm lần sự tiếp xúc linh động giữa những nhà truyền giáo Ấn Độ và những tầng lớp tìm đạo của Trung Hoa, và lần hồi, mối bang giao giữa Ấn với những thuộc địa tinh thần phía đông, như Thái Lan, Miến Điện, Nam Dương, v.v... cũng không còn giữ được nữa. Thế thì sức bành trướng ra hải ngoại trước mạnh bao

nhiều, nay kém bấy nhiêu. Nguy kịch hơn nữa là nền văn hóa xưa không còn đủ thế lực để tự bảo tồn, trước sự tin tưởng ở Hồi giáo. Tôn giáo này, trước còn len lỏi vào dân chúng ở miền Bắc, rồi cuộc đã tiến mạnh, tràn ngập khắp nước và thu phục được một số dân khá lớn. Tuy không chinh phục được toàn dân, Hồi giáo đã thu hẹp khá nhiều địa bàn hoạt động của những tôn giáo bản xứ và chặn đường tiến của những tôn giáo này. Trong địa hạt triết học cũng thế, Ấn Độ đã thoái bước, như đã thoái bước trước sự xâm lược của những tư tưởng tôn giáo và chính trị do Hồi giáo du nhập. Thời gian càng trôi qua sự sút kém về phẩm thấy rõ rệt. Đã đành, trong thời này, có nhiều sự thực hiện đáng kể, nhưng chỉ là những cố gắng về chi tiết, còn đứng về phương diện tổng quát mà xét thì nền triết học của thời hậu cổ điển kém rất xa với thời trước. Kém bởi vì không có những tư tưởng mới mẻ và thật là độc đáo. Không đưa ra được những gì mới, người ta xoay qua công việc bình chú kinh sách xưa.

Nền triết học của thời hậu cổ điển chẳng những cách xa nền triết học của thời đại cổ điển về phương diện thâm huyền và độc đáo, mà còn về mặt nội dung. Từ khoảng năm 500 đến 1000, ba tôn giáo lớn đã tranh nhau ngôi bá chủ, và trong nội bộ Bà la môn giáo, nhiều phái khác chủ trương đã cùng sống cạnh nhau, trong một sự bình đẳng hoàn toàn. Bây giờ, tình thế

thay đổi tới tận gốc. Sự suy tàn và sự gần như mất tích của Phật giáo về sau đã giải thoát Bà la môn giáo khỏi sự cạnh tranh của một đối thủ quan trọng, còn Kỳ na giáo thì không bao lâu từ bỏ cuộc tranh biện về triết lý, thu hình trong cái vỏ đạo phong của mình và không còn nghĩ đến việc phát triển nữa. Thế thì, Bà la môn giáo - hay Ấn Độ giáo, như người ta gọi Bà la môn giáo trong thời đại này - trở thành đại diện đơn độc của tư tưởng Ấn Độ, trước sự xâm lăng của Hồi giáo.

Để có một ý niệm tổng quát của sự thay đổi trong tình hình triết học Ấn vào thời này, chúng ta có thể nói rằng suốt phần tư thế kỷ thứ XI là thời kỳ chuyển tiếp. Những lực lượng cũ còn nguyên tại vị trí, những lực lượng mới khởi sự hoạt động.

Trên thực tế, vua Hồi giáo Mahmud de Ghazni (971-1030) đã bắt đầu xâm lăng nước Ấn và chiếm cứ vùng Punjab. Nhưng mãi đến nhà vua Mohammed Ghorî (1175-1206), sự xâm chiếm của Hồi giáo mới lan rộng, bắt từ Delhi đi lần xuống tới Bihar và Bengale, phía Đông Ấn.

Cứ như trên thì gần trọn hai thế kỷ của kỷ nguyên mới, đời sống văn hóa của hàng tìn đồ Phật giáo, Kỳ na giáo và Ấn Độ giáo trên một phần đất lớn của nước Ấn vẫn tiếp tục và tích cực không bị ngăn cản bởi sức bành trướng của tìn ngưỡng và chính trị Hồi giáo,

nhưng về mặt sáng tác triết lý, một sự thay đổi địa vị của các lực lượng đối diện quả đã rõ rệt.

Trước thời đại này, Phật giáo đã mất ảnh hưởng quan trọng trên một phần đất hết sức rộng ở Ấn; ở nhiều nơi thuộc phía Nam và phía Bắc đã đành tỉnh xá Phật giáo còn được khá nhiều, và ở vùng Bihar, một cộng đồng Phật giáo còn tồn tại. Tại Bihar, hồi cuối thế kỷ thứ VII, vua Dharmapâla có xây dựng Đại học đường Vikramaçila có danh, chuyên dạy khoa Luận lý và Siêu hình của Đại thừa và những giáo lý của Phái Kim Cang (Mật Tông). Ngoài ra, ở nhiều nơi khác có nhiều trường và cơ sở có tính cách bác học. Đến khi Mohammed Khilji, con của Bakhtyâr, chiếm cứ Bihar, căn cứ cuối cùng của Phật giáo bị tước đoạt. Các hàng lãnh đạo Phật giáo, thoát khỏi cuộc tàn sát của quân Hồi, trốn sang tỵ nạn ở Tây Tạng, Népal hay các nơi khác trên đất Ấn. Hàng cư sĩ, thiện tín còn ở lại quê nhà lần hồi, nếu không theo Hồi giáo thì nhập vào Ấn giáo.

Lúc ấy, Kỳ na giáo đang thịnh hành ở phía Tây và phía Nam nước Ấn, tuy nhiên cũng mất nhiều phần đất trước sức bành trướng của hai phái Çiva và Visnou của Ấn Độ giáo. Trong thời này, Kỳ na giáo còn duyệt cho ra nhiều cuốn sách đạo có giá trị bằng chữ Phạn (sanskrit) và prâkrit hay bằng chữ phổ thông của dân chúng.

Sáu hệ thống triết học của Bà la môn giáo (darçana), theo tài liệu còn lưu lại đến ngày nay, được các triết gia chú ý, mỗi người mỗi khác, cao thấp không chừng. Trong khi các phái Mimâmsa, Sâmkhya và Yoga tiếp tục tu học theo đường lối xưa, phái Nyâya hoạt động mạnh và uyển chuyển. Trước hết, Nyâya hợp làm một với phái Vaiçeka và trở thành một hệ thống siêu hình học chung, như chúng ta thấy trong các sách, như quyển Saptapadârthi, của Çivaditya. Kế đó là sự thành lập, vào cuối thế kỷ XII, một phái tân Nyâya (Navanyâya), bởi Gangeça, chuyên bình chú các kinh sách về vấn đề chánh trị và luận lý.

Nhưng hệ thống triết học lỗi lạc nhất lúc ấy, nhất định là phái Védanta "Bất Nhị Nguyên" (Advaita) của Çankara. Từ ngày phái này xuất hiện, nhiều đệ tử của Tổ phái đã gia công giải thích và phát triển những tư tưởng của Phái theo nhiều lối, làm cho phái Védanta, gốc là một cành, đã trở thành một cội cao lớn. Çankara đã thừa hưởng lợi thế này, và lợi thế này cũng là một điều dễ hiểu là từ thời Upanishad, Védanta đã có một sức hấp dẫn khá mạnh rồi. Nhưng sở dĩ tới Çankara, Védanta trở thành quan trọng đặc biệt là nhờ Çankara, chẳng những dựa trên kinh sách xưa để giải thích, mà còn cấu tạo được một bộ máy chứng minh hoàn hảo, gồm có ba phần: tri kiến chân chính, luận lý và biện chứng. Còn một yếu tố nữa là trong thời này, vấn đề

Thượng đế có hay không có trở thành trung tâm điểm của mọi cuộc biện luận triết học.

Nhưng thuyết Bất Nhị Nguyên bị phái Védanta cổ chống đối càng lúc càng mạnh. Phái cổ này không nhận luận thuyết của Çankara theo đó có hai tầng chân lý, một dành cho hàng trí thấp, một cho hàng trí cao. Theo Çankara, thuyết linh hồn nhiều vô số và riêng biệt, cũng như sự tin tưởng hai Thần Visnou và Çiva như những chúa tể của thế giới, chỉ dành cho hạng trí tuệ thấp kém: đạt đến giai tầng cao hơn, tất cả thuyết và tin tưởng ấy đều là hư vọng, ảo ảnh, không đúng với Sự Thật. Sự chống báng này là một lợi khí cho Çankara và các đồng chí, vì là một động cơ thúc đẩy phái Bất Nhị Nguyên cực lực bênh vực quan hệ của mình bằng cách xiển dương nền triết lý của họ. Nhờ vậy mà có nhiều phái xưa cũng như nhiều phái mới đã xu hướng hoặc tham gia vào công cuộc phục hưng Ấn Độ giáo, theo đường lối của Advaita.

Tuy nhiên, phe chủ trương tôn thờ Visnou và Çiva không phải vì thế mà chịu lép vế. Đó là phe bảo thủ, với họ, đáng tin chỉ có những thuyết căn cứ trên kinh điển xưa mà thôi. Trong phe chống đối này, danh tiếng nhất là Luận sư Râmânuja (lối 1050-1137).

2- Thời đại ưu thế của Hồi giáo (1206-1526 sau J.C.)

Năm 1206, sau khi vua Mohammed Ghorî thắng

hà, một tướng lãnh của vua, Kutb-ud-din Aibak, tự tôn làm vua tại Delhi và từ đây bắt đầu một triều đại Hồi giáo khá dài. Về sau, ở nhiều nơi trên đất Ấn, nhiều thành thị Hồi giáo nổi lên và, trong một thời gian chịu thần phục Delhi. Tuy nhiên, lúc ấy, chưa thật có một quốc gia Hồi giáo thống nhất. Cạnh những lãnh thổ Hồi giáo này những vương quốc Hanh đù còn tồn tại, nhờ vậy mà Ấn Độ giáo, dù bị áp lực mỗi lúc mỗi gia tăng của một số dân theo Hồi giáo, vẫn sống độc lập ở nhiều vùng và tiếp tục hành đạo theo tông phong của mình. Một trong những cứ điểm chính của Ấn Độ giáo là vương quốc Vijayaragara, thiết lập năm 1336. Đây là bức tường thành đã ngăn chặn con đường tiến của Hồi giáo cho đến lúc Delhi bị tàn phá (1565) bởi cuộc liên binh của các chư hầu Hồi giáo vùng Dekkhan Nam Ấn.

Các vua thừa kế trên ngai vàng của Vijayanaga nông trang, khuyến khích nền thi văn Phạn ngữ (sanskrit) và nền văn chương đang quảng khai của các thổ ngữ miền Nam Ấn. Đây là một lối gián tiếp ủng hộ Ấn giáo mà người ta bảo là, lúc ấy, có hai đại diện lối lạc: 1) Sâyana, vừa là Thượng thư của vua Harihara II, vừa là một nhà bình giải kinh Phệ đà đại tài; 2) Mâdhava, Thượng thủ của Tu viện do Çankara thành lập và tác giả nhiều sách về Phệ đàn đà (Védanta).

Về triết học, hệ thống Çankara tiếp tục đứng đầu

hàng, dù rằng dưới thời này có nhiều môn phái khác ra đời hoặc thiên về Visnou hoặc thiên về Çiva. Bên Chính lý (Nyâya) cũng có một phái mới.

Điều đặc biệt là trong thời này, mối liên lạc giữa người Ấn và các vua Hồi giáo, trước kia rất căng thẳng, nay đã được cải thiện khá nhiều, thành ra giữa tín đồ hai đạo cũng có một sự thỏa hợp tạm thời, do đây phát khởi một phong trào tìm hiểu và thông cảm hỗ tương, nhằm thống nhất hai tín ngưỡng trên cao tầng. Kabir (1440-1518, một nhà dệt thảm, là một trong số người đề xướng hăng hái nhất phong trào này. Kế đó và đồng thời, có Nânak (1469-1538) đứng ra sáng lập phái Sikhs, hiện còn thịnh hành ở Penjab.

3- Thời đại các vua Mông Cổ (1526-1761)

Năm 1526, Baber, vua nước Caboul, cử một đạo binh 12 nghìn người, xâm nhập miền Bắc Ấn Độ, vây khốn thành Delhi của vua Hồi và thiết lập một triều đại Mông Cổ mà quyền thống trị đã kéo dài, trên thực tế, đến năm 1761, và trên danh nghĩa, đến năm 1857. Lúc uy thế của Mông Cổ đến tột bậc, văn hóa Mông Cổ trên đất Ấn nảy nở huy hoàng và sáng tạo nhiều công trình tuyệt tác. Điểm nên ghi nhất là chính sách "hòa bình tôn giáo" của Akbar (1556-1605) mà mục đích là liên kết Ấn Hồi thành một khối đã làm phát sanh, cạnh những môn phái hiện hữu, nhiều môn phái

khác đồng một chí hướng. Nhưng tất cả những cố gắng ấy chỉ đem lại một sự thành công hữu hạn và kéo dài không bao lâu, bởi lẽ lòng cuồng tín phục phát luôn là trở ngại cuộc hòa giải. Vậy thì, dù có uy thế mạnh và dù có đông người, Hồi giáo không ảnh hưởng được Ấn giáo và nền triết học Ấn giáo tiếp tục tiến bước theo những con đường của các thời trước vạch.

Dưới triều Mông Cổ này, triết thuyết của Çankara cũng tiếp tục dẫn đạo, cũng như các môn phái chuyên thờ thần Visnou hay Çiva tiếp tục tranh giành ưu thế, với một sức hăng hái không giảm mức độ. Trong khi ấy, như đã nói, 7 môn phái triết học mới ra đời.

Tất cả các phái mới này chống lại Çankara và khẳng nhận tính cách chân thật của thế giới và sự cách biệt giữa những tiểu linh hồn được giải thoát rồi với Đại linh hồn. Đó là điểm chung, còn nếu lấy từ phái mà xét thì thấy có 5 phái chủ trương lấy Visnou và 2 phái lấy Çiva làm chúa tể bất diệt của thế giới.

Về mặt sách vở kinh điển, có một sức sáng tác đáng kể, chung cho nhiều môn phái, cựu và tân.

Một số triết gia cố gắng hợp sáu phái triết học xưa dưới một lý thuyết chung, mà họ cho là cội cả còn 6 phái là những cành từ cội ấy phát xuất ra.

Về vấn đề thần khái, cũng có nhiều lối giải thích mới, hướng về chỗ dung hòa.

Thời Mông Cổ, khi chấm dứt, đã chấm dứt luôn sự kèm hãm tư tưởng Ấn giáo.

4- Thời đại lệ thuộc Anh quốc (1716-1947)

Khi, vào giữa thế kỷ thứ XVIII, vương quyền Đại Mông Cổ trên đất Ấn khởi sự về chiều, công ty Anh quốc (một hình thức thuộc địa xưa lấy thương mại làm bình phong) gọi là công ty Đông Ấn đã thành tựu trong việc đặt dưới quyền lãnh đạo của công ty một vùng đất càng lúc càng mở rộng, và rốt cuộc, hoặc trực tiếp, hoặc gián tiếp, lệ thuộc toàn nước Ấn. Sau cuộc khởi nghĩa của dân Ấn năm 1857, Anh - Hoàng thay cho công ty Đông Ấn làm bá chủ, và ngày 28/4/1876, Nữ hoàng Victoria lấy hiệu Hoàng đế Ấn Độ. Gần suốt hai thế kỷ bị chiếm cứ, với sự áp dụng phương pháp kinh tế và kỹ thuật Tây phương một sự thay đổi vĩ đại đã thành công trên đất Ấn. Việc dùng Anh ngữ làm chuyển ngữ ở cấp trung học và sự thiết lập những đại học đường dạy bằng tiếng Anh (1835-1857) làm cho những tư tưởng Tây - phương và các khoa học thiên nhiên được rộng truyền trong dân chúng. Nếu cuộc Âu hóa nước Ấn không được tiến nhanh như ở các nước Á Châu khác, có nhiều nguyên nhân. Nước Ấn quá lớn,

đất đai rất rộng lại thêm dân chúng quyết liệt bảo thủ và Chính phủ Anh cũng không có lợi gì mà xúc tiến công cuộc mở mang cho đúng mức.

Về phần lịch sử chính trị, chúng ta đã xem qua rồi. Bây giờ nên đặt vấn đề tìm xem coi, trong thời đại bị ngoại xâm chiếm cứ cai trị này, nền triết học Ấn Độ có chịu ảnh hưởng nào của Tây phương không.

Điều chẳng thể nghi ngờ là triết học Ấn đã mở mang to rộng nhiều, trước hết vì sách vở thời xưa không ấn loát được bao nhiêu, người hiểu học muốn học lại tìm không ra, còn bây giờ thì muốn in ra bao nhiêu cũng được, giá cả lại rẻ. Gia dĩ nhờ công trình khảo cứu của các nhà bác học Anh, sau có người Ấn nối gót, những vấn đề triết lý rắc rối và mối tương quan giữa những vấn đề ấy được trình bày tường tận, trong những sách viết hoặc bằng Anh ngữ, hoặc bằng những thứ tiếng bình dân của quần chúng. Do đây mà số người lưu tâm nghiên cứu triết học mỗi lúc mỗi tăng.

Ngược lại, những tập quán, xưa cả nghìn năm về lối giải quyết và giảng dạy triết học, càng ngày càng thoái bước. Từ thời đại Phê đà, người ta chỉ dùng chữ Phạn (sanskrit) để diễn đạt và truyền bá tư tưởng triết học của Ấn. Với sự xuất hiện của nhiều thứ tiếng tân thời đủ sức diễn đạt phần thâm thúy của văn chương, với sự xâm nhập của Hồi giáo làm cho Ấn Độ giáo mất

nhiều trung tâm văn hóa, chữ Phạn không còn chiếm ưu thế nữa. Tuy nhiên, không nên nghĩ rằng chữ Phạn đã bị bỏ rơi hẳn: trong việc cúng tế, ở các nhà trường, Phạn ngữ còn dùng, còn dạy, nhưng dụng lực của nó kém rất nhiều đối với thời xưa. Danh từ "pandit" hay nhà bác học được dùng để chỉ những người lỗi lạc trong việc học hỏi chữ sanscrit và thường được tôn trọng như những bậc Đại sư về cổ học.

Đồng thời một phong trào canh tân đã nổi lên trong việc đem những triết lý rất giá trị của Ấn ra diễn giải theo một đường lối mới, hợp với trào lưu, để tránh trái ngược với những khoa học tân thời hay những đòi hỏi xã hội của tình trạng mới là tình trạng một cộng đồng thống nhất. Tuy nhiên, các nhà bảo thủ khư khư giữ chặt quan điểm của họ mà bảo rằng, khoa học đầu tiên bộ đến đâu, vẫn ngự trị được thế giới hữu hình mà thôi, trong khi những gì dạy bảo trong các thánh kinh xưa, về phương diện thờ cúng giai cấp, thần thánh, huyền diệu, v.v... thuộc về thế giới siêu việt, không thể lấy khoa học mà phê bình phán đoán được. Các nhà chấn hưng tôn giáo, lại nghĩ khác. Với họ, có những cái phải nắm giữ, vì đó là sự thật không thể chối cãi, như sự hiện hữu của một Chúa Tể bất diệt, luật nhân quả, sự chuyển kiếp và sự giải thoát. Nhưng mặt khác, có những cái chẳng nên chấp nhận trong trạng thái hiểu sai giải lầm, như vấn đề đa thần, giai cấp và

nghi thức lễ bái, mà nay cần phải đặt lại cho đúng với tinh lý của cựu giáo.

Vào thời cận kim, nhiều triết gia Ấn Độ đã ra mặt, dùng Anh văn mà sáng tác nhiều kinh sách có vẻ ít nhiều độc lập đối với truyền thống Ấn Độ nhưng mang khá nhiều dấu vết ảnh hưởng các triết gia Tây phương, như Kant, Hegel, Alexander, B. Russel, v.v... Đồng thời có nhiều triết gia Anh đã xây dựng một vài hệ thống tư tưởng mới, nói là của Ấn, nhưng thật là theo khuôn mẫu của Âu Châu.

Sự tham cứu triết học Âu Tây có thể đưa người Ấn đến bước từ bỏ truyền thống nghìn xưa của họ, để thiết lập, và khuếch trương một nền triết học mới, mang sắc thái của dân Ấn không? Hiện nay, thật khó mà tiên đoán điều ấy. Tuy nhiên, có điều mà ai cũng biết, là người Ấn không bao giờ bỏ rơi tông phong đạo đức của họ. Họ có thể giải thích kinh sách xưa của họ bằng những phương pháp và đường lối mới, kể ra rất nhiều và thay đổi mãi, nhưng họ luôn luôn bảo vệ văn hóa và triết lý của họ.

Ngày 15-8-1947, vua Georges VI tự thoái vị Hoàng đế Ấn Độ và nước Ấn được tuyên bố độc lập trong Liên hiệp Anh. Đồng thời những vùng Đông Bắc và Tây Bắc có nhiều dân Hồi giáo ở, người ta đã tách ra để lập nước Pakistan (Hồi quốc). Sự phân qua lãnh thổ này sẽ có ảnh hưởng thế nào trong đời sống tinh

thần và tâm linh của Ấn? Chỉ có tương lai mới trả lời câu hỏi này được.

PHẦN THỨ HAI
VỮ TRỤ QUAN
VÀ NHÂN SANH QUAN



CHƯƠNG I

TRI KIẾN LUẬN
(DE LA CONNAISSANCE)

A- Phương tiện tri kiến

Trừ phái Ajnâvanadins, các triết phái khác của Ấn Độ đều dạy rằng vấn đề sanh hóa, tuy là huyền diệu, bí hiểm, vẫn có thể giải thích được đối với tâm trí con người. Tất cả những gì con người tự cho là biết được về vấn đề vũ trụ sinh hóa, gọi là Tri kiến (la Connaissance).

Trong triết học Ấn Độ, có 9 phương tiện để đắc Tri kiến:

1- Thụ hay Thụ cảm (perception) do sự tiếp xúc

của giác quan với sự vật bên ngoài (ngoại cảnh) làm phát sinh trong con người.

2- Suy luận (inférence)

3- Bằng chứng được thừa nhận (témoignage autorisé), hoặc thiên nhiên, hoặc siêu nhiên.

4- Tương tự suy luận (analogie), lấy một việc đã biết mà suy ra những việc tương tự chưa biết.

5- Sự hiển nhiên (évidence)

6- Phi hữu (absence)

7- Sở hữu (sambhâva) cái có trong sự vật

8- Thái độ hay phản ứng (attitudes)

9- Thần thoại, truyền kỳ (légendes)

Đa số các phái triết học chấp dụng ba phương tiện đầu. Phái Duy vật chỉ chấp nhận phương tiện 1; Kỳ na và Phật giáo, phương tiện 1 và 2; Chánh Lý và Thắng Luận, phương tiện 1, 2, 3 và 4, v.v...

B- Tri kiến thiên nhiên và siêu nhiên.

Mỗi triết gia đều ít nhiều quả quyết rằng họ đã đạt đến một sự hiểu biết chân chính về vũ trụ. Để giải thích sự sai biệt giữa quan điểm của họ và quan điểm của người khác, họ bảo là tại những người này chưa đi sâu vào nội giới hoặc ngoại giới, và ngày nào những người dị kiến với họ đã thâm nhập đúng mức như họ, cái thấy biết hay tri kiến đôi bên sẽ như nhau. Thế thì

cái Tri kiến ở đây là một tri kiến thiên nhiên, dựa trên cái bản năng thiên nhiên của nam. Nhưng cái bản năng này không đồng đều ở mọi người, cao thấp, rộng hẹp, tùy từng cá nhân. Có hạng người mà khả năng tri thức vượt hẳn lên mức bình thường của đa số, bởi 2 nguyên do. Hoặc nhờ nghiệp lành ở các đời trước trong quá khứ, cho nên nay sinh ra là có những biệt tài lạ lùng, đó gọi là bậc đại căn đại cơ. Hoặc là nhờ công phu tu tập trong hiện đời cho nên ngay đây được những khả năng tâm trí đặc biệt gọi là thần thông (pouvoirs spirituels). Thí dụ, nhờ tu theo phép Du già (yoga), như thiền định, hành giả (le pratiquant) xé tan màn Vô minh bấy lâu che lấp mắt trí, không cho tiếp xúc với cảnh chân thật. Một khi mây mờ Vô minh đã dẹp, hành giả chẳng những biết rõ vũ trụ và Chân Ngã của mình, mà còn biết luôn đến những việc của quá khứ và vị lai.

Về sự tin tưởng ở khả năng tự giác này, có một tiểu dị giữa một bên là Phật giáo và Kỳ na giáo, một bên khác là Bà la môn giáo. - Bà la môn giáo đồng ý với hai tôn giáo trước rằng con người có thể trông cậy nơi bản năng tu tập uốn nắn của mình mà đạt đến chánh Tri kiến (la vraie Connaissance). Nhưng đó không phải là con đường duy nhất, bởi lẽ, theo Bà la môn giáo, còn Kinh Phệ đà là con đường siêu nhiên. Và đây mới là con đường toàn thiện và cặn kẽ, bởi vì

do Thần ứng dạy (thần khải).

Để tóm tắt, triết học tôn giáo Ấn Độ nhận có hai con đường hay hai phương tiện đạt đến chánh Tri kiến. Một là con đường cổ điển, lâu xưa, siêu nhiên, do Kinh Phệ đà vạch. Hai là con đường thiên nhiên của đức Phật và Mahāvira (Kỳ na giáo), dựa trên sự quán sát của một trí tuệ thanh tịnh, do tự sức con người un đúc.

C- Tiếng và Ý niệm

Theo quan niệm của thời Phệ đà, tên của một người hay một vật gắn chặt với người hay vật nó chỉ. Vậy tên là phần vô hình của người hay vật. Khoa phù chú tin dùng quan niệm này trong việc ếm đối, cầu khẩn của họ. Nhiều triết phái cũng nhìn nhận để giải thích sự linh thiêng của "tiếng" (mot) trong Kinh Phệ đà.

Các nhà văn phạm (grammairiens) tự đặt câu hỏi: "Do đâu mà một tiếng - sự cấu kết của nhiều âm - lại có thể gọi được bên trong của tôi và những người khác, một biểu tượng (une représentation) nào đó - thí dụ tiếng "ngựa" - dù rằng tiếng ấy, hoặc đơn âm, hoặc đa âm tự nó không có một khả năng kêu gọi nào cả"?

Đáp lại câu hỏi ấy, các nhà văn phạm đã đưa ra giả thuyết như sau: trong mỗi tiếng có một linh hồn tiềm ẩn, khi tiếng được miệng người phát ra, linh hồn

trong ấy liền khai triển như một đóa hoa nở sè cánh, gây khêu gợi trong nhiều đầu óc. Lối giải thích này chỉ được phái Yoga-stra của Pentajali chấp nhận, còn đa số các phái khác lại tin rằng, giữa vật và tiếng, có một sự liên quan ở chỗ căn nguyên, chớ chẳng phải chỉ bên ngoài và ước lệ mà thôi, bởi vì, cứ ở mỗi đầu chu kỳ biến hóa của vũ trụ, đấng Hóa công Phạm Thiên (Bhraman) tạo sự liên quan ấy và truyền lại cho loài nam bằng cách thần khải.

Trái lại, Phật giáo và một ít phái khác không nhìn nhận những khái niệm - mà "tiếng" là một - là những thực thể (réalité). Theo Phật giáo và các phái này, tiếng là do loài người tạo ra, vì vậy không có gì thật là xác định, và luôn luôn biến dịch giữa người khái niệm và vật được khái niệm.

D- Thế nào là Chân thể (Réalité)?

Dưới thời Phệ đà, dân tộc Aryen thấy trong lửa, trong cái sôi nóng của thị dục, trong cái chết lù lù đến, v.v... sự biểu hiện của những thần linh đang cao ngự trên thiên giới. Tuy sự biểu hiện ấy ngăn ngửi, không thể vì đó mà nghĩ rằng nó không chân thật.

Về sau, quan niệm này được phát triển và người ta đã phân biệt có hai cái khác nhau và chống nhau: một là Bất diệt, hai là không Bất diệt. - Linh hồn là bất diệt, còn cá thể là không bất diệt.

Vì linh hồn là cơ bản (fondement) bất diệt của vạn vật, linh hồn chân thật hơn thể xác. Đó là cái MỘT, hạt giống chung của vạn vật hay vạn hữu (tout ce qui existe). Quan niệm này đã được trình bày trong kinh Rig-Véda và Upanishad từ thời xưa.

Cứ theo đây thì vũ trụ muôn hình là biểu hiện (manifestation) của cái MỘT vô hình. Con người vì mù quáng không nhận thấy được sự thật này, nhưng khi thức tỉnh, hết chứng mù mắt, con người sẽ có khả năng đi từ những hình thức hạ đẳng đến mức tuyệt vời của sự thật hay Chân-Thể cứu cánh (Réalité ultime).

Cái MỘT nói trên được quan niệm như thế nào? Có nhiều lối.

Theo Tiểu thừa Phật giáo, cái Một đó là Niết bàn (nirvâna), khác biệt với ta bà (samsâra) hay cảnh thế gian này đây.

Đại thừa Phật giáo lại nghĩ khác. Chỉ có Niết bàn là Chân Thể duy nhất, vạn hữu hay vũ trụ không gì khác hơn là một trò huyền thuật, một giấc chiêm bao hay một hình ảnh từ Chân Thể phóng chiếu ra. Nói cho chí lý, Chân Thể ấy là KHÔNG, một cái KHÔNG hoàn toàn tịch diệt (vắng lặng), bất nhất bất nhị, phi hữu phi vô. Với chủ trương này, Niết bàn là Ta bà, Ta bà là Niết bàn, không có hai cái khác nhau như Tiểu thừa quan niệm, bởi lẽ không cội thì không bóng.

Chống lại thuyết KHÔNG hay CHÂN KHÔNG nói trên của Long Thọ Bồ tát (Nagarjuna) có thuyết Duy Thức cũng của Phật giáo. Theo thuyết này, cái Tuyệt đối hay Chân Thể không phải cái gì trống rỗng mà là cái THỨC thanh tịnh. Ngoại cảnh là do Thức tạo và phóng chiếu ra ngoài . Phái Duy Thức có ba cái Chân thể:

- 1- Chân thể tuyệt đối (Réalité absolue)
- 2- Chân thể tương đối (Réalité relative) của những yếu tố kết hợp thành thế giới hữu hình.
- 3- Chân thể tưởng tượng (Réalité imaginaire) của những gì chúng ta tưởng tượng về một sự vật nào đó.

Chân thể tuyệt đối là cái MỘT-VÔ-SAI-BIỆT, tức là còn nguyên vẹn, chưa biểu hiện ra thiên hình vạn trạng (non-différencié).

Cứ như trên, những ý kiến của các triết gia về Thực Thể hay Chân Thể rất là sai khác. Nếu tất cả các cựu phái quan niệm Chân Thể một cách ngây thơ, dù rằng họ cảm thấy có nhiều cấp sự thật, tùy trình độ hiểu biết, hai phái lớn của Đại thừa Phật giáo (Chân không và Duy Thức) trái lại, quả quyết rằng thế giới vạn hữu, không có gì chân thật cả. Ý kiến này được

Çankara của Ấn giáo về sau chia sớt.

CHƯƠNG II

SỰ GIẢI THÍCH THẾ GIỚI

1- Sự cấu tạo thế giới

Dưới thời Phệ đà, người Ấn chưa phân biệt được hai loại "động" (animé) và "bất động" (inanimé), trừu tượng (abstrait) và cụ thể (concret), vì vậy không có sự phân loại trong sự vật. Về sau, lần hồi, người ta mới cố sắp thành "nhóm" các vật riêng rẽ hay các sức mạnh thiên nhiên, và đồng thời người ta mới cố nhận định những mối tương quan giữa các nhóm ấy, nhưng chưa đi đến sự hệ thống hóa.

Đến thời Phật giáo, một thuyết mới ra đời, tuy còn nhận những gì thuộc về trừu tượng, như đức tính, biến cố, trạng thái, v.v... là những yếu tố hiện hữu khách quan, gọi là **dharma**, vẫn là một thuyết mà mức độ triết lý cao hơn mức Phệ đà. Cao hơn ở chỗ Phật giáo phân biệt rõ ràng những vật hữu sinh (vivant) và vô sinh (non-vivant) và xem những vật hữu sinh (êtres vivants) là sự cấu hợp của nhiều yếu tố. Thế thì đối với Phật giáo, toàn thế giới là một đại cấu tạo, do sự hòa

hợp của nhiều yếu tố, và những yếu tố này chẳng phải là những thể chất hằng thường, mà là những năng lực (énergies) tạm thời, vì tương hòa tương khắc mà biến hiện ra trong một thời hạn nào đó thôi, để rồi lặn mất.

Phân tích vạn vật trong thế giới, Phật giáo nguyên thủy nhận thấy tất cả đều là do những yếu tố - hay **dharmas** - giả tạm kết hợp tạo thành. Xúc tiến sự phân tích này, Phật giáo nguyên thủy đã đi đến kết luận; căn bản của thế giới chỉ là một số **dharmas** cuối cùng, bất khả phân tích, và chỉ có những dharmas này mới là chân thật, còn vạn vật do sự kết hợp cấu tạo của chúng đều là tạm thời vô thường và giả dối.

Phái Chánh Lý và Thắng Luận đã gom góp các dharmas, nhiều cả trăm trong Phật giáo nguyên thủy, sắp thành 9 chất hay "đại": đất, nước, lửa, gió, khinh khí, không gian, thời gian, linh hồn và chất hữu tướng.

Kỳ na giáo nhận có 5 loại "hữu": không, động, tịnh, vật chất và linh hồn.

Phái Duy vật Çârvaka thấy có 4 yếu tố chân thật bất diệt là: địa, thủy, hỏa, phong. Về sau lại thêm 2 cái nữa là: không và thức. Không là không gian (espace). Thức là tánh biết (conscience).

Đến Madhva, con số yếu tố căn bản lại bị kéo xuống còn 3: Thượng đế, linh hồn và nguyên chất

(matière primordiale). Với phái Số Luận (Samkhya), con số 3 này còn có 2: linh hồn đa số và nguyên chất độc nhất.

Trái với các triết thuyết cho rằng thế giới do nhiều nguyên chất hay yếu tố sai biệt nhau tạo thành, có những triết thuyết khác cho rằng vạn vật chỉ có một bản thể duy nhất và chân thật. Phải nhận rằng quan niệm này, thật ra, không phải mới lạ mà là đã được trình bày trong kinh Phệ đà xa xưa, dưới giả thuyết một "người đầu tiên" bị phân chia để hóa thành vạn vật sai biệt.

Phật giáo, đến thời Đại thừa ra đời, lại chấp nhận thuyết "Tất cả là Một" (Nhất thiết tức Nhất: Tout est Un). Một đây không có nghĩa là cái Tuyệt đối duy nhất (l' Absolu-Un), mà là cái Một trong đó mọi đối đãi đều vắng lặng. Một ấy là Niết bàn (nirvana), là nơi "không có đất, nước, gió, lửa, không có thế giới này thế giới kia, không có mặt trời mặt trăng. Trong Niết bàn, không có khứ lai, trụ diệt, sanh hóa; cũng không có căn bản, không có tiến bộ, không có đứng dừng. Niết bàn là như thị, là chân hữu" (Il est).

Niết bàn cũng không phải là cái "Không" của

Long Thọ (Nagarjuna) của Đại thừa Phật giáo.

Nhưng về sau cái "Không" này (Vacuité) lại được giải thích rộng đến mức tiếng một hình thức của thuyết Đa thần như chúng ta thấy trong các môn phái chuyên tôn thờ Phật A Di Đà (Amitâbha) trong Tịnh Độ Tông (Amidisme ou Secte de la Terre Pure) và Đại Nhật Như Lai (Vairocara) trong Mật Tông.

Tóm lại, có thể sắp các triết thuyết giải thích thế giới thành 4 loại như sau:

1. Chủ trương mọi vật được tạo thành là do sự tổ hợp của các **dharmas** bất diệt (Chánh Lý và Thăng Luận).

2. Theo chủ trương loại này, các yếu tố hay dharmas riêng biệt, hợp tác với nhau theo luật nhân duyên (coopérant en interdépendance), hóa ra muôn vật cùng hai giới, nội và ngoại, mà muôn vật cảm thấy (Phật giáo nguyên thủy hay Tiểu thừa).

3. Loại này cho rằng Tất cả đều do một bản thể duy nhất mà phát hiện ra (Số Luận).

4. Quan niệm của loại chót này là: Bản thể chân thật của vạn hữu bất biến; vạn hữu chỉ là vọng tưởng

do Vô minh làm phát sinh (Đại thừa Phật giáo và Phái Védanta của Çankara).

2- Có một sự an bài trong thế giới không?

Câu hỏi này được giải đáp nhiều cách. Trước khi xem qua những giải đáp, chúng ta nên minh định nghĩa của câu hỏi trên. Nói thế giới được an bài, tức nhận có một trật tự được thiết lập. Nếu nói không có sự an bài, tức là không nhìn nhận có một nền trật tự. Bây giờ chúng ta lần lượt xem qua ý kiến của các triết phái.

1. Nếu có một cái gì chi phối thế giới, cái đó là sự ngẫu nhiên. Tình cờ mà vạn vật sanh, tình cờ mà sự việc xảy ra.

2. Phái Duy vật nhận chịu có một trật tự thiên nhiên nhưng không nhận có một trật tự tinh thần. Vạn vật sinh thành biến hóa là do cái tự tính thiên nhiên của nó, không có một quyền uy điều khiển nào cả.

3. Những triết gia nhóm này tin tưởng ở số mệnh, một số mệnh không căn cứ trên một cái gì tất cả và vượt hẳn trên quan niệm thiện ác của thế gian. Chính số mệnh này chi phối, quản trị thế giới.

4. Một vài phái xem cái sức mạnh số mệnh ấy như là một sự cần thiết, trái lại một vài phái khác xem như là Thần Thời gian. Thời gian cấu tạo, xây dựng, Thời gian hủy diệt tàn phá, để xây dựng cấu tạo... Tín đồ của Thần Visnou (sáng tạo) và Thần Çiva (tàn phá)

thuộc phái này.

5. Phái khác cho sức mạnh số mệnh ấy chính là Thượng đế Toàn Năng, nguyên nhân của mọi tác động ở thế gian, ý chí vô cùng tận, chi phối tất cả, làm trọng tài cho tất cả và tùy ý muốn của Thượng đế mà người đời làm thiện tạo ác. Không nói ai cũng thấy rằng với thuyết này, con người chỉ là những hình nộm mà mọi hoạt động đều tùy sự dặt dây của một Thượng đế uy lực vô cùng, lòng thương vô hạn và an bài mọi vật theo một trật tự tinh thần bất dịch. Mà như thế là có chỗ mâu thuẫn. Thật vậy, nếu Thượng đế trọn quyền hành động, muốn làm gì cũng được, lại thêm lòng thương vô hạn, tại sao Thượng đế không làm cho muôn loài, hay ít ra loài người, được lành mạnh và khôn ngoan hạnh phúc ai cũng như ai hết?

6. Đa số các triết gia Ấn dạy rằng thế giới biến dịch theo những luật tự nhiên, luôn cả về hai phương diện vật chất và tinh thần. Cái ý niệm về một trật tự tinh thần, thật ra đã có lâu xưa, từ thời Phê đà, và hợp với thuyết nghiệp báo và luân hồi, ý niệm này làm căn bản cho nền đạo đức của nhiều hệ phái triết học.

Tuy nhiên, trong sự giải thích trật tự tinh thần này, có nhiều ý kiến bất đồng. Đa số cho rằng đó là một sự hiển nhiên, cần nhận định là đủ mà khỏi cần tìm kiếm nguyên nhân. Nhưng người tin tưởng ở thần quyền, cho rằng có bàn tay của thần linh, của Thượng đế xen vào.

Phe tin tưởng ở thuyết Tất cả là Một xem trật tự ấy là một biểu hiện của cái Một. Chót hết, phái xem vạn vật là huyền tưởng, cho rằng thế giới chỉ là một quan niệm tạm thời, có giá trị đối với cái chân lý hạ đẳng mà thôi, và giá trị ấy sẽ tàn tạ tiêu tan ngay khi con người nhận thấy rằng thuyết đa nguyên là sai.

3- Thế giới trong Không gian và Thời gian.

Dưới thời Phệ đà, thế giới được mô tả như chia ra làm 3 phần: đất ở dưới, trời ở trên, và không gian là khoảng ở giữa.

Cái ý niệm đơn giản đầu tiên này đã được phát triển thành một hệ thống vũ trụ toàn diện, có những hình thức khác nhau trong Bà la môn giáo, Kỳ na giáo và Phật giáo.

Các triết phái của thời cổ điển đều đồng ý chấp nhận quan niệm sau đây: dưới mặt đất có nhiều địa ngục chồng chất thành từng giai tầng; từ mặt đất trở lên cũng có nhiều tầng trời. Giữa khoảng trời đất có núi Tu Di (Meru). Mặt đất chia làm nhiều "châu" (continents), xung quanh có biển cả bao bọc, như "Nam Thiệm Bộ châu" (Jambdvipa) của chúng ta đang ở đây. Theo quan niệm cổ thời, thế giới có ranh rập và quan niệm này, đến nay, còn được Kỳ na giáo nắm giữ. Phật giáo và nhiều triết phái cho rằng vũ trụ vô tận vô biên, và trong vũ trụ có rất nhiều thế giới tiếp nối với nhau.

Đời thái cổ, nhân loại hình như nhận rằng, về mặt hình tướng, thế giới là bất diệt và bất dịch, Người của Kỳ na giáo và phái Mimâmsa tán đồng quan niệm này. Về sau, người ta lại tìm biết coi tại sao có thế giới: vấn đề nguyên nhân đầu tiên được đặt thành. Kế đó nữa là vấn đề nguyên nhân căn bản, chính yếu. Sau rốt, với sự thành hình của thuyết nhân quả nghiệp báo, thuyết nguyên nhân đầu tiên bị bác bỏ. Sanh diệt, diệt sanh, nối tiếp nhau như một cái vòng tròn, không biết đâu là nguyên nhân đầu tiên.

Vạn vật luôn luôn biến dịch, luôn luôn đứng trong một cái thế "trở thành" (en devenir). Từ đây, Ấn giáo, Kỳ na giáo và Phật giáo đã đồng ý đi đến sự nhận định theo đó thế giới biến đổi luôn, đi từ thiện xuống ác, để rồi từ ác trở lên thiện, thịnh suy, suy thịnh tiếp nối nhau, chi phối bởi những luật tự nhiên và những tương quan tinh thần, xã hội và chính trị.

CHƯƠNG III

**VẤN ĐỀ THƯỢNG ĐẾ
HAY CHÚA TỂ****A) Đa thần**

Người Ấn giáo, Kỳ na giáo và Phật giáo, cho đến ngày nay, vẫn còn thờ nhiều thần linh, lớn nhỏ rất nhiều mà sự thờ cúng bắt nguồn từ thời kỳ Phệ Đà, có khi từ thời kỳ tiền sử. Dù rằng danh hiệu và đặc tính của đa số những thần linh còn được gìn giữ nguyên vẹn cho tới hiện nay, quan niệm về thần linh hay "người trời" (êtres célestes) đã chịu nhiều thay đổi lớn lao. Nhiều vị thần tiêu biểu cho những hiện tượng thiên nhiên (mặt trời, lửa), cho những tình cảm (nhân ái, thù ghét), cho những trạng thái (nóng sốt), cho những quá trình biến dịch (sự chết), tất cả được trình bày như những đối tượng khách quan. Ở chỗ kỳ thi, người ta chấp nhận những sức mạnh ấy là chính các thần thiêng liêng, hay ít ra là những biểu hiện cục hạn của các thần ấy. Các bài thánh ca Phệ đà nhân cách hóa các thần: các thần có hình dáng như loài người, có nơi cư

trú ở một cảnh giới siêu phàm; cũng như người, các thần có sinh ra nhưng bất tử. Khi quan niệm linh hồn ra đời, người ta xem linh hồn như những thần thiên nhiên, có thân xác riêng cũng như có trú xứ riêng. Về sau, một thuyết mới ra đời, theo đó người cõi trời (tức là các thần hay chư Thiên, như Phật giáo ở Trung Hoa và Việt Nam hay nói), tuy có cao hơn loài người, vẫn còn chịu luật luân hồi tái sinh chi phối, và mỗi thần có một nhiệm vụ trong quá trình diễn tiến của vũ trụ. Thí dụ: địa vị của một Đế Thích (Indra) luôn luôn tồn tại, bao giờ thế giới tồn tại, nhưng những linh hồn thi hành nhiệm vụ của Đế Thích thay đổi luôn, không lúc nào dừng. Các linh hồn có thiện căn thì sinh lên trời Đế Thích, làm công việc của Đế Thích, hưởng cuộc sống của Đế Thích, rồi đến khi thiện quả hưởng tận, trở xuống dương gian làm người với một thân xác và tên họ mới. Thế thì "chư thiên" chỉ có khác người thế gian ở chỗ cấp bậc mà thôi, tuy nhiên, họ vẫn được thờ kính và cầu khẩn.

Các vị thần được quan niệm như trên, có một uy thế rất là hạn cục và mỗi vị có một phạm vi hoạt động riêng, không thần nào được xâm phạm quyền hạn của thần khác. Lại nữa, các thần, dầu một mình, dầu hợp lực với tất cả thần khác, không thể sáng tạo và cai trị thế giới. Các ngài cũng không phải người thiết lập những luật thiên nhiên và luân lý chi phối vạn vật, các

ngài cũng không thể xá tội và giải thoát cho chúng sinh. Chẳng những thế, chính các thần còn kẹt trong trật tự bất diệt và chung cho muôn loài và dầu có những sức mạnh phi thường, các thần vẫn còn cần được giải thoát ra khỏi cõi sinh diệt.

Phật giáo, Kỳ na giáo và những phái vô thần của Bà la môn giáo không tin có một đấng Sáng tạo. Theo họ, vạn vật sinh hóa, và vũ trụ biến chuyển theo Luật bất diệt tự nhiên.

Các phái Phệ đàn đà, các luận sư của phái Du già và phái Thắng nghĩa chẳng hạn, cũng như người của các phái lớn của Ấn giáo, lại tin rằng mọi vật, mọi việc trên thế gian, dầu thiện, dầu ác, đều do ý muốn của một Thần tối thượng an bài, sắp đặt. Vị Thần này, khác với các thần khác, có từ vô thủy (sans commencement) và tồn tại mãi trong bất diệt. Chính Ngài thống ngự thế gian, đứng ngoài quyền chi phối của nghiệp báo, đau khổ và tình dục, và điều khiển vũ trụ với một quyền tự trị tuyệt đối.

B) Thế gian chỉ có một Chúa Tể độc nhất và hữu ngã (Isvara)

Các triết gia Ấn Độ hiểu danh từ "chúa tể càn khôn bất diệt" như một nhân vật bất sanh bất diệt, độc nhất vô nhị, cao thượng hơn mọi loài trên mọi phương diện, quyền năng vô lượng, trí tuệ vô biên. Vị chúa tể

ấy đã sáng tạo ra thế giới và sắp đặt mọi việc đúng theo một mục đích nào đó; ngài nắm quyền sinh diệt; từ chỗ không - không, ngài tạo ra muôn loài, khả hiện để dạy cho chúng sinh biết những luật thiên nhiên và đạo đức và, chót hết, cầm cân công lý bằng sự thưởng phạt, tùy hạnh nghiệp. Vị chúa tể là đấng hoàn toàn về đạo đức và có khả năng, chẳng những ban những ân lành tạm thời, mà còn ban luôn sự giải thoát. Đó là đại khái những ý niệm về đấng Chúa Tể *Isvara*. Về chi tiết, tùy triết gia mà có sự sai khác. Thí dụ, vị Chúa Tể ấy (hay Thượng đế) chẳng những là nguyên nhân hữu hiệu (cause efficiente) mà còn là nguyên nhân vật chất của thế giới. Họ vẫn còn cãi nhau về điểm Thượng đế có đức tướng hay không, có đứng trên quan niệm thiện ác hay không, v.v... Nhiều kinh sách không mô tả một cách thiết thực diện mục của Thượng đế mà để cho người tự ý phối hợp thượng đế *Isvara* với Thần *Visnu*, Thần *Çiva*, v.v... Ngoài ra còn nhiều ý kiến khác, phái này bảo Thượng đế chỉ có thể là *Visnu*, phái khác bảo đó là *Çiva*, khiến người ta dễ cho đây là thuyết đa thần. Thật sự, quan niệm về Thượng đế độc nhất và các thần vô số kể rất khác nhau xa. Các thần tiêu biểu cho các sức mạnh thiên nhiên và những quyền năng của vạn vật, còn *Isvara* - Thượng đế độc nhất - là một lối nhân cách hóa cái trật tự thiên nhiên và đạo đức của vũ trụ, là một cái toàn thể có tổ chức đàng hoàng.

Trong triết học cổ điển, quan niệm về *Isvara* được

biểu hiện dưới hai hình thức khác nhau.

1. Kinh Rig-Véda dạy rằng nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ là Thượng đế hữu ngã, ngài đã bỏ ra một phần tư của Tự thể (Soi) để sáng tạo vũ trụ còn ba phần tư giữ lại để cao ngự trên thế gian. Về sau, tới thời kỳ Áo nghĩa thư, Gita... quan niệm này bị sửa đổi: không có sự chia ra làm hai phần riêng biệt, Thượng đế vừa ở trong lòng của vũ trụ mà cũng vừa siêu việt. Thế thì Thượng đế vừa là một nhân vật đối chiếu với con người ở chỗ căn bản, mà cũng vừa là căn nguyên hữu tướng, vật chất, của mọi sự mọi vật, thuộc tâm linh hay không thuộc tâm linh. Nhiều kinh sách của Phệ đàn đà, nhất là kinh sách của hai phái chuyên thờ Visnu và Çiva, đã dùng nhiều cách để giải thích tại sao Thượng đế vừa khác lại vừa không khác với các linh hồn cá nhân, hầu làm cho óc suy luận con người tầm thường nhận được mối tương quan khó hiểu vừa nói.

2. Ngược lại với thuyết này là thuyết theo đó vạn vật nằm trong Thượng đế và từ Thượng đế mà xuất phát ra, những phái Chánh lý. Thắng luận và Du già và nhiều phái khác về sau nhấn mạnh về sự không biết rõ rệt giữa Thượng đế và thế gian. Thế thì những phái này thuộc phe thần giáo, nhưng quan điểm của Thần giáo này không giống với quan điểm của Cơ Đốc giáo. Theo Cơ Đốc giáo, Thượng đế từ chỗ không có gì đã dựng lên vũ trụ, còn những triết gia thần giáo của Ấn

lại nghĩ rằng Isvara chỉ thủ một vai tuồng phối hợp và điều khiển những cái gì đã có sẵn trong vũ trụ không biết từ thuở nào, cái đó là vật chất và linh hồn vô số. Vậy không có vấn đề Thượng đế sáng tạo.

C) Thuyết "Tuyệt đối vô tướng vô ngã" (Brahman)

Từ thời Phệ đà, nguyên nhân đầu tiên của vạn vật đã được trình bày, chỉ định, bằng một danh từ vô tính (nói trống), như "brahman" (phạm thiên), "sát" (hữu), "tat" (như thị), "ekam" (Nhất)... hay bằng một danh từ khác như "âtman" (Tự thể)... Tuy nhiên, đừng tưởng rằng ở thời xa xưa ấy, người ta đã đạt đến cái quan niệm một Tuyệt đối vô tướng vô ngã, bởi vì lẽ trong kinh Phệ đà có những đoạn mà *brahman* được diễn tả như một vị thần, như một Thượng đế (Īcva), như một *purusa* (người đầu tiên). Về sau lâu, người ta mới thấy sự cần thiết phải phân biệt giữa người và vật, giữa cái Chân thật vô thượng như một vị thần hữu ngã hay như một vật đầu tiên vô ngã. Đối với vấn đề này, có hai quan niệm khác nhau như chúng ta vừa thấy. Phái chủ trương Thượng đế hữu ngã cho rằng Thượng đế đối với vũ trụ có hai loại tương quan, một vô ngã, một hữu ngã. Còn phe ngã theo thuyết Tuyệt đối vô ngã bảo rằng Isvara hữu ngã chỉ tiêu biểu cho một tia sáng của Tuyệt đối mà thôi.

D) Quan niệm về Thiêng Liêng của các phái Vô Thần

Vô thần ở đây không có nghĩa là vô tôn giáo, mà là một danh từ dùng để chỉ, chẳng những người hoài nghi, duy vật, không tin có một cái gì gọi là thiêng liêng, là siêu phàm, mà còn để chỉ những khuynh hướng tôn giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một Thượng đế hay một Thần thượng đẳng nắm quyền chi phối vũ trụ nhưng nhìn nhận có nhiều thần, tin tưởng ở một nền trật tự đạo đức, ở luật luân hồi tái sinh và ở sự giải thoát, và phát biểu một tâm trạng thuần túy tôn giáo, xuyên qua sự thờ phụng các bậc thánh hiền. Theo nghĩa này thì các phái Mimâmsâ, Số luận cổ điển, Kỳ na giáo và Phật giáo đều là những hệ thống tôn giáo vô thần, nghĩa là "vô chủ thể vũ trụ".

Đối với các triết phái tin ở vị Chủ thể này, Thượng đế vừa là trụ cột của nền trật tự thiên nhiên và đạo đức, mà người ta nhận thấy sự biểu hiện trong cái thế biến dịch của vũ trụ và trong sự thưởng lành phạt dữ, vừa là người tiết lộ Chân lý, và lý tưởng đạo đức, là đáng cứu rỗi và giải thoát.

Những triết phái tôn giáo vô thần, theo nghĩa định ở trên chủ trương ngược lại rằng: 1) sự biến dịch, tiến hóa của vũ trụ là luật nhân quả nghiệp báo chi phối, chứ không có bàn tay của một Chủ thể nào xen vào; 2)

có các thần (chư Thiên), nhưng các thần này có trong thời hạn dài vẫn tùy thiện nghiệp của mỗi vị, và sự hiện diện của họ là một sự hiện diện để vừa giúp vào sự thưởng phạt của luật nghiệp báo mà thôi; còn việc khai thị Chân lý thì đó là công việc của các bậc Thánh nhân và chư Phật; đến như sự giải thoát, thì tự ai nấy lo cứu rỗi lấy mình, không ai ban cho ai được.

Thái độ Phật giáo nguyên thủy là như thế. Nhưng với Đại thừa Phật giáo, những ý niệm về các vấn đề trên, nhất là vấn đề giải thoát thay đổi nhiều. Nếu Phật giáo nguyên thủy tin giải thoát là bỏ cảnh Ta bà này để sang một cõi khác gọi là Niết bàn, Đại thừa bảo Ta bà và Niết bàn là một. Sự đối lập giữa những ý niệm khổ và sướng, triền phược và giải thoát, là những điều do óc tưởng tượng của con người bày ra. Tất cả là Một, tất cả đều nằm trong cái Một và trong cái Một không có sướng khổ, trói trăn và cởi mở. Thoát được cái gọng kềm đối đãi - hay nói một cách khác, đừng sống trong tương đối nữa, - là giải thoát, giải thoát ngay đây, là đạt đến Tuyệt đối ngay đây. Nhưng vì đa số khó thấu hiểu cái quan niệm cao siêu này, Đại thừa phương tiện tượng trưng cái Tuyệt đối hoặc bằng Phật A Di Đà mà nghĩa là Vô lượng Quang và Vô lượng thọ, hay bằng Phật Tỳ lô giá na (Vairocana) mà Tàu dịch là Đại Nhật Như Lai, đúng với cái nghĩa đen của chữ Vairocana là mặt trời.

CHƯƠNG IV

**VẤN ĐỀ THIÊN NHIÊN
VÀ TINH THẦN****A) Hữu động (animé) và bất động (inanimé)**

Dưới thời Phê đà, kinh điển chưa phân tích rõ ràng sự cách biệt giữa vật hữu động và vật bất động; hơn nữa, kinh điển ấy còn chấp nhận sự hiện hữu của một sự sống hữu thức chẳng những trong các hiện tượng đặc biệt của thiên nhiên mà còn trong những tính tình, trạng thái, biến cố, hoạt động, thậm chí trong những vật dụng do loài người sáng chế ra. Đến thời Áo-nghĩa-thư (Upanisha), sự phân chia giữa hai cái động và bất động bắt đầu thiết lập và chế ngự nền triết học cổ điển. Tuy nhiên ranh hạn của sự sống được mỗi môn phái ấn định khác nhau: đối với Kỳ na giáo, mỗi một cục đất, một ngọn lửa, một giọt nước và ngay đến gió đều là thân thể của những sinh vật; Ấn Độ giáo nhận thảo mộc là sinh vật trong khí, đối với một ít chi phái Phật giáo, thảo mộc chỉ là những vật bất động.

Đối với Phê đà, sự sống hoàn toàn ý thức của một

sinh vật tùy thuộc điều kiện tiên quyết là sự hiện hữu trong sinh vật ấy một ít yếu tố hiện sinh như sinh lực (asu, jīva) v.v... Theo thuyết "chư pháp giả hợp" của Phật giáo, một sinh vật là một sự liên tục (continuité) của các "pháp" như sự tương tục của một giòng nước chảy đều; một ít trong những "pháp" (dharmas) ấy, như sinh lực, sức nóng và ý thức, được xem như những điều kiện tất yếu để bảo tồn và liên tục dòng sống nói trên. Trong những hệ thống triết học nhìn nhận có những linh hồn cá nhân, sự sống chỉ có được khi có một điểm "linh quang" (monade spirituelle) nhập vào thể xác; linh quang ấy là yếu tố tối cần, các yếu tố khác, tuy có lợi ích cho sự sinh tồn, vẫn là phụ thuộc. Theo quan điểm này, mỗi sinh vật gồm có hai phần khác nhau, một là vật chất, hai là tinh thần. Sự phân chia này chiếm một địa vị quan trọng trong triết học tôn giáo Ấn suốt 2.500 năm.

B) Vật chất

Những quan niệm Ấn Độ về cái mà hiện nay chúng ta gọi là "vật chất" (la matière) đã phát triển bắt từ những ý niệm về các sức mạnh thiên nhiên mà họ cho là thật có và khách quan. Thế thì, đối với người Ấn, không có vật chất bất động và, một đàng khác, cũng không có gì hoàn toàn "tinh thần" như chúng ta nói hiện nay, nghĩa là tất cả những hiện tượng về tâm lý vẫn có những cơ bản vật chất. Những quan niệm dị

biệt trong các kinh cổ Phệ đà, đến thời Cổ điển, đã kết thúc bằng hai lý thuyết mà tất cả các môn phái triết học đều chấp nhận một thế này hay một thế khác:

1- lý thuyết theo đó tất cả các yếu tố của vũ trụ đều riêng biệt nhau.

2- lý thuyết chủ trương chỉ có một vật chất tổng quát (matière globale), bắt từ đây vạn vật biến hiện ra.

Theo các môn phái Cârvaaka và Vyâyâ-Vaiçasika, những chất bất khả phân tích của vật chất là 4 nguyên tố (Tàu gọi là "đại") sau đây: đất (địa), nước (thủy), lửa (hỏa) và không khí (phong). Mỗi "đại" này do vô số cực vi hay nguyên tử (atomes) cấu kết tạo thành. Cực vi không thấy được bằng mắt thịt, nhưng khi cấu hợp thành hình tướng thì hình tướng là vật thấy được. Phật giáo, cũng thế, cho bốn "đại" nói trên là nòng cốt cuối cùng của vạn vật thuộc loại "sắc" (rūpa), nghĩa là có hình dáng thấy được, nhận ra được bằng ngũ quan. Song lẽ, những "đại" (mahâbhūta) ấy, đối với Phật giáo, không phải là những chất bất diệt, mà là những phần tử giả hợp của những năng lực hay sức mạnh thiên nhiên.

Nhiều môn phái khác còn thêm vào 4 "đại" trên, một "đại" thứ 5 là "không", tức là không gian (espace).

Trên đây là chủ trương của các phái cho vạn vật là do những yếu tố riêng biệt hợp thành. Còn sau đây

là ý kiến của các phái chấp nhận có một vật chất tổng quát, chung cùng cho mọi loài.

Kỳ na giáo giải thích rằng cái vật chất chung cùng đó không gì khác hơn là cực vi (nguyên tử). Ở chỗ căn bản chỉ có cực vi mà thôi; cực vi cấu kết với nhau mà làm phát sinh các hiện tượng của thế giới hữu hình.

Phái Số luận (Samkhya) dạy rằng nguồn gốc của vạn vật là nguyên chất "prakrti" do ba yếu tố gọi là "guna" tạo thành, thí như một sợi giây ba tao. Yếu tố I là *Sattva* có nghĩa là: chân thật, ánh sáng, trong sạch và nhân từ. Yếu tố 2 là *Rajas* có nghĩa là: động, ham muốn. Yếu tố 3 là *Tamas* có nghĩa là ngu dốt, nguồn gốc của ác độc và đau khổ. Ba yếu tố này tương khắc tương sinh với nhau, do đó mà vạn vật hình thành. Thuyết này, đến nay, còn được các phái Du già (Yoga). Phệ đàn đà, Visnou và Çiva chấp nhận.

Mới xem, hình như lý thuyết thứ hai (vật chất tổng quát) nghịch lại với thuyết thứ nhất (yếu tố riêng biệt), nhưng nếu hiểu những yếu tố riêng biệt này đều do chất tổng quát sinh ra thì sự chống đối nói trên không còn nữa. Do đây, Kỳ na giáo cũng chấp nhận như Đại thừa Phật giáo, thuyết "vật chất tổng quát".

C) Tinh thần

Dưới thời Phệ đà, chưa có ý niệm về cái mà nay

chúng ta gọi là tinh thần hay tâm linh. Tất cả những hoạt động tâm linh, người của thuở xa xưa ấy xem như là những sức mạnh của một chất tế nhị. Đến thời Áo-nghĩa-thư (Upanishad), vấn đề tinh thần mới được nêu ra, và tinh thần được quan niệm như là mầm giống, nguồn gốc thanh khiết, tế vi, của vạn vật hữu hình hữu tướng. Theo quan niệm này, vật chất không gì khác hơn là tinh thần cô đọng, vậy không có sự khác biệt hẳn giữa đôi bên.

Cứ theo một ít kinh điển của Kỳ na và Phật giáo, hình như hồi đầu thời đại cổ điển, có một ít môn phái sắp tinh thần vào hàng thứ 5 hay thứ 6 sau "tứ đại" (địa, thủy, hỏa, phong) hay "ngũ đại" (địa, thủy, hỏa, phong, không). Các phái ấy cho tinh thần là linh hồn của mỗi cá nhân và linh hồn cá nhân ấy là một hiện tượng hữu hạn và phù vân của một cái thể bất diệt, chung cho muôn loài.

Trái lại, có nhiều phái khác như Mimâmsâ (cổ điển), Samkhya, Yoga, Nyâya-Vaiçesika, v.v... lại cho mỗi linh hồn là một đơn vị đặc biệt riêng rẽ, độc lập.

Kể ra thì cái ý niệm về một linh hồn riêng rẽ cho từng cá nhân đã phát triển từ cái quan niệm của Phê đà về một "bản ngã" bất diệt, luôn luôn tồn tại sau khi thể xác chết. Theo quan niệm này mà hiện nay còn thấy vài học phái tiếp tục chủ trương, như Thông Thiên

Học (Théosophie) chẳng hạn, khi thể xác của con người tiêu tan rồi thì linh hồn tiếp tục sống trong một cái thân bằng một thứ khí nhẹ như ê-te, hình dáng giống như cái thân da thịt.

Với những tiến bộ của tư tưởng và thuyết tái sinh ra đời, quan niệm về linh hồn tồn tại sau khi chết đã trải qua một sự thay đổi quan trọng: không có việc hình ma bóng quế nữa, mà linh hồn chỉ là một cái gì phi vật chất, không hình tướng hoặc có thể tự ban cho nó bất cứ một hình tướng nào. Để làm tỏ rõ vấn đề "linh hồn là gì?" và sự sinh hoạt bên trong của con người, nhiều lý thuyết được đưa ra như sau:

1- Linh hồn là một cái gì biết cảm xúc, biết muốn và biết hoạt động. - Đa số người của phái Phệ đàn đà, Visnou, Çiva thậm chí của Kỳ na giáo, chấp nhận thuyết này. Đối với các triết gia của những phái nói trên, linh hồn là một nhân vật tinh thần quang minh, giải thoát mọi khổ não, đầy đủ các đức tốt, nhưng từ vô thủy, bị vật chất và nhiều yếu tố khác che đậy và giới hạn. Ngày nào các chướng ngại này bị đánh đổ, tiêu diệt, linh hồn sẽ quang minh trở lại rực rỡ.

2- Linh hồn, ở chỗ bản tính, là một cá thể phi vật chất nhưng không phải là một thực thể tinh thần. Những cái mà người ta tưởng linh hồn có, như biết khôn biết dại, biết vui buồn, biết ưa ghét, v.v... chẳng qua là do "manas" tạo ra và *manas* là một chất có khả năng tư

tưởng, bao trùm linh hồn trọn thời gian linh hồn còn kẹt trong vòng luân hồi. Ngày nào được giải thoát ra khỏi cái *manas*, linh hồn sẽ trở lại nguyên tính của nó là phi thiện phi ác, gần như vô thức.

3- Linh hồn là một thực tế thuần tinh thần, một ánh sáng cá nhân, hoàn toàn không thọ cảm, không biết hành động. Ngoài cái "thức" (conscience) ra, tất cả những cái thấy, nghe, hay, cảm, mà người ta tưởng là những đặc tính của linh hồn, đều do ngoại cảnh tạo ra, nhân sự tiếp xúc của linh hồn với ngoại cảnh. Khi linh hồn đã tỉnh, biết mình không liên hệ gì với ngoại cảnh, nói một cách khác, khi linh hồn được giải thoát, linh hồn trở lại trong sáng đúng bản tính của nó.

D) Thể xác và linh hồn.

Ngay từ thời đức Phật, các nhà đạo giáo đã nêu ra vấn đề tương quan giữa thể xác và linh hồn; đó là hai vật khác nhau hay chỉ là một?

Những nhà duy vật cho linh hồn và thể xác không khác nhau: linh hồn chỉ là một công dụng của thể xác. Đứng về quan điểm của phái Phệ đàn đà xưa, có thể bênh vực được ý niệm này bởi lẽ phái này chấp nhận có một tinh thần chung cho vạn vật và như vậy thì thể xác, chung cuộc, cũng là tinh thần cô đọng.

Trái lại, đa số các phái Phệ đàn đà và tất cả những phái Bà la môn khác, luôn cả Kỳ na giáo, cho

rằng linh hồn khác với thể xác. Nhưng mỗi môn phái giải thích riêng biệt mối tương quan giữa linh hồn và thể xác. Theo Kỳ na giáo thì sự liên lạc giữa đôi bên rất là mật thiết, như lửa với đồng nấu chảy; đa số các phái Bà la môn cho linh hồn như thân, thể xác như áo; phái Số luận (Samkhya) bảo rằng, đúng với sự thật, không có một tương quan nào giữa tinh thần và vật chất, và sự liên lạc người ta nhận thấy, chỉ là kết quả của sự sai lầm, của vọng tưởng. Sự liên lạc ấy giống như sự liên lạc giữa mặt trăng và nước, khi mặt trăng dội bóng xuống nước.

Một vài nhà đạo học khác, như của phái Nyâya-Vaiçesika, nhận có sự liên quan giữa linh hồn và thân vật chất thô trước, trong khi nhiều nhà khác bảo rằng sự liên quan ấy chỉ có với cái thân bằng thanh khí nhẹ nhất, một trong nhiều thân của con người, ngoài thân xác thịt. Cái thân nhẹ ấy thủ vai trò trung gian giữa linh hồn vô hình vô tướng với thân vật chất hữu tướng hữu hình.

Phái Sâmkhya và Phệ đàn đà chủ trương con người có thân, một là nhục thân, bằng xương thịt, có sinh có diệt; một nữa bằng chất khinh tinh của "ngũ đại" (đất, nước, lửa, gió và không), bao bọc linh hồn và bất diệt trước khi linh hồn được giải thoát. Cái thân khinh tinh đó là trụ cột của những công dụng cảm giác biểu hiện xuyên qua ngũ quan (thấy, nghe, ngửi, nếm,

sờ đụng) và năm khả năng hành động (nói, nằm, đi, thôi xuất và sinh đẻ). Trong thân khinh tinh có một cơ quan bao gồm những năng lực thuộc tâm lý, còn phần quan trọng nhất trong thân vật chất thô trước là "khí tiên thiên" (prāna). Khí này có 5 công dụng: 1) điều hòa hô hấp và làm tiêu hóa vật thực 2) thôi xuất hai đường tiểu đại, 3) hòa trộn vật thực, sau khi vật thực được hỏa của trung tiêu (bao tử) làm tiêu hóa, 4) làm cho nói, la, hát được, 5) điều hòa sự vận chuyển của huyết mạch. Đối với sự luân hồi tái sinh, thân khinh tinh hết sức là quan trọng vì chính nó dung chứa và mang sang đời sau, tất cả những nghiệp của hiện đời.

Nhiều đạo gia của Phệ đàn đà còn thấy có một thân thứ ba, ngoài hai thân khinh và trước nói trên. Họ đặt cho thân thứ ba này cái tên là "thân nghiệp nhân" (corps de causalité). Thân đó là vô minh (avidyā), che phủ linh hồn không cho thấy Thượng đế và cái Tuyệt đối; sở dĩ có luân hồi tái sinh là tại thân đó, vì vậy gọi là "thân nghiệp nhân".

Phật giáo không nhận có những linh hồn bất diệt: tất cả những hiện tượng trong vũ trụ, dù thuộc vật chất, dù thuộc tinh thần, đều là những "dharma" giả hợp mà thành. Phật giáo phân tích con người ra làm hai phần gọi là danh và sắc (nāma et rūpa) *Sắc* là phần hữu hình hữu tướng, phần vật chất, thân xương thịt. - *Danh* là phần vô hình mà chúng ta gọi là tinh thần, gồm có 4:

thọ (cảm giác) *tưởng* (tư tưởng, ý niệm), *hành* (tính toán, lo nghĩ, những hành động trong lòng) và *thức* (biết, như biết lạnh nóng, vui buồn, sướng khổ, đói khát, vật này vật nọ, tiếng này tiếng kia, màu này sắc nọ...).

Đó là quan niệm của Tiểu thừa Phật giáo. Đến Đại thừa, với thuyết "Không" (Sunyâta) của Long Thọ (Nagârjuna), tất cả hay *Hữu* là do *Không* mà có; trong Không chẳng có hai cái đối đãi linh hồn hay thể xác (hay tinh thần và vật chất), hai cái này đều là vọng tưởng (illusions). Tuy nhiên, đứng về mặt chân lý mà xét, thì *vọng* cũng là *chân* hay *Không*, vì vọng sinh ra trong chân. Còn với phái Duy Thức thì bản thể của vũ trụ là A lại da (Alaiya) hàm chứa tất cả, vì vậy vật chất và tinh thần đều là Thức cả. Do đây có câu: Vạn pháp duy thức, tất cả đều là Thức (rien que conscience).

CHƯƠNG V

a) Căn bản siêu hình của luân lý

Người của phái Câr vâka (duy vật) chối bỏ mọi giá trị của luân lý. Con người do "tứ đại" hợp thành, đến chết tứ đại tan rã, không còn gì cả, thì làm sao nói có sự thưởng phạt sau khi chết. Những lời răn dạy làm lành lánh dữ của kinh Phê đà hay của các nhà lãnh đạo tôn giáo đều là những điều bịa đặt để củng cố quyền uy của họ và đánh lừa hạng dốt nát ngu muội.

Chống lại với thuyết duy vật, hầu hết các nền triết học tôn giáo khác đều nhìn nhận rằng vũ trụ chẳng những bị những luật thiên nhiên chi phối mà còn bị những luật luân lý thuộc tinh thần chế ngự.

Trật tự của vũ trụ là một trật tự luân lý, bởi vì mọi sự việc xảy ra đều chi phối bởi luật nhân quả thưởng phạt về mặt luân lý. Mỗi hành động của thân, của miệng (lời nói) hay của tâm hồn (tư tưởng) nếu là có ý nghĩa hoặc thiện hoặc ác, đều có hậu quả cũng hoặc thiện hoặc ác. Thế thì vũ trụ là một cơ cấu luân lý vĩ đại trong đó mỗi tác dụng của những sức mạnh tích cực hay tiêu cực đều có nhiều hậu quả và những hậu quả ấy sau một thời gian, đều hiện bày một cách rõ rệt.

Vậy trật tự của thế giới là một trật tự luân lý chung cho vũ trụ bởi vì mọi vi phạm luân lý đều bị phạt và điều làm đúng với luân lý, chung cuộc phần thành công.

Cái trật tự thế gian sở dĩ có tính cách luân lý vì lẽ lành thưởng ác phạt và vì lẽ con người hoàn toàn tự do chọn giữa ác và thiện. Hơn thế nữa, thế gian còn có cái khuynh hướng càng ngày càng tiến lên để đến chỗ Toàn hảo (la Perfection). Những hệ thống triết học lớn của Ấn Độ đồng quả quyết rằng cá nhân, tuy trôi giạt trong vòng luân hồi chuyển kiếp không biết từ bao giờ đến bây giờ, vẫn có khả năng tự làm cho mình trở thành trong sạch và đưa mình lên cao mãi cho đến mức hoàn toàn. Tuy nhiên sự hưởng thưởng này muốn được thành tựu, con người cần phải nhìn nhận rằng thiện mạnh hơn ác và chung cuộc thiện sẽ thắng ác.

Nhưng thế nào là thiện, thế nào là ác? Câu trả lời như sau: thiện là tất cả những gì đưa con người đến chỗ diệt dục vọng, giác ngộ, giải thoát và, như thế, là đến chỗ cứu rỗi siêu việt, an lạc hoàn toàn và bất diệt. Còn ác là những gì nghịch lại.

Đối với Kỳ na giáo, Phật giáo và nhiều triết phái khác của Bà la môn giáo, những luật luân lý là những thực thể không có cơ bản và lý do tồn tại, hoàn toàn nằm trong trật tự luân lý của thế gian. Đối với người tin ở thần quyền, nguyên do của những luật ấy là Thượng đế bởi vì chính Thượng đế đã lập những luật

ấy: con người phải vâng lời Thượng đế, vì vậy con người phải tuân các luật luân lý; con người còn có bổn phận làm cho mình giống như Thượng đế là gương mẫu luân lý tốt bậc. Một vài phái theo chủ trương "Vạn vật đồng nhất thể" cho rằng làm ác với kẻ khác là tự làm ác cho mình, bởi lẽ mình với người là một, trong người có mình.

b) Nguyên tắc và giới hạn của luân lý.

Cũng như các nhà hiền triết Hy Lạp, Trung Hoa, cũng như chính đức Jésus Christ, Bà la môn giáo và Phật giáo đều lấy câu sau đây làm khuôn vàng thước ngọc cho luân lý: Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân" (Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác).

Luân lý Ấn Độ đi xa hơn nhiều tôn giáo của các dân tộc khác. Phạm vi luân lý Ấn bao gồm vạn vật chứ không hạn cục trong phạm vi con người. Thú vật chẳng phải là những máy móc để cho con người tự ý sử dụng thế nào tùy ý; chúng là những linh hồn thác thai (des âmes incarnées) có những quyền hạn và bổn phận y như người.

Luân lý Ấn còn là một luân lý cá nhân. Tội ai làm nấy chịu, phúc ai tạo nấy hưởng.

Lâu xưa, người ta phê phán điều thiện việc ác trên hành động. Về sau, đi sâu hơn vào vấn đề, người ta cho sự nhận xét bề ngoài ấy không đúng. Muốn định

thiện ác phải xét đến cái tâm trạng của người hành động. Ngoài làm thiện mà động lực bên trong là một dục vọng, thì cái thiện ấy không có giá trị gì. Ngoài xem tuồng như làm ác, nhưng nếu bên trong việc làm ấy có một động lực vị tha, trong sạch, thì cái ác không có.

Quan niệm này đã được vạch ra trong các Áo-nghĩa-thư (Upanisad) và được đức Phật làm vị đại diện xưa kia và quan trọng nhất. Một cách quyết liệt, đức Phật đã tuyên bố rằng giá trị của mọi hành động cũng như nghiệp báo hoàn toàn tùy thuộc tâm, tức cái ý chí quyết định bên trong. Cần nói rằng quan điểm này chỉ phù hợp với luật nhân quả nghiệp báo mà thôi, bởi vì hậu quả của một hành động, tùy thời gian hay tùy trình độ tiến hóa của nhân loại, có thể được đánh giá một cách khác. Trên thực tế, ở Ấn, các nhà luân lý chia ra hai phe, một bên chủ trương xem thiện ác ở việc làm, một bên lại theo đức Phật mà bảo là phải do cái ý bên trong mà định phân lành dữ. Dù vậy, hình như luân lý Đông Tây, khi đi đến chỗ tuyệt vời, đều quyết định rằng hay dở đều do tâm. Nho giáo với Mạnh Tử đã tỏ rõ một lập trường thiên hẳn về tâm. Đức Jésus-Christ cũng đã đưa nền luân lý của Cựu Ước lên một cao độ có thể nói là bất ngờ, khi Ngài tuyên bố: "Người ta đã dạy các anh: ai thông gian với vợ bạn là đắc tội gian dâm; còn tôi, tôi nói với các anh rằng ai ngó một người

đàn bà mà có một ý nghĩ bất chính, người ấy đã đắc tội gian dâm rồi".

Pháp hay Dharma, Luật luân lý bất diệt, biểu hiện trong toàn bộ giới điều luân lý cũng như trong các luật lệ về tư pháp, xã hội và nghi lễ mà chúng sinh vô biên phải tuân theo đúng với cái mức của họ muốn sống hợp với thiên lý và đạt tới địa vị huy hoàng là phần dành sẵn tự nhiên cho mỗi người. Tuy nhiên, mỗi cá nhân chỉ có thể, mỗi lần hay trong mỗi lúc, giữ vẹn một phần nhỏ nào đó của cái toàn bộ nói trên. Do đây, triết học Ấn quan niệm rằng, từ thú vật đến hàng chư Thiên ở trên các tầng trời, ngang qua loài người và chư thần, chúng sinh trong Vũ trụ chia nhau thành hạng thành giai cấp và số những giai cấp này nhiều đến nỗi không kể đếm được. Mỗi giai cấp tự khép mình vào khuôn khổ của Pháp tùy địa vị của mình. Ngay trong nhân loại cũng có sự chia ra thành cấp bậc như vậy. Cấp thấp nhất là cấp của những tộc man rợ. Từ đây trở lên là giai cấp thủ đà bất tịnh (Çudra), phệ xá (Vaicya) là hạng buôn bán, thủ công, kế đó là sát đế lý (Ksatria) là giai cấp võ biên, trên hết là giai cấp Bà la môn (brhamane). Cái đẳng trật từ dưới lên cao đó hợp với quan niệm của người Ấn về đức thanh tịnh (trong sạch). Theo họ đức thanh tịnh, nếu có ở bên trong, thì phải biểu hiện ra bên ngoài, trong hành động, trong vật

thực, trong nghi lễ hôn phối và trong phong tục cúng tế. Hễ là người của giai cấp Bà la môn thì phải ăn lê hoát (rau cải) mà không bao giờ ăn thịt cá là những thức ăn bất thanh tịnh. Mỗi giai cấp có trách nhiệm riêng trong guồng máy xã hội, công việc của giai cấp nào thì giai cấp ấy làm, giai cấp khác không được mó tay vào. Tính cách nam nữ cũng quan trọng trong hệ thống xã hội Ấn Độ. Cũng như ở nhiều nước Á châu khác, chẳng những người đàn bà phải tùng phục người đàn ông mà cũng không có quyền bằng bên nam giới. Mà quyền ít, tất nhiên bổn phận phải nhiều.

Cuộc đời của ba giai cấp trên (Bà la môn, Sát đế lỵ và Phệ xá), theo lý thuyết được giảng giải dưới thời Áo Nghĩa thư, phải trải qua bốn giai đoạn, mỗi giai đoạn có những bổn phận riêng. Thời kỳ niên thiếu, với tư cách là "brhamacârin" nghĩa là đệ tử, là thời kỳ học hỏi Kinh Phệ đà với một vị minh sư. Kế đó là thời kỳ "grastha" làm trưởng gia đình: lấy vợ, lập gia đình và lập nghiệp. Trở về già, vào tuổi có cháu nội cháu ngoại, là thời kỳ vào rừng ở ẩn để suy tư: đó là thời kỳ "vânaprastha". Thời kỳ chót, kết thúc tốt đẹp một cuộc đời đầy đủ, gọi là "Sannyâsa" là thời kỳ từ bỏ tất cả, xa lánh phần hoa, không nhà cửa và đi khất thực mà sống. Lần hồi, với thời gian, ít người còn giữ được bốn thời kỳ sinh hoạt này mà mục đích là giúp con người thanh tịnh thân tâm để sống hoàn toàn cho giác ngộ và

trí huệ. Hay nói cho đúng hơn, ít người giữ đúng lẽ lối xưa, dưới hình thức vừa nhắc lại. Có nhiều người, vì đạo tâm thúc dục, ly gia cát ái ngay lúc còn xuân xanh, không đợi đến già. Về mặt giới luật, phương tiện để bảo đảm một luân lý tốt đẹp, Bà la môn giáo có nhiều điểm tương đồng với Phật giáo. Hàng *sannyâsa* như các Tỳ khưu phải tuyệt dục, còn hàng tại gia chỉ giữ giới tà dâm thôi. Lại nữa, hàng *sannyâsa* được xem là đã tiến sâu và vững bước rồi trong đường đạo, vì vậy họ được miễn hành những nghi lễ bề ngoài mà hàng tín đồ tại gia có bốn phận nghiêm trì.

Mục đích của tất cả các hệ thống luân lý Ấn là đưa con người mỗi ngày thêm cao trên nấc thang dẫn đến một luân lý hoàn toàn, mà mức chót là sự giải thoát ra khỏi mọi tham dục và mọi thống khổ của sa bà. Nhưng, theo một vài vị Đại sư, sự giải thoát khỏi tính ích kỷ có thể đạt đến ngay, trong lòng cuộc đời bình thường, giữa cảnh hoạt động thế gian, nếu bên trong được ánh đạo soi sáng, không còn chấp ngã trong tư tưởng, hành động không vụ lợi và bao giờ cũng hướng những hoạt động của mình về chỗ làm lợi ích cho đời. Trong Thánh ca Bhagavad-Gita, đức Krisna đã dạy Arjuna về lẽ này: bốn phận mình thế nào, phải cố gắng làm tròn, không mong kết quả cũng không đợi ban thưởng. Không phải tạo nghiệp là có tội. Tạo nghiệp mà có tội khi nào những nghiệp ấy mang tính

cách lợi mình hại người. Vả lại, sống mà không hoạt động là trái với luật thiên nhiên. Vũ trụ luôn luôn sống động muôn loài mọi vật đều hoạt động theo đường lối, theo nhiệm vụ của chúng trong cái đại cơ cấu, nhưng làm là vì phải làm để giữ cho vũ trụ sinh sống điều hòa, chứ không vì những mục đích riêng tư. Giữ được như vậy là hợp Đạo, là đúng với luân lý. Đó mới là mục đích chính, còn việc xuất gia hay không là điều kiện phụ thuộc.

Đối với Đại thừa Phật giáo, đời sống tích cực hoạt động là một lý tưởng luân lý cao cả, được nêu rõ trong con đường tiến của hàng Bồ tát. Người tu hạnh Bồ tát để đạt đến giải thoát, phải cố gắng trong tất cả các đời sống, trong mọi hoàn cảnh, quên mình vì người mà làm việc cứu độ tất cả chúng sinh và đưa họ vào con đường giải thoát. Gương cao cả nhất của lòng "giác tha độ tha" là đức Phật: sau khi đắc Đạo, Ngài đã từ chối không vào Niết bàn tự tại mà quyết tâm ở lại rày đây mai đó trên đất Ấn để lưu bố phương giải thoát cho người đời, không khi nào dừng nghỉ hoạt động.

Tuy nhiên, Kỳ na giáo và Phật giáo nguyên thủy lại chủ trương khác: chìa khóa giải thoát, thành Hiền lên Thánh, không phải là *động* mà *tĩnh*. Hoạt động bớt chừng nào tốt chừng ấy, ngưng hẳn lại càng hay. Vì sao? Vì có hoạt động là có ý muốn, và như thế là khó mà diệt trừ tham dục. Có một câu truyện xưa. Ba vị

đạo sĩ tu hành đã đắc thần thông. Một hôm ba ông cùng lấy cà sa tung lên trời, ba chiếc áo bay liệng trên không như có cánh. Trong khi đó một con cò ở đằng xa, nhẹ bước đến một con cá đang vô tình lại qua trong một vũng nước. Một đạo sĩ thầm nguyện cho cá thoát khỏi miệng cò, ông thứ nhì lại nghĩ: cò đang đói, ước chi nó bắt được con cá ăn cho no lòng. Ông đạo sĩ thứ ba không nghĩ tưởng gì cả. Tức thời hai cà sa của hai đạo sĩ trước đều rớt xuống đất, chỉ áo của ông thứ ba là còn bay liệng trên hư không.

Lại nữa, tất cả các nghiệp (hành động) đều không xứng với Đạo bởi vì, dù muốn dù không, luôn luôn nó đụng chạm đến những quyền lợi chân chính của kẻ khác. Huống chi hậu quả của một việc làm không thể nào tiên đoán được, nó có thể trái ngược lại với cái hậu quả mong chờ; vả lại mỗi hành động đều có một hậu quả tạm thời, dù có thiện đến đâu cũng vẫn phải tiêu mất khi thế giới đến giai đoạn hoại không. Thái độ hành động là thái độ hữu vi. Ngược với hữu vi là vô vi. Vô vi hơn hữu vi ở điểm là không làm hại bằng hữu vi, bởi lẽ nếu số người an lành vô dục nhiều bao nhiêu, thì số tội ác giặc giã sẽ giảm sút bấy nhiêu. Đã đành thái độ vô vi này được nêu lên để chứng minh cái hay của những người không tạo nghiệp, nhưng cái hay đây, nên biết, chỉ riêng cho từng cá nhân mà thôi. Người phương Tây với quan niệm thực tế và thích sống hạnh

phúc, lẽ cố nhiên không thể chia sẻ chủ trương của người Ấn. Nhưng đứng trên phương diện chung cho nhân loại mà xét, những mẫu đạo sĩ của Ấn tiêu biểu cho một hạng người ở khắp hoàn cầu, không phân biệt quốc gia chủng tộc, mà nếp sống là thoát ly thế tục và hướng tâm về nẻo siêu việt. Ai là một người xét lịch sử thế giới với một cái nhìn bao quát ắt thấy rằng đời bao giờ cũng có hai mặt: nếu có những người thích hoạt động thì, đối lại, phải có những người ưa trầm tĩnh suy tư.

Còn một điểm chót nên ghi là Đại thừa đã đưa nền triết học của Phật giáo đến một điểm tuyệt vời: bậc Thánh nhân vượt hẳn lên trên thiện ác, bởi lẽ Thánh nhân không còn bị kềm hãm trong vòng nhân duyên ràng buộc nữa.

Tóm lại, nền luân lý Ấn Độ có ranh hạn được ghi vạch một cách rõ ràng: nó có giá trị cho toàn thể nhân loại còn kẹt trong bể khổ trầm luân. Luân lý ấy đưa con người đến một cứu kính mà ở đấy chính nó mất sự quan trọng. Đạo đã đạt rồi thì luân lý là phương tiện còn dùng vào đâu?

CHƯƠNG VI

VẤN ĐỀ GIẢI THOÁT

Vấn đề giải thoát, cứu rỗi được quan niệm tùy cái quan niệm về cuộc đời của mỗi bước tiến tôn giáo.

Để xét xem vấn đề này trong hệ thống tôn giáo Ấn Độ, chúng ta sẽ lần lượt nghiên cứu các yếu điểm sau đây:

- 1- Giá trị đời sống
- 2- Thực chất của sự giải thoát
- 3 - Đẳng cấp giải thoát
- 4 - Tình trạng của người giải thoát

1. Giá trị đời sống

Trẻ con sống không bao giờ băn khoăn trước vấn đề giá trị của cuộc đời, nó chỉ chấp nhận mà thôi. Thời Phệ đà giáo cũng thế: xuôi theo dòng đời mà không lo nghĩ hỏi han gì cả. Cái thích sống, ham sống lúc ấy nhiệt liệt đến nỗi ai ai cũng mong trăm năm tuổi thọ, chẳng những thế, tất cả đều mong kéo dài cuộc đời mình, sau khi nhắm mắt, ở một thế giới khác xán lạn

hơn, tươi đẹp hơn. Đến thời *Brhamana*, người ta đã bắt đầu suy nghĩ và lòng tin ngây thơ trước kia ở một cuộc đời tử hậu cũng bắt đầu lung lay. Mỗi lúc câu hỏi "tại sao cuộc đời êm đẹp phải chấm dứt với cái chết kinh khủng" trở nên gay gắt và người ta đâm lo: nếu cái sống bên kia thế giới này có thật, cái sống ấy có miên viễn không, hay nó cũng bị cái chết làm tan vỡ? Khi thuyết tái sinh ra đời, đời sống của mỗi cá nhân được soi sáng bởi thuyết nghiệp báo nhân quả: mỗi đời sống là một cái khoen của một sợi dây chuyền vô tận và mỗi đời dài ngắn tùy nghiệp lực nặng nhẹ. Hạng tâm trí khai thông nhiều, nhận thấy cuộc sống ở thế gian cũng như cuộc sống ở các cõi trên đều do những định luật chi phối, nhân duyên đầy đủ thì còn, nhân duyên khiếm khuyết thì chấm dứt, họ không còn thỏa mãn với hai đời sống đó nữa. Họ mong làm sao được sống một đời sống hết bấp bênh, thoát khỏi luật sanh tử và luân hồi.

Đến thời Áo Nghĩa Thư (*Upanisad*), sự tin tưởng ở một đời sống an nhàn, tự tại và bất diệt phát sinh, nhưng người ta không cho rằng đời sống thế gian là hoàn toàn vô giá trị. Người ta chỉ nghĩ rằng đời sống thế gian không có giá trị bằng đời sống thường lạc của những người giải thoát và từ cái ý nghĩ này, người ta xây dựng một cây thang đẳng cấp an lạc cho sự giải thoát: ai giải thoát nhiều thì hưởng hạnh phúc nhiều, ai

giải thoát ít hưởng ít.

Thế thì có sự tiêu diệt trong cái nhìn đời: trước là một cái nhìn ngây thơ, bây giờ là một cái nhìn có suy gẫm, có cân nhắc. Ở phương Tây xưa kia cũng vậy. Người Hy Lạp, lúc đầu, cho cuộc đời là một cái gì quý giá vô cùng và vì cho đời là đáng sống, bao nhiêu tâm tư của họ đều đặt vào cõi này để làm sinh tiền của mình được đầy đủ tươi vui, họ còn thì giờ đâu mà nghĩ đến cuộc đời tử hậu, ở âm phủ Hadès nhiều lắm ít vui. Kịp đến khi Pythagore, Empédocle và Platon ra đời, quan niệm xưa bị thay đổi: đời sống ở thế gian đây chỉ là một giai đoạn ngắn ngủi của cuộc sống toàn diện của một cá nhân. Trước cuộc đời hiện tại, mỗi cá nhân đã có một đời sống khác trong cõi siêu phàm, trên thượng giới; sau cuộc đời hiện tại, sẽ có một đời sống khác, đời sống tử hậu. Vậy đời sống hiện tại đây đủ chỉ có một giá trị tương đối mà thôi. Mất cái tính cách độc lập, cuộc đời hiện tại mất luôn cái giá trị cao cả của nó xưa kia.

Đã đành đời có lúc vui khi buồn, đã đành đời không cung ứng cho chúng ta tất cả những gì chúng ta mong muốn, nhưng lắm khi cũng ban cho chúng ta nhiều cái vui lòng hả dạ. Tuy nhiên vì đời quá mỏng manh, vì những cái khoái lạc của đời ban cũng không miên viễn, đức Phật phải cho đời là "khổ". Khổ bởi lẽ trong cái hợp có cái tan nằm chực, trong cái vui chốc

lát có cái buồn đợi chờ.

Do đây mà Phật giáo và Kỳ na giáo, trong sự sáng suốt nhận định cuộc đời, đã chỉ cho thấy cái giải thích rất tầm thường, không đáng quý của việc sống còn. Thật vậy, có sống là có đương đầu với đói khát, với cái bệnh cái già, với sanh ly tử biệt, với những cái vui chóng tàn, với những hạnh phúc chóng vỡ, với trăm ngàn thứ bất như ý khác do những cái ô trược của thân tâm tự nơi chính mình hay nơi xã hội gây ra... Về sau, các tư tưởng gia còn nghĩ sâu hơn nữa: đời quả là nhiều khổ ít vui và những cái sung sướng hưởng được bất quá xua đuổi tạm trong một thời gian ngắn những cái bất hạnh đang rình mò và chực vồ chụp. Đói mà ăn no được là sướng, nhưng cái no sướng đó dài được bao lâu, hay chỉ đến trong đôi ba giờ rồi biến mất dưới sức tái tấn công của cái đói? Các thứ sướng khác cũng vậy.

Lối suy luận này rất gần với thuyết bi quan của Schopenhauer. Song xét kỹ, không thể nói triết thuyết của Ấn Độ là bi quan, bởi vì không một môn phái Ấn Độ nào, như Schopenhauer, cho rằng thế giới chúng ta đang ở đây là tồi tệ, là xấu xa nhất. Với triết học tôn giáo Ấn Độ, còn nhiều thế giới khác thấp thỏi hơn, như thế giới của ngựa quỉ, của súc sanh, của địa ngục. Nhưng nếu Schopenhauer, sau khi bi quan nhìn đời, đã tỏ ra lạc quan về cái thế có thể giải thoát của con người, các nhà siêu hình học Ấn Độ cũng tin con người

có thể xuất ly sinh tử, nghĩa là thoát khỏi cảnh đời đầy đau khổ này. Lòng tin của họ còn mãnh liệt hơn lòng tin của nhà triết học thành Dantzig, bởi vì đối với họ, số phận con người hoàn toàn nằm trong tay con người, không tùy thuộc một sức mạnh hay bàn tay nào khác. Sau cái màn sắc tướng biến thiên và đau khổ, có cái bất biến và an lạc mà tâm vọng hoặc là tham lam che khuất trước mắt chúng ta. Ngày nào tất cả những chướng ngại về mặt đạo đức trí tuệ được dẹp hết, con người sẽ thấy cái bất biến và an lạc ấy. Cứ như trên và đúng với sự thật, không có cái vui riêng khác với cái buồn, cũng như không có cái sướng biệt lập với cái khổ. Hai cái đối đãi ấy nằm trong một thế giới, nhưng bị một tấm màn chia cách: đó là tấm màn vọng tưởng, tham dục. Quan điểm của Đại thừa Phật giáo là như vậy: sinh tử là Niết bàn, không như Tiểu thừa quả quyết rằng thế gian hay cảnh sinh tử là riêng, còn Niết bàn an vui là một cảnh riêng khác.

Ngoại trừ các phái duy vật, tất cả những môn phái lớn của nền Triết học tôn giáo Ấn Độ đều đồng ý mà nói rằng thế gian là giả tạm, thật không có gì bền bỉ, lại thêm nhiều sự ác trực, tinh thần và vật chất. Vì vậy ai là người muốn vươn mình lên chỗ vô thượng và bất diệt, phải biết sinh lòng nhằm chán cuộc đời và bỏ hẳn nó đi. Cái ý chung là như vậy, tuy nhiên, tùy thời đại, tùy triết gia, ý niệm ấy có những tầm quan trọng

sai khác nhau.

Thí dụ, trong Mimâmsâ, hình như cái quan niệm chán đời nói trên đã được chấp nhận rất muộn và không thủ một vai tuồng lớn lao, thậm chí đến ngày nay cũng vậy. Các hệ phái Nyâya và Vaicesika cũng không dành cho quan niệm chán đời một địa vị xứng đáng và nếu họ có chấp nhận, vẫn từ từ mà chấp nhận. Trái lại, Phật giáo và các phái thuộc về Mật giáo (Tantrisme) hết lòng xướng minh cái lẽ muốn lên cao phải từ bỏ những của cải thế gian.

Những giáo thuyết về tính cách đau khổ của mọi hiện hữu và về lẽ cần phải vượt lên khỏi thế gian trần tục, thường bị Tây phương phán đoán sai lầm, chỉ vì người Tây phương không đứng về cái góc của người Ấn để nhận xét sự vật. Không một đạo gia nào của Ấn Độ mong rằng mọi người đều hiểu những giáo lý ấy, thâm nhập và đem ra thực hành, bởi họ dư hiểu rằng chỉ những ai đã lăn lóc nhiều trong chốn bụi hồng, sinh tử, tử sinh nhiều kiếp, đã tiếp nhận ở cuộc đời nhiều bài học chua cay, mới có thể mở mắt nhìn sự thật và chấp nhận cái lẽ xuất thế. Còn những người còn sống trong cảnh đồng bằng của thế tình, thì cứ tiếp tục làm xong phận sự thế gian của mình, miễn đừng quên để lòng suy gẫm về thế sự, thế cuộc, họ sẽ thu thập được những cái hay về sau có chỗ dùng. Theo ý kiến của người Ấn, từ cảnh phàm phu mù quáng chấp nhận cuộc

đời không e dè sợ sệt một chỗ nào cho đến mức thoát ly cảnh ta bà kham khổ, con người phải trải qua nhiều giai đoạn, nhiều cấp bậc. Trước hết tình trạng sống say chết ngủ, sống đây biết đây mà thôi, mặc cho vui buồn khổ cực vầy xéo; kế đó là giai đoạn ngờ vực cái đẹp hào nhoáng, cái vui tấp gang của cuộc đời; kế nữa là sự trỗi dậy thoi thóp của một cái gì huyền diệu sáng suốt, chơn thật ở bên trong nhưng vì còn yếu đuối quá, chưa xuất hiện mọi chuyện rõ ràng được. Rồi từ đây, sự trỗi dậy bên trong mỗi lúc tăng thêm sức mạnh, đưa đẩy con người đến mức cuối cùng là sự giải thoát. Lại nữa, vì con đường "đăng tiên" là một con đường dốc, càng lên cao càng khó khăn, nhọc nhằn, hóa ra nói giải thoát ai cũng muốn ai cũng ham, ra đi là số nhiều, nhưng đến được thì không còn mấy người. Trong Phật giáo Trung Hoa, có bài kệ như sau:

Hành đạo như đăng bách xích can

Hạ lai dung dị, thượng lai nan...

Đi con đường giải thoát như leo lên một cây sào cao trăm thước. Từ trên bỏ mình rơi xuống rất dễ, còn trèo lên thì thật khó vô cùng.

Vì khó cho nên trong đa số người đời mấy ai để lòng suy gẫm đến cái lẽ sống ở đời, đến cái giá trị chơn thật của cuộc sống trên thế gian này. Không để lòng bởi vì hoặc họ chưa đủ khả năng đề cập đến vấn

đề triết lý này, hoặc vì họ quá mê mết với những thi dục vật chất. Trên hạng này, là những người tin tưởng ở nghiệp báo, ở luân hồi, nhưng chưa dứt lòng phàm, họ không nghĩ đến sự giải thoát mà chỉ mong hưởng được cái mà Phật giáo gọi là "nhân thiên phúc báo". Họ làm phúc làm duyên, họ cố gắng gieo những hạt giống lành, để mong hưởng thụ được những quả ngon ở Thiên đường hoặc ở thế gian, trong kiếp lai sanh, trong những nhà quyền quý, phú hào. Chỉ có một số thôi mới thở dài trước cảnh vô thường của thế gian, họ không còn tham muốn gì nữa ở đây mà hướng hết tâm trí họ về nẻo bất sinh bất diệt. Rốt hết, chỉ có một ít người là chiến đấu mãnh liệt cho sự tự giải thoát và đã thành công.

TRIẾT HỌC TÔN GIÁO ẤN ĐỘ

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN CÔNG OÁNH

Biên tập: **VŨ VĂN HIẾU**

Sửa bản in:

TRẦN ĐỨC HẠ - TÔ VĂN THIỆN

Vi tính: **KHÁNH CHI**

Bìa: **ĐẶNG VĂN TỈNH**



Thực hiện liên doanh:

CTY TNHH VĂN HÓA

PHÁT QUANG

Email: phatquangco@gmail.com

In 1000 cuốn khổ 14,5x20,5cm tại Công ty cổ phần in Khuyến học phía Nam. Giấy phép số 375-2012/CXB/03-48/TG cấp ngày 09/04/2012. In xong và nộp lưu chiểu quý 2 năm 2012.