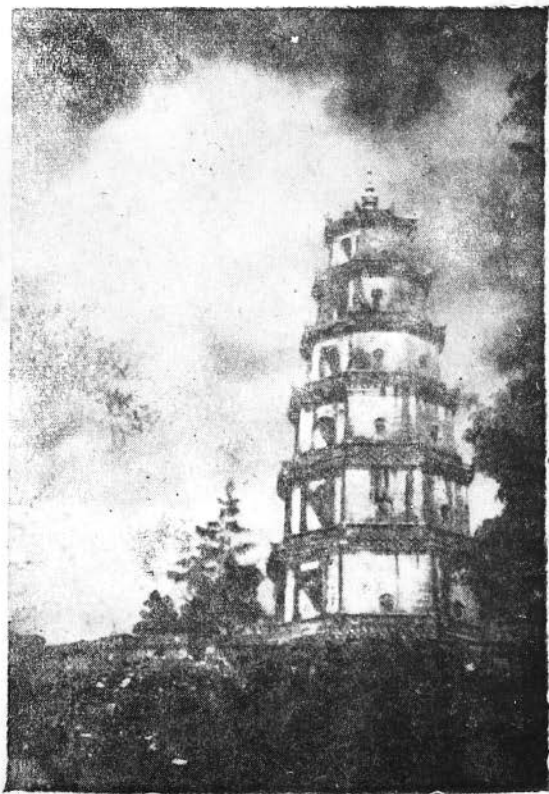


VĂN HẠNH



5

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU PHÁT HUY
văn hóa phật giáo và dân tộc

V. AN
H. ANH



Chủ-nhiệm kiêm chủ-bút : THÍCH ĐỨC-NHUẬN
Thư-ký tòa-sàn : THÁI-VỊ-THỦY -- Quản-ly : NGUYỄN-PHỐ
Điện-sàn : 956, Gia-Long Saigon -- Đ.T. : 25.878, Hộp thư 110

Hướng đi của Thời Đại

NHÂN loại hôm nay cũng như trước đây 2509 năm đã tự soi vào mình để phát giác ra rằng : mình đang hiện hữu trong một nghiệp dĩ khổ đau, giữa một xã hội phi lý bất ổn, trong một vũ trụ vật lý vô nghĩa mà sát giới hạn khắt khe sinh mệnh con người. Tâm trạng này đang vô xé con người, tạo ra một nguồn tư tưởng cô đơn tuyệt vọng ! Mọi tinh thần giá trị cũ đang bị con người bôi xóa, hệ thống duy thần bị coi là lạc hậu, hệ thống duy vật tàn ác phi nhân đã bị vượt dưới nhận thức toàn diện của nhân loại tiên bộ. Phong trào hiện sinh của thời đại thì quan niệm thân phận con người hiện hữu đầy khổ đau tuyệt vọng, cuộc đời là phi lý, buồn nôn, chẳng có chi là hiện hữu đích thực cả ; và đặt con người, cuộc đời trước một sự kiện đã rồi, để phó mặc cho hư vô vây khốn, choáng ngợp vũ trụ. Do đó, nhân loại hiện nay đang trong vòng bế tắc chưa tìm được tư tưởng chỉ đạo cho cuộc sống con người, nên đang rơi vào trạng thái hoài nghi buồn chán : con người cảm thấy mình sống lạc lõng trong một vũ trụ vô thường ảo hóa, sống bằng kiếp người thống khổ mong manh, sống giữa một xã hội bất công cùng cực !...

Sự kiện trên mình nhận rằng : nét chính của thời đại là tan loãng một môi ! Con người không thể đứng yên ở trạng huống mất hướng này được. Sự đau khổ của con người phải được giải quyết. Mà muốn giải quyết khổ đau, muốn thoát cảnh bế tắc khắp mặt như hiện nay, nhân loại chỉ còn một con đường sáng duy nhất là tìm về nguồn suối Từ bi để hòa hợp mình với tự nhiên giới làm cho vạn hữu cùng rứt rứt, thêm lên hòa hợp với tâm tư giới làm cho nhân loại cùng sáng suốt thêm lên, hòa hợp với siêu việt giới để Phật tính thường hằng nơi vạn hữu mau xè nở tròn đầy. Đạo Phật nhận rằng : Vạn vật chúng sinh đều có Phật tính. Con người đều có khả năng thành Phật, do đây con người trong đạo Phật là con người của mọi tầng lớp xã hội, mọi quốc gia, mọi tôn giáo, trên mặt đất và trong tam-thiên-đại-thiên-thế-giới. Mặc nhiên là con người đạo Phật, khi chúng sinh đó là một người sinh hoạt trên ba chiều hướng, tự nhiên, tâm tư, siêu việt giới và ý thức được mình là một con người hiện hữu. Rồi nhận trách nhiệm

về sự hiện hữu của mình đề tự chủ tu chứng và thực hiện ba đại hạnh
BI, TRÍ, DŨNG, để làm sáng cho phận mình, làm đẹp cho cuộc đời.

Với ý hướng trên, chúng tôi nghĩ đã đến lúc cần đề cao khả năng
dung hóa của đạo Phật; một đạo mà từ nghìn xưa đã mở đầu cuộc
tổng hợp rộng lớn giữa các hệ thuyết Ấn-độ thâm sâu; một đạo mà
truyền tới đâu cũng dung hợp được với các nền văn minh địa phương
để tạo cho mỗi địa phương một sắc thái từ bi đạo hạnh, đề chỉ nẻo mãi mãi
hướng đi cho con người và cuộc đời trong trách nhiệm giải thoát tâm
tư khỏi trói buộc của thực tại thế giới. Chính vì điều này mà Phật
tử có quyền tin rằng tư tưởng của nhân loại thời đại đang đi lên để
gặp tư tưởng đạo Phật mà trước đây 2509 năm đã kết tinh thành
giáo lý giải thoát, phá chấp, phá mê, thừa nhận khổ đau để làm
chủ khổ đau và do đó luôn làm chủ cuộc đời.

Đó là Hướng Đi Của Thời Đại.

VẠN HẠNH

PHẦN I
PHẬT HỌC

Một cuộc tự vượt trong tư tưởng giới Âu châu

THÍCH ĐỨC NHẬN

C ŨNG như Kierkegaard, Nietzsche (1844—1900) hoàn toàn chối bỏ mọi nhận thức khách quan đề cao vai trò chủ quan của con người. Con người phải nhập cuộc để tự xây dựng chân lý cho mình. Nhưng với Nietzsche sắc thái nổi loạn đã được phát triển một cách hết sức mạnh mẽ. Chính tư tưởng của Nietzsche đã làm cho phong trào hiện sinh, nhất là phái hiện sinh vô thần của thế kỷ XX trở thành cuồng nhiệt hơn. Nếu ở Kierkegaard, ta thấy tinh chất nổi loạn hoàn toàn nằm trong lãnh vực tình cảm đam mê, và còn ngưng nghỉ ở trạng thái đạo nghĩa để rồi lấy sức vươn lên trạng thái giải thoát, tuyệt đối hiện sinh thì ở Nietzsche ta thấy tinh cảm đam mê đã chuyển thành ý chí cuồng điên. Ý chí con người quyết thắng tất cả để đặt con người vào địa vị *tự chủ* tuyệt đối. Ông chấp nhận thân phận con người hàm chứa những sự trạng trái nghịch. Những sự trạng ấy là điều kiện thiết yếu của giống hiện sinh. Bằng vào đó ông đã tung ra những khẩu hiệu nóng bỏng nhằm thực hiện một cuộc cách mạng tư tưởng toàn triệt. « *Đào lại hết mọi giá trị* » đó là mục tiêu chính của cuộc nổi loạn này. Những gì mà người đời vẫn tôn trọng đều bị ông đã kích và lên án. Ông đặt lại mọi nhận định về thiện ác một cách hoàn toàn mới : ông thay bằng giá trị tư tưởng duy niệm của truyền thống cổ điển bằng một giá trị mới là tư tưởng hiện sinh. Thay những tin tưởng yếm thế của tôn giáo bằng lý tưởng siêu nhân. Một sinh khí sung động mãnh liệt đã được thể hiện qua tư tưởng ông.

Nietzsche, ngay tuổi mới lớn, đã được nung nấu trong những văn thơ minh như vũ bão của Goethe, Goethe là một thi sỹ đặc biệt đề cao hành động. Ông cho hành động đã có từ nguyên thủy. Đây là tư tưởng căn bản của Nietzsche. Tiếp đó Nietzsche lại một lần nữa chìm ngập trong tư tưởng của Schopenhauer. Ở Schopenhauer ta gặp được những chủ đề chính của Nietzsche nhất là của những con người hiện sinh và các nghệ sỹ lập thế thời đại. « *Vũ trụ là cái nhìn của tôi* », « *Ý chí là căn thể trong con người, ý chí điều khiển trí tuệ* », « *Chủ thể trí thức là một người sống thực vì trí thức đã đồng nhất với thân xác, hành động của thân thể là hành động của ý chí khi ý chí nhằm đối tượng là vũ trụ* ». Nietzsche là một người đã tổng hợp được cảm tính hiếu động của một thi sỹ và suy tưởng hiếu động của một triết nhân. đề hoàn

thành một chủ quan tốt độ của mình. Rồi làm nghiêng lệch hẳn nhận thức cổ cụ của nhân loại trước đó.

Ta có thể xét tư tưởng của Nietzsche qua hai phần chính. Phần *đả phá* và phần *xây dựng*. Với chủ trương đặt lại mọi giá trị mới, Nietzsche đã tận lực đả phá mọi giá trị cũ đến độ điên cuồng. Đối tượng chính mà ông xía mũi nhọn vào là nền luân lý và Thượng đế. Ông cho luân lý là một thứ qui ước hoàn toàn có tính chất giả tạo, nhằm nô lệ hóa con người. Luân lý làm thui chột ý chí tự chủ, tự cường của con người. Luân lý là của quần chúng ngu tối nhằm mất tuấn kiệt những kẻ thói tập tục của xã hội. Tình trạng đó ông gọi là tình trạng nô lệ tinh thần. Mà nô lệ tinh thần đáng khinh, đáng thương hơn tình trạng nô lệ thân xác nhiều. Luân lý chỉ là sợi giây tròng vào cổ đoàn vật, vì nó chỉ có mục đích đảm bảo yên vui cho lũ người trơn hèn mà thôi, Cánh cửa của nền luân lý trơn hèn này tất nhiên là Thượng đế, theo Nietzsche thì « *Thượng đế đã chết rồi* ». Đây là một tuyên ngôn vô cùng táo bạo và ngộ nghĩnh mà từ xưa đến nay chưa một triết nhân nào dùng tới. Ông nhất quyết hạ độc thủ vào Thượng đế vì theo ông, chính Thượng đế là bức tường lớn nhất, khi còn nhất đã chắn mất ý chí tự chủ và hăng vượt của con người. « *Vậy phải giết Thượng đế thì siêu nhân mới có thể xuất hiện được* ». Siêu nhân là một con người kiêu hùng gắn liền với thực tại trái đất, trong quần chúng mà ra, nhưng phải vượt lên trên quần chúng, thúc đẩy nhân loại tiến triển bằng cách đáng thức những đám mê vẩn ngu yên trong mỗi người dầy.

Song tới phần xây dựng ông cho rằng cuộc hiện sinh của con người vẫn mang một thân phận ngang trái đầy kinh sợ và thống khổ. Con người là một giống hiện sinh có độc giữa vũ trụ vô nghĩa. Tuy thực thể người vốn là nguồn từ sức mạnh tâm tối vô biên của thiên nhiên, để có sức sống đam mê một mực, nhưng mặt khác con người có lý trí suy tư, luôn luôn muốn khắc phục giống sống đam mê của mình. Chính vì con người hàm chứa hai thân phận đó, nên con người thường có tâm trạng giằng xé hãi hùng. Ông đã tượng trưng cho chúng bằng hai vị thần cổ Hy Lạp là thần Dionysos và Apolon. Thần Dionysos là bản năng đam mê của con người có khuynh hướng quay về hòa mình với biển sống mênh mông vũ trụ, để đạt tới trạng thái thực tại thườn hăng và quyền năng trọn vẹn. Thần Apolon tượng trưng cho lý trí có khả năng phân biệt để diễn tả thành sự trạng và như vậy có nghĩa tạo lập một cuộc sống luân lý xa lìa bản nhiên của thần Dionysos, để rồi thấy mình hiện sinh có độc trong vũ trụ vô nghĩa. Bắn vào thực tại tâm trạng trái ngược đó Nietzsche có tham vọng vận dụng lý trí vào việc giúp bản năng để thành ý chí kiêu hùng quyết thắng, rồi đặt con người lên ngang hàng với Thượng đế, tức là con người siêu nhân. Trong khi đả phá nền luân lý mà ông gọi là của lũ nô lệ, Nietzsche đã đề cao ý chí kiêu hùng của con người, ý chí đó quyết trút bỏ mọi quan niệm hèn yếu để vượt lên trên tất cả những cái gì tầm thường của thế nhân; dám coi khinh khen chê, dám sống cuộc đời vô luân để kiến tạo cho mình một cuộc sống tự do tự chủ tuyệt đối. « *Hãy tự thất*

minh », « tự vượt mình », và « tự trở nên chính mình », « tự đặt lấy giá trị cho mình ». « Tự xây dựng lấy chân lý hiện sinh cho mình ». Tuy ông thầy cũng rất cần đối với mình, nhưng đó là một sự cần thiết nguy hại. Chúng ta cần có thầy để hướng dẫn, nhưng chính thầy cũng là một sự cản bước tiến của ta. Vậy ta phải dám vượt qua khuôn sáo của ông thầy. Có như thế con người mới thực hiện nổi một cuộc tự vượt không ngừng. Siêu nhân phải tự thấp đuối mà đi, không nhờ vào bất cứ một ngoại lực nào kể cả Thượng đế. Nietzsche đã cố gắng phá bỏ nền luân lý duy thần để xây dựng một nền luân lý siêu nhân, thúc bách con người phải thường trực vượt lên khỏi tâm trạng an phận hèn yếu nô lệ để tự tạo một cuộc hiện sinh tuyệt đối bằng những hải hùng và vô nghĩa.

Quan niệm nhân bản tuyệt đối đã được Nietzsche triết để khai thác. Phải kể rằng thế kỷ hai mươi này là một thế kỷ bị giao động bởi tư tưởng quá khích của Nietzsche. Ông xuất hiện như một cơn lốc cuồng điên cuốn bọy cả một lớp thanh niên già nua cổ đố. Qua ông người ta mới truy tìm ra sự hiện hữu của tư tưởng Kierkegaard. Qua ông người ta mới tìm thấy một tòa lâu đài tráng lệ giữa kinh thành đồ nát, đó là tư tưởng Schopenhauer. Rồi qua Schopenhauer ta bắt gặp một luồng tư tưởng Ấn độ nhất là luồng tư tưởng của đạo Phật. Nói như vậy không có nghĩa là cố ý « chụp mũ », nhưng là một sự thật. Cũng như đạo Phật, tư tưởng Nietzsche đã chấp nhận thân phận khổ đau đầy hải hùng của con người rồi đề cao tuyệt đỉnh sự tự thắng mình để đưa mình tới trạng thái tự chủ tuyệt đối. Nhưng khác với Phật, Nietzsche không những chỉ thắng mình còn quyết vượt thắng tha nhân nữa. Trái lại, đạo Phật không vượt thắng tha nhân mà là từ bi hỷ xả đối với tha nhân để tất cả vươn lên địa vị tự chủ, tự giải thoát. Sự khác biệt đó bắt nguồn từ quan niệm hoàn toàn cá nhân chủ nghĩa của Nietzsche và quan niệm cá nhân tập thể chủ nghĩa của đạo Phật. Chính quan niệm một chiều quá khích của Nietzsche đã đưa đến hậu quả vô cùng tai hại là sản ra chế độ phát-xít Mussolini và Hitler. Mussolini và Hitler đã lấy người-hùng của Nietzsche làm mẫu người lý tưởng cho thanh niên Ý, Đức, đề xò hai dân tộc Ý, Đức và nhân loại vào vòng đại chiến. Nếu trên lĩnh vực tư tưởng Nietzsche đã gây ra một cuộc bạo loạn thì trên thực tế Mussolini và Hitler đã sản ra một cuộc đại loạn. Bên cạnh những tội ác đó dù sao cũng vẫn có một đóng góp đáng kể với lịch sử trong việc giải phóng tư tưởng và giải phóng nhược tiểu dân tộc của thế kỷ hai mươi này. Nietzsche đã làm cho nhân loại tự phản tỉnh để chuyển hóa tư tưởng sang một giai đoạn mới. Và, cuộc quật khởi tàn khốc đẫm máu quá khích của người tiểu tư sản do Mussolini và Hitler làm tiêu biểu đã có công dụng thức tỉnh nhân dân các nhược tiểu dân tộc trong công cuộc giải phóng đất nước và giải phóng nhân loại hiện nay.

ĐỨC NHUẬN

Ký sự: VÀO ĐẠO PHẬT QUA LỐI NGŨ J.P. SARTRE

Những yếu-tố cấu thành tư tưởng Phật-học Việt-Nam

TUỆ SỸ

toàn thể và nhất quán

Việt nam là một nước nhỏ nằm cạnh Trung hoa, trải mấy nghìn năm *
đó hồ, tất nhiên văn hóa của nó phần lớn bị ảnh hưởng nước này. Tuy
nhiên, yếu tố địa dư và yếu tố xã hội đã tạo cho Việt nam có một sắc thái
văn hóa đặc biệt.

Chúng ta có thể nói tới hai cách thức tiếp nhận các hình thức văn hóa
bên ngoài, rồi phối hợp với những yếu tố bên trong của chính mình; đây là
cách hình thành văn hóa Việt nam. Cách thứ nhất là con đường tiếp nhận đi
từ quần chúng bình dân đi lên, mà phần lớn có thể là hình thức văn minh
ấn, do những cuộc tiếp xúc giao hoán thường ngày về kinh tế với Chiêm
thành. Cách thứ hai là văn minh Trung hoa đi theo gót giày đô hộ mà vào và
trực tiếp ngay với tầng lớp trí thức.

Đạo Phật được truyền vào Việt nam cũng bằng hai cách thức ấy qua hai
con đường: đường thủy ngang qua Chiêm thành, và đường bộ ngang qua
Trung hoa. Như vậy, đạo Phật Việt nam đã được tạo nên bởi hai khuynh
hướng, khuynh hướng duy lý của Phật giáo ấn, đi thẳng vào sinh hoạt bình
dân, rồi dần dần lan đến tư tưởng bác học; và khuynh hướng thứ hai là
khuynh hướng thực tiễn của Phật học Trung hoa, trực tiếp với trí thức rồi,
cũng lan dần đến sinh hoạt bình dân.

Sự phối hợp hai khuynh hướng ấy là một sự kiện tất yếu để khai sinh ở
đây một khuynh hướng mới, thích ứng với hoàn cảnh địa dư và hoàn cảnh
xã hội. Chúng ta có thể nói ngay rằng khuynh hướng đó chính là *khuynh
hướng hành động*, nó mang hai đặc tính: ý thức cá nhân và sinh hoạt tập thể.
Nó khác với thái độ thực tiễn của Trung-hoa ở chỗ hành động bắt nguồn từ
bản chất tư duy cá nhân để đi vào sinh hoạt tập thể. Ở đây là một pháp
nhĩ như thi, và pháp nhĩ đó được biểu hiệu bằng tương quan vô ngã và
thần duyên.

Với khuynh hướng đó, ta thấy trong các tông phái Phật giáo được thành
lập ở Việt-nam thì chỉ có Thiên tông mà thôi. Điều này không lấy gì làm lạ,
vì ngay trong bản chất Thiên học, ta đã thấy có cái gì thích hợp với con

người ở đây rồi. Vì con người sống gần thiên nhiên, nên đã mang sẵn trong mình một bản chất tư duy rồi. Thiên là gì, nếu không phải là tư duy? (Thiền tiếng Phạm là Dhyana, thiền na, Tàu dịch là Tư duy tu, hay Tĩnh lý).

Nhưng thiên nhiên với con người ở đây lại có những tương quan đặc biệt. Nó vừa là kẻ thù nguy hiểm nhất mà cũng vừa là người bạn thân thiết nhất. Vì thế, nếu muốn sinh tồn, người Việt nam vừa sống bằng tư duy vừa phải sống bằng hành động. Ngay trong sự giao tiếp nhân sự, nó lại phải có nhiều tranh đấu. Phía Bắc, chống cự với khối người vĩ đại; phía Nam thì tìm cách mở rộng phạm vi sinh hoạt của mình.

Sự sống ở đây yêu cầu đến cái toàn thể: sống bằng con người toàn diện, với thiên nhiên và với xã hội. Và nó cũng đòi hỏi đến cái đạo lý nhất quán để mà hành động. *Vạn pháp quy nhất.* (1) Hết mọi hiện tượng đều được biểu hiện bằng một định luật. Sinh sinh hóa hóa đều nằm trong định luật đó.

Chính yêu cầu của đạo lý nhất quán này mà người Việt đã thấu thái cùng lúc các khuynh hướng dị biệt của Phật giáo. Ta có thể thấy một nhà sư vừa nhập định theo kiểu Thiền tông, vừa tụng chân ngôn, bắt ấn quyết theo kiểu Mật tông... Hơn nữa, cũng vì yêu cầu của cái toàn thể và nhất quán mà tư tưởng Phật học Việt nam lần lần thấu thái thêm những cái nhìn của Khổng Mạnh và của Lão Trang.

Sự kết hình tư tưởng không phải chỉ riêng cho tri thức hay các nhà sư. Người bình dân Việt nam, mà sống đã là hành động, đã là tranh đấu và cũng đã là tư duy, đặt bản chất, đặt nền móng cho tư tưởng. Còn hành động bằng cách nào, tư duy bằng cách nào, nói như vậy có nghĩa là lâu đài tư tưởng nên được kiến trúc như thế nào, thì đây là vai trò của những người *ăn học*; những người này thấu thái các hình thức văn hóa bên ngoài để rồi xây dựng trên nền móng tư tưởng bình dân một hình thức văn hóa đặc biệt.

Những yếu tố tạo nên một nền văn hóa Việt nam là những hình thức văn hóa bên ngoài được thấu thái do yêu cầu của cái toàn thể và nhất quán. Với Phật giáo, những yếu tố quan trọng gồm có Thiền tông, làm nền tảng, rồi kế đến là Mật tông, cách thức để biểu hiện trong sinh hoạt, và sau hết là Khổng lý, đặt vấn đề tương quan của con người. Và ngoài ra, còn có những yếu tố khác nữa và cũng quan trọng không kém. Nhưng ở đây, chúng tôi chỉ muốn nói nhiều đến những giai đoạn đầu tiên của tư tưởng Phật học mà thôi.

Thiền và bản chất tư duy.

Tư tưởng Phật học Việt-Nam, mặc dù bị ảnh hưởng trực tiếp phần lớn của Trung-hoa, nơi có rất nhiều tông phái, không nhất định nằm trong một hệ thống tư tưởng nào cả. Nhưng nếu kể tư tưởng được hệ thống hóa hẳn hoi thành tông phái thì chỉ có Thiền tông mà thôi.

1) Căn bản Thiền học là trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật. Chân chỉ được khai thị thẳng vào tâm, không qua trung gian của ngôn từ và khái niệm. Giác ngộ hay thành Phật có nghĩa là con người đã thấy được bản tính, hay nói cách khác, thấy được khuôn mặt nguyên sơ của mình (bản lai diện mạo). Khuôn mặt nguyên sơ là khuôn mặt lúc mà con người chưa bị ném vào vòng luân hồi, vào những phạm trù tương đãi. Nội giới hay ngoại giới, bách thể hay chủ thể, đều nằm trong tâm thể viên dung.

Tâm đó không phải là một bản thể duy tâm đối lập với hiện tượng vật chất. Nhưng đây là nguyên lý nhất quán cho mọi hiện tượng, là toàn thể của mọi biểu hiện. Tâm thể vắng lặng như tấm gương, không phản chiếu một sự vật nào cả. Nó như hạt minh châu trong sáng, là sự vật mà chẳng phải là sự vật, mờ mịt như không nhưng chẳng phải là không :

Tịch tịch kính vô ảnh,

Minh minh châu bất dung.

Đường đường vật phi vật,

Liêu liêu không bất không.

NGUYỄN-THIỆU (VIỆT-NAM)

2) Nguồn gốc của Thiền xuất xứ từ một khoa yoga của đạo Bà la môn. Ở Ấn-độ, Thiền là căn bản của Phật giáo, nhưng chưa thành lập tông phái. Trung hoa Thiền tông cũng chỉ được chính thức thành lập vào thời nhà Tống. Truyền thuyết thì cho rằng Bồ đề đạt ma mang yếu chỉ Thiền vào Trung hoa, nhưng chưa có tài liệu xác thực về vị sơ tổ này. Lúc Ti ni đa lưu chỉ được tổ Tăng xán truyền tâm ấn, Thiền tông vẫn chưa được thành lập với phạm vi truyền bá rộng rãi bằng Huệ-năng sau này.

Thiền tông tự nhận mình là « giáo ngoại biệt truyền ». Đây là tâm tông của Phật tổ, không phải được truyền bá bằng miệng, qua bốn mươi chín năm thuyết pháp, nhưng lại được truyền bá bằng tâm, dĩ tâm truyền tâm, từ Ca điếp đến Bồ đề đạt ma kể là 28 vị. Đạt ma sang Đông độ truyền cho Huệ khải, đến Huệ năng thì được 6 đời, và Thiền tông mới bắt đầu thành lập.

Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, ngoài lý do triết lý ra, nó còn có lý do khác : chính văn tự đã gây nhiều dị kiến. Có lẽ một trong những nguyên nhân làm cho Phật giáo Ấn độ suy đồi cũng vì nó đã sinh lắm dị kiến. Giai đoạn thứ nhất, ở Tiểu thừa đã phân chia tới 20 bộ phái, mà vấn đề tranh luận không ngoài vấn đề Có và Không. Long thu khai sinh hệ thống Trung quán để làm một cuộc cách mệnh tư tưởng, nhưng rồi thế kỷ sau, lại thừa lại vấn đề đi vào con đường tranh luận Có và Không giữa Duy thức và Trung quán. Văn tự đã đẩy thực tại chân lý đi vào ngõ bít !

Trung hoa cũng thế, Thiền tông có thể được xem như phản ứng với các tông phái đang thành hình mà viên dung của nó có thể gây nhiều hức tạp.

Người Ấn độ tra phân tích tỉ mỉ mà người Trung hoa thì cũng chẳng kém gì mặc dù không đi đến mức tinh vi bằng. Phân giáo là một vấn đề lớn lao nhất của các tông phái Phật học Trung hoa. Mỗi tông phái phân chia được Phật thuyết pháp ra làm mấy thời và dành địa vị của mình trong một thời quan trọng nhất. Trường hợp Việt nam khác hẳn. Sự sống ở đây yêu cầu đến cái toàn thể và nhất quán. Vì thế mà giữa các tông phái Phật học Trung hoa, bắt buộc có một sự lựa chọn. Tất nhiên sự lựa chọn đã không làm cho vấn đề thái thái tư tưởng một cách bừa bãi. Người Việt đã gắng thích ứng Phật học với hoàn cảnh của mình trong sự lựa chọn đó. Và ta thấy, Thiền đã được chọn làm tông phái chính và cũng là duy nhất ở đây.

3) Thiền học Ấn độ đi vào Trung quốc mang một hình thức đặc biệt, thì khi đến Việt nam nó cũng mang một sắc thái đặc biệt.

Ti ni đa lưu chi được tổ Tăng xán truyền tâm ấn và được khuyến khích sang phương Nam mà hoá đạo, không nên ở lại Trung hoa làm gì. Đây là một sự kiện đáng chú ý, và nó cũng nói lên mình bạch sắc thái Thiền học Việt nam khác hẳn khác với Thiền học Trung hoa và Ấn độ.

Ti ni đa lưu chi là người Nam Thiên-trúc, nhưng lại đắc Thiền ở Trung hoa, chắc hẳn Thiền của Ngài có những điểm đặc biệt thích ứng với dân tộc phương Nam này nên được Tam-tô Tăng xán khuyến khích sang đây mà truyền bá.

Điểm đặc biệt của Thiền Ti ni đa lưu chi là điểm gì ?

Chúng ta có thể nói ngay rằng đây là sự phối hợp giữa tinh thần duy lý của chính Ti ni đa lưu chi đang chảy trong huyết quản của Ngài và tinh thần nhập cuộc do Thiền học Trung-hoa tạo nên. Sự phối hợp này đã khai sinh khuynh hướng hành động cho Thiền học Việt nam. Thái độ hành động này bắt nguồn từ tư duy cá nhân mà đi vào sinh hoạt tập thể, mang màu sắc thiên nhiên trộn vào sinh hoạt của xã hội.

Những thiền sư Việt nam đều có tinh thần nhập cuộc tích cực này cả. Thiền sư Pháp-thuận, Khuông-việt, Vạn-hạnh... đều là những người vừa lo việc đạo và vừa lo cả việc đời.

4) Thiền học Việt nam càng ngày càng đi đến thái độ tích cực hành động và cũng cố gắng dần dần thiết lập cho được cái toàn thể nhất quán đó hành động.

Thiền sư Vô ngôn thông, tất nhiên đã nắm được cái toàn thể và nhất quán khi nghe tổ Bách trượng dạy : tâm địa nhược thông, tuệ nhật tự chiếu. Ngài liền sang Việt nam hóa đạo vì yêu cầu của xứ này ứng hợp với sự chứng ngộ của Ngài.

Cái toàn thể và nhất quán của thiền sư Vô ngôn thông đấy là tâm, căn bản của Thiền. Mọi hiện tượng đều do tâm biểu hiện : nếu tâm không sinh, hiện tượng sẽ không có chỗ trụ. Đạt được tâm địa đó, con người sẽ vượt ra ngoài những hệ phược của những phạm trù tương đãi, và mọi hành động, mọi thi thiết sẽ không có gì trở ngại. Đây là những lời trời trần cuối cùng Vô ngôn thông cho Cẩm thán khi sắp tịch. Ngài còn dặn thêm : nếu không phải là bậc thượng căn, thì không nên nói cho họ nghe những điều đó :

Nhật thiết chư pháp,

Giai tông tâm sinh ;

Tâm vô sở sinh,

Pháp vô sở trụ.

Nhược đạt tâm địa,

Sở trụ vô ngại.

Phỉ ngộ thượng căn,

Thận vật khinh hừa.

5. Các phái Thiền trên dù sao cũng còn thiên trọng lý trí. Và thế, chưa sống được toàn diện con người, chưa nắm được cái toàn thể hoàn bị. Và cũng có lẽ do sự xâm nhập của văn minh Trung hoa càng ngày càng nhiều, làm cho con người ở đây mất bản chất độc đáo cá nhân, vua Lý Thánh tôn, trong khi chinh phạt Chiêm thành, đã mang về từ nước này một tông phái mới : phái Thiền Thảo đường. Thảo đường lại là một người Tàu. đệ tử của Tuyết Đậu Minh giác thiền sư, theo thầy sang Chiêm thành và sau đó bị bắt làm tù binh, nhân sửa cuốn Ngũ lục của một vị Tăng lục mà cảm hóa được vua (2). Ta thấy, ở đây Thiền Thảo đường mang bản chất trung hoa, nhưng lại với hình thức thần bí của Chiêm thật.

Niên hiệu Long phù thứ 5 (1105), vua Lý Nhân tôn xây chùa một cột, tượng trưng bằng hình ảnh hoa sen. Đây chính là biểu thị cho đạo lý nhất quán của nhà vua, hay đúng hơn, của Thiền Thảo đường vậy.

6. Sang đến đời nhà Trần, Phật học việt nam lại khai sinh một tông phái mới, thuần túy việt nam. Đây là phái Trúc lâm Yên tử. Những khai sáng tông phái này đều đã mang một tinh thần nhập cuộc tích cực. Con đường dẫn thàn của họ là bắt đầu bằng con đường chính trị, và sau đó, bước sang con đường triết học và tôn giáo.

Trần Nhân tôn đã hai lần chống cự quân Nguyên : xã tắc, lương hồi lao thạch mã. Sau cuộc chinh chiến, nhà vua đóng vai một thiền sư và trở thành sư tổ của Thiền Yên tử. Ngài lại tham học với Tuệ trung thượng sĩ, tức Trần Quốc Toản, con cả của Hưng đạo vương Trần Quốc Tuấn, cũng đã hai lần theo cha dẹp loạn, và sau trở về với cuộc đời siêu thoát. Huyền quang sau khi đổ Trạng nguyên, cũng cắt tóc đi tu.

Thái độ sống đó, ta thấy, chính là đặc điểm của tư tưởng dân tộc việt nam. Nhà Nho xuất và xử bằng triết lý Không Mạnh và Lão Trang, thì ở đây,

các thiền sư cũng có thái độ xuất xử. Nhưng xuất hay xử vẫn mang tính chất hành động. Nếu xuất, thì lao đầu vào đấu trường để tranh đòi cho sự sống còn của con người bằng hành động, tranh đòi cho vấn đề cơm áo. Nhưng nếu xử, vẫn không có nghĩa tách ra ngoài xã hội, không tranh đòi cho cơm áo bằng hành động mà vẫn lo cho vấn đề sinh tử của con người. Trần Nhân-tôn, đệ nhất tổ Thiền Yên tử, cho tới ngày cuối vẫn « xông pha sương tuyết ».

Một điều đáng ghi nhận ở đây là Thiền học Trúc lâm Yên tử đã dung hòa phần lớn với tư tưởng Nho, và thứ nữa là Lão (3).

Mật tông và lý tưởng con người.

Sự có mặt của tư tưởng Mật tông ở Việt-nam là một điều chắc chắn. Ngoài sự so sánh giáo lý để tìm thấy dấu vết của nó, người ta còn tìm thấy những chứng minh bằng khoa khảo cổ nữa. Năm 1963, người ta đã khai quật được một trụ đá mềm, cao 65cm, có 8 mặt, ở Ninh bình, thuộc xã Trường yên, cách đền thờ vua Đinh khoảng 2 cây số. Đây là một trụ đá khắc bài thần chú Phật đĩnh tôn thắng gia cú lệnh nghiệm đà la ni. Cuối cùng, có nói do Tĩnh hải quân tiết độ sứ, Nam việt vương Đinh liên dựng tất cả 100 cột như thế. Như vậy chúng ta có thể nói, Thiền học đến Việt nam song song với Mật giáo, nhưng chỉ vì Mật giáo không chính thức thành lập tông phái đầy thời. Nguyên nhân tại sao có lẽ như chúng ta đã thấy rồi.

1. Người ta có thể cắt nghĩa hiện tượng đó một cách giản dị, rằng lúc mà tình trạng dân trí còn thấp kém, người Việt tất nhiên phải sợ hãi trước sức mạnh thần linh. Phật giáo muốn được sinh tồn ở đây, tất nó phải đóng được vai trò của các vị thần linh, ban phúc giáng họa, ở xứ này. Các thiền sư phần nhiều giỏi pháp thuật phù chú là vì thế.

Cắt nghĩa như vậy là quên mất đi yêu cầu của cái toàn thể mà con người ở đây cần phải có để sinh tồn. Những tông phái Thiền được thành lập cho chúng ta thấy khuynh hướng tích cực hành động, mà hành động đó không rời được cái toàn thể và nhất quán.

2. Mật giáo đi vào Việt nam với Thiền tông vì ở đây đang đòi hỏi con người hoàn bị, nói cách khác, đang tìm một lý tưởng con người để hành động mà sinh tồn.

Thuyết «Tam bản» của Thiền sư Ngô-ấn (4) là một ước vọng về lý tưởng con người, và nó chỉ là thuyết Tam mật của Mật tông biến mình. Mặc dù chúng ta chưa có tài liệu nhiều về thuyết Tam bản của Ngài Ngô ấn, nhưng với chủ trương lấy thân làm Phật, lấy miệng làm Pháp và lấy tâm làm Thiển thì có khác gì với thân mật, khẩu mật và ý mật của Mật tông !

Trên phương diện lý tưởng, bản thân của Đại nhật Như-lai (5) là biểu hiệu cho toàn thể vũ trụ và đây là thân mật. Âm thanh biểu hiệu cho hoạt động của toàn thể vũ trụ : khẩu mật. Và ý mật, thì đây là tinh thần của vũ-trụ.

Gọi là « mặt », vì dẫn cho hàng bồ-tát ở địa vị cao nhất vẫn chưa hiểu được. Nhưng trên phương diện thực tại, thân, khẩu, ý là những huyền nhiệm, nhưng hiểu hiệu thần bí mà con người không thể hiểu được.

Giải thoát của Mật-giáo là « tức thân thành Phật ». Thành Phật ngay trong hiện hữu này. Ấy là vĩ chính nơi ba nghiệp của chúng sinh, thân, khẩu và ý những biểu hiệu thần-bí, chúng đã mang sẵn tính chất chân-lý. Và phương pháp chỉ là vấn đề chuyển ba tác động thân, khẩu và ý thành « ba mặt của Như lai ». Tay bắt ấn quyết là để thực hiện thân mật, Miệng tụng đọc thần chú là để thực hiện khẩu mật. Và ý an trú trong tam ma địa (chỉnh định) là để thực hiện ý mật. Đây là phương pháp hữu tướng. Còn một phương pháp thực hiện tam mật khác gọi là vô tướng, mang tính thần hành động tịch cực hơn. Mỗi cử động của tay chân đều là mật ân, tượng trưng cho thân mật, mỗi lời nói đều là chân ngôn của khẩu mật. Và mỗi ý niệm đều là điều quán của ý mật.

3.— Các thiền sư mà tu theo Mật giáo, vì yêu cầu sinh hoạt quần chúng và sự sinh-tồn của Phật-giáo, đây là một chuyện; mà đáng khác, họ tự tập theo Mật-giáo chính để thực hiện lý tưởng con người. Thiền-sư Vạn-hạnh chuyên tu pháp Tổng-tri Tam-ma-địa. Ngái Tử Đạo-hạnh sang Thiên-trúc đề cầu học pháp thuật... đều do yêu cầu của hành động tịch cực cả.

Hành động của Thiền có tính-chất trừu-tượng, thiên-trọng hẳn về tư-duy triết-học. Mật-giáo trái lại có tính chất cụ thể, mang đặc tính của đức tin tôn-giáo. Đại Nhật Như-lai và « gia-tri chú-nguyện » là ý nghĩa đó. Đại Nhật Như-lai, biểu thị cho chân lý tuyệt-đối, cho toàn thể vũ-tru, và cho con người cứu kính siêu việt. Bất ấn, tụng chú, nhiếp tâm vào tam-ma-địa là thực hiện sự giao tiếp giữa Phật và chúng sinh. « Gia » là tham dự của Đại nhật như lai vào sự chú nguyện của chúng sinh. « Tri » là tham dự của chúng sinh vào bản thân chân lý của Đại Nhật Như-lai.

Hành động mà yêu cầu cả tính chất trừu tượng của Thiền và thực-tại cụ-thể của Mật là khuynh hướng đặc biệt của Phật-học việt nam vậy.

Không-lý và tương-quan xã-hội

Ngoài những yếu tố Thiền và Mật để thực hiện một con người hoàn bị, triết lý Không còn có mặt ở Việt-nam để đặt nền tảng cho đạo-đức, xây dựng tương quan xã hội trên tinh thần vô ngã và nhân-duyên.

Không tức Vô-ngã, vì bản tính của các pháp không có tự tính. Không là nhân-duyên vì các pháp do cái này có mà cái kia có. Tương quan xã hội chỉ thiết lập được quần bình khi mà con người nhận thức được tương quan hiện hữu. Càng cần đến hành động thì nhận thức về Không lại càng cần thiết.

1.— Sự thực thi tất cả các hệ thống thuộc Đại-thừa Phật-học đều lấy Không làm tư tưởng then chốt. Thiền-tông cũng có những liên hệ đặc biệt

với Không ; vì thế mà Long-thu được đặt và trong 28 Tò sư Thiên của Ấn-độ. Mật-tông cũng xuất phát từ Không. Long thu truyền pháp cho Long-tri, Long-tri truyền cho Long-mãnh và Mật-tông được hình thành. Long thu đã viết trong Thập nhị môn luận rằng nghĩa lý cốt cảnh của đại thừa là Không, thi điều ấy về sau không ai tranh cãi cả.

Ở Việt-nam khi nói đến cửa chùa, thì người ta cũng vẫn gọi là cửa Thiên hay cửa Không. Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc là tư tưởng ghen chốt của triết học Không mà chẳng có người Việt-nam nào lại không biết đến khi họ nghĩ đến đạo Phật. Dù họ có hiểu sai hay hiểu đúng, vẫn cho ta thấy địa vị của Không ở xứ này.

Thiền-học mà chịu ảnh hưởng của Không là vi triết-học Không đã đặt được nhận-thức vào biện chứng, hóa ra khái-niệm và ngôn-từ đều bất lực trước thực-tại chân lý mà Thiên đã đóng vai trò trực chỉ nhân-tâm, kiến tinh thành Phật. Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền.

Quá-trình giải thoát của Thiên cũng là quá-trình biện-chứng của triết học Không đi từ tục-đế qua chân-đế để vào trung-đạo. Thiên sư Định-hương nói với ngài Đa-bảo (phái Vô-ngôn-thông) rằng : Khi đệ-tử hiểu rồi thì lại cũng như chưa hiểu. Đây là ý nghĩa của quá trình biện chứng. Nhưng mà, nắm được toàn thể của giải thoát phải vượt lên trên ba chặng đường của biện chứng. Cho nên khi nghe Định-hương nói thế, ngài Đa-bảo mới dạy nên giữ cái tâm đó. Nhưng khi Định-hương xây minh lại thì Đa-bảo quát lên rằng : đi đi ! Định-hương vội vàng qui xuống lạy. Đa-bảo mới dạy thêm rằng từ nay giao tiếp với người nên coi mình như kẻ mắt mờ tai điếc.

Tương quan xã hội như thiên sư Hương-hải trả lời cho vua Du. Tôn (1706-1729) :

Nhận quá trường không,

Ảnh trầm hàn thủy.

Nhận vô di tích chi ý.

Thủy vô lưu ảnh chi tâm.

Đây là tương-quan được dựa trên nền tảng Không-lý của vô-ngã và nhân-duyên. Có cái này là vì có cái kia, cho nên nhận bay ngang sông, tất có bóng hình của nó in vào nước biếc. Nhưng nhận không có cái ý để lại dấu vết mà nước cũng không có tâm giữ lại bóng dáng của nhận. Đây là nguyên-lý vô-ngã.

Thực ra, nhân duyên và vô-ngã chỉ là tính-chất biểu hiện của thực-tại. Nhân-duyên tức là vô ngã ; mà nếu vô-ngã, đã là nhân-duyên.

Không-lý còn là yếu-tố để cho Phật-học Việt-nam bắt đầu qua tư-tưởng Nho và Lão. Vì nó đã đóng được vai trò vũ-tru-quan của Lão với cái nhìn vạn-hữu chỉ là nhân duyên huyền hóa và vai trò nhân sinh quan của Không với cái nhìn hiện hữu tương-quan giữa người và người.

Đại chân Viên-giác tỉnh (cũng gọi là Trúc-lâm tông chỉ), tác phẩm
then chốt của Thiền Trúc-lâm, cũng đã nhìn cái Lý của triết-học Không
ngang qua Không :

Vạn thủy giai đồng nhưc thủy tày.

Cúc hoa bất dữ bách hoa tề.

Đấy là cái Lý của sự vật theo định luật nhân duyên. Muốn ngàn sông
đều chảy ra bể. Hoa cúc tất nở về mùa Thu. Cũng cái nhìn đó, thiền-sư Mãn-
giác đã làm bài thơ Thị chúng :

Xuân khứ bách hoa lạc,

Xuân đáo bách hoa khai,

Sự trục nhĩn tiền quá,

Lão tông đầu thượng lại

Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận.

Đình tiền lạc dạ nhất chi mai.

Xuân đi, tất nhiên trăm hoa tàn tạ. Xuân đến tất nhiên trăm trăm
hoa nở. Đấy là điều lý vận hành của vũ trụ, quay theo định luật nhân duyên.
Cho nên bản thể của sự vật chính là toàn thể cái hiện tượng sinh diệt đó. Người
đã chứng nhập được bản thể của vũ trụ, thì dù cho xuân tàn hoa rụng, họ vẫn
tìm thấy hiện hữu bất diệt của toàn thể sinh diệt, mà đem qua thiền sư đã
thấy một đóa hoa mai nở trước sân !

Chúng ta lại còn tìm thấy huyền thoại của Bằng Côn trong huyền thoại
của Điều Ngự Giác Hoàng (Trần Nhân tôn) :

« Ngài Điều Ngự Giác Hoàng ở dưới cây Cù Đàm, hóa ra vô số hoa Cù
Đàm. Hoa có thể nở nhưng không nở. Gió thổi đến hoa liền nở. Hoa có thể
rụng, nhưng nó không rụng. Mưa rơi hoa liền rụng. Lúc ấy có con chim
xanh, mang hoa mà bay. Bỗng nhiên hoa nhập vào chim. Lông của chim
đều là hoa. Ngài (6) liền quan sát mà nhận ra đâu là hoa và đâu là lông
chim và đọc bài kệ rằng :

Thân chim không phải là chim,

Hồn hoa không phải là hoa.

Đi đứng đều rời cho kẻ khác,

Ta có kẻ gì đến ta sao.

(Đại Chân Viên giác tỉnh)

Vạn hữu là sinh diệt huyền hóa. Là chim nhưng không phải là chim ;
là hoa nhưng không phải là hoa. Chỉ có người chứng ngộ chân lý mới biết đâu
là chim, đâu là hoa. Cũng như chỉ có bậc đại nhân thoát tục mới nhận

chân giá trị của Bằng Côn ! Và mỗi hành vi của cá nhân này đều ảnh hưởng đến cá nhân khác. Cho nên, hạnh chỉ nhiều tha.

Tan vỡ của toàn thể và nhất quán

Ngoài những yếu tố chính (Thiền, Mật và Không) cấu thành tư tưởng Phật học Việt nam, ta còn có thể tìm thấy yếu tố khác, dù không quan trọng nhưng đã được thấu thái độ bổ sung cho cái nhìn về thế giới, về con người và về giải thoát. Như thiền sư Không lộ đã mượn tư tưởng Hoa Nghiêm để nhìn về vũ trụ :

Cần khôn tận thị mao đầu thượng

Nhật nguyệt bao hàm giới tự trung.

Cần khôn rứt lại đầu lông xiú

Vũ trụ nằm trong hạt cải mầm.

Như chúng ta đã thấy ở trên, sơ dĩ Phật giáo Việt nam thấu thái rất nhiều tông phái, ngay sau này còn thấu thái cả tư tưởng Nho và Lão nữa ; đây là yêu cầu của cái toàn thể mà ra cả. Tuy nhiên, chúng ta có thể giải thích lý do đó bằng hai cách, một là tri thức con người ở đây sâu sắc và một là sự hiểu biết của họ cạn cợt.

Tri thức sâu sắc, tất nhiên không có tình trạng mập mờ, xếp chèn và sự tữ vào một loại. Và như vậy, thì sự tổng hợp các tư tưởng là để tạo cho mình có một khuynh hướng tư tưởng thích ứng với hoàn cảnh địa dư và xã hội. Nhưng nếu họ hiểu một cách cạn cợt, thì cố nhiên yêu cầu của toàn thể và nhất quán, như chúng ta đã thấy, ở đây bị tan vỡ. Tình trạng thịnh hành và suy vong cũng là sự thành lập hay tan vỡ của toàn thể và nhất quán.

Nguyên nhân của sự tan vỡ cái toàn thể và nhất quán trong tư tưởng Phật học Việt nam chính là tình trạng đối nghịch với tinh thần hành động mà nguồn gốc của nó có lẽ chiến tranh đã làm bạc nhược tinh thần con người. Thời Đinh, Lê, Lý, Trần, các thiền sư đã hành động tích cực, nhưng các thời đại về sau, cửa chùa là nơi chứa chấp những con người trốn tránh nhiệm vụ của mình đối với xã hội. Thêm vào đó, văn minh Trung-hoa càng ngày càng tràn ngập ; nó không được tiếp nhận bằng những chọn lựa vì yêu cầu của sự sống toàn diện của con người, như chúng ta đã nói đến ; nó được lựa chọn bằng cái hào nhoáng của công danh, của áo mũ triều đình. Như vậy thì cái học dễ được sống bằng con người toàn diện, dễ thích ứng với địa dư và hoàn cảnh cá biệt của mình nào có cần thiết ! Đi học Tứ thư, Ngũ kinh để cầu quan sang tước vị là thiết thực hơn học để tìm thấy đạo lý ở trong đó. Những cái biết của con người chỉ là những mạn đàm tao phách để chơi vậy thôi. Thái độ đó thực hiện nhiên. Cho nên khi mà « nhân chi sơ, tính bản thiện » không còn làm nên áo mũ nữa thì người ta lại đi tìm cái học để làm thầy. Thông, thầy Phát.

Tầng chúng dần dần chỉ còn là những kẻ chán đời mà ta thường thấy những kẻ thất tình tìm đến cửa Không trong các sân khấu cải lương. Đây là tình trạng đã xảy ra chứ không phải là không có.

Cải học bề sâu đã không cần thiết thì người ta lại chọn cái học bề ngang. Nếu nhà Nho học sách Không để kiếm « on vua lộc nước », thì các nhà sư học kinh Phật để trừ tà bắt quỷ mà nuôi sống mình thôi.

Và bây giờ, thế hệ hôm nay, những người « làm văn hóa » mà không nắm được cái toàn thể và nhất quán cho một khuynh hướng tích cực hành động, thì họ cũng chỉ bàn tán mà chơi vậy thôi. Rồi thì các làn sóng văn hóa ngoại lai được tiếp nhận một cách vô vấp mà tình trạng xảy ra thì thiết tưởng ai cũng đã thấy.

Phật học vào Việt nam, tất nhiên nó phải phù hợp với tinh thần dân tộc để tồn tại cả hai nghìn năm nay, tất nhiên những định lệ cho nó cũng là những định lệ chung cho cả nền văn hóa dân tộc vậy.

TUỆ SỸ

Chú thích :

(1) Vạn pháp quy nhất, nhất quy hà xứ. Muốn pháp đều quy vào một định luật, vì định luật đó được nằm vào đâu ? Đây là câu thoại đầu của ngài Liễu quán.

(2) Theo thượng-tọa Mật thể trong Việt-Nam Phật-giáo sử-lược.

(3) Điều này rất rõ trong tác phẩm quan trọng của phái Thiền Trúc lâm. Nhưng tác giả của nó, theo Lê-Xuân-Khoa trong Thư tịch Phật giáo Việt nam, là Ngô thời nhiệm, tất nhiên được viết vào thời nhà Nguyễn. Nếu có tài liệu chứng thực rằng tác phẩm này trung thành với tinh thần của Trúc-lâm thì nó cho phép ta quả quyết được điều này. Tuy nhiên, về khoa thì tam giáo mà tổ thứ ba của Yên tử đã dạy Trang nguyên, Ngài Huyền-quang, cũng cho phép ta thấy được sự giao tiếp của Phật, Nho và Lão.

(4) Thuộc phái Thiền Thảo đường, nhà Lý, Ngài viên tịch năm 1088.

(5) Mật tông thuộc về Mật giáo, đối với các tông phái khác được gọi là Hiền giáo. Mật giáo do Pháp thân của Đức Thích ca, tức Đại Nhật Như lai thuyết pháp trong Thái tạng thế giới, tượng trưng cho cảnh giới của Lý, thuộc Kim cương bộ, tượng trưng cho Trí. Hiền giáo thì do Ứng thân của Phật thích ca thuyết pháp.

(6) Có lẽ là Ngài Hải hòa tăng, thấy nói trong Đại chân viên giác thành, nhưng không biết nguồn gốc của Ngài.

KH I sắp nhập Niết Bàn, Đức Phật Thích Ca có nói rằng : « Trong 49 năm ta chưa hề nói một chữ ».

Nghe qua câu này chúng ta không khỏi tự hỏi : Trong 49 năm ròng rã, Đức Phật đi thuyết pháp gần khắp xứ Ấn-Độ mà Ngài nói rằng không có một chữ thế nghĩa là thế nào ?

Nhưng chúng ta có biết đầu lời nói ấy của Đức Phật hàm súc những ý nghĩa cao sâu mà kẻ học Phật cần phải tìm hiểu mới tỏ ngộ chơn lý.

Như Phật thường nói chơn lý tuyệt đối vượt ra ngoài văn tự và lời nói ; vì nó không có giới hạn, cho nên không thể đem cái có hạn, có ranh giới như văn tự ngôn ngữ mà chứa đựng nó được.

Chơn lý chỉ có thể đạt được bằng sự chứng ngộ, chứ không bằng sự học hỏi. Đức Phật không nói một chữ nào trong 49 năm thuyết pháp là muốn cho kẻ hậu học hiểu rằng lời nói hay văn tự không diễn đạt được chơn lý.

Đức Phật có nói : « Tâm địa pháp môn, phi tại thiết luận ». Với pháp môn tâm địa, chẳng phải ở đầu lưỡi mà phân biệt nói năng được. Thế nên từ Ca-Điếp nhấn đến Lục tổ Huệ Năng, các tổ chỉ dùng tâm truyền tâm, chứ không truyền nhau bằng văn tự hay lời nói ; vì rằng pháp mà còn có thể nói được thì không còn là pháp nữa, như kinh Kim Cương có câu : « Vô pháp khả thuyết, thị danh thuyết pháp ». Không còn pháp nào khả nói, thế mới gọi là thuyết pháp.

Nhưng trong thế gian, chẳng phải ai ai cũng đều thượng căn thượng trí, có thể truyền giáo bằng cách : tâm ấn tâm, cho nên nếu không dùng văn-tự ghi chép hay lời nói tuyên thuyết những điều của Phật giảng dạy thì làm sao khai ngộ hạng người sơ cơ thiểu trí cho được.

Ông Tông-Bồn trong Qui-nguyên trực-chỉ có nhận rằng :

« Từ trước các Thánh như trong tam giáo không dùng đến lời nói chỉ vì người đời sau mê mất chơn trí nên bất đắc dĩ mới mở ra cái cửa bằng văn-tự lời nói để cho người đời sau do đó mà tiến vào đạo ».

Sở dĩ kinh điển được kết tập cũng không ngoài mục đích dùng văn tự duy trì chánh pháp và hiển dương chơn lý.

Những kẻ học đạo nên hiểu rằng chơn lý giải bày trên kinh sách chỉ là hình bóng của chơn lý chứ chưa phải thật chơn lý. Kinh sách có thể hướng dẫn cho người đạt đến chơn lý cũng như công dụng của ngón tay là để chỉ cho thấy mặt trăng. Thế nên, nếu nhận văn tự hay lời nói là chơn lý thì cũng đồng nghĩa nhận ngón tay là mặt trăng vậy.

Tuy biết rằng : « Y theo kinh điển giải nghĩa thì oan cho tam thế Phật, nhưng nếu lìa kinh thì đồng với ma thuyết ». Vì vậy mà cần có kinh điển để đin dắt cho khỏi sai đường lạc lối.

Nhưng kinh điển hay giáo pháp của Phật, như Phật đã nói, vì như chiếc bè chỉ có một công dụng là đưa người từ bờ mê qua bến giác. Một khi đến bờ thì chiếc bè không còn dùng nữa.

Kinh điển là những phương tiện để cho kẻ tu học nương theo đó đạt đến chơn lý. Chính ở cõi diệu dụng phát huy chơn lý ấy mà kinh Phật siêu việt hơn các sách thế gian. Người đọc kinh không như kẻ đọc sách thế gian lấy sự phiêu lưu tư tưởng làm thích thú mà trái lại phải vận dụng rất nhiều lý trí, ra công tâm cầu và khám phá chơn lý, càng tiến sâu thì càng phấn khởi với công trình khám phá... của mình, cũng như nhà kỹ sư vui thích trên con đường đi tìm hầm mỏ.

Bản hoài của kẻ đọc kinh là đề cầu lý.

Trong sách *Minh-tâm* có viết : « Lễ Phật là kính đấng của Phật ; niệm Phật là cảm ơn của Phật, xem kinh là đề rõ lý của Phật, ngồi thiền là vào cõi của Phật ; đ. rọc tổ ngộ là chứng đạo của Phật. Xem kinh chưa phải điều lành ; làm phước chưa phải là thỏa nguyện, chẳng chi bằng tùy thời thể mà hành phương tiện với người ».

Nếu không có cái bản hoài cầu lấy sự tỏ thông đạo lý để sửa trị thân tâm thì sự đọc kinh không khác gì sự đọc sách thế gian. Cái diệu dụng của kinh điển là ở chỗ đó. Và đạo Phật sở dĩ được phát triển và kho tàng giáo lý càng ngày càng phong phú là cũng nhờ người học Phật, đọc kinh với thân cầu lý ấy.

Nhưng cầu lý không phải để tự thỏa thích như một kẻ làm công việc nghiên cứu, mà theo Đấng Phật cầu lý là để sống và hành động đúng với chơn lý. Như nắm được ngọn đuốc soi sáng bước đường chứng ngộ của mình, các vị Tồ càng tiến tới chừng nào thì càng làm sáng tỏ giáo lý của Phật chừng nấy. Nhờ vậy mà từ chỗ mười hai bộ kinh căn bản của Phật, đến nay số kinh trong tam tạng giáo điển đã tăng lên gần sáu ngàn quyển. Đó là chỗ siêu thắng của đạo Phật hơn các đạo giáo khác.

Vì bằng kẻ đọc kinh, chấp lấy văn tự, cầu học thuộc cho thật nhiều để nói ra ron-rót mà không thực hành thì có khác chi con kút chỉ có tài lập đi lập lại những điều đã học nói.

Độc kinh như thế, chẳng những không ích gì cho mình mà còn phản lại ý của Phật và chư Tổ. Thay vì phát huy giáo lý của Phật, họ lại biến kinh điển thành một loại sách từ chương cần cổ.

Ông Vương dương Minh có thống trách hạng người giảng suông bàn hão, chép lấy văn tự, trong một đoạn như sau :

« Ôi ! bão rãng khảo cầu lấy những sách vở đời xưa đó, Thánh hiền đặt ra lời nói, đều là những phương pháp dạy người ta trừ khử điều ác mà bảo tồn điều thiện. Vì ta muốn khử trừ điều ác bảo tồn điều thiện mà chưa được cái phương pháp, cho nên phải cầu đến sách thì trong khi giữ sách ra xem đọc, mà suy xé thể nghiệm về tâm ta, cũng ví như khi đói đối với đồ ăn, vì cầu no mà thôi ; đối với cây gậy, vì cầu đi mà thôi ; há từng có cái tệ khi ốm đối với thuốc, vì cầu khỏi mà thôi ; khi tối đối với ngọn đèn, vì cần sáng mà thôi ; khi mỗi một chỉ đọc cho lấy khoé, nhớ lấy cho nhiều, giảng suông bàn hão để giúp cho lỗ tai cửa miệng đó thay ? (1)

Yếu chỉ của đạo Phật là trọng sự thực hành hơn không đàm huyên luận. Đọc nhiều nghe rộng mà không thực hành thì chẳng tiến đến đâu cả. Đức Phật há chẳng nhiều lần trách cứ Tôn giả A-Nam về chỗ học nhiều mà không chúng ngộ đấy ư ! Kia như trường hợp cũng đồng một lượt tu học mà nhờ cố công hành đạo Đức Phật Thích Ca đã đắc quả Như Lai trước Đức Di Lặc Bồ Tát đó sao !

Hiểu biết Phật pháp hay thuộc nhiều kinh điển chưa phải là ngộ đạo. Đức Khổng Tử có nói : « Tri chi giả, bất như háo chi giả ; háo chi giả, bất như lạc chi giả ». Biết đạo chẳng bằng thích đạo, thích đạo chẳng bằng vui với đạo. Câu này cho ta thấy có ba giai đoạn đi vào đạo. Trước hết học đạo để cho biết. Khi biết rồi thì ưa thích. Nhưng ưa thích suông chưa đủ, cần phải vui vẻ mà hành đạo, khổ nhọc vì đạo mà trong dạ vẫn vui.

Xem đó, sự nhận định của Khổng Tử không khác nghĩa tam học ; Văn, tư, tu của nhà Phật. Trước hết phải nhờ cái nghe (văn) để hiểu đạo ; khi nghe rồi thì phải suy ngẫm (tư) cho rõ lý đạo và khi rõ lý đạo thì phải tu hành (tu) cho đắc đạo.

Cả Nho giáo và Phật giáo cũng đồng nhận phải tu hành mới tỏ ngộ. Sự học hiểu, nghe biết chỉ là bước đầu, cánh cửa mở vào đạo, thế nên, nếu cứ đứng mãi ở chỗ nghe chỗ biết thì trọn đời cũng chỉ đứng mãi ở ngoài ngưỡng cửa đạo mà thôi.

Cổ chấp văn tự hay ôm ấp kinh điển không phát huy, cứ mãi thỏa thích với sự đọc tụng thì có khác chi hạng tâm chương trích cú bèn Nho giáo mà thế như thường gọi là con một sách (thur đồ), còn bèn thiên gia thì gọi là hạng « giúi giấy cũ » (toàn cổ chỉ).

(1) Dẫn theo Vương dương Minh của Phan văn Hùm

« Giải giấy cũ » là một danh từ mà Thiền gia dùng để chê những người quá ư mê chấp vắn tự trên giấy trắng mực đen của kinh kệ mà không tỏ ngộ tự tánh, cũng như con một ngày này qua tháng nọ cố giải mãi lớp giấy cũ.

Cồ-Linh Thiền-sư, như sách *Truyền Đăng lục* kể lại, một hôm ngồi xem kinh gần cửa sổ có dán giấy bóng để ngăn gió, có một con ong thấy ánh sáng nên chọi đầu vào giấy bóng để tìm lối ra. Thấy vậy, Thiền sư, tức cảnh nên thơ, ngụ ý chê hạng « giải giấy cũ » như vậy :

Không môn bất khủng xuất (1)

Đầu song đã thậm si.

Bách niên toàn cố chi ;

Hà nhật xuất đầu thì ?

nghĩa là :

Cửa trống chẳng chui ra

Chọi song đại tá mả.

Hàng năm giải giấy cũ,

Ngày nào ra được ta !

Ấu cũng là một bài cảnh tỉnh người đọc kinh mà không tìm lấy lý.

Người đi vào biển pháp mà không tìm lối ra (giải thoát) thì chẳng khác con ong kia cứ mãi lao đầu vào giấy cũ. Thế nên, phạm đọc kinh là cốt để đạt đến chơn lý, vì bằng cố chấp mãi kinh điển thì rồi ra tự nich trầm trong biển pháp.

Nho giáo đã nói : « Tạo chúc cầu minh » (sắm đuốc cầu sáng), thi kê học Phật cũng phải nói « Đọc kinh cầu lý ».

PHAN-BÁ-CÀM

(1) Không môn cũng có nghĩa cửa Không hay cửa Thiền.

Nghiên cứu duy thức học

(GIAO NGHĨA LUẬN)

Tác giả : SHUN FUJIKURA

Địch giả : CHÂN TỬ

TIẾT THỨ BA DU GIẢ SỰ ĐỊA LUẬN

MỤC THỨC NHẤT TRƯ-THUẬT VÀ PHIÊN-DỊCH

1

« Du-Giả » đại-luận, cò lai tương-truyền. Vô-Trước thỉnh ngài Di-Lặc từ cõi Trời Đâu-Xuất nơi Bồ-Sử xuống giảng-đường A-Thân-Đà ở Trung-Tiên-Trục mà nói ra. Bộ luận này là 1 trong số 5 bộ Đại luận. Tuy nói, giảng-nguyệt luận này là Ngài Di-Lặc, nhưng vì chủ-trọng đến ảnh-tượng chủ-quan của Vô-Trước, nên sự trú-tác bộ luận này đương-nhiên là qui tụ về Vô-Trước như trên đã trình bày. Tính-chất của luận này là luận-thư, nhưng phần nội-dung như ta đã biết, có tên riêng là « Quảng-thích Châu-Kinh-Luận », gồm 100 quyển, bao-hàm 8.000 yếu-nghĩa, tổ-chức tung-hoành, thành một Đại-bình-thiên, được xem như là một « Học-nghệ Bách-khoa toàn-thư » của đương-thời. Tối-Thắng-Tử bàn về nghĩa huyền-diệu để chủ-thích luận này có tên là « Du-Giả Sư-Địa-Luận-Thích » trong đó có bài tán rằng :

« (Luận này) không có lý nào là chẳng cùng, không có việc gì là chẳng hết, không có văn nào là chẳng giải-thích, không có nghĩa nào là chẳng bàn, không có ngữ nào mà chẳng giải-quyết, không có chấp nào mà chẳng phá, không có baux nào mà chẳng tụ, không có quả nào mà chẳng chùng ». Chúng ta phải nhận rằng luận này sánh ngang với « Tri-Độ-Luận », trư tác chủ yếu của Long-Thụ. Hai luận này đều là Đại-thừa luận-diễn, đều được gọi là Bách-Khoa toàn-thư của Phật-giao, soạn-tập về nội-dung của Tri-Độ-Luận, chủ-dịch chủ sở « kinh đại-phẩm bát-nhã » và rút lấy tư-tưởng nhất-thiết giai-không của Bát-nhã, nếu so với linh-tục rộng cao của « Du-Giả luận » như trên đã thuật thì kém xa. Trước-giã của « Tri-Độ-Luận » chỉ đem chủ-nghĩa siêu-lý-luận của trực-quan mà xếp hành giáo-nghĩa có qui-mô, trái-lại, trước tác của luận này lại dựa ra chủ-nghĩa lý-luận theo khoa-học, phát-huy chân diện-mục của A-tỳ đạt mà, thế cho nên không thể nói hai luận trên là đồng-nhất.

Luân này toàn-dịch có 100 quyển, nhưng biệt-dịch, và sao dịch có nhiều bộ khác nhau, theo lần lượt như sau :

1) *Du-Già Sư-Địa luận, 100 quyển.*

Di-Lặc Bồ-Tát thuyết.

Đường Huyền-Trang dịch.

Bộ này là bộ toàn dịch, nội dung sẽ thuật sau.

2) *Bồ Tát Địa Trì kinh, 10 quyển*

Bác Lương Đàm vô Sàm dịch.

Đây là bộ kinh phiên dịch tối cổ của luận này, chỉ dịch bộ phận từ quyển thứ 35 đến quyển thứ 50 của toàn dịch, tức là chỉ dịch riêng phần « Bồ Tát địa » trong phần Bản-địa, nhưng thiếu phần Phát chính Đăng Bồ Đề tâm, phần sau cùng của Bồ tát địa.

Bồ Tát giới bản, 1 quyển

Từ Thị Bồ Tát thuyết.

Bác Lương Đàm Vô sàm dịch.

Dịch bộ phận từ cuối quyển thứ 40 đến quyển thứ 41, tức là chỉ dịch riêng phần « Bồ tát địa giới phạm » trong phần bản-địa.

4) *Bồ tát thiện giới kinh, 9 quyển*

Lưu Tông Cấu Na Bất Ma dịch.

Cũng giống như Địa trì kinh ở trên, chỉ dịch riêng phần « Bồ tát địa » trong Bản-địa phạm, rộng, hẹp cũng tương tự như « Trì địa kinh ».

5) *Ưu Bà Tắc Ngũ Giới Uy nghi kinh, 1 quyển.*

Tông Cấu Na Bất Ma dịch.

Phạm vi kinh này cũng giống như Bồ tát giới bản, chỉ khác phần phụ thêm vào cuối quyển phần uy nghi của Ưu bà tắc ngũ giới.

6) *Quyết định tạng luận, 3 quyển*

Trần Chân-Đề dịch.

Dịch bộ phận từ quyển thứ 51 đến quyển thứ 54 của toàn dịch, tức là chỉ dịch riêng phần Ngũ thức thân tương ứng địa và ý-địa, trong phần nhiếp quyết trạch phân. Bản dịch này, Ngài Chân-Đề lúc đầu có ý định dịch cả toàn bộ, nhưng dịch tới nửa chừng rồi bỏ chỉ có 3 quyển hiện còn. Nếu y vào Du già ký quyển nhất, Ngài Chân-Đề ở niên hiệu Thái Thanh năm thứ 4 (550) có dịch ra một đề hiệu gọi là « Thập Thất địa luận » là cảnh địa số y, số hành của Du già hành giả. Như vậy, không phải lý do gặp hoàn cảnh-khó khăn Ngài bỏ dở, mà có lẽ bản dịch của Ngài đã bị thất lạc, chỉ còn sót lại từng bộ phận.

7) *Bồ Tát giới bản, 1 quyển*

Di Lặc Bồ Tát thuyết

Đường Huyền Trang dịch.

Nội dung giống với « Bồ Tát giới bản » của Đàm Vô Sấm dịch.

8) *Bồ tát giới Yết ma Văn, 1 quyển*

Di Lạc Bồ tát thuyết.

Đường Huyền Trang dịch.

Văn yết ma này tóm tắt 3 phẩm mà thành phạm vi đại-thê cũng giống với « Bồ-Tát giới-bản » của Đàm-vô Sấm dịch và Huyền-Trang dịch.

9) *Vương-chính-pháp lý-luận 1 quyển*

Di-Lạc Bồ-tát Xạo.

Đường Huyền-Trang dịch.

Luật này dịch riêng 3 địa : « hữu-tâm hữu-tứ v.v... » trong phẩm nhiếp quyết trạch phạm » thuộc quyển thứ 61 của toàn-dịch.

10) *Phật vị Ưu-Điền-Vương thuyết vương-Pháp-chính luận 1 quyển.*

Đường Bất-Không dịch.

Nội-dung gần giống với phạm-vi « Vương-pháp chính-lý luận ».

Du-già-Sư-Địa luận, cũng thấy lưu-truyền trong bản dịch Tạng-kinh tây-Tạng, 1 bộ chia thành 8 phần sự xếp-đặt tiêu-đề không giống với Hán-dịch, nhưng không trái nhau phần nội-dung. Riêng về trước giả đề ngài Di-Lạc thuyết và Vô Trước tạo, đó là điểm cần phải chú-ý. Tức-là phần tạo thành luận này là do ngài Vô-trước.

MỤC THỨ HAI

NỘI-DUNG

I

Như trên là các bản toàn-dịch và sao dịch của luận này, Tự - trung nội dung của bản toàn-dịch, khái lược như sau.

« Du-già-Sư-Địa Luận », Dịch-giã Huyền-Trang vì mục-dịch học-tập bộ luận này mà đã qua Thiện-Trúc (Ấn-Độ). Ngài được ngài Giới-Hiền trao cho bi-yếu của luận này ở Trường Đại-học Na-Lan-Đà (Nalanda) Trung Ấn, sau khi về nước, ngài đã dịch ra Hán-văn. Niên đại dịch bộ luận này, căn cứ trên văn-hiến thấy có đôi chút sai khác nhau, nhưng đại-thê, theo « khai Nguyên-Lục » quyển tám, thì ở năm Trịnh-quán thứ 20 (646) và hoàn thành ở năm Trịnh-quán thứ 22 (648).

Nay theo phiên âm tiếng phạm gọi là « Du-già A-già La (Du-già sư) bộ-di (địa) Xá-Tát Đạt-Na (luận) » (Yogacāryabhūmi - sastra). Gọi « Du-Già Sư-địa-luận » là tề gọi gồm cả Phạm và Hán. Nguyên lai về chữ Du-già (Yoga) bao hàm rất nhiều nghĩa, vì thế nên khi dịch phải để nguyên âm. Nếu dịch chữ du-già, thì có nghĩa là « Tương-

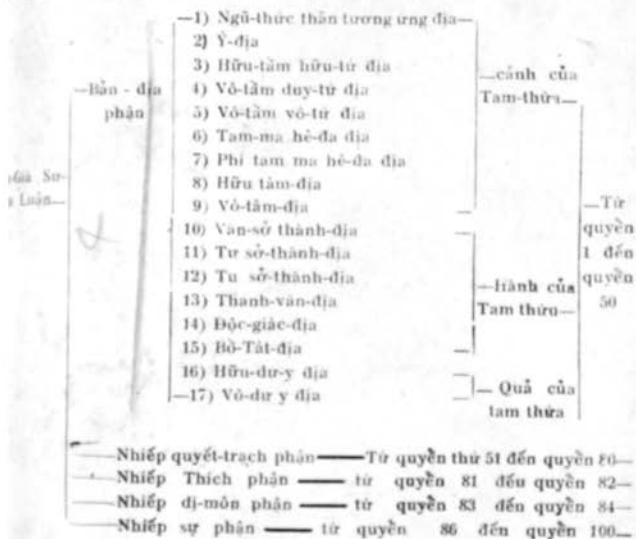
ương », « Nhất-chí », « Hòa-Hợp », « Tương ứng » v.v... Nếu đem đặt ra Hán-văn thì chỉ có thể dùng được 1 nghĩa trong các nghĩa trên. Nói về nghĩa « Tương ứng », có nghĩa là cảnh Sở-quân, Hành - Sở - Ty quả sở-đắc của tam-tưần đều tương-ứng với phương-liện khéo léo đó là tên của Du-già. Nếu y vào « Du-già-thích », thì Du-già có 4 thứ là Cảnh, Hành, Quả và Giáo. « Luận - ký » quyển 1, và « Đại-đạo-loãn » quyển 1 cũng đều giải-thích như trên, nhưng tóm lại có nghĩa là hết thấy cảnh, hành, quả v.v... đều lần - lượt cùng thuận - theo không trái nhau. Du-già-Sư (Acarya) có nghĩa là hành-giả của Tam-thiền, lần lượt tu-tập hạnh Du-già được đầy-đủ rồi giáo-hóa cho loài hữu-tính. Hoặc có nghĩa là như-lai chứng được Du-già rồi giáo-hóa cho các đệ-tử, tức là chỉ vào Phật. Địa (Bhùmi). Có nghĩa là sinh thành, trụ-tri, tức là chỉ vào 17 ngôi Địa trong Du-già su-địa-luân. Trước hết từ ngôi « Ngũ-thức-thân tương-ứng-địa », cho đến ngôi sau cùng là « Vô-dư-y địa », thấu tóm tất cả nhân quả của phân-thành. Như vậy chữ « Địa » có thể gọi là « loại ». 17 Địa này trước sau đều quan-hệ với « Du-già-Sư-Địa Luận » (Sastra).

Đề-hiệu của luận này như trên là giải về tên của chữ Phạn còn đề-hiệu thuộc tạng kinh Tây-Tạng dịch lại gọi là « Yogācāryakūmi » nên phải dịch là « Du-già-Sư-Địa ».

11

Phần nội-dụng của luận này, gồm một bộ 100 quyển, chỉ có phần Chính-tông, thiếu 2 phần tự-phận và lưu-thông. Phần Chính-tông chia thành năm đoạn lớn gọi là Ngũ-phận. Tức là Bản-địa-phận, Nhiếp-quyết định trạch-phận, Nhiếp-thích-phận, Nhiếp-dị-môn-phận, và Nhiếp-sự-phận. Trước hết về Bản-địa-phận thứ nhất, chiếm hết 50 quyển đầu, gồm có các ngôi Địa : Ngũ-thức-thân tương-ứng, ý, hữu-tâm hữu-tứ, vô-tâm duy-tứ, vô-tâm vô-tứ, Tam-mahê-đa, phi tam-ma hê-đa, hữu-tâm, vô-tâm, văn-số-thành, tư-số-thành, Tu-số-thành, Thanh-vân, Duyên - Giác, Bồ-Tát, hữu-dư-y và Vô-dư-y. Đó là 17 ngôi, gọi là thập-thất-địa. Đó tức là quả về cảnh của Tam-thiền, để khởi ra hành, và để chứng quả, rất khéo léo đề-cao đạo-lý « Vạn-pháp duy-thức ». Đó là lý-lẽ Du-già su-địa. Và đó cũng là bộ-phận chủ-yếu để tổ-chức thành luận này. Ngoài ra, các phần khác chỉ là giải-thích cho rõ, và bổ - khuyết thêm. Còn luận này gọi Du - gia sự-địa luận tức là tên gọi tổng của một - bộ. Trong 17 ngôi kể trên thì bao-quát hết thấy nghĩa lý, còn 4 phần khác chỉ là giải thích yếu nghĩa của 17 ngôi đó. Thứ nữa Nhiếp-quyết trạch-phận thứ hai chiếm 30 quyển sau, lược thuật và quyết chọn những yếu nghĩa trong 17 Địa. Sau nữa là Nhiếp-thích-phận thứ ba, chiếm 2 quyển lược thu nghi-tắc của các kinh để giải thích. Thứ nữa là nhiếp-dị-môn-phận thứ tư, trong phạm vi 2 quyển, tóm tắt về danh nghĩa sai biệt của chư pháp trong các kinh. Thứ nữa là nhiếp-sự-phận thứ năm, trong 16 quyển

nội dung, lược thu về sự nghĩa trong tam tạng. Tóm lại, nội dung của bộ luận này thực là một bộ luận xiển dương về yếu nghĩa tu đạo, và hết thảy về nghệ mà người tu đạo Phật cần phải biết, và còn tập hợp mọi yếu nghĩa trong giáo học Phật giáo, nên bộ luận này được gọi là một « Đại bách khoa thư » của giáo giới đương thời. Vì nội dung bao quát rộng rãi như vậy cho các vấn đề chỉ là trần thuật một cách khái quát. Tuy là khái quát, nhưng sự tổ chức từ đầu đến cuối đều nhất quán, các vấn đề đều bày tỏ rõ ràng minh xác. Cổ lại thường gọi 10 chi của « Du già » tức là 10 bài giải thích về chi tiết của bộ luận này, như trên đã trình bày. Dưới đây là sơ đồ chỉ nội dung tổ chức của « Du Già sư địa luận ».



(còn nữa)

NHƯ-THỊ

A. HIỆN TƯỢNG LUẬN

(tiếp theo)

- Ý-hướng-tính (Intentionalilé)

1). BẢN CHẤT CỦA Ý THỨC.

Như ta đã biết, hiện tượng học gồm nhiều khu vực hữu thể. Một trong những khu vực hữu thể có tính cách đặc biệt là lãnh vực ý thức thuần túy. Mà bản thể của ý thức ấy là ý-hướng-tính, chủ đề căn bản của Hiện tượng học. Đây là điều mà Husserl đã thụ giáo của Brentano. Theo Brentano ý thức phải là ý thức một cái gì. Không có ý-thức thuần-túy, nghĩa là ý thức trống rỗng, ý-thức chỉ với tư cách là ý thức (conscience en tant que conscience). Vậy bản chất của ý-thức là phóng-thể, là hướng tới một cái gì khác nó: Tôi suy tưởng một cái gì, tôi tri giác một vật gì, tôi phán đoán về một điều gì. Nhưng đây chỉ là ý hướng tính tâm-lý thường-nghiệm. Husserl phương pháp giảm trừ đã đưa ý hướng tính ấy lên lãnh vực hiện-tượng thuần túy, lãnh vực của bản thể trong đó « cái tôi siêu nghiệm » ý thức về bản thể hiện-tượng siêu nghiệm ».

Vì bản chất của ý thức là ý hướng tính nên khi ta thực hiện phương pháp giảm trừ, ta không đánh lạc mắt thực tại. Giảm trừ như vậy chỉ có nghĩa là biến vũ-trụ tự nhiên thành hiện-tượng yếu tính (phénomène—eidétique) do đó thể hiện yếu tính của cái « ta siêu nghiệm », cái « ta » căn cơ nguyên của mọi ý nghĩa biểu-thị, cái ta có khả năng tác thành tất cả ý nghĩa ấy. (Lyotard — Phénoménologie trang 31).

Nhờ ý-hướng-tính, Husserl đã đặt vũ trụ bao hàm trong ý thức, nhưng bản thể này có nghĩa là theo ý hướng tính chứ không có nghĩa là ở trong nước đọng trong bình), điều đó chứng tỏ rằng tương quan giữa ý-thức đối tượng là tương-quan của hai thế giới độc lập và đối đãi của vũ trụ siêu nghiệm tự nhiên:

- Ý thức là ý thức về hiện tượng của sự vật.

- Sự vật là hiện tượng hướng tới ý thức.

Do đó ý nghĩa siêu việt nằm trong ý nghĩa tiềm tại và siêu việt không tồn tại thường đến tiềm tại, và vật tự thân trở thành vật tự thân cho ta soi-pour-moi (Lyotard- phénoménologie trang 31-32)

Vậy hình thái căn bản của ý hướng tinh là ở chỗ con người trong vũ trụ do những trạng thái tâm lý sống động của mình có bản tính tự nhiên là hướng tới sự vật mà mọi ý nghĩa của nó đều có ngụ ý là một thực tại siêu việt đối với con người, nghĩa là không phụ thuộc vào sự sáng tạo của con người, của một linh thể hữu hình hoặc trừu tượng theo kiểu Platon hay Descartes. Nói một cách khác sự vật không phải là một sản phẩm của môn Tâm lý học cổ truyền lạc hướng ngay từ những khái niệm cơ bản siêu hình về môn học ấy, và nếu cần phải có một khoa tâm lý học, thì đó là khoa Tâm lý học ý hướng tinh (psychologie intentionnelle). Tuy nhiên khoa Tâm lý học này chưa hẳn là môn Tâm lý hiện tượng học (psychologie phénoménologique) dù chúng cũng đặt khởi điểm ở chủ thể suy tưởng (Ego-Cogito). Một đẳng lệ thuộc vào thể giới thường nghiệm tự nhiên trong đó còn phân biệt chủ thể và khách thể, hữu thể tự thân (être en-soi) và hữu thể tự quy (être pour-soi). Còn một đẳng trái lại phát xiển công cuộc phân tách từ chủ thể siêu nghiệm (ego-cogito transcendental) trong đó cái tôi phi tự nhiên (không theo 4hái độ tự nhiên) không phân biệt chủ, khách thể, tự thân và tự quy chỉ là hai phương diện — phân tích theo lý niệm — của một thực tại duy nhất vì vũ trụ và con người tinh sinh, chẳng khác gì tư tưởng về vũ trụ quan của Trang Tử trong Tề vật Luận :

« Thiên địa dữ ngã tịnh sinh, vạn vật dữ ngã đồng nhất = trời đất với ta cùng sinh, vạn vật với ta đồng nhất thể ».

Theo thái độ tự nhiên, ta thường có thói quen tập trung tinh thần vào đối tượng tri giác, vào ý nghĩa và giá trị tức thời mà không chú ý tới hành vi thực nghiệm của tri giác.

Điều kiện tiên quyết để lãnh hội cảm thông sự vật. Hành vi ấy là một hành vi phản tỉnh, nó vén màn cho vũ trụ xuất hiện với a. Tất cả sự « xuất hiện » ấy là những hiện tượng mà bản tính của nó là ý thức về sự vật đối tượng, dù đối tượng đặt ra là chân hay ngụy, là thực hay hư (hư đây vẫn có thể coi là một cái thực giả định).

« Ý thức về một sự vật, không phải là ý thức trống rỗng về sự vật ấy. Mỗi một hiện tượng đều có một cơ cấu ý hướng tinh riêng đến khi áp dụng trong phép phân tích thì nó tự hiển hiện như một hệ thống

« Etre conscient de quelque chose, ce n'est pas avoir à vide quelque chose dans la conscience. Chaque phénomène a sa propre structure intentionnelle qui se découvre être à l'analyse, un système en permanente ouverture de composantes individuellement intentionnelles et intentionnellement réunies

Husserl. Qu'est-ce que la Phénoménologie

(Tableau de la philosophie Contemporaine trang 344).

cởi mở thường trực của những thành phần ý hướng tính cá biệt và do ý hướng tính mà tổng hợp». (1)

2) THỰC NGHIỆM Ý HƯỚNG TÍNH.

Vì vậy mà khi đặt vũ trụ vào trong dấu ngoặc là ta đã bắt đầu công cuộc thực nghiệm ý hướng tính (expérience intentionnelle) và giảm trừ hiện tượng có ý nghĩa là giảm trừ hiện tượng tâm lý học (réduction phénoménologico-psychologique). Phương pháp giảm trừ này đặt ngoài cuộc cái « Vũ trụ tạ_i đ_{ây} », cái vũ trụ của ý thức thường nghiệm và thay vào đó một « vũ trụ cảm giác—tri giác—hồi niệm—phán đoán—suy tưởng—giá trị » (monde éprouvé — perçu — remémoré — jugé — pensé — évalué...) tức « vũ trụ — đặt trong dấu ngoặc ». Phương pháp ấy không đếm xỉa đến vũ trụ tự nhiên với từng khu vực riêng biệt của nó xuất hiện với ta mà chỉ chú ý đến « ý nghĩa » của vũ trụ.

Khi chúng ta đã hoàn toàn lột xác khỏi thái độ thường nghiệm và sống trong vũ trụ của « ý nghĩa » bản thể thì mọi tác động tâm lý của ta đều thuộc về thực nghiệm siêu nghiệm (expérience transcendante). Chỉ có kinh nghiệm siêu nghiệm mới cho ta trực nhận được chủ thể siêu nghiệm, nghĩa là khi ấy tôi không quan tâm tới bất cứ sự hiện hữu nào dù là sự hiện hữu của chính tôi; điều mà tôi chú ý là đời sống thuần túy của ý hướng tính (Sách trên, trang 349—350).

Thực nghiệm siêu nghiệm ở đây cũng có ý nghĩa như thực nghiệm trong các khoa học tự nhiên nhưng bản chất của nó là ý hướng tính, là chiêm nghiệm truy tìm sự hiện nhiên của bản thể. Cũng như nhờ kinh nghiệm ở cơ cấu không gian của vạn vật hữu hình, Euclide tạo nên khoa Hình học, một khoa học về yếu tính của hình thể, ta có thể khám phá ra « một cơ cấu hiện nhiên phổ quát do kinh nghiệm bản ngã ta », cơ cấu này chính là đối tượng của khoa học bản thể, tức là Hiện tượng học (Méditations cartésiennes trang 24).

3) KẾT QUẢ CỦA SỰ PHÂN TÁCH Ý HƯỚNG TÍNH

Một điều nên nhớ là kinh nghiệm siêu nghiệm đặt nền tảng trên kinh nghiệm và tâm lý học ý hướng tính không thể tách rời Hiện-tượng-học siêu-nghiệm coi như một khoa học thực-nghiệm. Như vậy mới đúng với tinh thần triết học của Husserl.

Ta đã thấy rõ vai trò quan trọng của ý hướng tính trong Hiện tượng học, và nó dẫn tới kết luận cho vấn đề siêu nghiệm của tinh chất khách quan như sau :

« Toàn thể sự tạo thành vũ trụ hiện hữu với ta đều liên hệ cố hữu với bản thể sinh lý của ta » (1) hay nói một cách khác :

(1) « La totalité de la constitution du monde existant pour moi est inhérente à mon être psychique »

(Méditations cartésiennes trang 82).

«Mọi hiện hữu đều được tạo thành trong chủ thể tinh của ý thức». (1)

Đó là một chân lý hiển nhiên, nhưng không phải là sự hiển nhiên của «Chủ thể suy tưởng» (Ego-Cogito) theo quan niệm Descartes mà là (chủ thể—suy tưởng—Tư duy)(Ego—cogito—Cogitatum) Chủ thể ở đây không phải là chủ thể sáng tạo ra vũ trụ, và khách thể của vũ trụ chỉ hiện hữu như một cái đích ý hướng tinh của ý thức, do đó mà khách thể có ý nghĩa là khách thể.

Như vậy ý nghĩa của vũ trụ là ý nghĩa mà chính tôi đã đem lại cho vũ trụ, nhưng thuộc cơ cấu Sở Năng tri thống nhất chủ thể và khách thể vào một cái «thức» duy nhất tựa như cái «Tâm thức» của triết học Duy thức, chỉ khác có một điều căn bản là Phật giáo chủ trương Vô ngã, mà hiện tượng luận chấp ngã, nghĩa là chấp nhận nguyên lý bất biến nội tại của vạn hữu.

Nhờ giam trừ hiện tượng học, sự phân tích ý hướng tinh đã miêu tả được một cách đúng đắn và chính xác mối liên-hệ giữa chủ và khách thể, cho ta lý-hội được ý-nghĩa bản-thể của sự vật vì ý-hướng-tinh không những là hướng tới sự vật mà còn làm biểu lộ ý nghĩa cấu tạo của sự vật.

Do ý hướng tinh mà vũ-trụ có một ý nghĩa cấu tạo liên chủ thể và vì vậy vũ trụ mà ta suy tưởng cũng là vũ trụ của mọi người khác một vũ trụ với ý nghĩa khách quan. Tuy nhiên khi tôi nói rằng tôi ý thức được vũ trụ như là một vũ trụ độc nhất mà tất cả mọi người ai nấy đều có thể ý thức được đúng như tôi, thì tôi vẫn bị giam cầm, không thoát ly khỏi cái bản ngã của tôi. Vậy ta có thể nói như Suzanne Bachelard :

« Chính vì hiện hữu cho tôi mà vũ trụ hiện hữu cho tất cả chúng ta. »(2)

Rời từ vấn đề liên chủ thể tinh, Husserl bước sang nghiên cứu đời sống tâm linh của những tập thể cộng đồng, của những di sản tinh thần tôn-giáo, văn hóa, nghệ thuật còn lại mà ông gọi là sự tích lũy của lịch sử. Vậy môn Hiện tượng học còn có nhiệm vụ khám phá yếu-tính của mọi ngành hoạt động tinh-thần tích lũy trong lịch sử để biết được chiều-hướng sinh thành của thực tại tuyệt đối. (I deen II, phần III).

Tới đây, con đường luận-lý toán-học không còn là con đường duy nhất đưa ta đến chủ thể siêu-nghiệm vì song song với nó, còn có con đường của lịch sử, con đường tâm linh truyền thống kết lũy mọi tinh hoa của dân tộc, của nhân loại, đặt nền tảng tâm-linh cho mọi môi trường hoạt động tinh thần, chi phối sự sinh thành của mọi chủ thể.

(còn tiếp)

(1) Tout existant est constitué dans la subjectivité de la conscience (Logique formelle et transcendantale, trang 331).

(2) C'est pour moi que le monde est pour nous tout (Suzanne Bachelard-Logique de Husserl trang 240)

The Buddha and His Teachings

(LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT)

Rev. NARADA THEAR

Từ số này, chúng tôi trích đăng một tác phẩm lớn của Đại đức Nārada hera với tiêu đề « The Buddha and His Teachings » để giúp những người bạn ngoại quốc ở Sài Gòn có dịp tìm hiểu cái đẹp của đạo Phật; đồng thời để giúp độc giả và Phật tử trong nước có một lời nhìn thông quan về tinh thần Phật giáo thế giới. Dưới đây là nguyên văn tác phẩm viết bằng Anh ngữ và bản lược dịch Việt ngữ.

T.S

The Buddha-Dhamma is a moral and philosophical system which expounds a unique path of Enlightenment, and is not a subject to be studied from a mere academic standpoint.

The Doctrine is certainly to be studied, more to be practiced, and above all to be realized by oneself.

Mere learning is of no avail without actual practice. The learned man who does not practice the Dhamma, the Buddha says, is like a colourful flower without scent.

He who does not study the Dhamma is like a blind man. But, he who does not practice the Dhamma is comparable to a library.

There are some hasty critics who denounce Buddhism as a passive and inactive religion. This unwarranted criticism is far from the truth.

The Buddha was the first most active missionary in the world. He wandered from place to place for forty-five years preaching His doctrine to the masses and the intelligentsia. Till His last moment He served humanity both by example and by precept. His distinguished disciples followed suit. Penniless, they even travelled to distant lands to propagate the Dhamma, expecting nothing in return.

« Strive on with diligence » were the last words of the Buddha. No emancipation or purification can be gained without personal striving. As such petitional or intercessory prayers are denounced in Buddhism and in their stead is meditation which leads to self-control, purification, and enlighten-

ment. Both meditation and service form salient characteristics of Buddhism. In fact, all Buddhist nations grew up in the cradle of Buddhism.

« Do no evil », that is, be not a curse to oneself and others, was the Buddha's first advice.

« Do no evil », that is, be not a curse to oneself and others, was the Buddha's first advice. This was followed by His second admonition- «Do good», that is, be a blessing to oneself and others. His final exhortation was. «Purify one's mind »- which was the most important and the most essential.

Can such a religion be termed inactive and passive ?

It may be mentioned that, amongst the thirty-seven factors that leads to enlightenment (Bodhīpakkshiya-Dhammā), viriya or energy occurs nine times.

Clarifying His relationship with His followers, the Buddha states :

« You yourself should make the exertion,

The Tathāgatas are mere teachers.»

The Buddhas indicate the path and it is left for us to follow that path to obtain our purification. Self-exertion plays an important part in Buddhism.

«By oneself is one purified; by oneself is one defiled.»

Bound by rules and regulations, Bhikkhus can be active in their own fields without trespassing their limits, while lay followers can serve their religion, country and the world in their own way, guided by their Buddhist principles.

Buddhism offers one way of life to Bhikkhus and another to lay followers.

In one sense all Buddhists are courageous warriors. They do fight but not with weapons and bombs. They do kill, but not innocent men, women, and children.

With whom and with what do they fight ? whom do they mercilessly kill ?

They fight with themselves, for man is the worst enemy of man. Mind is his worst foe and best friend. Ruthlessly they kill the passions of lust, hatred, and ignorance that reside in this mind by morality, concentration and wisdom.

Those who prefer to battle with passions alone in solitude are perfectly free to do so. Bhikkhus who live in seclusion are noteworthy examples. To those contented ones, solitude is happiness. Those who seek delight in battling with life's problems living in the world and thus make a happy world where men can live as ideal citizens in perfect peace and harmony, can adopt that responsible and arduous course.

Man is not meant for Buddhism. But Buddhism is meant for man.

According to Buddhism, it should be stated that neither wealth nor

poverty, if rightly viewed, can be an obstacle towards being an ideal Buddhist. Anathapindika, the Buddha's best supporter, was a millionaire. Ghatikāra, who was regarded even better than a king, was a penniless potter.

As Buddhism appeals to both the rich and the poor it appeals to the masses and the intelligentsia.

The common folk are attracted by the devotional side of Buddhism and its simpler ethics while the intellectuals are fascinated by the deeper teaching and mental culture.

A casual visitor to a Buddhist country, who enters a Buddhist temple for the first time, might get the wrong impression that Buddhism is confined to rites and ceremonies and is a superstitious religion which countenances worship of images and trees.

Buddhism, being tolerant, does not totally denounce such external forms of reverence as they are necessary for the masses. One can see with what devotion they perform such religious ceremonies. Their faith increases thereby. Buddhist kneel before the image and pay their respects to what that image represents. Understanding Buddhists reflect on the virtues of the Buddha. They seek not worldly or spiritual favours from the image. The Bodhi-tree, on the other hand, is the symbol of enlightenment.

What the Buddha expects from His adherents are not these forms of observance but the actual observance of His teachings. « He who practices my teachings best, reveres me most », is the advice of the Buddha.

An understanding Buddhist can practice the Dhamma without external forms of homage. To follow the Noble Eightfold Path neither temples nor images are absolutely necessary.

Is it correct to say that Buddhism is absolutely otherworldly although Buddhism posits a series of past and future lives and an indefinite number of habitable planes ?

The object of the Buddha's mission was to deliver beings from suffering by eradicating its cause and to teach a way to put an end to both birth and death if one wishes to do so. Incidentally, however, the Buddha has expounded discourses which tend to worldly progress. Both material and spiritual progress are essential for the development of a nation. One should not be separated from the other, nor should material progress be achieved by sacrificing spiritual progress as is to be witnessed today amongst materialistic-minded nations in the world.

It is the duty of respective governments and philanthropic bodies to cater for the material development of the people and provide congenial conditions, while religions like Buddhism, in particular, cater for the moral advancement to people ideal citizens.

Buddhism goes counter to most religions in striking the Middle way in making its Teaching homo-centric instead of theodistinction to theo-centric

creeds. As such Buddhism is introvert and in concerned with individual emancipation. The Dhamma is to be realized by oneself (sanditthiko).

As a rule, the expected ultimate goal of the majority of mankind is nihilism or eternalism. Materialists believe in complete annihilation after death. According to some religions the goal is to be achieved in an after-life in eternal, union either with an Almighty Being or an inexplicable force which, in other words, is one form of eternalism.

Buddhism advocates the middle path. Its goal is neither nihilism for there is nothing permanent to annihilate nor eternalism for there is no permanent soul to eternalise. The Buddhist goal can be achieved in this life itself.

What happens to the Arahāt after death? This is a subtle and difficult question to be answered as Nibbāna is a supramundane state that cannot be expressed by words and is beyond space and time strictly speaking, there exists a Nibbāna but no person to attain Nibbāna. The Buddha says it is not right to state that an Arahāt exists nor does not exist after death. If, for instance, a fire burns and is extinguished one cannot say that it went to any of the four directions. When no more fuel is added, it ceases to burn. The Buddha cites this illustration of fire and adds that the question is wrongly put. One may be confused. But, it is not surprising.

Here is an appropriate illustration by a modern scientist.

Robert Oppenheimer writes:

« If we ask, for instance, whether the position of the electron remains the same, we must say (no); if we ask whether the electron's position changes with time, we must say (no); if we ask whether the electron is at rest, we must say (no); if we ask whether it is in action, we must say (no).

« The Buddha has given such answers when rogated as to the condition of man's self after death, but they are not familiar answers from the tradition of the 17th and 18th century science ».

Evidently the learned writes is referring to the state of an Arahāt after death.

What is the use of attaining such a state? Why should we negate existence? Should we not affirm existence for life is full of Joy?

These are not unexpected questions. They are the typical questions of persons who either desire to enjoy life or to work for humanity, facing responsibilities and undergoing suffering.

To the former, a Buddhist would say — you may if you like, but be not slaves to worldly pleasures which are fleeting and illusory; whether you like it or not, you will have to reap what you sow. To the latter, a Buddhist might say — by all means work for the weal of humanity and seek pleasure in altruistic service.

Buddhism offers the goal of Nibbāna to those who need it, and is not forced on any. « Come and see, » advises the Buddha.

Buddhism possesses an excellent code of morals suitable to both advanced and unadvanced types of individuals.

Buddhism possesses an excellent code of morals suitable to both advanced and unadvanced types of individuals.

They are :

a) The five precepts not to kill, not to steal, not to commit adultery, not to lie, and not to take intoxicating liquor.

b) The four Sublime States (Brahma-Vihāra) Lovingkindness, compassion, sympathetic joy and equanimity.

c) The ten transcendental virtues (Pāramitā) : — generosity, morality, renunciation, wisdom, energy, patience, truthfulness, resolution, lovingkindness, and equanimity.

d) The Noble Eightfold Path :

Right understanding, right thoughts, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness and right concentration.

Those who aspire to attain Arahatsip at the earliest possible opportunity may contemplate on the the exhortation given to Venerable Rāhula by the Buddha-namely.

« This body is not mine, this am I not, this is not my soul. » (N'etam mama, n'eso hamasmi, na me so attā).

THE BUDDHĀ AND HIS TEACHINGS, page XV

By Nārada Thera.

(Chương dẫn nhập)

Phật pháp là một hệ thống luân lý và triết lý trình bày một đường lối đi đạo đưa đến Giác Ngộ chứ không phải là một môn học chỉ được nghiên cứu trong quan điểm học vấn.

Người ta nên nghiên cứu Phật pháp đã đành, nhưng tốt hơn là họ nên thực hành Phật pháp, và tự chứng Phật pháp lại là tốt nhất.

Sự học hỏi Phật pháp không ích lợi gì nếu không thực hành. Đức Phật dạy rằng người có học Phật pháp nhưng không thực hành cũng như đóa hoa hữu sắc vô hương.

Người không học hỏi Phật pháp cũng như người mù. Người có học nhưng không thực hành cũng như cái thư viện không hơn không kém.

Một vài nhà phê bình hấp tấp cho rằng Phật giáo là một tôn giáo thụ động. Lời chỉ trích vô căn cứ này không đúng sự thật.

Đức Phật là một nhà truyền giáo hoạt động nhất thế giới. Ngài đi lang thang từ nơi này đến nơi khác trong bốn mươi lăm năm để thuyết pháp cho giới bình dân và giới trí thức. Cho đến giờ phút cuối cùng trong đời Ngài, Ngài đã phụng sự nhân loại bằng những lời dạy và nhất là bằng đời sống gương mẫu của Ngài. Các đệ tử danh tiếng của Ngài cũng đã noi theo Ngài. Không một đồng xu dính túi, họ đã đi đến các xứ ở xa để truyền bá Chính pháp mà không đòi hỏi gì cả.

Hãy cố gắng cho chuyên cần—đó là lời cuối cùng của Đức Phật. Người ta chỉ có thể giải thoát, thanh tịnh khi họ cố gắng. Việc nhờ người khác cầu nguyện cho mình đối với Phật giáo là vô ích. Thay vì cầu nguyện, người ta phải nên thực hành thiền định để đi đến tự chủ, thanh tịnh và giác ngộ. Thực hành thiền định và phụng sự xã hội là những tính chất đặc hữu của Phật giáo. Thật vậy, tất cả các quốc gia Phật giáo đã được nuôi dưỡng trong tinh thần này.

Đừng làm ác—nghĩa là không nên biến thành một lời nguyện rủa cho chính mình cũng như cho kẻ khác. Đây là lời khuyên nhủ ban đầu của đức Phật. Tiếp theo đó là: Hãy làm lành—nghĩa là cố gắng trở nên Một ân sủng cho chính mình và cho kẻ khác.

Lời dạy thứ ba là: Giữ cho tâm thanh tịnh—Điều này quan trọng và cần thiết nhất.

Làm thế nào mà Phật giáo lại bị xem như là một tôn giáo thụ động được chứ?

Cũng nên đề ý rằng trong ba mươi bảy yếu tố dẫn đến Giác ngộ hạnh tinh tiến được nhắc đến chín lần.

Để làm sáng tỏ tương quan giữa Ngài và các đệ tử, Đức Phật dạy rằng:

Chính các người phải thực hành lấy

Các đức Phật chỉ là các bậc thầy mà thôi

Các đức Phật chỉ đường đến giác ngộ. Chúng ta muốn giác ngộ thì chúng ta hãy theo đường đó mà đi. Việc thực hành lấy là việc quan trọng trong Phật giáo.

Mỗi người được thanh tịnh do chính họ

Mỗi người bị đơ bần do chính họ.

••

Tôn trọng giới luật dành cho họ, hàng tu sĩ có thể hoạt động trong phạm vi của họ mà không vượt quá giới hạn. Trong khi đó, hàng cư sĩ cũng vâng theo những nguyên tắc Phật giáo dành cho cư sĩ có thể phụng sự tôn giáo, quốc gia và thế giới theo đường lối cư sĩ.

Trong Phật giáo có hai lối sống, một dành cho tu sĩ và một dành cho cư sĩ.

Tất cả các Phật tử trong một nghĩa nào đó đều là những chiến sĩ can đảm. Họ chiến đấu nhưng không phải với vũ khí và bom đạn. Họ tàn sát nhưng không phải tàn sát đàn ông, đàn bà và trẻ con vô tội.

Những Phật tử chiến đấu chống chính họ bởi vì con người tự nó là kẻ thù ghê tởm nhất. Tâm con người là kẻ thù khủng khiếp nhất và cũng là người bạn cao thượng nhất. Các Phật tử tàn sát không nương tay những đăm mề của xác thịt, những hận thù và những mề mờ trú ẩn trong tâm họ bằng những phương tiện : *Giới, Định và Tuệ*.

Những ai muốn chiến đấu chống đăm mề trong cô đơn, họ hoàn toàn tự do. Những tu sĩ sống ẩn dật là những gương mẫu. Đối với họ, cô đơn chính là hạnh phúc. Những người khác tìm nguồn vui trong việc chống chọi với những khó khăn ở đời để đem lại một thế giới hạnh phúc ở đó người người sống thanh bình, hòa thuận như những công dân lý tưởng họ có thể sống đời trách nhiệm và nhiệt thành đó.

Người ta không phải là đối tượng của Phật giáo nhưng Phật giáo là đối tượng của người ta.



Phải nhận rằng sự giàu có hay nghèo nàn nếu nhận thức chân chính không làm chướng ngại cho một Phật tử xứng đáng. Nhà triệu phú Anàthapindika là một vị bảo trợ xứng đáng của đức Phật. Cô làm đồ đất nghèo nàn Chalikara do tâm chân chính của cô được xem là xứng đáng hơn một vị vua.

Giàu, nghèo không làm chướng ngại. Bình dân hay trí thức cũng không làm chướng ngại nổi. Phật giáo thích hợp cho cả hai. Giới bình dân quen thuộc với khía cạnh ngoạn đạo và những luân lý đơn giản trong khi giới trí thức lại gần bó với những lời dạy sâu sắc và nền văn hóa tinh thần của Phật giáo.

Một du khách tinh cờ có thể cảm tưởng sai lầm rằng Phật giáo chấp vào lễ và là một tôn giáo mê tín thờ tượng ảnh và cây cối khi họ bước vào một ngôi chùa lần đầu tiên.

Thật ra, Phật giáo với tinh thần dung thứ không bài bác hình thức lễ nghi, cúng bái vì các hình thức này cần thiết cho quần chúng. Quần chúng họ thành tâm biết bao khi hành lễ. Nhờ đó, họ càng tin tưởng thêm, Phật tử quy gối trước các tượng, ảnh và đỉnh lễ đức. Phật Các Phật tử hiểu biết lại suy tư về những đức tính siêu việt của đức Phật. Họ không cầu một ân huệ nào. Cây Bồ đề cũng thế là biểu tượng của Giác Ngộ.

Đức Phật không đòi hỏi những hình thức lễ bái này, Ngài chỉ mong các đệ tử thực hành giáo pháp là tốt nhất. Ngài dạy rằng : « Người cung kính ta nhất là người thực hành xứng đáng giáo pháp của ta ».

Một Phật tử hiểu biết có thể thực hành Phật pháp mà không cần những hình thức lễ bái này, Theo Bát Chính Đạo không chùa chiền cũng không cần hình tượng.



Có đúng không, khi nói rằng Phật giáo vượt ra ngoài phạm vi trần gian vì Phật giáo xác nhận có những kiếp sống trong quá khứ và trong tương lai cũng như Phật giáo lại xác nhận nữa là có vô số các cõi sống?

Sứ mạng của Đức Phật là giải thoát chúng sinh khỏi vòng khổ đau bằng cách diệt trừ tận gốc nguyên nhân gây nên khổ đau đó và truyền dạy con đường chấm dứt sinh tử cho những ai muốn vậy. Đức Phật đã truyền dạy khắp đó đây những bài pháp về vấn đề tiến bộ xã hội. Tiến bộ vật chất lẫn tinh thần đều cần thiết cho việc phát triển một quốc gia. Không thể tách rời chúng, cũng không nên đạt tiến bộ vật chất bằng cách hy sinh tinh thần như được chứng kiến ở những quốc gia duy vật ngày nay. Bổn phận của các quốc gia và các cơ quan xã hội là chăm sóc đến sự phát triển vật chất cho nhân dân, và tạo nên những điều kiện thuận lợi, trong khi các tôn giáo như Phật giáo xúc tiến việc phát triển luân lý giúp xây dựng một xã hội gồm những công dân gương mẫu.

..

Trái với phần đông các tôn giáo khác, Phật giáo đề xướng Trung Đạo và là một tín ngưỡng hướng về con người mà không hướng về thần linh. Vì thế Phật giáo có đặc tính hướng nội và chú trọng đến việc giải phóng cá nhân. Phật pháp đo mỗi cá nhân tự chứng ngộ lấy (sanditthiko).

Theo lệ thường, mục đích tối hậu của đa số nhân loại là còn mãi hoặc mất hẳn. Các người duy vật tin rằng chất là hết, là mất hẳn. Một vài tôn giáo cho rằng mục đích cần phải đạt đến sau khi chết là việc trở về với một Đấng Sáng Tạo hoặc với một sức mạnh không thể diễn tả, nói cách khác, họ tin ở sự thường còn, còn mãi.

Phật giáo chủ trương Trung Đạo. Mục đích của Phật giáo không phải là đoạn cũng không phải là thường kiến. mục đích của Phật giáo có thể đạt ngay khi còn ở cõi đời này.

..

Sau khi chết, một bậc ứng cúng sẽ ra sao? Câu hỏi tế nhị và khó khăn này được trả lời như sau: Niết bàn là một trạng thái siêu thế giới không thể diễn tả nên lời và Niết bàn vượt ra ngoài thời gian và không gian. Thật ra có Niết bàn nhưng không có người ở Niết bàn. Đức Phật dạy rằng thật là sai lầm khi nói rằng một bậc Ứng cúng sống hay không sống còn sau khi chết vì như ngọn lửa cháy và tắt người ta không thể nói nó đi về hướng nào, trong bốn hướng.

Khi không còn nhiên liệu tất nhiên lửa ngừng cháy. Đức Phật nêu lên vấn đề về lửa và nói thêm rằng câu hỏi đặt ra không đúng. Người ta có thể hỏi rồi nhưng không có gì ngạc nhiên.

Đây là một trưng dẫn thích hợp của một khoa học gia hiện đại. Ông Robert Oppenheimer viết rằng:

« Nếu bảo rằng vị trí của điện tử âm đứng yên, không xê dịch chúng ta phải trả lời là không phải. Nếu bảo rằng vị trí của nó thay đổi theo thời gian, cũng không phải. Nếu bảo rằng nó ở trong trạng thái nghỉ ngơi, cũng không đúng. Nếu bảo rằng nó ở trong trạng thái hoạt động, cũng không đúng.

« Đức Phật đã trả lời tương tự khi người khác hỏi về điều kiện của người khi chết. Nhưng những câu trả lời đó nghe không quen tai theo truyền thống khoa học của thế kỷ 17, 18 ».

Bổ rằng nhà văn sĩ trú danh này đã đề cập đến trạng thái của một bậc Ông cũng sau khi chết.

..

Khi đạt đến trạng thái đó thì có ích lợi gì không ? Vì sao chúng ta lại phải phủ nhận sự sống ? Vì sao chúng ta không xác nhận rằng đời sống có nhiều thú vui ?

Đây là những câu hỏi của những người ham muốn hạnh phúc trần gian của những người phụng sự xã hội, đương đầu với trách nhiệm và chịu đựng khổ đau.

Đối với hạng ham muốn hạnh phúc trần gian, một Phật tử có thể trả lời rằng cứ việc làm những gì bạn muốn nhưng xin đừng làm những kẻ nô lệ cho những thú vui ngắn ngủi và ảo ảnh đó, đầu muốn đầu không bạn sẽ gặt những gì bạn gieo. Đối với hạng người phụng sự một Phật tử có thể trả lời rằng tốt lắm, hãy làm việc vì an ninh của nhân loại và tìm thú vui trong những công tác vị tha.

Phật giáo chỉ cố gắng hiển mục đích của Niết bàn cho những ai cần đến chứ không buộc vào cho một ai. « Mời đến để thấy » Đức Phật đã khuyên như vậy.

..

Cho đến khi mục đích tối hậu đã đạt được, một Phật tử sống một đời cao thượng và hữu ích,

Phật giáo có một bộ giới luật xuất sắc thích hợp cho những người bậc cao cũng như cho hạng mới bắt đầu.

Đây là :

- a) Năm giới : không giết, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu.
- b) Từ vô lượng tâm : Từ, bi, hỷ, xả.
- c) Mười đức tính siêu việt : bố thí, tri giới, xuất gia, tri tuệ, tinh tiến, nhẫn nhục, chân chính, quyết định, từ bi, xả.
- d) Bát chính đạo : chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tiến, chính niệm, chính định.

Những ai mong đạt quả Ứng cúng sớm chừng nào hay chừng ấy có thể

suy ngẫm về lời dạy sau đây của Đức Phật trong dịp Ngài khuyên bảo con
Ngài là La Hầu La :

« Thân này không phải của tôi, tôi không phải là cái này, cái này không
phải là thân thể của tôi. »

(Nétam mama, n'eso' hamasmi, na me so attà)

Lược dịch :

Từ trang VII đến trang XV
quyển The Buddha and His Teachings
của Nārada Thera

TÂM-NGOẠN

II. — Tinh-thần Nhân-chủ

THÁI ĐẠO THÀNH

A. — Nhận-xét lập-trường Nhân-chủ trong Phật-giáo :

Điểm đặc-biệt của đạo Phật là ở chỗ lấy con Người làm căn-bản trước khi giác-ngộ vũ-trụ, nhân-sinh và nhân tử. Cái tinh-thần nhân-chủ đó muốn đời bất dịch, vì mọi sự mọi việc trong vũ-trụ có là do cái biết (giác-ngộ) của con người. Con người biết đến đâu, mọi sự mọi việc trong vũ trụ loài người có tới đó. Ngược lại nếu con người không giác ngộ, tìm tới thì vũ-trụ loài người cũng không có gì hết. Thí dụ như loài súc-sinh, chúng nào biết vũ-trụ là gì ? Đời sống của chúng ta ra sao ? và ngay cả cái bản thân của chúng, chúng cũng không hề biết đến. Chúng khổ đau, sống theo động vật trạng thái và chỉ khôn ngoan khi được sự giáo dục của con người. Thí dụ trên còn chứng-minh thêm cho cái xã-hội loài người đang hỗn loạn, vì thiếu giác-ngộ nhân-chủ theo tinh-thần Phật ; còn chứng minh thêm cho nền giáo-dục sai lạc của những học-thuyết cho rằng : *Thiên-nhân đồng nhất thể và đất vũ-trụ trước loài người, thành tinh-mệnh chủ-nghĩa.*

Sự thực con người có sống theo định-mệnh của một vị thần theo quan - niệm Duy - thần chăng ? Con người có hủy-thể một cách vô-tri theo luật hủy-thể của Duy-vật chăng ? Con người có chà đạp nhau để sống một cách vô nhân đạo theo quan niệm Duy-sinh chăng ? Không ! Con người luôn luôn chống lại tất cả mọi định-mệnh thuyết đó, sống khác biệt với những lý-luận không trọn vẹn trên, nên mới có nếp sống và-vấn giữa sự suy-luận về vũ-trụ và đời sống thực tế ; giữa con người lý-thượng giả tạo và con người thực-thể.

— Ai dám cả-quyết rằng con người phải sống theo trật-tự sẵn có của đời định theo học thuyết duy-thần ? trong khi con người thực-thể vẫn mang bộ óc khoa-học và bàn tay ra chính-phục vũ-trụ để tổ-chức đời sống theo quan niệm của con người ; nay thế này, mai thế khác ; hết thời đại này tới thời đại khác ; hết chế độ này tới chế độ khác ?

— Ai dám bảo con người phải sống theo biện-chứng hoàn toàn động theo luật huỷ-thể của duy-vật ; trong khi con người chưa thể biết rõ vật chất là gì ? luật Huỷ-thể đang bị tinh-thần nhân-chủ cải biến.

— Ai dám bảo con người phải sống theo luật sinh tồn, cạnh tranh, mạnh còn yếu mất theo lý-luận duy-sinh ; trong khi con người mang tinh thượng ra tỏ chức đời sống theo đường sống, cách sống của con người.

— Phải chối bỏ cái quan-niệm định-mệnh thuyết của duy-thần sai lạc, đống khung con người trong một xã-hội hoàn toàn tĩnh.

— Phải chối bỏ cái quan niệm duy vật đang hạ thấp giá trị con người sống theo lẽ động của vật chất biến thể.

— Phải chối bỏ quan niệm sống duy sinh, vô nhân đạo để có một nếp sống cộng đồng sinh tồn, cùng sống và giúp tiến. Vì tất cả ba thuyết lý trên đều đặt ra bên ngoài và giác ngộ cái lập trường nhân chủ thẳng định mệnh của tự nhiên như đạo Phật chủ trương thì con người mới có hạnh phúc hòa bình. Vì hạnh phúc của con người chỉ có khi con người không còn bị thiên nhiên đè nén không bị những định luật của tự nhiên chi phối một cách vô tri vô giác. Hạnh phúc của con người chỉ có khi con người đã giác ngộ lập trường Người là chủ thể để khám phá vũ trụ bên ngoài hầu chinh phục nó, cải biến nó, giải thoát nó, theo ý muốn của con người. Hòa bình cũng chỉ có khi con người giác ngộ được lập trường người để tổng hợp các tư tưởng thiên lệch thành nhân đạo chủ nghĩa, mới tránh khỏi mọi mâu thuẫn do các chủ nghĩa bắt nguồn từ vũ trụ, mang vào đời sống xã hội bắt con người sống theo những luật tắc tự nhiên đó.

Nói thế không có nghĩa là chối bỏ tất cả mọi giá trị của các thuyết lý từ xưa tới nay, nhưng nếu đem cái biết về vũ trụ của các thuyết lý đó đặt ra bên ngoài và giác ngộ cái lập trường nhân chủ thẳng định mệnh của tự nhiên như đạo Phật chủ trương thì con người mới có hạnh phúc hòa bình. Vì hạnh phúc của con người chỉ có khi con người không còn bị thiên nhiên đè nén không bị những định luật của tự nhiên chi phối một cách vô tri vô giác. Hạnh phúc của con người chỉ có khi con người đã giác ngộ lập trường Người là chủ thể để khám phá vũ trụ bên ngoài hầu chinh phục nó, cải biến nó, giải thoát nó, theo ý muốn của con người. Hòa bình cũng chỉ có khi con người giác ngộ được lập trường người để tổng hợp các tư tưởng thiên lệch thành nhân đạo chủ nghĩa, mới tránh khỏi mọi mâu thuẫn do các chủ nghĩa bắt nguồn từ vũ trụ, mang vào đời sống xã hội bắt con người sống theo những luật tắc tự nhiên đó.

Có nhận xét được những sai lạc của các chủ nghĩa ngoài và ý thức được tinh thần nhân chủ của đạo Phật, người Phật giáo mới không hiểu đạo Phật một cách sai lạc và định nghĩa theo một góc cạnh của Đạo Phật là : Đạo học, triết học và khoa học, là duy tâm, duy vật, duy sinh v.v.. Chính vì có sự ngộ nhận về Phật giáo đó, nên thượng tọa Thích Đức Nhuận đã cắt nghĩa Phật giáo trong cuốn Phật học tinh hoa : « Phật giáo là Phật giáo mới thực trọn vẹn đối với một giáo lý như giáo lý của Phật.

Không cần phải biện luận xa xôi. Cứ nhìn thẳng vào tượng Đức Thích Ca. Một tay chỉ lên trời, một tay chỉ xuống đất, với lời phán : « Trên trời, dưới đất, duy có Ta đáng tôn » (Thiên thượng địa hạ, duy ngã độc tôn) cũng đủ biện minh cho cái lập trường nhân chủ của Phật. Vì Phật muốn lấy cái ta làm trọng trưng cho nhân loại để đề cao cái quyền của con người đứng giữa trời đất. Như thế, người tức là trung tâm của vũ trụ. Người làm chủ vũ trụ để rồi khám phá vũ trụ theo cái biết của con người ổn định được nội tâm để

xây dựng một xã hội lý tưởng hòa bình hạnh phúc mà con người vẫn mong mỏi.
 Nói thế tất có người hoài nghi sẽ hỏi : Có đúng Phật có tinh-thần nhân-chủ chăng ? Làm thế nào để xây dựng được lập-trường người cũng như xã-hội người ?

Trước hết ta hãy bàn về lập-trường nhân-chủ của đạo Phật. Vì nếu nói phần « Thiên thượng địa hạ, duy ngã độc tôn » trên đã chỉ rõ từ tiêu-ngã đến địa-ngã của Đức Phật chưa đủ chứng-minh cho lập-trường đó thì với những khám phá về vũ-trụ quan và việc khai thác Phật-tính của chúng sinh để đưa con người thiên nhiên từ chỗ còn là một chúng hạ đẳng đến chỗ thành người có ý thức. Phật còn dạy con người phương-pháp tìm hiểu cái vũ-trụ khách-quan bên ngoài và chinh-phục nó chẳng phải do động-cơ nhân-chủ là gì ?

Điền hình của tinh-thần nhân-chủ thắng tự nhiên đó là chủ-trương khoa-học của Phật áp dụng vào phương-pháp tu hành để đưa con người thường trở nên phi-thường và thoát kiếp luân-hồi. Cho nên có thể nói phương-pháp tu hành của đạo Phật là một nền khoa-học con người ; dùng ý chí chống lại tự nhiên đang chi phối con người. Nhưng làm thế nào để xây dựng lập-trường người và xã-hội loài người như con người mong muốn ? Điều này, trong các kinh điển đại thừa Phật giáo đều đã trình bày một cách minh bạch. Chẳng hạn, Phật dạy : « Con người là hyn cá » (Kinh Hoa Nghiêm). Lời dạy bất hủ ấy đủ làm cho con người thêm phấn khởi, yêu đời ; đã lại con người vào địa vị tối tôn, tối thắng trước cuộc đời, trước thiên nhiên con người hãy giác-ngộ lập-trường nhân-chủ thắng tự nhiên chi phối con người, giác-ngộ khoa-học con người, khai thác Phật tính trong mỗi con người biến ma tính không còn, lúc đó, trái đất này sẽ là cảnh Niết-bàn cực lạc của những con người Phật chẳng phải tìm đâu xa.

3- Chủ-trương giác-ngộ của Phật-giáo :

Sau khi ổn định được lập-trường Nhân-chủ ở nội-tâm mình, tất nhiên vũ-trụ chỉ là khách thể bên ngoài, và con người phải mang hết khả-năng của mình để tìm hiểu và chinh-phục vũ-trụ, giúp ích cho bản thân. Vũ-trụ lúc đó không còn đủ quyền-năng để chi phối con người như các chủ nghĩa thường gặp tuận từ bên ngoài vũ trụ rồi mới nhập dụng vào nhân sinh thành định nghĩa chủ nghĩa. Quan niệm người là chủ thể, vũ trụ là khách này chính là chìa khóa giác ngộ của đạo Phật hầu mở toang cái vũ trụ mang mang huyền bí qua những nhận xét về :

Duyên khởi và cứu cánh của vũ trụ.

— *Lê sắc, không.*

— *Kiếp luân hồi.*

— *Luật nhân quả.*

— *Thập nhị nhân duyên.*

1) VỀ VŨ TRỤ TỪ ĐẦU MÀ CÓ và tới đâu là cùng tận ?

Phật giáo minh định : Nó không đầu không cuối (vô thỉ vô chung). Vì nếu vũ trụ có do một vị thần tạo nên và làm ra tất cả theo quan niệm duy

thần, thì người quan niệm theo duy vật sẽ đặt vấn đề: vị thần do ở đâu? Ai sinh ra và những việc làm hỗn tạp trong xã hội, đây phi lý, đây bất công, sao không thấy Ngài giải quyết? hay là Ngài chết đã lâu rồi! Đạo Không cũng đã cắt nghĩa về trời một cách nửa tin nửa ngờ như sau: «Thiên hà ngôn tại, từ thời hành yên, vạn vật sinh yên; thiên hà ngôn tại». Vậy thì sự có mặt của trời, mà không làm gì cả, không nói gì cả, bốn mùa cứ luân chuyển, mọi vật cứ sinh, có khác gì trời như không có.

Quan-niệm vũ trụ của duy vật, do vật chất cấu tạo, nhưng rồi duy vật cũng mù tịt không biết vật chất là gì? Khi khoa học đã khám phá thấy trong những phần tử mà K. marx gọi là «vật» còn có những phần tử, điện tử, năng lượng nhỏ li ty không thể nào lường tính được. (Sát na vì trần theo danh từ nhà Phật).

Quan niệm vũ trụ của duy sinh cho nó là sinh nguyên (cellule) và biến dịch theo lẽ sinh tồn của sinh thể, cũng tương tự như quan niệm duy vật nên cũng lại rơi vào cái hố định mệnh thuyết như duy tâm. dù duy vật như đã mắc phải?

Nói tóm lại, *thần, vật*, và *sinh* nguyên là của Duy tâm, Duy vật, Duy sinh đều là những con số 1 do con người tưởng tượng, hoặc khoa học đang tìm tòi đã thấy được hoặc chưa biết được. Cho nên vũ trụ vẫn là vô thí vô chung, vô tận duyên khởi và vô tận cứu cánh; vô hạn lượng tính và vô hạn phương trình thức. Nói trắng ra là vũ trụ ở tự nhiên có không ở tự người.

2) VỀ LỄ CỐ CỐ, KHÔNG KHÔNG (sắc sắc, không không) thoạt nghe có vẻ hơi kỳ lạ chẳng khác nào chuyện nhà bác học EINSTEIN bảo cậu bé từ nhà tới trường là nó đang đi về nhà. Nhưng sự thực nhà Bác học nguyên tử đã chứng minh cho người đời phải công nhận rằng con toán với cái luật tương đối và thời không vận động duy nhất, khiến không ai có quyền cãi được. Thế thì cái lễ không và có kia của nhà Phật có gì không đúng khi khoa học đã chứng minh cái có kết hợp bởi cái không, khi hạt nguyên tử còn có những cái gì nhỏ hơn nữa mà người ta không thể thấy được, chưa thể thấy được. Điểm khác biệt giữa khoa học tự nhiên của các nhà khoa-học hiện đại, với khoa-học con người của nhà Phật là mỗi cái có trước khi kết hợp bởi cái không đều do một cái nhân và nuôi dưỡng bởi cái duyên mà trở thành quả. Còn đối với các nhà khoa-học hiện đại thì chỉ khai thác những đặc-tính tự nhiên của cái có thể thấy được, dù nó cực nhỏ như mỗi hạt điện tử, nên khoa-học tự nhiên chưa giác-ngộ tới chỗ Siêu khoa-học của đạo Phật, mà trong đó có con số 1 là con người với 3 kiếp sống: *quá khứ, hiện tại và tương lai*. Cho nên người giác ngộ Phật giáo, quan niệm vũ trụ chỉ là con số không (0) và không chịu cúi đầu theo luật tắc tự nhiên của tạo hóa, dù nó có thực (nghĩa Sắc, Không). Bởi sự giác ngộ tinh thần Nhân chủ đã thắng tự nhiên qua bốn kiếp (Không, Thành, Trụ, Hoại) và đã ý thức rõ hành động của mình qua Thập nhị nhân duyên trong đời-sống của mình để tránh khỏi những hậu quả không tốt về sau.

3) VỀ KIẾP LUẬN HỒI: tức là cái vòng lẩn quẩn của tự nhiên. Nó diễn biến thành đa nguyên hiện chứng, mà mỗi sự vật lớn nhỏ đều diễn biến theo một lý do riêng của cái nhân.

a) *Ở tự nhiên biện chứng* : gọi là 4 kiếp : Không, Tru, Thành, Hoại.

Vũ trụ khởi thủy từ *không kiếp*, không có gì hết. Rồi từ cái không của chất vô hạn lượng tính như những hạt lượng tử, năng tử kia kết hợp lại là *tru kiếp*. Ở thời kỳ này vũ trụ chỉ mới có vật vô hình như trái đất vừa khỏi mặt trời thế quan niệm nhà địa chất học. Nhưng tiếp theo sang *thành kiếp* thì vũ trụ đã có vật hữu tính (có lẽ là đám chúng sinh nhưng nhúc đang lơ lửng trên trái đất này, mà Phật đã cảm thấy nó là một trong ba ngàn ngàn đại thiên thế giới với những thời gian Ngài ước lượng). Sau cùng là *Hoại kiếp*, khi kỳ tan nát sau *thành kiếp* để trở về *không kiếp*. Rồi lại tiếp tục sang Tru, Thành và Hoại.

b) *Ở nhân loại biện chứng* : con người bị chi phối bởi bốn cảnh : Sinh, Lão, Bệnh, Tử. Trong bốn cảnh : sinh, già, bệnh rồi chết, để rồi lại tiếp tục kiếp mới như thế mãi. Kiếp sống con người thực chẳng thú vị gì. Đó là chưa kể những cái khổ não khác do con người tự tạo ra và làm khổ nhau như : lòng trí, bóc lột, chém giết lẫn nhau ; do cái bệnh : Tham, Sân, Si ; vì những tội lỗi lạc trần (1) lạc thế (2) tự lòng người và ngoại cảnh chi phối.

Để giải thoát cho con người khỏi những khổ não trên, Đạo Phật chủ trương cải tạo tự nhiên đi đôi với việc cải tạo xã hội để đưa con người tới viên mãn. Đó là chỗ đứng nhất của Phật giáo ở điểm lấy tinh thần Nhân bản thống định mệnh. Vì nhà khoa học không thể không đứng trên lập trường vật lý và áp dụng nguyên tắc tìm hiểu tự nhiên trong việc phát minh. Nhà triết học không thể không đứng trên lập trường người để nghiên cứu *nhân* xem con người cần gì ? muốn gì ? Tại sao có chiến tranh để tìm ra những chất liệu cần thiết cho việc xây dựng lại xã hội người đang mâu thuẫn nhau. Nhà giáo dục không thể không dựa vào người để xây dựng một nền giáo dục qua sự giác ngộ địa vị con người trong vũ trụ. Vì giáo dục là khởi điểm và chung của mỗi thời đại, là là, tất cả mọi việc trong xã hội loài người đều phải dựa vào sự giác ngộ trường người để xây dựng cuộc sống Người, làm cho con người đỡ khổ, thoát qua mỗi kiếp luân hồi.

4. LUẬT NHÂN QUẢ cũng là một giáo dục biện chứng của nhà Phật luật tác thiên nhiên vào thực tại xã hội. Phật nói : « Sau khi người ta đi không mang theo được gì ngoài những nghiệp quả tinh thần, đó chính là nguyên nhân để cấu tạo kiếp sau ». Vì con người thường bị ràng buộc bởi ba kiếp sống (ba sinh) — Quá khứ—hiện tại — tương lai. THÍ DỤ : trước người người này gieo nhân thiện thì kiếp này hưởng quả thiện ; trái lại gieo nhân ác tất phải chịu quả ác. Còn cái nhân thiện hay ác của con người đang gieo ở kiếp hiện tại nó sẽ ảnh hưởng tới kiếp sau. Vậy đây chỉ là thực nối thời gian của ba kiếp quá khứ với tương lai mà thôi. người phải cẩn thận trong việc gieo nhân kiếp hiện tại, cũng như phải

(1) Sát, thân, hương, vị, xúc, pháp

(2) Nhân, nhĩ, tụy, thiệt thĩn, ý.

nhân nhục chịu đựng ăn trái chua của kiếp trước mình đã lỡ gieo, đừng làm ác nữa để kiếp sau khỏi hưởng chịu. Hoặc cố giữ lấy quả thiện kiếp trước vì tiếp tục gieo nhân thiện để kiếp sau được sung sướng tốt lành. Ngay cả đức duyên kiếp, nợ trần của mỗi kiếp cũng rất quan hệ với nhau. Từ chuyện nhỏ đến chuyện lớn cũng không thể bỏ qua được.

Vấn đề nhân quả rất quan hệ đến việc giáo dục con người để xây dựng xã hội. Nó chẳng những liên can đến ba kiếp quá dài, mà nó còn trực tiếp liên can ngay trước mắt. Người làm việc Đời không thể không nghiên cứu đặt thành « Nhân quả biên chứng pháp » làm công cụ lý luận cho chủ trương xã hội Phật giáo trong đời sống thực tại.

5) VỀ THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN : Đức Phật đặt nặng vấn đề xây dựng con người trong xã-hội người, nên mới nói tới mười hai nhân duyên. Quan hệ nhất là cái duyên đầu tiên là *vô-minh duyên*. Nếu con người nào cũng giác ngộ được cái vô minh duyên đó, khiến cho tâm-hồn trong sáng, thì khi vào hành động sẽ tránh tội lỗi và chắc chắn sẽ thành công hoàn-toàn, thành-công vĩnh dự cho cá-nhân và thành công chung cho cả xã-hội. Chúng ta thử suy nghĩ ở nơi lòng mình xem, tất cả những thất bại trong hành động, đắm đuối trong bến mê của con người, chẳng phải do thiếu giác-ngộ vô-minh duyên mà ra ? Tất cả những khổ não chiến-tranh đang đe dọa từ kẻ thắng đến người bại chẳng phải thiếu giác-ngộ vô-minh duyên của mỗi dân-tộc.

Vô minh duyên có thể coi là đầu mối của 11 duyên sau, cũng như mũi tên bắn về hướng nào, nó sẽ tiếp tục bay về hướng đó, sau khi vượt khỏi tay người.

Giác ngộ được vô minh duyên trước khi gieo nhân, thì tất cả mọi duyên sau đều trở thành tốt đẹp hết.

Vấn đề này xin sẽ bàn ở phần nhân quả biên chứng.

Đề kết luận, tinh thần nhân-chủ của đạo Phật, dạy cho con người giác ngộ lập trường người và ý-thức người, không để cho ngoại cảnh chi phối, không để cho lòng mình ngu tối. Chỉ lúc đó con người mới đích thực có hạnh-phúc trên cõi đời hiện tại cũng như sau khi chết. Sống, con người không bị khổ bởi tự nhiên đè nén và, làm khổ lẫn nhau ; chết, không phải đeo nghiệp quả xấu, từ kiếp này qua kiếp khác, dù chẳng có can tu thành Phật hầu thoát kiếp luân-hồi, cũng không đến nỗi sa vào ba đường dữ : địa ngục, ngã quỷ, bàng sinh.

THÁI ĐẠO THÀNH

Chùa Thiên - Mụ

NGUYỄN BÁ LÃNG

C HÙA Thiên-mụ là đại danh lam và cổ nhất ở Huế cách kinh thành 6 cây số ngàn về phía tây trên tả ngạn sông Hương.

Chùa dựng trên 1 gò núi thuộc địa phận làng An-ninh, quận Hương-trà, nơi mà thuở xưa người Chăm cũng đã từng xây cất những công trình kiến trúc có thể là một tòa đền, ngôi tháp, nhưng khi người Việt đến định cư ở đây thì di tích chỉ còn là những đồng gạch vụn và một ngôi chùa đã được dựng lên để thay thế. Thời Mạc, niên hiệu Cảnh-lịch (1548-1553) đã có nói đến phong cảnh chùa trong sách Ô-Châu cận lục như sau :

« Chùa ở phía nam xã Giang-đạm, huyện Kim trà, nóc ở đỉnh núi, chân gối giòng sông, tượng như gang tấc bèn trời, nội ba ngàn thế giới thoắt nơi trần tục, khách đàng lâm thường lâm, bất giác lòng lạnh phát động lực ly sạch không, đáng là cảnh trí Bồng lai, Phương trượng vậy. »

Tới khi Đoàn-quốc-công Nguyễn-Hoàng vào trấn nhiệm đất Thuận-hóa đến chốn này thấy đất bằng đột khởi lên 1 gò núi như hình đầu rồng ngoài lại, trước ngó xuống sông, sau có hồ cảnh trí tốt đẹp, quốc công hỏi ; cư dân đáp rằng : « Gò ấy linh dị, tương truyền xưa người ở đây thấy một bà già mặc áo đỏ, quần xanh ngồi trên đỉnh gò nói rằng : rồi đây sẽ có một vị chân chúa đến tu sửa chùa này, tự linh khí lại đề cũng cố long mạch. Nói xong, bà già biến mất. Vì vậy nên gọi là núi Thiên mụ » (nghĩa là bà già trên trời).

Quốc Công nghe chuyện và nhận thấy chỗ đất ấy quả là có linh khí bèn cho làm lại chùa, năm Tân sửu (1601) từ đó trôi đi, trong khoảng 200 năm, các chúa Nguyễn dốc lòng chấn chỉnh đạo pháp, nào thỉnh kính, dựng chùa, lập đàn tràng, công đức rất nhiều với Phật giáo.

Chùa Thiên mụ, được các chúa lưu ý như 1 ngôi quốc tự.

— Chúa Nguyễn-Phúc-Tân cho trùng tu chùa năm Ất-tỵ (1665).

— Chúa Nguyễn Phúc-Trần (1687-1691) sắc mở đàn truyền giới rất long trọng tại chùa nhân dịp Thọ Tôn hoà thượng hỷ Nguyên-Thiều sang Quảng

đồng (Trung-hoa) mới được Thạch-Liêm hòa thượng cùng các danh tăng khác và thỉnh được nhiều kinh điển, tượng khi đem về.

— Chúa Nguyễn-phúc-Chu cho đúc quả đại hồng chung (chuông lớn) nặng 3285 cân (ta) năm Canh dần (1710); Chúa thân làm bài văn đề khắc vào chuông. Chuông này đến nay vẫn còn.

Năm Giáp ngọ (1714) chúa giao phó cho chuông cơ Tổng-Đức-Đại đốc đốc việc sửa sang và xây cất chùa cho thêm to rộng, theo qui chế sơn môn như sau :

Từ ngoài cửa chùa đi vào có điện Thiên-vương, điện Ngọc-hoàng, điện Đại-Hùng,, Thuyết-pháp đường, lầu Tăng kinh. Hai bên tả hữu là lầu chuông lầu trống rồi đến điện Thập vương, Văn thủy đường, Tri vị đường, Thiệp đường, điện Đại bi, điện Dược sư và phòng ốc cho chư tăng, Thiên xá và chực sở. Sau chùa, lập vườn Côn da và các nhà Phươg thượng.

Các điện, đường làm rất huy hoàng, công cuộc trúc tác một năm thì xong. Chúa thân làm một bài văn đề ghi những công cuộc chấn hưng Phật đạo, cùng những công trình trúc tác ở chùa Thiên-mụ. Bài văn này được khắc vào một tấm b.a lớn đề năm Ất-mùi (1715) bằng cạm thạch cao 2m60, rộng 1m20, dựng trên lưng một con rùa to lớn cũng bằng cạm thạch mà ngày nay du khách còn được thấy trong bí đình lục lăng xây trước nghi môn.

Chúa còn cho người sang Trung Hoa thỉnh Đại tạng, Kinh, Luật, Luận tất cả trên ngàn pho đem về để ở chùa.

Công cuộc viên mãn chúa giữ trai giới trong vườn Côn-da, và mở đại hội một tháng, nhân dịp có phát tiền, gạo trợ cấp cho những người nghèo khổ.

— Chúa Nguyễn-phúc-Khoát tự hiệu là « Thiên-túng đạo-nhân » cũ rất mộ đạo. Trong khoảng năm 1738-1744 chúa sắc tu lại chùa Thiên-mụ rất trang lệ. Thời kỳ phồn thịnh nhất của chùa. Rồi sau khi Chúa Nguyễn-phúc-Khoát băng hà, quyền thần chuyên quyền gây mầm loạn : T Sơn nổi lên, quân Chúa-Trịnh tràn vào, Chúa Nguyễn bỏn tầu vào Na để lại bài vị tổ khảo 7 đời bên Phật tọa trong chùa, khiến có người tới đến chùa bài yết, cắm đề 1 bài thơ trên vách, có những câu :

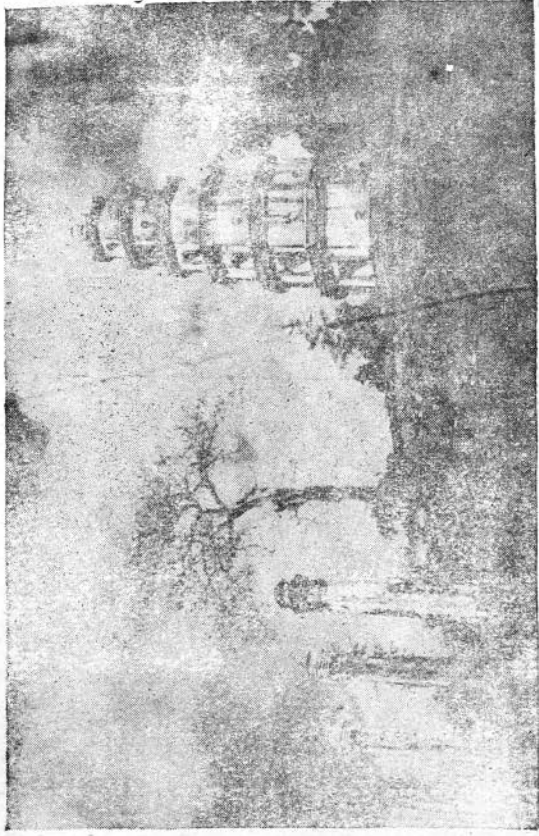
Khả liên nhị bách niên cơ nghiệp,

Bất cập sơn tăng nhất mộng trường.

Nghĩa là « Thương thay cơ nghiệp hai trăm năm,

Không bằng một giấc mộng của nhà sư trên núi ».

Các quan trấn nhà Trịnh bấy giờ là Bùi-huy-Bích cùng Trương Đăng-Quỹ đến viếng cảnh thấy chùa đột nát cũng đã ghi lại những thơ :



Cảnh chùa Thiên-Mỹ tại Huế



Tượng Hộ-Pháp thờ tại chùa Thiên-Mụ — Huế

Nguyễn gia thất thế bài không tại

Tầng xá thiên gian ngoạn bán linh

Nghĩa là: « Bài vị bảy đời họ Nguyễn còn đây,

Tầng xá ngàn gian ngôi trệt phân nửa »,

Bình hòa càng thêm khốc liệt, chùa bị tàn phá rất nhiều. Năm 1803, sau khi đã thống nhất sơn hà vua Gia Long bèn tổ chức lễ cầu siêu tại chùa Thiên-mụ cho những sĩ tốt thủy quân của Ngài bị đắm chìm ngoài biển khơi. Tới năm 1815 chùa mới lại được đại trùng tu và năm 1831 vua Minh Mạng cho sửa sang thêm phần đẹp đẽ.

Quy mô chùa bấy giờ như sau :

Chính giữa là điện Đại-Hùng gồm có chính đường 3 gian, 2 chái và tiền đường 5 gian hợp lại thành một tòa. Trong điện thờ nhiều tượng Phật. Sau điện Đại-hùng là điện Di-lặc, sau điện Di-lặc là điện Quan-âm, sau điện Quan-âm về phía hữu có lầu tầng kính. Hai bên tả hữu điện Đại-hùng, phía sau có nhà bếp, còn phía trước mỗi bên đều xây 1 điện Thập-vương và một nhà Lô-gia. Ở chính trung điện Đại-hùng trông ra trước mặt là cửa Nghi-môn 3 gian, trên coi lầu. Bên phía tả Nghi môn, cất 1 lầu chuông, bên phía hữu lầu trống. Ngoài cửa Nghi-môn về bên tả có nhà bia lục giác để bia cầm thạch của chúa Nguyễn-phúc-Chu, bên phía hữu có lầu chuông cũng kiểu lục giác, trong treo quả đại hồng chung của Chúa đức năm Canh-dần (1710). Tứ vi chùa đều xây tường gạch dày, chà nê đá và có trở tất cả 8 cửa lớn và nhỏ.

Danh tăng trụ trì bấy giờ là hòa thượng Mật-Hoảng và vào những năm 1825 và 1832 vua Minh-Mạng đều sức cho làm lễ trai giới tại chùa.

Năm Giáp-thìn niên hiệu Thiệu-Trị thứ tư (1844) nhà vua theo di-chức của tiên-hoàng (Minh-Mạng) sắc xây ở chùa Thiên-mụ, 1 ngọn thác lớn bát giác, cao 5 trượng 3 thước, 2 tấc (khoảng 21m), đặt tên là Từ-Nhân tháp, năm sau lại đổi là Phước-Duyên tháp. Trước tháp dựng đình Hương-Nguyễn, là một nhà vuông 8 mái, trên chóp đặt 1 pháp luân (bánh xe pháp) có thể xoay chuyển theo gió thổi. Hai bên tả hữu thi dựng bị đình, 1 bên bia ghi việc xây tháp Phước-Duyên và bên kia khắc nhiều bài thơ ngự chế. Ba mặt tiền, tả hữu phân sân trước nghi môn này xây bao lan gạch hoa và nơi chính điện giáp bên sông đi lên xây 4 cột trụ biểu bằng gạch.

Năm 1892, triều Thành-Thái nhân dịp lễ cử tuần khánh thọ của Từ-Dụ thái-hậu (sinh ra vua Tự-Đức) chùa được trùng tu, nhưng năm Thành-Thái thứ 16 (1904) chùa bị bão làm hư sập phần lớn các tòa vữa.

Năm Thành Thái thứ 19 (1907) chùa được trùng tu lại nhưng điện Di-lặc và Thập điện ở 2 bên tả hữu đều bị triệt hạ, đình Hương-nguyễn thì đem dời vào phía bên trong, dựng lại trên nền điện cũ Di-lặc và dùng làm nơi thờ Quan-Công

Từ đây đến nay chùa chỉ còn gọi lại 1 cách khiêm tốn về huy-hoàng của thời xưa,

Qui mô kiến trúc hiện tại của chùa như sau :

Chùa lập trên 1 ngọn đồi nhỏ ra sông, nền đồ bên dưới, xe bên trên đều lượn quanh trước chùa.

Từ dưới bến đó lên đường lộ có xây nhiều bậc cấp. Gần kề đường lộ là 4 cột trụ biếu, cao đều nhau, xây bằng gạch có đắp những câu đối nhưng thời gian đã bóc đi mất nhiều chữ. Từ đây, nhìn ngược lên ngọn Tháp Phước-Duyên, có lẽ thấy hình khối tháp đẹp hơn cả. Nhưng muốn đến gần tháp khách phải leo khoảng hai chục bậc gạch nữa mới lên tới tầng sân ngoài của chùa. Tháp xây giữa sân trên 1 nền bát giác cao chừng bảy, tám tấc. Tháp gồm 7 tầng cách nhau bằng những vành mái hẹp và lan can giả. Tầng dưới lớn, tầng trên thu nhỏ dần dần, trên chóp mái đắp 1 hồ lô «hình nậm rượu». Tháp xây bằng gạch nung già để trần phủ màu tím nâu. Mặt chính mỗi tầng trở một cửa cuốn tò vò, 7 mặt còn lại, mỗi mặt trở 1 cửa sổ tròn thông gió tại mỗi tầng. Cửa vào tháp có 2 cánh bằng đồng đóng lại. Lòng tháp gần như xây đặc, có cầu thang xoay khu ốc đưa đến mỗi tầng có 1 chỗ hềm vào để bày bàn thờ 1 tượng đức Phật ngồi trông ra cửa chính. Tất cả có 7 pho tượng trưng cho Thất cô Phật, tượng nguyên đúc bằng vàng, nhưng nay không còn nên phải thay bằng tượng đồng.

Trước mặt tháp có 1 nền vuông bó gạch men hoa, mặt nền viền mép đá và còn thấy cả những đá chân tảng, ấy là nền cũ của đình Hương-Nguyên. Sở dĩ đình này phải rời đi ra chỗ khác ắt là vì để cho mặt tháp khỏi bị che, choán, giảm vẻ đẹp.

Hai bên tả hữu nền này, có 2 nhà vuông tám mái xây bằng gạch, 4 mặt đều khoét cửa cuốn, là bị đình của vua Thiệu Trị. Còn hai bên tháp có 2 nhà lục giác 2 tầng mái cũng xây bằng gạch thì một bên để bia của chúa Nguyễn Phúc Chu, bên kia treo quả đại hồng chung của Chúa. Những nhà bia, lầu chuông cũng như tháp đều xây tường dày, mái cuối vòm trên gần ngôi đều lộ về chắc chắn kiên cố để chịu đựng bền bỉ sức phá hoại của mưa bão và thời gian.

Sau tháp là nghi môn, 3 cửa, cửa giữa có lầu, hai bên vách mỗi cửa đắp tượng Kim cương nổi có tô màu thuốc. Hai bên nghi môn là lầu chuông và lầu trống cũng mái mỏng, tường dày và mọi chi tiết trang trí tô رنگ xây cất cùng thời đại với nghi môn.

Quả chuông treo ở lầu này nhỏ hơn quả đại hồng, chung treo ở bên ngoài nhưng tiếng kêu hơn và thì vị biết bao trọng khưng cảnh hóa âm :

Gió đưa cành trúc là đà

Tiếng chuông Thiên-mụ, canh gà Thọ xương

Qua Nghi môn là vào sân trong của chùa. Mỗi bên sân có một nhà Lối-gia, trong có những tượng Hộ pháp và Tứ thiên vương Kim cương tượng ngồi chân đặt lên một con rắn hoặc một con vật khác tương tự.

Tượng đắp to lớn, linh động, phải kể vào hàng khéo nhất trong các chùa miền Trung. Tương truyền rằng hồi mới đắp, các Tượng ấy thiêng lắm, có thể dạy mình qua bên này bên nọ, còn mắt thì liếc trừng trừng như người sống. Nhưng từ khi sửa lại thì các tượng ấy hết thiêng và trở lại chỉ còn là tượng đất có tô màu thuốc ngũ sắc, lâu lâu phải sửa lại như hồi cách đây mấy năm.

Ở cuối sân điện Đại Hùng là một tòa nhà rộng rãi, cột kéo to chắc, trang trí trang nhã. Phần ngoài là Tiền đường 5 gian, 2 chái làm kiểu trùng thiềm, phần trong là Chính đường 3 gian, 2 chái, làm 4 mái to rộng. Điện này được trùng tu lại hồi gần đây khoảng năm 1951 tiếc rằng vì thiếu gỗ nên phải thay thế một phần nào bằng xi măng.

Sau điện Đại Hùng là miếu Quan công, và đình Hương nguyên cũ, về kiến trúc đáng lưu ý có bộ giàn trổ trang hoàng bằng nhiều ó học trạm trổ tinh vi và khắc những bài thơ của vua Thiệu Trị. Bên hữu miếu này là 1 căn nhà cổ khá lớn tường gạch vách nân, dùng làm tăng liêu. Sau miếu là điện Quan âm là 1 căn nhà thấp nhỏ mới được trùng tu lại. Phía sau chùa, đất vườn rộng rãi nhưng cây cỏ khá hoang liêu, nào đâu là dấu cũ của lầu Tăng kinh, vườn Cồn đa, nhà Phương trượng, Thiền xá... thuở xưa ? !

Trông toàn thể chùa một mẫu cũ kỹ, tương mái rêu phong nhưng là mẫu thời gian cần thiết cho các nơi cổ sái, nên chùa Thiên mục vẫn là đệ nhất danh lam của đất Thần kinh, với những mái lầu, tầng tháp ẩn hiện trên ngọn đồi cây xanh tốt, giữa chốn nước lặng, non xanh, cảnh trí phong quang thơ mộng.

KTS NGUYỄN BÁ LÃNG

Sách Tham Khảo : — Đại Nam nhất thống chí : Kinh sư.

— Ô Châu cận lục.

— Cổ đô Huế. (Thái v. Kiềm).

— Guides Madrolle : Chine du Sud, Indochine...

— Đới mới số 27.

— B.A.V.H. năm 1915, 1925.

PHẦN II

DÂN TỘC HỌC

Đặc tính của Thiền tông Việt-nam triết lý Thảo-đường

NGUYỄN ĐĂNG THỤC

Phật-học Việt-nam đặc-trung là phái Thiền-học Thảo-Đường xuất-hiện vào khoảng đầu thời Lý là thời-đại Phật-giáo toàn-thịnh mà cũng là thời-đại phát-triển dân-tộc cao nhất, tinh-thần dân-tộc hùng-mạnh nhất trong lịch-sử độc-lập của dân-tộc Việt. Trước phái Thảo-đường, đã có Thiền-học của Tổ Ấn-độ Bồ-ni-đa-lưu-chi (Vinaitaruci), và Thiền-học của Tổ Trung-hoa Vô-ngôn-Thông.

Trần văn Giáp có nghiên-cứu về lịch-sử Thảo-Đường trong « Le Bouddhisme en Annam » như sau : «Phái Thảo-đường theo Thiền-Uyển là do Thiền-sư Thảo-Đường (草堂禪師) lập ra ở chùa Khai-quốc (開國寺) trong thành Thăng-ngang (昇靈城). Chủ-thích ghi thêm rằng tông-phái này nguyên-lai từ tông-phái Thiền Tuyết Đâu Minh Giác ; theo Tục Truyền Đăng Lục thì Tuyết Đâu là tên một thiền-sư ở núi Tuyết Đâu Sơn, Minh Châu lên là Trọng Hiền tự là Chi. Người ta lấy tên chỗ ở để đặt cho ông danh-hiệu Tuyết Đâu Thiền-sư. Ông nói nghiệp thầy Trí Môn Tô, tịch năm Hoàng Hồ (1052) dưới triều Nhân Tông nhà Tống, thọ 73 tuổi. Thụy-hiệu là Minh Giác Đại-sư. » B.E.F.E.O. t. XXXII, p.253.

Trên đây theo lời chú-thích mới có sự liên-hệ có vẻ miễn-cưỡng giữa Thảo-đường với Tuyết-đâu, kỹ thực lịch-sử chỉ cho biết về Thảo-đường như sau : « An-nam chí lược » viết : « Thảo Đường tùy sư-phụ khách Chiêm Thành. Tịch Lý Thánh Vương công Chiêm Thành hoạch chỉ dữ Tăng lục vị nô. Tăng lục tác ngữ lục trí kỹ hượng nhi xuất. Sư thiết cái chỉ, Tăng lục dị kỹ nô văn vu Vương toại bá vị Quốc sư. » Q.15, Phương ngoại. Nghĩa là : « Thảo đường đi theo sư-phụ sang ở đất Chiêm Thành. Khi vua Lý Thánh-Tông đánh Chiêm-Thành bắt được làm tù-binh, giao cho quan Tăng-lục làm nô-lệ. Quan Tăng lục đang viết sách Ngữ-lục, để ngủ trên bàn rồi đi khỏi nhà. Nhà sư Thảo Đường xem trộm được có sửa chữa đi. Quan Tăng-lục trở về thấy thế lấy làm kỳ-dị mới tâu lên Vua. Vua mới làm chức Quốc-sư. »

Còn sách « An-nam Chí nguyên » của Cao Hùng Trưng ghi :

Thảo Đường thiền sư tối hữu Đạo hạnh, tinh thông Phật điển. Lý vương bá vị sư, hậu đoan tọa nhi hoá, (Tiên tịch 208—212.)

Nghĩa là : « Thiền sư Thảo Đường sở trường nhất về Đạo học, thông hiểu kinh Phật. Vua nhà Lý mời làm thầy, về sau ngồi xếp bằng mà tịch. »

Tài liệu lịch sử đáng tin cậy chỉ có bấy nhiêu nói về nhân vật mang tên hiệu Thảo Đường. Nhân vật ấy có thật không ? hay là bày đặt cho thêm phần kỳ lạ, bí mật khi thành lập một môn phái mới về Thiền học có màu sắc địa phương là phái Thiền học Thảo Đường ?

Trần văn Giáp sau khi nghiên cứu công phu về lịch sử Phật giáo thời xưa ở Việt nam, có kết luận : « Vào khoảng thế kỷ XI, Phật giáo rất thịnh ở Việt nam. Những người sùng tín đạo này không phải chỉ là hạng bình dân mà còn cả các quan trong Triều đình với vua chúa nữa. Lớp người này muốn lập nên một tông phái mới, nhưng đáng lẽ họ gia nhập vào Tổ Bồ đề Đạt ma (Boddhidharma) họ lại chọn lấy một Tổ Thiền Trung hoa gọi là Thảo Đường Thiền sư. Thiền sư người Tàu này lại từ xứ Chiêm Thành tới, vì nhà sư đã từng du học ở xứ ấy. Tin đồ tông Thảo đường phải tuân theo lời giảng dạy của sư phụ mình và thực hành giáo lý của người. Đây là thời kỳ thứ tư của Phật giáo là thời kỳ của Thiền học Việt nam. » (trích dịch bản văn Pháp ngữ của tác giả)

Chúng ta biết rằng Lý Thánh Tông (1054-1071) là vị vua đã đi đánh Chiêm Thành bắt được Thảo Đường làm tù binh khoảng năm 1069. Và cũng chính vua Lý Thánh Tông đứng đầu hàng Thiền sư của phái Thảo Đường, tức là đệ tử đầu tiên của phái Thảo Đường, theo đó biểu sau :

THẢO ĐƯỜNG 1054-1205

I.— 1) LÝ THÁNH TÔNG (1054-1071). 2) Bát Nhã Thiền sư ở chùa Từ Quang, Phúc thánh làng Dịch bồng, tức Trương Canh Dịch Vương. 3) Ngô Xá cư sỹ ở làng Báo tài hạt Long chương.

II.— 1) Ngô Ích thám chính (nổi danh Lý Thánh Tông) 2) Hoàng Minh hay Thiên Minh Thiền sư ở làng An lũng hạt Vinh hưng (nổi danh Bát Nhã). 4) Không Lộ Thiền sư, chùa Nghiêm quang hạt Hải Thanh. 4) Định Giác Thiền sư tức Giác Hải. (Cả hai đều nổi danh Ngô Xá — Bản truyện theo Nam tông đổ cho là phái Định sư nổi danh Vô Ngôn Thông).

III. 1) Thái phó Đỗ Vũ (nổi danh Tham Chính hay Định Giác) 2) Phạm Am Thiền sư làng Thanh Oai hạt An la (nổi danh Thiên Minh) 3) LÝ ANH TÔNG 1138 1175. 4) Đỗ Đố Thiền sư (Hai người này nổi danh Không Lộ hay Định Giác)

VI.— 1) Trương Tam Tạng (nổi danh Phạm Am hoặc Định-Giác hoặc Không Lộ). 2) Chân Huyền Thiền-sư. 3) Thái-phó Đỗ Thường. (Hai người này nổi danh Đỗ Đố hay là Bản-tĩnh phái Kiến-cơ). 4) Tống-Tĩnh Thiền-sư.

V.- 1) Hải-Tĩnh Thiên-sư. 2) Lý Cao Tông 1175-1205. 3) Nguyễn Thừ là quân-giáp xưng-nhi, (Ba người trên đều nổi dòng Trương Tam Tạng.) 4) Phạm Phụng Ngự (nổi dòng Châu-Huyền hay Đỗ Thái-Phó).

Muốn hiểu tinh thần Phật-giáo Thảo-đường chúng ta cần trước hết tìm hiểu nhân vật trọng-yếu có thể gọi được là đã khai sáng ra tông-phái ấy, tức là Lý Thành Tông vậy.

Sử chép : « Mai-thị Hoàng-Hậu mộng thấy mặt trăng vào bụng nhân đó có mang, ngày 25 tháng 2 năm 14 hiệu Thuận-Thiên (1023) sinh ra Vua ở cung Long-Đức. Năm đầu hiệu Thiên-Thánh (1028) được lập làm Thái-Tử. Khi lớn lên Vua thông kinh truyện, sành âm-luật, nhất là số-trường về vũ lược. Thái-Tông mất Vua vâng di chiếu, lên ngôi ở trước linh-cửu. » II.10a, Việt Sử lược.

Thời nhà Lý, kể từ Lý Thái-Tổ đã lập cung Long-Đức ở ngoài thành cho Thái-tử ở, ý muốn Thái-tử hiểu thấu các việc ở dân-gian, đây là chính sách gần dân, cũng như tục nhà vua đầu năm cày tịch-diên, và ngày mùa đi xem dân gặt hái, thấy đều là có tinh thần chính-trị thân dân cả. Vua Lý Thánh Tông trước khi lên ngôi vua đã ở Đông-cung Long-Đức 27 năm, biết hầu hết những nỗi vất vả đau khổ của dân, các ân tình trong dân-gian đều am-tường, bởi thế mới có thể thông-cảm được lòng dân, như cảnh đối rét, nổi oan-uổng, lỗi công. Sử chép :

« Mùa đông tháng mười, Đại-hàn. Vua nói với tả hữu rằng : Ta ở trong thâm cung, sưởi lò than thú, mặc áo hồ-cửu mà khí lạnh còn như thế này, huống hồ những kẻ bị giam trong ngục, xiềng xích khổ sở, ngay gian chưa định, bụng không cơm no, thân không áo ấm, một khi gặp cơn gió lạnh thổi vào, há chẳng bị chết mà nguyên là vô tội ư ? Ta rất lấy làm thương xót». Vua sai Hữu-ti đem chăn chiếu trong kho vua ban cho tù nhân, và mỗi ngày cho ăn hai bữa cơm. Vua ban cho trong nước một nửa số tiền thuế năm đó». VSL. II, 10b.

Vua xuống chiếu đốt bỏ hình cụ.

Cho các cung-nữ ở cung Thủy hoa ra ngoài. VSL. II, 10a.

Mùa Hạ tháng sau (năm 1065) Vua ngự điện Thiên Khánh xét kiện. Lúc đó con gái Vua là công chúa Động Tiên đứng hầu ở cạnh. Vua nhìn Công chúa bảo với ngục-lại rằng : « Ta yêu con ta cũng như bậc cha mẹ trong thiên hạ yêu con cái họ. Trăm họ không biết nên tự phạm vào luật pháp, ta rất thương xót ! Nên rằng từ nay, các tội bất kỳ nặng nhẹ nhất thiết đều khoan giảm. » VST, II, 12b.

Mùa Đông tháng 11 năm 1066, Vua ngự ra hành cung Khái-Thủy xem gặt.

Mùa xuân tháng hai Vua xem đánh cờ ở đầm Phú-Long.

Ngày bính ngọ, Vua ngự ra hành cung Bồ Hải cày ruộng tịch điền. VSL II, 10b.

Bấy nhiêu đủ chứng minh thái độ thân dân và lòng nhân-tử của vua của Thánh-Tông đề thông cảm với nguyện vọng tiếm-tàng của nhân-dân. Ở thái độ của nhà lãnh đạo chính trị ấy chúng ta nhận thấy rõ ràng ảnh hưởng của Nho giáo với lý tưởng « dân chi phụ mẫu » — làm cha mẹ dân — của nhà vua vậy. Sự thật nước ta kể từ Đinh, Lê, Lý ảnh hưởng Phật giáo bao trùm, mãi đến thời Lý Thánh Tông khoảng năm Thần Vũ (1070-1072) triều đình mới công nhiên tôn trọng Nho giáo. Sử chép :

« Thần Vũ nhất niên, thu bát nguyệt, tu Văn miếu, Tô Không Tử, Chu Công cập Tứ Phối tượng, họa thất thập nhị Hiền tượng, tứ thời hươg tự, Hoàng thái tử lâm học yên.

(Toàn Thư, Lễ Ký, q. 3)

« Năm Thần-Vũ thứ nhất (1070) mùa Thu tháng Tám sửa Văn miếu, tô tượng Không Tử, Chu Công cùng Tứ Phối, vẽ hình 72 vị Hiền, bốn mùa cúng lễ, cho Hoàng Thái tử ra đấy học Nho học. »

Về điểm này nhà sử Nho đời sau là Ngô Thời Sĩ bình rằng :

« Có nước đã ba triều vua mới sửa nhà học, chỉ cần có tượng Phật và kính Phật thôi ». « Việt Sử Tiêu Án. »

Vì nhà Nho sau này chỉ cho có Nho học mới gọi được là học, còn Phật, Lão là tín ngưỡng mà thôi, vì không phải cái tư tưởng nhập thế thực tiễn cho nhân sinh. Vậy việc xây Văn miếu, thờ thánh Nho trên đây của Lý Thánh Tông tỏ rằng nhà vua đã chuộng Nho học với lý tưởng Tu Thân修身 Tế Gia 齊家 Trị Quốc 治國 Bình Thiên Hạ 平天下. Đấy đều thuộc về cái học thực tế nhân sinh, thuộc về con người hiện thực trong vòng nhân quần xã tắc. Tuy nhiên, chính Không Tử cũng chủ trương lập quốc điều tiên quyết không phải Bình với Thực mà cốt yếu phải là Đức Tin — Luận Ngữ. Vậy nhà Lý chú trọng và đức tin cho nên đề cao Phật giáo, mãi đến Lý Thánh Tông mới công khai lấy Nho giáo bổ túc vào trí thức thực tiễn.

Tuy nhiên Thánh Tông vẫn sùng tín đạo Phật, nhưng là Phật giáo Thảo Đường mà chúng ta đang tìm hiểu tinh thần của nó có khuynh hướng dân tộc.

Thánh Tông đối với Phật giáo

Sử chép : « Năm 1055 — Xây chùa Đồng Lâm và chùa Tĩnh Lộ ở núi Đồng Cru. Năm 1056 — Bày hội La Hán ở điện Thiên an. Xây chùa Bảo Thiên, phát 12000 cân đồng trong kho vua để đúc chuông đặt ở chùa đó, Vua thân làm bài minh văn.

Năm 1057 — Mùa xuân tháng ba, xây tháp Đại-Thắng tư-thiên ở chùa Khánh-Bảo-thiên, cao vài ba chục trượng, làm thành 30 tầng.

Tháng chạp xây hai chùa Thiên-phúc, Thiên-thọ. Lấy vàng đúc tượng Vương (Brahma), Đế Thích (Indra) để bày ở đó.

Năm 1058 — Tháng sáu xây điện Linh-quang, bên trái dựng điện Kiến-ên phải dựng điện Sùng-Nghi. Phía trước điện dựng lầu chuông, một bên cạnh hình hoa sen. (Độc trụ lục giác Liên hoa chung lâu).

Tháng chín Vua ngự ra cửa biển Ba-lộ, nhân đó ngự ra chỗ xây tháp Sơn. Vua ban cho tháp Đổ-sơn tên hiệu là tháp Trường-Long.

Năm 1060 — Vua thân phiên dịch nhạc khúc và tiết cô-âm của Chiêm-b, sai nhạc công ca hát.

Năm 1061 — Vua đi cầu tự ở Ba sơn tức Tiêu-sơn (Bắc ninh ngày nay) vàng hiện ra ở trong đàn lễ.

Năm 1063 — Vua sai xây chùa ở Ba sơn để làm nơi cầu tự — (Vua đã 40 chưa có con, đi lễ các chùa khắp nơi để cầu tự. Đến chùa Dâu thuộc Siêu loại (Bắc ninh) gặp Ý Lan, tuyển làm cung phi, sau sinh ra Cán. (Nhân Tông) — Thái tử Cán-Đức sinh ngày 25 tháng Giêng 1066, ngày sau được lập làm Hoàng Thái tử, cải nguyên, đại xá, phong Ý Lan phụ làm thần phi, đổi hương Thổ lỗi làm hương Siêu loại.

Năm 1066 — Ngày Giáp tí Vua sai lang tướng là Quách Mãn xây tháp ở đền du (Bắc ninh).

Năm 1070 — Tháng chín xây chùa Nhị thiên vương ở Đông Nam (tức Nhật Nguyệt Civa-deva, visnu-deva).

Năm 1071 — Mùa xuân, tháng giêng Vua ngự viết chữ Phật (佛) dài 1 trượng rưỡi. VSL. (nhà xuất bản VSD)

Tài liệu lịch sử liên quan đến thái độ của Thánh Tông trên đây đã chứng tỏ nhà vua vẫn tôn sùng Phật giáo. Nhưng có mấy điểm đáng chú ý về ảnh hưởng Phật giáo ấy là việc thờ tượng Phạm vương (Brahman) và Đế Thích (Indra) cũng như xây chùa Nhị thiên vương tức hai vị thiên thần Deva; và Nguyệt cũng như Civa và Visnu, đều là chư vị thần linh của Bà La giáo (Brahmanisme). Lại có việc nhà vua chính thân phiên-dịch âm nhạc Chiêm-b, Thành, đủ tỏ ảnh hưởng hữu thần và đa thần giáo của Chiêm-b, Thành nhà vua đã sâu xa rồi vậy. Lại như việc xây lầu chuông một cột sáu tầng hình hoa sen, chắc hẳn hình ảnh Một Cột cũng có liên hệ với chùa Một-Cột mà tên chữ là Diên-Hựu vua Thái-Tông đã cho xây cất năm 1049, trước khi Thánh-Tông lên ngôi 5 năm ! « Sử Ký Toàn Thư » Ngô-Si-Liên viết :

« Năm 1049 dựng chùa Diên-Hựu, tức chùa Một Cột. Nguyên vua mộng thấy Phật Bà Quan Âm ngồi trên đài sen, đến giắt vua lên đài. Lúc tỉnh vua ra lệnh xây chùa, và đặt tên là Diên-Hựu. Vua Thái-Tông cho xây năm 1049, trước khi Thánh-Tông lên ngôi 5 năm ! « Sử Ký Toàn Thư » Ngô-Si-Liên viết :

dựng một cột đá giữa hồ, đặt đài sen có tượng Quan Âm ở trên như đã thấy trong mộng. Tầng đồ đi vòng quanh đài, tụng kinh đề cầu cho vua sống lâu cho nên có tên là Diên-Hựu ».

(Đại-Bảo nguyên niên thập nguyệt tạo Diên-Hựu tự. Sơ Đế mộng Quan Âm Phật tọa liên hoa đài dẫn Đế dâng đài. Cập giác ngữ quần thần, hoặc dĩ vi bất tường ! Hữu tăng Thiên-Tuệ giả khuyến Đế tạo tự lập thạch trụ vu địa trung, cấu Quan-Âm liên hoa đài vu kỳ thượng như mộng trung sở kiến Tăng đồ toàn nhiều tụng kinh Diên-thọ cố danh Diên-Hựu. « Đại Việt Sử Ký Toàn Thư » q.II,37.)

Theo bia « Sùng Thiện diên-linh » dựng năm 1122 ở núi Long-Đội tỉnh Hà-Nam : « Ở vườn tây cấm, dựng chùa Diên-Hựu. Theo dấu cũ thêm ý mới của nhà vua, tạc hồ Linh-Chiều. Trên hồ dựng lên một cột đá, trên cột đá nở một bông sen ngàn cánh, trên hoa sen lại gác một tòa điện, trong điện đặt tượng Phật vàng. Chung quanh hồ có hành lang bao vây, tường vẽ Ngoài hành lang lại có hồ Khang-Bích bọc bốn bề, mỗi bề có cầu thông ra ngoài sân, trong sân, kê đầu cầu ở trước chùa có dựng hai tháp lớn, gọi ngôi xứ ». — Bản dịch của Hoàng Xuân Hãn trong « Lý Thường Kiệt » q.II.tr.415.

Hai tài-liệu trên đây cho ta thấy hình ảnh và ý-tưởng Quan-âm, Hoa-sen Một cột, đã chi phối tinh-thần văn-hóa Phật-giáo của thời-đại. Những hình ảnh ấy không phải là không mật-thiết quan-hệ với việc đi lễ cầu-tự ở các chùa của vua Thánh-Tông và với tin-ngưỡng của nhân-dân nông-nghiệp. Chính đây là một phương-diện đặc-thù của phái Thiền-học Thảo-đường mà Trần Văn Giáp đã đánh dấu cho thời kỳ Thiền-học Việt-nam. Trước khi phân-tích đặc-tính của nó, chúng ta hãy tiếp-tục tìm xét hành vi sự-nghiệp của Thánh Tông ở vai trò lãnh-đạo quốc-gia dân-tộc. Cái việc trọng đại nhất có tính cách lịch sử của Thánh-Tông ở ngôi vua ấy là việc cử quân đánh Chiêm Thành để đương thanh-thể của một đế-quốc :

« Lý Thánh Tông là vua ta đầu tiên có óc lập một đế-quốc, có danh ngang với một nước thiên-tử. Vua đặt quốc-hiệu là Đại-Việt (1054), tôn các vua trước là Thái-Tổ, Thái-Tông, coi các nước nhỏ là chư hầu và muốn ngăn cấm Chiêm Thành thần phục Tống. » Hoàng Xuân Hãn — « Lý Thường Kiệt » q.I.tr.50. — Sông Nhị — Hà Nội 1949.

Ngày xuất quân (5-3-1069), Vua triệu tập quần thần tại Long-Trị để tuyên thệ. Ba ngày sau Vua xuống thuyền xuất quân, giao quyền-binh lại cho Ý-Lạc nguyên phi và Thái-sư Lý Đạo Thành.

« Sử Ký Toàn Thư » chép việc đi đánh Chiêm-Thành này như sau ; (B) chinh Chiêm-Thành cửu bất hạ, hoàn chi Cư-liền châu văn nguyên-phi (Ý-Lạc) tương nội-trị, dân tâm hòa-hiệp, cảnh nội an ổn, sùng Phật-giáo tự hiệu Quan-Âm-nữ, viết : bí nhất phụ nhân nãi năng như thi, ngã nam tử hĩ dung tái công khác chí. « Toàn Thư Thánh Tông kỷ q. 3. ».

Nghĩa là : « Vua đánh Chiêm-Thành lâu không thắng, quay về đến châu
Yên-ôn, tôn-sùng Phật giáo tục gọi là Quan-âm-nữ. Vua nói : «kể kia là
nhân còn được như thế, ta đây nam nhi lại tầm thường sao ? Lại trở lại
chiêm nữa thắng được ».

Chuyến này quân ta đánh đuổi quân Chiêm đến tận biên giới Chân-lạp
Phan-rang, Phan-thiết.

« Thế là vua Lý-thành-Tông đã thỏa lòng tự lập: sau khi xưng Đế, lập
vũ công xưng đáng với danh-hiệu ấy. Vua bèn đổi niên-hiệu « Thiên
báo tượng » (Trời cho voi qui) ra Thần vũ đề ghi vũ công lớn lao ấy ».
xuan Hán.— Lý Thường Kiệt » q. I tr. 62.

Đấy là chỉ hướng của Lý-thành-Tông phân chiếu ý-chí quật-cường của
bấy giờ bắt đầu Nam tiến, mở mang bờ cõi về phương Nam vậy.

Cái diễm chúng ta nên đề ý ở đây là danh hiệu Quan Âm-nữ mà quốc
bấy giờ đã dùng để xưng-tụng Thần phi Ý lan mà chắc rằng nhà vua
ấy lấy làm vừa ý lắm, cho nên mới có lời khen Ý lan là phụ nữ mà có tài
trị. Như vậy đủ thấy khuyh hướng tín ngưỡng Việt nam bấy giờ từ trên
đông dưới, hầu khắp trong nước đã tập trung vào khuyh hướng sùng bái
tượng Quan âm (Quan âm nữ), tượng tượng đặt trên đài sen đề thờ ở chùa Một
cột, ngụ ý nghĩa Diên Hựu— lâu đài giống giống. Đấy là tín ngưỡng Đức Mẫu,
nguyên Lý Mai sinh thành đường đục rất phổ thông ở các xã hội nông nghiệp
nông nghiệp trọng nguồn sống nảy sinh của cây cỏ, nhìn vũ trụ tràn ngập
từ nguồn sinh lực thần linh.

Một diễm nên chú ý nữa là cái tên Ý-Lan Thần-Phi không những được
gắn liền danh-hiệu Quan-Âm-nữ có liên hệ đến hình-ảnh Phật-Bà Quan âm
lưng từ trong giấc mộng của vua Thành-Tông mà còn làm còn làm nguồn
lên câu chuyện đã sử Tầm Cám là truyện thần thoại Ấn Độ. Và bên
ngôi chùa Hàm Long trên đỉnh núi Giạm ở tỉnh Bắc-ninh thờ bà Thái-
Ý-Lan (« Bà Tầm ») theo Hoàng-Thường cử nhân khoa Giáp-ngọ trong lời
lập truyện đã sử «Lan-sự dị hương» —Nhật nam thứ-quán— Hà-nội 1924)
có ngôi mộ một bên cô Tầm, một bên cô Cám. Có lẽ vì Thái-Phi Ý Lan vốn
thần nữ mà một bước lên địa-vị Hoàng-phi, cho nên nhân-dân mới đem một
vị cô tích Ấn Độ mà tô diễm vào để phổ-thông-hóa bài học tín ngưỡng
truyện Tầm Cám vậy. Bởi thế trong dân-gian miền Bắc còn lưu truyền
hát :

Tay cầm bán nguyệt xênh-xang,

Một trăm bó cỏ lai hàng ta đây,

mở tả khi-phách chị nhà quê cầm liềm cắt cỏ; nhà vua đi qua nghe giọng
mà động lòng cảm-phục. Và sự-tích Ý-Lan cũng lại có quan hệ đến một
khuyh hướng Mật giáo (Tantra) chuyên thần thông biến hóa của Từ-Đạo-
với phép đầu thai, hóa kiếp như tín-ngưỡng Phật-giáo Tây-Tạng. Tinh
Mật-giáo là thực hiện sự đồng nhất liên tục giữa sinh tử luân-hồi

(Samsara) với Niết bàn Cực lạc (Nirvana) và nhờ đấy Thánh-hóa thế-giới hiện tượng, đạt đất Hoạt Phật hay Phật sống vậy.

Triết lý Thảo-Đường

Lấy Lý Thánh Tông đại diện khuynh hướng Thiền học Việt nam Thảo Đường, chúng ta nhận thấy ở con người và cuộc đời hành động của nhà vua có sự gặp gỡ và, kết tinh của hai tinh thần văn hóa Nho giáo và Phật Quan Âm, ảnh hưởng Trung hoa và ảnh hưởng Chiêm thành, khuynh hướng nhân sinh xã hội và khuynh hướng thiên nhiên siêu nhiên. Thánh Tông đã bắt được Thảo Đường làm tù binh từ Chiêm thành đem về rồi làm Quốc sư khi thấy chữa được sách Ngũ lục của quan Tăng lục là bản tàng cao nhất trong hàng Tăng Thống quốc gia. Thảo Đường, theo tài liệu của Lê Tắc và của Cao Hùng Trưng là các sư giả Việt đầu tiên, thi sĩ trước về Đạo Học, lại tinh thông kinh Phật, lúc chết ngồi đoan tọa theo kiểu thiền (padmasana), theo thầy đi du học ở đất Chiêm Thành. Nếu thực thể Thảo Đường thuộc về Thiền học đi từ Lão học sang Phật học. Mặc dầu có thuyết theo lời chú thích ở Thiên-Uyển mà cho Thảo-Đường là người Tạng sang học Phật ở Chiêm-Thành. Nhưng lịch-sử thiền-sư Việt-nam không ghi thiền sư người Chiêm-Thành như Ma-ha-ma-gia, Ngô Ấn chẳng hạn. Các sư Chiêm Thành, theo Reune Grousset, bắt đầu khoảng thế kỷ III s.T.C hàng giờ dân Chăm đã Ấn độ hóa cả rồi. Triệu đại Chiêm giồng đời chính là Ćiva. Danh hiệu Fan người Tàu phiên âm Ấn ngữ Varman hay theo văn hóa. Một trong các vị vua Chiêm là Gancaraja (415) đã từng hành hương sang đất thánh của sông Hằng hà. Một vị khác Indravarman III (959) tự khắc vùng vẫy trong những lớp sóng mỹ lệ của sáu quan diêm triết học (dharma) đặc biệt là quan diêm Di mạn tác (Mimamsa). Tôn giáo chính thống là đạo Ćiva (Thiên Thần) được phụng thờ dưới danh hiệu Mahe-cvara và Param-cvara. Bảy mươi bảy kiến trúc ở trung tâm Mỹ Sơn tại tỉnh Quảng Nam hàng giờ đều là những điện thờ và tháp phụ thuộc. Đền cổ nhất thờ Linga (linh phù) Bhadre-cvara đã dựng lên khoảng 400 thời vua Bradravarman. Ngôi đền thờ lớn nữa là Tháp Chăm Po-Nagar ở Nha trang, thời sinh lực Cakti của Ćiva. Nhưng Phật giáo cũng được sùng kính tuy vào hàng thứ: vua Indravarman II mỹ tự là Param-buddha-loka, kiến thiết năm 875 ở Đôn-đương tại tỉnh Quảng nam một ngôi chùa Phật thờ Bồ-tát Quan-Âm (Avalokitecvara). René Grousset — «Histoire de l'Extreme-Orient» ed. Paul Geuthner-Paris 1929-p.651 t.II.

Xem thế thì biết văn hóa Chiêm-thành vào khu vực Ấn độ giáo hay Bà la môn giáo là tôn giáo vạn hữu thần linh, mỗi thần linh là một quyền năng thiên nhiên biểu hiện. Thiên nhiên mà dân Chăm tin tưởng hằng qua chỉ là tượng trưng, phù hiệu của một thực tại tối cao, siêu nhiên vượt ra ngoài các điều kiện chúng giới hạn các khả năng hiểu biết của nhân loại. Bởi vậy qua các hình tượng thiên nhiên coi như tượng trưng biểu hiện, người ta cầu tìm cảm thông ý nghĩa siêu nhiên bằng thái độ tin ngưỡng đề vượt lên, đề thực hiện c

phương diện của thực tại tuyệt đối bất khả tư nghĩ, gọi là cái Pháp
 Vĩnh cửu (Sanatana dharma). Pháp Vĩnh cửu của dân Chàm là
 Siva, nguồn sống vô-hạn, vừa là khởi-thủy, vừa là tận chung của thế-giới vạn
 vật sinh sinh hóa-hóa vô cùng. Nguồn sống vĩnh-cửu Siva có khả-năng tự phân
 hóa ra hai phương diện, hai tượng Âm Dương phối-hợp để tượng-trưng cho
 cuộc hôn-phối sáng-tạo sinh-thành vũ-trụ. Ở Chiêm-thành thờ hình-tượng Linh
 phủ Linga-Yoni cụ-thể hóa ý-nghĩa Âm Dương sáng-tạo như chúng ta còn thấy
 ở tháp Bà Nha-Trang, thờ Thánh Mẫu Thiên-Y-An-Na mà Phan Thanh Giản
 đã đồng-hóa với Tiên chúa Liễu Hạnh của Việt-Nam. Linh-phủ Linga là một
 tục thờ-tối cổ của nhân-dân miền Ấn-độ-Chi-na trước khi có dân Aryen vào
 đất Ấn nữa, để mô-tả lòng tin-ngưỡng thâm sâu vào nguồn sống vĩnh cửu
 của xã-hội nông-nghiệp. Cái linh-phủ Linga của dân Chàm chính cũng là cái
 hình-tượng cụ-thể « Một Cột ». Hình-ảnh « Một Cột » ấy đã in sâu vào tâm-hồn
 dân Việt trong các cuộc xúc-tiếp với dân Chàm, nhưng đối với giới tri-thức
 thì bắt đầu kể từ thời Lý Thái Tông, Lý Thánh Tông với hình ảnh nghệ-thuật
 « lâu chuông « Một Cột » hoa sen sáu cạnh — « Độc trụ lục giác liên hoa chung
 lâu » và chùa « Một Cột » ngụ ý Diên Hựu đài lâu đồng giống, và hình
 dung đài sen để thờ tượng Phật Quan Âm tổng tử như nhà vua đã thấy trong
 giấc mộng.

Trần Bá Lãm thời Lê sau này, 1788 trong « La thành cổ tích dẫn vịnh »
 có bài « Nhất trụ tự » như sau :

Thành ly hoa thôn thôn lý tự,
 Lý triều Diên-hựu thủy kinh doanh.
 Cung trung đoãn hiệp năng hùng mộng,
 Bồ tát Quan Âm quả hữu linh,

Trần Bá Lãm (1788)

lạm dịch :

*Xóm hoa trong Thành, chùa trong xóm,
 Danh là Diên Hựu Lý triều xây,
 Trong cung hòa hợp mộng hoàng tử,
 Bồ tát Quan Âm mới linh thay.*

Con đường Bồ-Tát Quan-Âm.

Trên đây chúng ta thấy con đường Quan Âm Bồ tát càng ngày càng trở
 thành tin-ngưỡng của toàn-thể quốc-dân thời Lý. Phật giáo Thiền tông đi từ
 hai dòng Thiền của Ti Ni và Vô Ngôn Thông đến Vạn Hạnh (1001) đã hòa hợp
 với Dịch học, Sấm ký với Thiền học, đến Ma-ha ma gia (1029) thì Thiền học
 đã bắt đầu đi vào khuynh-hướng Quan Âm thần thông tế độ, đến Cửu Chỉ (1067)
 thì đi đến biện chứng phi nhị pháp, vượt lên cả Không, Mặc và Lão Trang chủ
 trương bên Có bên Không. Vậy đến Thảo Đường thì hợp nhất cả con đường
 Tịnh nhờ vào tha lực, và con đường Thiền cậy vào tự lực giải thoát.
 Nay hãy tuân tự lịch trình tiến hóa trong Phật giáo Đại thừa để nhận định
 rõ hơn về giáo lý Quan Âm trong phái Thảo Đường.

Thế giới Đại thừa Phật giáo có nhiều Bồ tát mà nhìn ở quan điểm nhân gian là Bồ tát Quan Âm (Avalokitecvara) = Đức Phật nhìn xuống, cũng gọi là Padmapani = cầm bông sen). Đức tính đặc biệt của Quan Âm Bồ tát là đức từ bi cứu khổ cứu nạn, tay ngài cứu vớt với tới cả cõi Diêm vương địa phủ đen tối nhất. Tuy Đại thừa đồng quan điểm với Tiểu Thừa mà cho thế gian là đau khổ, nhưng căn bản tinh thần Đại Thừa là lạc quan yêu đời. Thế gian vừa thiện vừa ác, và ở đây có tha lực giúp đỡ cho kẻ nào cầu cứu. Tất cả chúng sinh từ con sâu con bọ trở lên ở một phương diện nào đều là một Bồ tát, vì chúng sinh đều có mầm Phật tính. đều có thể thành Phật hay Bồ tát được cả. Quan Âm Bồ tát là hiện thân nhân cách hoá cái lý tưởng tối cao của thế hệ tu Phật. Sự tích thần thoại kể rằng sau bao nhiêu kiếp hóa thân đầy đức hạnh khi đức Phật sắp thành Phật sẵn sàng vào Niết-bàn thì một tiếng vang dữ dội từ thế giới nổi lên như một tiếng sấm vĩ đại, đấy là tiếng khóc than cầu cứu của tất cả chúng-sinh. Động lòng trắc ẩn từ bi với chúng sinh, Ngài tự hy sinh cái lạc thú Niết bàn, đứng chờ ở trước cửa đến bao giờ tất cả chúng-sinh, vào Niết bàn trước rồi Ngài mới theo vào.

Với cái cử chỉ hy xả vĩ đại vì lòng từ bi đối với chúng sinh, Đức Bồ-tát Quan-Âm đã tràn ngập một phẩm tính thương yêu (Karuna) thuần túy. Đây là cốt tính của Bồ tát đồng nhất với ý thức giác ngộ về Viên Hư (Sunyata) hay Chân Không của thế-giới hiện tượng. Nhờ đức từ bi mà Bồ tát biểu hiện ra thiên hình vạn trạng, nghìn mặt nghìn tay để tế độ tuỳ theo trường hợp. Và cũng nhờ đức từ bi của Bồ tát mà có các Phật giáo thế để cứu đời. Lòng từ bi thực ra là năng lực bảo vệ và duy trì chúng-sinh trong sự biểu hiện, đứng như lòng từ-bi đã giữ Bồ-tát không vào Niết bàn, Toàn thể vũ trụ là từ-bi (Karuna) mà một danh hiệu khác là Sunyata Chân Không.

« Do tri giác chân thật về Sunyata (không phải hiện tượng tương đối) mà một chúng-tử (Bija) nảy sinh. Từ chúng tử sinh ra ý niệm về Thánh tượng (hình ảnh của tinh thần) và ý niệm ấy đối tượng hoá ra ngoại biểu cụ thể Thánh tượng. Hay là « Trong Sunyata Chân Không, Thái Hư phát hiện chúng tử; chúng tử biểu hiện ra ý tượng (hình ảnh tinh-thần. Ý-tượng cụ thể hóa ra đối tượng ở ngoài do đấy mà phóng-xuất tất cả vạn vật hiện sinh trong điều kiện tương-đối. » — (Mahasukha-prakaca — Trình bày học-thuyết cực-lạc của Advayavajra, được dẫn dịch trong Les Philosophies de l'Inde — H.Zimmer-Payot-Paris).

Vậy chiêm ngưỡng Thánh-tượng, tinh thần với chúng tử và qua chúng tử lại trở về bản thể Chân Không. Ngoại biểu là một tượng trưng (symbol) một phù hiệu ngụ ở bên trong một ý nghĩa siêu-hình thần bí mà ngôn ngữ cùng trí thức danh lý (logique) không đạt tới được. Ý nghĩa của Đại thừa là Cực lạc (Maha-sukha) mà tượng trưng phù hiệu là «Yab-Yūō như ở Tây Tạng đã biểu diễn sự phối hợp hai phương diện của Vũ trụ Năng lực sáng tạo Âm Dương, cũng như Linh phù Linga-yoni của Chiêm Thành xưa. Người Việt nam thời thời Lý đã thay bằng «Đài sen Một Cột» ở giữa cái hồ vuông như ngôi chùa Một Cột hay Diên Hựu dâng chứng ảnh hưởng Nho học trong hình thức lễ nghi trừu-tượng hơn là hình thức cụ thể cho nên đã hóa trang đi như thế. Dương văn An, một nho sĩ Việt Nam thời Lê Mạc (1517) trong sách. «ở Châu Cầu Lục» chẳng đã phê bình tin ngưỡng dân bản xứ đất Thuận hóa xưa thời

Linh phù Linga Yoni = «Cực tực thờ nhân bất tri, dĩ dâm vật sự thần, hà kỳ vọng ngộ tai ?

— Tục cũ người bản xứ chưa hiểu biết lấy dâm vật để thờ thần, sao mà chúng mê lầm thay !»

Phật giáo Đại thừa không những chỉ quan niệm một số Bồ tát cao quý và từ bi mà thôi, như ngoài Bồ tát Quan Âm còn Văn Thù (Manjusri) chủ về thập giới để phá vô minh.

Thì (dana), Giới (sila), Nhẫn nhục (ksandi), Tinh tiến (Virya) Thiền (Dhyana) Tuệ (Prajna), Phương tiện (Upayakansalya), Nguyệt (Pranidana) Lạc (Bala) Trí (Jnana) Kim Cương Thủ (Vajrapani) cũng ví như thần Đế Thích (Indra), Di Lạc Bồ tát (Maitreya) là Phật tương lai, Địa tạng Bồ tát (Isitigarbha) trông coi địa ngục với hảo tâm .v.v.

Đấy, chúng ta thấy Đại thừa đã tiến xa với Nguyên thủy Phật giáo, Đức Thích Ca không còn là một người đạo sĩ bằng da bằng thịt nữa mà cái ý thức chính giác buổi bình minh dưới gốc Bồ đề của Ngài đã cho phép người tín đồ trừu tượng hóa thành một Bản thể tâm linh thần năng. Bản thể ấy có ba thân : Pháp thân hay là Thể (Dharmakaya), Báo Thân hay là Tướng (Sambhokakaya), và Ứng thân hay là Dụng (Nirmanakays). Chỉ có Báo thân mới ở thế gian còn Ứng thân thì hiển hiện ở khắp cả, mọi nơi, mọi lúc, cho đến thấy chừng nào tất cả chúng sinh trở về Pháp thân vì Pháp thân là Bản thể Phật tính bất sinh diệt. Cả ba thân rút cục chỉ là Một ví như Trăng, Sáng Trăng và Bóng Trăng (Nguyệt Thể, Nguyệt Quang, Nguyệt Ảnh.)

Cơ-thân ngồi núi Phồ-Đà,

Thân lên trên Phật, thân qua cõi đời.

Báo thân Phật là ngôi vị quan trọng nhất trên trời Đại thừa tức cõi Cực lạc (Sukha vati) trong ấy kẻ có phúc được tái sinh trong nụ hoa sen mọc giữa hồ đẹp trước ngôi Phật. Vị Phật thân linh ấy thông thường gọi là Vô lượng quang (Amitabha) Vô lượng thọ (Amitayus) hay vô lượng công đức. Ngài cũng chia sẻ lòng từ bi hỷ xả của Bồ tát, vì tuy Ngài được hưởng cực lạc, ngài cũng lưu ý đến thế giới và cõi trời của Ngài. Ngài chạm vào hoa sen thì hoa thì nở để cho người được phúc xuất hiện, sinh trưởng và nuôi dưỡng bằng lời nói của Ngài. A-di-đà (Amitabha), Thích Ca và Quan Âm mật thiết quan hệ với nhau. Trong tư tưởng Đại thừa, Pháp thân cũng là Amitabha cũng là Ad i Buddha thường được trình bày như là Không (Sunya), Chân thật (Tatva), Bồ đề (Bodhi) hay là Như lai tạng (Tathagata-garbha), Niết bàn (Nirvana). Trình độ tu luyện đạt được sau cùng đối với Tiểu thừa Nguyên thủy Phật giáo thì bất khả tư nghị, nhưng đối với Đại thừa là trạng thái thực nghiệm tâm linh của sự hợp nhất giữa cả thể với Đại thể, Dụng, Tướng, Thể hợp vào làm một Nhất như thân bi.

Tiểu thừa tránh suy luận triết học cho nên ít sáng tác. Trái lại Đại thừa sáng tác rất nhiều. Có hai môn phái triết học Đại thừa chính cần phải

biết qua, ấy là phái Tam luận tông (Madhyamika) và phái Duy thức hay Đạo hợp nhất (Yogacara).

Tam luận tông cũng gọi là Trung Đạo vì đức ở giữa hai cực đoan là Tiểu thừa thực tin luận và Duy thức tuyệt đối duy tâm. Phái Trung Đạo do Long Thọ xướng xuất hết sức rõ ràng với bộ kinh Madhyamika Karika làm căn bản. Như chúng ta thấy tất cả tín đồ Phật giáo đều tin vũ trụ là vô thường do khoảnh khắc sự việc xảy ra biến đi như chớp nhoáng nhưng hỗ tương quan hệ với nhau (Paáp-dharma). Long Thọ chứng minh cái dòng trôi chảy của vũ trụ là không thật cũng như cái ý thức tri giác thấy cho nên cũng không thật nốt. Vậy thì luân hồi vô thủy vô chung (Samsara) cũng không thật. Nếu thế giới vô thường là không có thật thì cái đối lập với nó cũng không có thật. Như vậy thì không có chi khác nhau giữa luân hồi sinh tử (Samsara) với Niết bàn tịch diệt (Nirvana) vì cả hai đều không có tự tính đối lập. Nếu tất cả sự vật đều không có thật thì chúng là một thể. Cái « một thể » có thật ấy lại không có thể gọi được tên, mang một hình danh sắc tướng nào cả. Long Thọ gọi là Không, Hư (Sunyata) là không phải hiện tượng hỗ tương quan hệ mà có.

Thái độ ấy của Long Thọ không đưa đến thái độ hoài nghi hay bất khả tri. Chân Không vượt quá điều kiện thời gian, không gian, có một cách tuyệt đối; còn thế giới sự vật có thật một cách tương đối. Đây là hai quan điểm nhìn vũ trụ, Chân đế và Tục đế. Chân Không là bản thể chung của thế giới ví như nước bề với sóng. Bản thể Chân Không ấy là Niết bàn tuyệt đối. Ở đây là Cực lạc, tin đồ có thể tri giác thấy không ở đâu xa mà ở tại nơi làm hồn chúng sinh, là nguồn sống đại đồng.

Con đường Duy thức còn đi xa hơn là Trung Đạo, phủ nhận cả thực tại tương đối để chủ trương « Tam giới duy tâm vạn pháp duy thức » nghĩa là tất cả chỉ có cái Thức cái thực tại Tathata. — Chân-Như, hay là Pháp tính (Dharmadhatu). Chân Như hay Pháp tính ở đây tương đương với cái Không (Sunyata) của Trung Đạo. Lãnh tụ của tông phái Duy-Thức này là Thế-Thân (Vasubandhu) mà kinh sách căn bản là Lankavatara Sutra, Vijnaptimatratasiddhi, Lăng-già, Thành-duy-thức...

Đây là lược qua bước đường tiến hóa của tư tưởng Đại thừa. Dĩ nhiên đây là công việc của các bậc thiện trí-thức, còn như đại-chúng không thể theo nổi những ngoắt-ngoéo trừu-tượng, tế-nhị khó khăn của suy luận triết học cũng như đại-chúng không thể trông cậy vào con đường tự lực giải-thoát cho nên đã mong đợi cầu cứu vào sự giải-thoát của tha-lực là lòng từ-bi tế-độ vạn năng của Phật-Bà Quan-Âm, đứng ở tại cửa Niết-Bàn Cực-lạc luôn luôn nhìn xuống chúng-sinh với con mắt Mẹ hiền. Bởi thế mà khuynh-hướng tri-thức sớm biến sang khuynh-hướng sùng-bái (devotion) của tình-yêu để đáp-ứng khát vọng tin-ngưỡng của đại-chúng mà ở xã-hội nông-nghiệp nhân-dân khao-khát sinh-khí sáng tạo của Nguyễn-lý Mái. Nhà văn-hóa Mircea Eliade có nhận thấy ở Ấn-độ ;

« Bắt đầu Kỳ-nguyên Thiên chúa, ở Phật-giáo Ấn-độ mới xuất hiện hai vị thần-linh phụ-nữ là Bát-nhã ba-la-mật (Prajna-paramita) sáng-tạo của các nhà siêu-hình-học và tu-sĩ khổ-hạnh để biểu-thị tri-tuệ tối cao và Đức Mẹ hiền

linh Tara (Đà-la) của dân bản xứ Ấn. Trong Ấn độ-giáo sinh khí vũ trụ (Shakti) được nâng lên hàng thành mẫu để bảo hộ thế-giới và chúng sinh cùng vô-số biểu-hiệu của thần-linh.» Mircea Eliade «Le Yoga» ed. Payot, p. 207.

Tâm-lý bình-dẫn nông-nghiệp Việt nam cũng không thể sai khác với cái nguyên-lý chung ấy được. Cho nên Phật-Bà cũng sớm được thờ-phụng cùng với tín ngưỡng Hang Động thần tiên cổ-hữu, như chúng ta thấy rõ ở đoạn kết luận « Sự-tích Phật-Bà Quan-Âm chùa Hương » :

Dầu cho sông cạn đá mòn,
Hương-sơn, Nam-hải vẫn còn đầu thiêng
Phật-Bà pháp chí vô-biến,
Một thân hóa mấy mươi ngàn muôn thân.
Vườn là Bồ-tát thiên chân,
Thác sinh Công chúa nhất tâm tu hành.
Trên thời báo hiệu sinh thành,
Dưới thời cứu độ chúng sinh sa bà.
Cơ thân ngồi núi Phở đả,
Thân lên cõi Phật, thân qua dưới đời.
Thần thông ngàn mắt ngàn tay,
Phở môn hiệu dễ dễ loài ngu mông.
Lấy câu sắc sắc, không không,
Giả làm nam nữ thử lòng người ta.
Bảo đài sen chín từng hoa,
Gió nhân mưa phép khắp hóa chúng sinh,
Trên trời, dưới đất xoay quanh,
Bao nhiêu khổ nạn tâm thanh hộ-trì,
Cho nên Phật hiện từ-bì,
Ai hay khăn đên Ngài thì độ cho,
Chỉ vì kẻ tục ở đời,
Dữ nhiều lành ít chẳng lo sửa hình.
Cho nên niệm Phật tụng kinh,
Ngài tuy có giáng phúc lành chẳng bao,
Ai hay tin kính trông vào,
Giữ nhân giữ hiếu chẳng nao tấm lòng.
Dầu khi có chút ngại ngại,
Khăn cầu Ngài hẳn ứng trong khăn cầu.
Trăm năm đến lúc mai sau.
Có Ngài chừng quả chẳng lo nào phiền
Dầu cho lên Phật lên Tiên,

Đấy là tín ngưỡng của bình dân Việt-nam xưa nay đặt vào Phật-giáo, nhìn Phật như một tha lực của tinh mầu tử đối với chúng-sinh, của nguồn sống vũ trụ sáng tạo, của một Bản ngã tâm linh, toàn trí, toàn năng và siêu nhiên, có thể giải quyết được vấn đề « liễu sinh tử » cho nhân loại. Cái quan niệm tín ngưỡng ấy cũng phù hợp với tinh thần của phái Thảo Đường như Lý Thánh Tông đã sáng lập và đứng đầu đại diện sự khi mộng thấy Phật Bà Quan Âm tống tử, trong khi đi khắp các chùa trong nước để cầu tự, và xưng tụng Ý Lan là Thần phi, cùng với nhân dân gọi nàng là (Quan Âm nữ). Đấy là khuynh hướng Phật giáo Thảo Đường trong đó bình dân với tri thức cũng chung một tín ngưỡng tâm linh, dung hòa cả đường Tịnh với đường Thiền như bài cảnh sạch sau đây của Thảo Đường Hòa thượng còn lưu thông trong giới nhà chùa.

Truy tổ Cảnh sách

Thế giới không hoa, nhân thân mộng huyền,
Nhất thiết chư pháp, tất thuộc vô thường, vô khả thị hỷ.
Nhược bất tu hành, tắc tùy kỳ ảo ảnh,
Phiêu lưu trường kiếp, vô hữu phần kỳ. Thị cố :
Như lai mãn thử, xuất hiện ư thế,
Dĩ pháp giáo chi, linh kỳ tức não hảo,
Kiết ái dục lưu, xử Niết bàn thành, thoát sinh tử xác.
Nhiên tu hành kính lộ phi nhất. Yếu nhị ngôn chi hữu tam, viết,

- *Tham thiền*
- *Niệm Phật*
- *Tu Quán.*

Thiền bản vô môn. phi túc cụ linh căn, đa truy kỳ đồ, mạc kiếp đưng lưu, thành nan ngộ nhập.

Quán tâm vi thế, nhi tổ Bát nhã chí tuệ, hãn năng giai chứng.

Duy hữu niệm Phật nhất môn, tối vi tiện kính. Tự cổ cạo kim, ngu trí đồng tu, nam nữ cộng thú. Vạn vô nhất thất, như từ liệu giản sở minh. Chỉ yếu tự biện khẳng tâm, vật nghĩ tư chi bất đắc.

Đẫn tâm tâm bất vọng, lực tự hồng danh, mục quan, nhi thỉnh, lịch lịch phân minh. Xảo bất phân minh, phi hôn trầm tức tán loạn ; tốc nghĩ phát khởi tinh tiến, tục tiền tĩnh niệm. Quang âm bất khứ, tự nhiên tĩnh niệm tương kế. Túng vi tương kế nhi tâm tâm tĩnh thổ, niệm niệm Di Đà tức thốn bộ bất di, hiện xứ Cực lạc. Hựu hà đĩ

thần hậu, thần qui an dưỡng hữu tư thẳng lợi. Khả bất nỗ lực hương tiền, tương thử sinh, lão, bệnh, tử số thập niên chi ảo chất, hoán đặc Thường, Lạc Ngã, Tịnh, vô lượng thọ chi pháp thân, ninh bất khoái tai ? Ninh bất khoái tai ?

Tụng viết :

*Tam giới do hảo trạch.
Bát đức bản thanh lương.
Dục lý kham nhẫn t.đ,
Thế tâm an dưỡng hương.
Lục tự như luân truyền,
Tĩnh niệm tự tương tương.
Di đa phi biệt hữu,
Tri nhân đương tự cường.
Bát vạn tử thiên tương,
Bất lý uã tâm vương.
Bà lao tái án chỉ ?
Phương cực lạc vi hương.*

Dịch nghĩa :

Cảnh cáo về tăng tục, trắng đen.

Thế giới là ảo ảnh vi như hoa đèn trong không trung, thân người là mộng huyễn không có thật. Hết thấy sự vật biểu hiện đều thuộc về loại biến đổi không còn, không đáng để chúng ta nương cậy. Nếu không tu hành để thức tỉnh mà cứ đuổi theo cảnh ảo bên ngoài để rồi trôi nổi hết kiếp này sang kiếp khác mãi mãi không biết đến bao giờ thôi.

Bởi thế, đức Phật Như lai xót thương mà xuất hiện ở thế gian đem giáo lý dạy bảo khiến cho chúng sinh dẹp tắt lửa phiền não, cạn dòng ái dục đặng vào cõi Niết Bàn, thoát khỏi sống chết luân hồi của thế xác. Nhưng đường tu hành không phải có một. Tóm có ba :

- Tham thiền
- Niệm Phật
- Tu quán

Thiền học vốn không có cửa vào nhất định, nếu không đủ căn bản tâm-linh thì phần nhiều rơi vào con đường lâm lạc trọn đời trôi nổi khó mà giác ngộ. Pháp Quán Tâm rất tế-vi nếu không có trí-tuệ bất nhã tức là trực-giác thì ít có thể tiến bước trên đường chứng-nghiệm tâm linh.

Chỉ còn lối niệm Phật tất là mau lẹ thuận tiện, từ xưa đến nay, người thông minh hay ngu độn cùng tu, đàn ông hay đàn bà đều ưa chuộng, vạn người không

một sai lầm như bốn lời chỉ giáo ách yếu của phái Lâm tế đã minh chứng 1. Có lúc đoạt người không đoạt cảnh (subjective). 2. Có khi đoạt đoạt cảnh không người (objective) 3-Có khi đoạt cả cảnh lẫn người. 4. Có khi cả hai đều không đoạt.) chỉ cần tự phân-tích tâm mình, chớ nghi ngờ tự làm không được. Song tâm tâm không mê sáu chữ danh hiệu (Nam mô A di đà Phật) (Namo Amitabha) mắt nhìn tai nghe phân minh rõ ràng. Nếu chưa phân minh thì hẳn là hôn mê hỗn loạn, nên mau phát sức tinh tiến, nổi ý niệm trong trước, sớm tối một phút không bỏ thì tự nhiên ý niệm thanh tịnh lại tiếp theo. Nếu chưa tiếp theo được mà tâm tâm mê vào tình thế, ý niệm niệm vào Di đà, một bước không rời thì hiện vào Cực lạc. Sao còn đợi thân sau, tinh thần về nơi an dưỡng (cực lạc) mới có thắng lợi? Sao chẳng chịu khó nỗ lực tiến lên, đem cái « Sinh Lão, Bệnh, Tử» vài mươi năm lặt vặt ảo chất đời lấy cảnh « Thường Lạc, Ngã, Tịnh» được cái Pháp thân (Dharmakaya) vô lượng thọ (Amitabha) chẳng sung sướng lắm đư ?

Tung rằng:

*Ba giới như nhà cháy,
Tâm đức vốn mất trong,
Muôn đời dật nhử nhục,
Gởi tâm quê yên-nuôi ;
Sáu chữ bánh xe quay,
Tinh niệm tự điều khiển,
Di đà chẳng riêng có,
Người tri nên tự cường.
Tâm vạn bản ngàn tương,
Chẳng khỏi tâm vương này.
Sao còn nhọc chỉ chỗ
Cõi Cực lạc mới hay.*

Thảo Đường Hòa Thượng.

(Chú Kinh Nhật tụng)— Việt-nam Phật-điền tùng san.— Hà-nội Bắc-Kỳ Phật-giáo tổng hội phát hành. t.111, tờ 110.)

Qua lời cảnh sách của Thảo - Đường hòa thượng trên đây ta thấy Ngài chủ trương có nhiều đường tu, « đồng qui nhi thù đồ » tùy theo căn duyên, không đường nào là tốt hay xấu. Nhưng Thảo-Đường chỉ nhận có ba con đường chính là *Tham-Thiền*, *Quán-Tâm* và *Niệm-Phật*; con đường Thiền và Quán là tự lực giải thoát, chỉ dành riêng cho một hạng lợi căn hay phải có tâm-linh hoặc phải có bát nhã. Riêng con đường Niệm-Phật là tha-lực tế-độ thì không phân biệt căn duyên, bất cứ kẻ trí hay người ngu, đàn ông hay đàn bà, thầy đều có thể tu được cả. Tôn chỉ ấy đáp-ứng nhu-cầu tín-ngưỡng quốc-gia dân-tộc không phân-biệt đẳng-cấp tri-thức hay bình-dân đúng như tinh thần bình-đẳng của Đức-Phật. Đây là con đường Tịnh-độ thích-hợp cho đời mạt Pháp này, cho nên một nhà sư Nhật danh tiếng thế-kỷ XII có để lại di-

cho đệ-tử rằng : « Tham-thiền là phương-pháp tu luyện của bất hiền đời xưa không phải còn là phương-pháp cho đời nay. Khoa-học và hiện-tri là tu-tướng của hiền-triết đời xưa không phải là tu-tướng của chúng ta đời nay. Tin vào đức Phật mà chúng ta hủ danh sẽ mở cửa cho chúng ta vào cực-lạc. Đây là điều ta tin chắc vào sự cứu-vớt sắp đến. Điều ta đề lại là mọi người hãy thật tin vào đức Phật sẽ đưa chúng ta vào Trạng-cổ. Tông hàng đệ-tử kể nào bác-học thấu hiểu lời dạy của Thích-Tôn, phải coi mình như ngư-si. Chúng ta đều bình-đẳng nhờ có hiệu lực của lòng tin chung, tin vào *án huệ* của A-di-đà. Ta hãy chung cùng với những kẻ không biết gì về giáo-lý, ta không nên nghĩ đến các phương-pháp của hiền triết, hãy để hết tâm vào sự thực-hành niệm danh hiệu Adi-đà-Phật. »

E.Steinilber-Obelin và Kimi Matsuo - « Les sectes bouddhiques Japonaises » - Crés.q.206

Đấy chính là tôn-chỉ Phật-giáo Việt-nam của phái Thảo-Đường :

« Duyên lai nhất niệm khả thông thần »

— « Có may đến thì một niệm có thể cảm-thông được với thần-linh. »

Và ở « Phật-Bà Quan-Âm » mới viết :

Niệm Ngái thì niệm tại Tâm

Niệm tại tâm đến chỗ « Nhất Tâm » tràn-ngập một hình-ảnh Quan-Âm là vượt từ-bi hỷ-xả, vượt cả biên-giới cá-nhân mà đồng-nhất với cái Tâm vũ trụ Chân-như. Đến đây thì cái tâm-huệ (karuna — từ-bi, thương-yêu) mà hợp với cái tâm-trí (prajna=trực-giác, giác-ngộ) là mục-đích của đạo Thiền (dhyana) thành cái tâm bí-trí (Prajna-Karuna), Đây là Thiền với Tịnh hai đường cùng gặp nhau trong phái Thảo-Đường.

Sự tổng-hợp viên-dung Tịnh với Thiền, Nhất-niệm với Vô-niệm của phái Thảo-Đường là một quá-trình biện-chứng của ý-thức giác-ngộ toàn diện (processus dialectique de conscience intuitive totale) chứ không phải một hệ-thống triết- học suy-luận (système de raisonnement logique) hay một biện-chứng danh lý (concept). Nó là một vận-động khai-riêng của ý-thức vũ-trụ là thực tại đại đồng duy-nhất từ trạng-thái bị che đậy sang trạng-thái hoàn-toàn cõi-mở, cho nên ở đây mới có sự vượt lên mâu-thuân của danh-lý (concept logique) cổ điển : A là A không thể vừa A vừa B. Ở đây như Hòa-thượng Thảo-đường đã nhắc lại luận-lý tư liệu giản () nghĩa là giữa A và B, có thể A chỉ là A, có thể chỉ là B, có thể vừa là A vừa là B, có thể không phải cả A lẫn B. Bởi vì đối với tuyệt đối vô hạn thì tất cả giới hạn đều là giả tạo, cho nên « bất khả tư nghị », chỉ phải tự mình thực hiện. Chỉ phái tự biện biệt cho được cái tâm). Đây cũng chính là kết luận của Ngũ tổ đối với Thần tú và Huệ năng trong « Đản Kinh » :

Thần tú khẳng định A là A :

Thần thị Bồ đề thụ.

Tâm như minh kính đài,

Thời thời cần phát thức.
Vật sử nhạ trần ai.

*Thân là cây Bồ-đề
Tâm là dải kính sáng
Luôn luôn chắm phải quết
Chớ để bợn bụi trần*

Huệ năng thi phủ định A không phải là A :

Bồ đề bấn vô thụ,
Minh kính diệc phi đài.
Bản lai vô nhất vật,
Hà xứ nhạ trần ai ?

*Bồ đề vốn không cây,
Gương sáng cũng không phải đài.
Xưa nay không có một vật
Bụi trần còn bám vào đâu ?*

Ngũ tổ giải đáp bằng biện chứng vượt lên cả khẳng định lẫn phủ định vào một tổng hợp bổ ngữ :

Hữu tinh lại hạ chủng,
Nhân địa quả hoàn sinh.
Vô tinh ký vô chủng,
Vô tinh diệc vô sinh.

*Có tinh thì mới có giống,
Có đất nhân thì lại có quả
Không tinh đã không có giống
Không tinh thì cũng không nảy sinh.*

Lục tổ Huệ năng mới kết luận :

«Phật pháp bất nhị chi pháp nghĩa là «Chân lý Phật là chân lý không phải hai, không có và không không»

Cùng với đường lối biện chứng thực hiện như thế mà Thảo Đường tổng hợp cả Thiền lẫn Tịnh, Tâm Vô niệm với Tâm Nhất niệm, để xây dựng cho dân tộc giới lãnh đạo cũng như giới bị lãnh đạo một cơ sở tín ngưỡng vững vàng, một ý thức quốc gia mạnh mẽ như Lý Thánh Tông đã mong muốn cho Việt nam :

« Lý Thánh Tông là vua ta đầu tiên có óc lập một đế quốc, có danh ngang với một nước Thiên tử. Vua đặt quốc hiệu Đại Việt (1054), tôn các vua trước là Thái Tổ, Thái Tông. coi các nước nhỏ là chư hầu, và muốn ngàn năm Chiếm thành thần phục Tống. «Hoàng Xuân Hãn — «Lý Thường Kiệt» t.I.tr.50.

Như vậy chúng ta không thấy có chi lạ, nhà lãnh đạo Việt nam thấy cần phải sáng lập ra một tôn giáo mới làm quốc giáo, khác với hai phái Thiền tông trước, tức là phái Thiền thứ ba này là phái Thảo Đường với khuynh hướng dân tộc.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

Cuộc tiếp xúc đầu tiên với văn minh miền Nam Trung-Hoa và sự thoát xác của văn-minh Văn-Lang lần thứ nhất để thành hình Văn-Minh Lạc-Việt

LÊ VĂN SIÊU

THỜI Hùng Vương kể như một thời đại Hoàng kim của người Giao Chỉ. Dân chúng no đủ, đời sống thanh thoi trong khung cảnh thiên nhiên hiền hòa, không có chiến tranh ly loạn, không có luật pháp khắt khe của nhà nước, có lẽ cũng không cả việc đóng thuế nữa. Người dân tuy không giàu có lắm và sung sướng vật chất nhiều, nhưng cảnh sống thật đã có thể là cơn no vô bụng nằm ca hát như trong thời Nghiêu Thuấn bên Tàu.

Nhưng thời thế đổi thay, trị rồi liền loạn. Tuy Giao Chỉ với Trung Hoa cách biệt nhau cả một khoảng núi rừng hết sức lớn ở thượng du Bắc Việt và miền Nam Hoa, thường nhật ít người mạo hiểm qua lại bằng đường bộ, nhưng nhờ đường thủy với gió mùa, mà các thuyền bè chài lưới cũng như môn bán đã bắt đầu qua lại dễ dần dần càng ngày càng nhiều, và khoảng cuối đời Hùng Vương.

Khi bên Tàu có loạn Xuân Thu chiến quốc (thế kỷ VIII đến III trước T.L.) thì thêm vào đoàn người chài lưới thương mại nhất định còn có những người tỵ nạn chiến tranh, hoặc là dân dã hay kẻ sĩ, và có thể cũng có cả những anh hùng hảo hán thua trận muốn tìm đất lánh thân và chữa cỗ lều bình, mong một ngày phản hồi xây dựng nghiệp lớn.

Đoàn người này có thể đã dùng đường thủy đi thẳng đến Thanh Hóa hay đi theo đường các thuyền buôn đã dùng quen để vào kinh Bắc, Phong Châu mà bởi ấy phù sa đã bồi được khá xa. Họ cũng lại có thể đã dùng đường bộ lẩn lút qua rừng sâu (1).

Thế là đột nhiên khoảng cuối thế kỷ thứ IV trước T.L. Giao Chỉ gia tăng nhân số, và đột nhiên bị ép phải nhảy một bước tiến hóa thật dài.

(1) Điểm này có thể chứng minh được bằng sự hiểu rằng Thần Kim Quy có lẽ là một trong số lều hán ấy, khi tới ăn náu tại đày núi Hồng Lĩnh, đã giúp Thục An Dương Vương xây thành Cổ Loa cũng cho bí quyết lấy mỏ, mục đích là lấy cảm tình của Vua Thục để khi cần phản hỗ trợ đại sự thì vua Thục sẽ giúp lại.

Vì thế khi thua trận, vua Thục không chạy đi hướng nào khác mà chạy về phía Thanh Hóa để tìm Thần Kim Quy.

Những người mới đến

Những người này gần như hầu hết là những người thuộc các bộ lạc Việt ở đồng bằng sông Dương Tử, phía Đông Nam nước Tàu và ven bờ Thái Bình Dương.

Trong hồi địa giới không phân minh, vùng quốc thổ của các bộ lạc chạ bằng cứ vào ranh giới quen qua lại, người dân từ bộ lạc này qua bộ lạc khác sống, chỉ miễn là uốn theo tập tục của người là đủ, chớ cũng không có lệ luật gì làm khó cho người mới đến.

Gia dĩ những người Việt Dương Tử vừa bị cảnh loạn ly chết chóc thảm thương, khi tới Giao Chỉ gặp ngay chế độ đức trị đời Hùng Vương hoàn toàn trong cảnh thanh bình, thì họ tất phải sung sướng như tìm thấy lại được quê hương của chính họ.

Sự chung sống quả đã hoàn toàn vui vẻ. Nhất là từ trước có thể đã có một số người của họ đến chung sống với dân bản xứ và lai máu với dân bản xứ rồi. Thêm nữa, tiếng nói cũng lại nhờ đấy mà dễ hiểu nhau và dễ học giềng của nhau.

Nhưng điều quan trọng ta cần ghi nhận là trong cái thế giao tiếp này phần ưu thế chính trị thuộc về người Giao Chỉ, vừa đông hơn, vừa thông thạo hơn để chỉ dẫn cho việc sinh sống, thì những người Việt Dương Tử mới đến đã phải uốn lười đề nói theo tiếng người bản xứ. Nhờ đó mà tiếng người Giao Chỉ không mất và người Giao Chỉ đã hóa người Việt Dương Tử theo mình. Nếu chẳng vậy thì cảnh thế đã bị đảo ngược và vùng đất Bắc Việt đã trở thành một tỉnh của Trung quốc từ lâu rồi.

Thành ra trong cuộc hôn phối đầu tiên với văn minh miền Nam Trung Hoa, Văn Lang đã chỉ hoàn toàn có lợi.

Những tiến bộ mới được mang đến

Đầu tiên là một số đồng nhân công lao vào khai phá thêm ruộng cấy, vừa đẩy lui rừng rú ở mạn trung du, vừa đắp đê ngự hàm đẩy lui nước biển để biến vùng nước ngập tằm bồi thành đồng ruộng. Nhờ thế, vùng đồng bằng được mở rộng ra không theo lối từ từ rồi tự nhiên thành như trước nữa, mà theo sức chiến đấu hăng hái của con người với thiên nhiên.

Kinh nghiệm và kỹ thuật canh tác của hai bên đã được trao đổi cho nhau để làm cho đất ruộng vườn thêm phì nhiêu màu mỡ.

Nhưng cái lòng sâu xứ của người Việt Dương Tử rồi cũng không khiến họ kiên nhẫn làm ăn mãi với hòn đất, thêm cái thiên tình thương mại chung của người Tàu, đã làm những người mới đến chuyển hướng qua thương mại mà nhường việc canh nông cho người bản xứ với đồng ruộng đã thuộc đất.

Thêm nữa, vừa vì sự chân thành nhìn nhận chế độ Hùng Vương là lý tưởng và Văn Lang như quê ngoại của mình, lại vừa có lẽ nhìn người Giao Chỉ như dân của mọi bộ Lạc Việt khác, nên người Dương Tử đã gán cho Văn

ng cùng làm cho Văn Lang nhìn nhận một lãnh thổ rộng lớn phía bắc giáp hồ
hông Đĩnh (tỉnh Hồ Nam) phía tây giáp Ba thực (Tứ Xuyên) và phía đông
áp Hồ Nam Hải tức là cương vực của tất cả các giống thuộc Bách Việt.

Việc nhìn nhận ấy trong thực tế chưa chắc đã có sự giao hiếu của các
giống Việt khác, đừng nói là thân phục, nhưng trong ý niệm thì đã có phần
ảnh hưởng đến tinh thần quốc gia của dân Giao Chỉ và chủ quyền của
Văn Lang mà từ trước có thể còn mơ hồ và bị coi nhẹ.

Đó là về phương diện địa dư và ý thức quốc gia.

Về phương diện học thuật tư tưởng, những nho sĩ của họ đã phổ biến
chữ viết của Trung Hoa cùng tư tưởng Khổng Lão mà người bản xứ đã đọc
đấy theo giọng của mình và diễn lại tư tưởng ấy theo lối nói riêng của
mình. Còn chữ viết riêng của dân tộc có hay không? Hoặc có mà rồi mất
chẳng hẳn, thì hiện nay chưa có tài liệu nào chứng rõ. Có người cho chữ
viết ở Thanh Hóa có lẽ là chữ viết cổ của ta. Nhưng cũng chưa lấy gì làm
đắc. Dầu sao, việc giữ gìn được tiếng nói riêng biệt của mình trong cuộc
gặp xúc với những người mới tới, lại tiến bộ hơn về mọi mặt, dễ rồi
thêm tiếng của họ theo mình và cuối cùng lại hóa luôn cả chữ viết của
họ theo giọng đọc của mình nữa, cái điều hết sức may mắn ấy của lịch sử,
chỉ có thể giải thích là nhờ một khả năng tiếp thụ đặc biệt của giống noi,
ấy từ buổi đầu gặp gỡ.

Về phương diện tôn giáo, họ mang đến những nghi lễ cúng quỷ thần
hiện thân của những hiện tượng thiên nhiên và các thần theo những
hình tượng cổ. Việc cúng kiến cha mẹ tổ tiên, vẫn có trước, được nhân đấy
thành khuôn phép thêm.

Quan niệm tu tiên cũ cũng nhân lễ lối tu theo đạo Lão của họ mà
trở thành tín tưởng vững chắc ở sự trường sinh bất tử của thể xác cũng
như sự bất tử của linh hồn.

Về phương diện lễ tục họ đem đến những lễ tiết như hàn thực ngày 3-3
kỷ niệm Giới Tử Thôi, đoàn ngộ ngày 5-5 để kỷ niệm Khuất Nguyên, thất
ngày 7-7 để giải nghĩa việc vợ chồng Ngâu, v.v không xa lạ quá đối với
cư dân và sách phong làm thần những vị anh hùng có công với nước
như Phù Đổng Thiên Vương, Đổng Cồ Sơn Thần, Ấp Lãng Chân Nhơn. v.v.
của vua Hùng Vương. Thành ra cuộc sống tinh thần của người Giao Chỉ
có thêm nền nếp lễ nghĩa thủy chung. Không kể tới đạo Khổng đã góp
phần giáo hóa cá nhân và xã hội để thành nền móng vững chắc của một
văn minh gia văn hiến.

Ngoài những tiến bộ về tinh thần như đã kể, người Việt Dương Tử còn
ngay chính cuộc sống vật chất tiến bộ tới để hoán cải những lễ lối sống cũ
những kỹ thuật chiến tranh, xây dựng nhà cửa, sản xuất tiểu công nghệ,
sự trao đổi thương mại là quan hệ nhất.

Sau này vì dân chúng giao dịch buôn bán với nhà Hán, bà Lữ Hậu của
Hán cấm không cho dân bán cho Giao Chỉ đồ sắt và trâu dê cái mà sinh

ra việc Triệu Đà đem binh đánh quận Trường sa đả tử Giao Chỉ đã có tờ chức trao đổi thương mại từ ngay khi có người Việt Dương Tử đi cư tới.

Thế là khoảng vài ba trăm năm cuối đời Hùng Vương, trong khi các bộ lạc Giao Chỉ miền Nam ở Thanh Hóa đứng dừng lại ở mức tiến hóa cũ thì nhóm bộ lạc Giao Chỉ miền Bắc đã hòa đồng với nhóm người Việt Dương Tử mới, với những nguồn sinh lực mới, mà trở thành một giống dân mới, với một nền văn minh mới, là văn minh Lạc Việt. Đó là cuộc thoát xác đầu tiên vậy.

Những đặc tính của văn minh Lạc Việt.

Đặc tính thứ nhất do bản chất canh nông mà ra, là không có sự tìm tòi và ham chuộng cái chính xác (gốc phát sinh của tinh thần khoa học Âu Tây). Trái lại, chỉ có sự hướng mắt dõi tìm cái chân lý tuyệt đối và huyền ảo (gốc phát sinh của tinh thần đạo học Đông Phương).

Đặc tính thứ hai do đạo tiên làm nảy ra là đứng đưng với cái tiện nghi của cuộc sống nhất thời hiện tại về vật chất để chỉ đuổi theo cái lạc thú tinh thần mà mình cảm thấy là bền vững lâu dài. Đó là gốc phát sinh tinh thần chịu đựng gian khổ và lòng kiên nhẫn theo đuổi mục đích của sự sống.

Đặc tính thứ ba là có một chừng mực giữa ý thích thanh nhân và những đòi hỏi thực tế của cuộc sống, do sự lai máu mà ra. Đó là gốc phát sinh tư cách đối xử khéo léo trong cuộc sống.

Đặc tính thứ tư do kinh nghiệm lâu dài là coi đời sống canh nông là gốc và điều kiện căn bản của đời sống ấy là sự sống trong đơn vị gia đình. Đó là gốc phát sinh phương pháp thực dân canh nông để mở mang bờ cõi sau này một cách ôn hòa và chắc chắn.

Đặc tính thứ năm do phong thái sống quen thành nên nếp là không cứng rắn và cố chấp đối với bất cứ ý kiến, tư tưởng chủ định nào. Đó là gốc phát sinh sự linh động uyển chuyển trong tư ngữ cũng phát sinh tinh thần thích ứng những hoàn cảnh và điều kiện khó khăn.

Cuộc thử thách đầu tiên.

Vi lễ dân được sống tha hồ hưởng rộng thả dãi, chỉ cần giới ý tới phần tài sản tư hữu của gia đình mình, mà không hề lưu tâm tới người cầm quyền quốc gia, coi như cũng là những gia đình khác, được may mắn hơn là có nhiều quyền lợi hơn, và như một huyết thống huyền bí nào đó mà người cầm quyền chúa tể có khả năng cảm thông với thế giới vô hình để cầu xin được mưa thuận gió hòa cho tất cả. Giữa dân và triều đình, ngoài mỗi dây hệ lụy tôn giáo có một ràng buộc quân sự nữa, nhưng thật chỉ là thúc đẩy bởi tình nguyện để gia nhập hàng ngũ quân sự trong dịp nào cần đánh dẹp, và xong chiến trận thì lại thôi, để trở về với cuộc sống an nhàn cũ. Nhân vì đời Hùng Vương không có chiến tranh nhiều. Những cuộc chạm ở xa thì ở địa phương nào đã có tù trưởng địa phương ấy lo. Nếu nhà vua phải viễn chinh để giúp địa phương ấy, vẫn hỏi an ninh thì cũng lại lấy dân địa phương ấy làm quân. (1)

(1) Việc này có thể chứng minh bằng truyện Phù-Đông Thiên-Vương khi có giặc Ân xâm lấn thì vua chú sù đi rao truyền ở các làng xóm hêu gọi người hiền tài ra dẹp giặc.

Thành ra ý thức quốc gia về phía người dân, đã rất mong manh, có thể sụp đổ như là không có. Cả sự liên hệ giữa trung ương với địa phương, người cầm quyền có lẽ có một ràng buộc tinh thần để giúp đỡ nhau khi gặp biến, nhưng người dân thì đã có thể không cần phải biết tới. Bởi thế, về quân sự thì không có tổ chức quân đội thường trực. Các Lạc hầu Lạc tướng và nhà Vua có lẽ cũng đã chỉ có một số quân lính nhỏ hầu cận và cảnh vệ. Như là Phong châu ở trung ương, những cuộc xâm lăng của giặc ngoài đã phải qua nhiều lãnh địa phụ dung mới tới được, thì chính trung ương thì lại càng không cần nhiều quân nữa.

Chế độ tổ chức như vậy chỉ vững khi các lãnh địa phụ dung không ghen tị và một lòng trung thành với trung ương. Còn khi dễ sơ xảy mất lòng chư hầu thì trung ương dễ đổ như những lâu đài bằng cát.

Đó là trường hợp Thục Phán chiếm Văn Lang và dứt triều đại Hùng Vương chỉ trong một trận. Tuy có lẽ cái thành Cổ Loa do Thục Phán xây đắp bị một số người còn trung thành với chế độ cũ đến liên tiếp phá hủy, nhưng rồi thành cũng vẫn xây được và lòng người trung thành cũng nguôi lạnh để cho Thục An Dương Vương vững ngôi.

Người dân trước sự thay ngôi ấy, không thấy thay gì trong cuộc sống của mình, trong khoảng 50 năm của nhà Thục. Cho đến khi Triệu Đà dứt nhà Thục, đóng đô xa tít tận Phiên Ngung (Quảng Đông) nhưng cũng vẫn để chế độ cai trị như cũ và giống họ Thục vẫn được ở lại Loa Thành với trước vương, thì người dân cũng không thấy có gì cần thay đổi trong nếp sống cũ của mình cả.

Nghĩa là người dân Lạc Việt gần một thế kỷ rưỡi đã được tiếp tục sống trong khí hậu và chính trị của Hùng Vương tuy không còn vua Hùng nữa. Tâm tình và ước vọng của con người, cũng như nếp sống vật chất và tinh thần, như thế, mà trở thành những bản sắc riêng của dân tộc.

Cho đến khi nhà Hán giết Lữ Gia dứt họ Triệu năm 111 trước T.L. và đặt Trung Việt gồm cả Giao Chỉ Cửu Chân dưới quyền thống trị của triều đình Nam Hoa phương Bắc, thì văn minh Lạc Việt mới có thể kể là bắt đầu chịu cuộc thử thách đầu tiên.

Những mối lạ đảo ngược nếp sống cũ

Dân phải chịu thuế ruộng. Điều mà từ xưa dân Giao Chỉ không thấy có. Thuế ấy, ở đời Hán Vũ Đế (152-98) theo lệ do vua Cảnh Đế (168-152) đặt ra là một phần ba mươi hoa lợi. Nhưng sự thù thuế đã phải diễn ra theo thể thức nào khi ruộng chưa đo đạc và chưa ước lượng được ra số một phần ba mươi kia? tất đã phải có quan lại người Trung Quốc và người bản xứ đến từng nhà kiểm soát số thửa hoạch. Và sự lạm thu, sự hống hách, sự ức hiếp nhân dân của đám người này, đã không thể nào không xảy ra. Cũng như ngược lại về phía dân chúng, sự đấu bớt hoa lợi, sự gian dối trong việc đo lường, sự ~~tráo đổi~~ phẩm vật tốt xấu, đã không thể nào lại không có. Mâu thuẫn giữa dân và chính quyền do họ vi vạy mà xảy ra. Và những sự cãi cọ và xung đột giữa dân với người đi thu thuế tất nhiên không thể tránh được,

để rồi cũng tất nhiên là có quân lính hộ vệ quan lại đi đầu thu thuế, vào sống trong các làng xóm, gieo khủng bố cho nhân dân. Điều này cũng là điều mà dân Giao Chỉ chưa hề thấy từ xưa. Từ xưa chỉ đi lính khi có giặc. Còn bây giờ thì lại là việc thường xuyên. Xưa đi lính là tình nguyện. Còn bây giờ là bắt ép. Xưa lính để đánh giặc. Còn bây giờ lính để ức hiếp dân.

Các Lạc hầu, Lạc tướng cũ thuộc hàng quý tộc tinh thần, vẫn giữ quyền thế tập, đã được các quan lại Trung Hoa khéo léo biệt đãi để dùng làm trung gian trong guồng máy cai trị. Nhưng trước việc dân mình bị ngược đãi, họ cũng không thể nào lại không có thái độ dửng dưng. Thế là hàng ngũ quý tộc bị phân hóa, một phần lẫn vào rừng sâu núi hiểm bất cộng tác, một phần chịu đựng cái tủi nhục để che chở phần nào cho dân chúng đỡ cực khổ, còn phần khác a dua theo tân trào. Khối quý tộc vẫn dẫn dắt tinh thần của dân đã không còn nhất trí nữa. Sự trông cậy của dân xưa nay vào khối quý tộc ấy về tôn giáo, phong tục, tác phong đạo đức, đã đột nhiên bị khủng hoảng, và chính dân cũng lại phân hóa theo cái đà tự nhiên của sự đổi thay chế độ cai trị. Giữa khối dân chúng, từ xưa, ngoài liên hệ gia đình đã chỉ có một liên hệ xã hội hết sức mong manh về tôn giáo và phong tục thì nay bắt đầu liên hệ xã hội chặt chẽ hơn, cả về phương diện thần nhào khi cũng theo một lý tưởng và phong thái, lẫn cả về phương diện thủ nghề nhau khi có đụng chạm quyền lợi và tinh thần.

Xã hội và cuộc sống xã hội phức tạp lên, đã đẩy dân Giao Chỉ phải suy nghĩ tìm đường sống vậy. Thế là cuộc đọ họ đầu tiên của nhà Hán đã cũng một dịp thử thách lịch sử với những điều kiện thực tế cho văn minh Lạc Việt trưởng thành, hay tiêu ma, tất cả đều tùy kết quả của thép vào lò.

Hai đường sống chết

Hán Võ Đế (152-98) là một vị vua hùng tài của nhà Hán, một tay đã mở rộng bản đồ Trung Hoa phía Đông phía Nam ra tới biển, và phía Bắc lên tới giáp sa mạc, lại tỏa rộng quyền thiên tử ở khắp Viễn đông và cả đến Trung bộ Châu á. Nếu người Giao Chỉ không khôn ngoan nhận định rõ thực lực của người và của mình mà cứ nhắm mắt chống họ, thì nhất định là một ngọn cỏ cũng không còn. Nhưng nếu lại khôn quá để được sống no đủ sung sướng mà hóa theo họ về mọi phương diện, cả y phục, ngôn ngữ, phong tục v.v., thì là tự làm giấy khai tử của mình để sát nhập vĩnh viễn bản đồ của họ. Nếu đã là cái thân nó lệ, lại chẳng chiều theo ý kẻ thắng để tuân theo lệnh nó mà làm những gì nó muốn, thì chỉ có bị đôn đến chết mà thôi. Còn tuân theo nó hết mọi thứ để mãi dần cho mòn mỏi hết sinh lực thì cũng chỉ là một sự chết trước kỳ hạn.

Trước lòng tham lam của kẻ tham lam khi gặp cơ hội và bề thế có thể tham lam đến đâu cũng được, và trước sự tàn nhẫn của kẻ nhân tâm khi có những lý do để tàn nhẫn đến cùng độ, người Giao Chỉ Lạc Việt nếu chẳng khôn khéo để có cách đối xử mà giữ gìn lấy thân sống của mình thì chẳng chết đói đến hết giống, tất cũng ồm đồm để chết rục xương

Sự khôn khéo ấy chính là cái may hiếm có của giống nòi. Nhờ đó mà hỏi rằng người Việt Nam cổ có tư tưởng gì, triết lý gì, ta có quyền trả lời tư tưởng sống còn, triết lý sống còn. Ngoài ra, cái gì cũng đều là mơ hồ vô hồ hết.

Triết lý sống còn

Qua sự thể hiện ra cuộc sống, ta nhìn thấy chủ trương của sự sống. Chủ trương trong ấy hoàn cảnh lịch sử cũ là níu lấy cái sống, dù sống có tủi hồ đau thương, đói rách, cực khổ, trăm điều nghìn nỗi, cũng vẫn giữ được cho còn lại một cái gì trước mắt của gia đình; dù chết mà có hỏi lại lấy một vài giây cũng không khinh một vài giây ngăn ngừ ấy, để còn nhìn lại người thân thuộc của mình, và dù có chết hẳn rồi, mà lại được hiện hồn về với cuộc sống gia đình thì vẫn cố tìm cách hiện về để cho còn một cái gì với cuộc sống ấy.

Sự tha thiết đối với cuộc sống không phải vì tha thiết với những sung sướng vật chất, thú vị tinh thần hay triển vọng sáng sủa nào. Chính là vì tha thiết chỉ để nhìn thấy mặt nhau trong gia đình, nghe được thấy tiếng nhau, sờ được thấy người nhau, ngửi được hơi nhau và cảm được là còn có nhau.

Giữ lấy sống còn là mục đích của sự sống. Sống còn của mình cũng như của mọi người thân yêu trong gia đình, sống còn một cách tuyệt đối, không sự sướng khổ, vinh nhục, khoẻ yếu hay đẹp xấu nào, có thể dùng đặt điều kiện cho sự sống còn ấy. Cả đến cái thân phận phận làm người (hay làm vật) cũng không cần nói đến nữa. Chỉ miễn là sống còn mà thôi.

Ấy là vì dưới chế độ hà khắc phi nhân, nhiều khi tàn nhẫn đến vô lý của quân Tần, mạng sống của con người đã như ngàn cân treo sợi chỉ. Người ta quý cái sống cho đến một cái nhắm mắt ngăn ngừ trước khi lia đời. Và cái hơi tàn của người ta sắp chết cũng còn cố phải dồn vào chỗ ngăn không chịu cho mi mắt khép lại, chỉ để mà còn trông thấy thân thuộc của mình.

Chính vì quý mạng sống đến như thế mà người ta đã chỉ lo trăm phương nghìn cách để tránh cái chết trong khi kẻ đó họ thì có muôn ngàn cách làm cho phải chết. Cho nên trong cuộc chống đỡ gay go, người Lạc Việt mới tạo được một thói quen lâu dần thành thiên tính để góp bản thể ấy vào những đặc tính gốc của văn minh Lạc Việt. Thói quen này là sự đối trả và sự nghi ngờ.

Sự đối trả

Đối trả cho tới cái độ không có lương tâm nào cần dứt hết. Đối trả vụ sự sống còn, như đã nói trên, thì vừa là một cần dùng thiết yếu, vừa là một điều phải, khi người ta phải sống trong hoàn cảnh nô lệ. Nhưng đối trả cho tới không cả vì danh vì lợi gì hết, đối trả chỉ để thỏa mãn một cái

thú tính thần, như thú lửa được con chuột vào bẫy (kiểu câu chuyện chú Cuội) thì quả thật là khó hiểu đối với một giống dân trọng điều đạo đức liêm sỉ lễ nghĩa như dân tộc ta.

Sự nghi ngờ

Nhưng nếu ta đặt mình sống trong cảnh ngộ của người xưa, không thể tin được một tí gì của người đô hộ cũng như của những tay sai, thì phản ứng tất nhiên và đầu tiên của ai cũng vậy là cứ phải giả dối đã.

Người Trung Hoa còn nhiều tài liệu cổ ghi lại đề chèn dân Giao Chỉ là đối trá xảo quyệt. Nhưng họ không còn tài liệu nào đề cho người ta hiểu sử dĩ người Giao Chỉ xảo trá chỉ là vì đã bắt buộc phải nghi ngờ kẻ đô hộ từ trên xuống dưới, từ cử chỉ, ngôn ngữ, hành động đến cả lễ nghi, phong tục, học thuật, phương thuật, mà đến cả tư tưởng triết lý, tác phong đạo đức nữa.

Có một sự thật không chối cãi được coi như một yếu tố tính thần căn bản để kháng địch ở ngoài Việt Nam bây giờ, cũng như từ hồi còn là Giao Chỉ sự thực ấy là sự chèn cười khinh khi cái vẻ thật thà ngay ngố của người Tàu « Ngày ngố như chúa Tàu nghe kèn » đó là lời tục ngữ truyền trong dân gian không biết từ bao nhiêu đời. Tổ rằng lừa dối người Tàu này là một chuyện dễ dàng như chơi vậy. Và đó cũng là một biểu lộ ý nghĩ thâm kín của người ta đối với những làn sóng của văn minh Trung Hoa.

Lần sóng văn minh Trung Hoa.

Kể từ ngày văn minh Văn Lang tiếp nhận đoàn người Việt Dương Tử đi cư để chuyển mình thành văn minh Lạc Việt, cho tới ngày nó thoát xác lần thứ hai, để thành văn minh Đại Việt, nó đã phải tiếp đón làn sóng văn minh Trung Hoa tràn qua theo bảy đợt tất cả.

Đợt thứ nhất.— Vào hồi Hán Võ Đế thôn tính Nam Việt với cả Giao Chỉ, Cửu Chân (111 trước T.L.) Tiết Tông dâng sớ lên vua Ngộ Hoàng Vũ nam 231 có nói : « Từ ngày vua Hiếu Vũ giết Lữ Gia, chúa nước Việt làm chín quận, đặt ra quan thứ sử Giao Chỉ, những tội nhân ở Trung quốc chạy sa g ở lẫn với dân gian dạy học sử sách và phổ thông phương tục lễ nhạc của Trung quốc.

Đợt thứ hai.— Vào hồi Vương Mãng tiếm ngôi nhà Hán, sau khi Hán Vũ Đế băng các con cháu không được nghiệp lớn (năm thứ 3 sau T.L.) ; và Vương Mãng thiết lập một chế độ cách mạng táo bạo về canh nông, thương mại, kỹ nghệ, giáo dục.

Đợt thứ ba.— vào hồi Mã Viện đem binh qua đánh dẹp cuộc khởi nghĩa của Hai bà Trưng (năm 43)

Đợt thứ tư.— Vào hồi loạn Tam Quốc (188 sau T.L.). Một đoạn trong bài tựa sách Mâu Tử lý học Thiên của Mâu Bác có viết : « Sau khi vua Linh Đế mất, trong nước loạn lạc, chỉ có Giao-Chỉ rất yên ổn, các danh sĩ cõi bắc

lành sang ở đó » (theo P.Pelliot dịch trong Tóng Pao)

Đợt thứ năm.— Vào hồi quân đội nhà Tấn (265-420) chiếm đóng Giao Châu.

Đợt thứ sáu.— Vào hồi Phật giáo bị bách hại ở Trung Hoa dưới triều Chu Vũ Đế khoảng năm 560-577, các nhà tu Phật phải chạy về Giao Châu tiếp tục việc tu hành và truyền đạo.

Đợt thứ bảy.— Vào hồi quân đội nhà Đường (618-91;) chiếm đóng An nam bộ Hộ Phủ có cả người Trung Hoa lẫn người Giao Châu trong các đoàn truyền bá Phật Giáo.

Với đợt sóng thứ nhất. Giao Chỉ đón nhận được một số dòng đạo kẻ sĩ của Trung Hoa, vì bất mãn chế độ cai trị của nhà Hán, mà chạy qua ẩn náu sống lẫn với dân gian và dạy học, cố nhiên là có truyền thụ cho dân một tinh thần chống đối Hán triều.

Với đợt sóng thứ hai. Giao Chỉ còn tiếp nhận thêm một số dòng đạo nhân dân Trung Hoa thuộc các giới nông công thương. không chịu khuất phục dưới chế độ cách mạng xã hội của Vương Mãng vì mọi quyền lợi do bị tước đoạt hết.

Hai đợt sóng ấy suốt một trăm năm (từ III trước tới 8 sau T.L) đã sang nflu làm hồn người Giao Chỉ bằng sự thông cảm với nỗi đau đớn của những kẻ cùng bị áp bức và đẩy mạnh tinh thần chống đối cường quyền đến có cuộc khởi nghĩa của hai bà Trưng (40 sau T.L)

Nhưng với đợt sóng thứ ba của quân đội Mã Viện (năm 42) tràn qua đánh đề trả thù và giết đề hả hơi tức, thì sau khi hai Bà và các bộ tướng dền nợ nước, đã có không biết bao nhiêu dân chúng bị phơi thây. Đó là nạn giặc khùng khiếp nhất trong lịch sử. Vì cuộc khởi nghĩa có 85 thành trì đều theo, nghĩa là toàn quốc theo, thì khi thất bại toàn quốc cũng không thoát khỏi cảnh bị giết hại. Mã Viện dựng cột đồng đề chữ « Đồng trụ chết Giao Chỉ diệt». Vừa đề phò trương uy vũ, vừa đề dọa nạt dân chúng mà cũng vừa đề nói rằng sự chém giết của họ Mã còn có thể ghê gớm hơn nữa cho đến hết giống Giao Chỉ. (1)

(1) Về việc này, có một điều khiến cho ta cần suy nghĩ, để chứng minh sự tin sát dân tộc Việt của Mã Viện, là sau đây không thấy trong lịch sử có những họ như : Họ Trưng, họ Thi, họ Chử, họ An, họ Hùng, họ Thục...

Nếu cho rằng người ta có thể sợ mà thay đổi tên họ, thì sau đó một hai thế người ta lại quay trở về họ cũ, vì là những họ danh giá cả. Vậy mà tuyệt đối không còn những họ ấy nữa.

Những người nhờ may còn sống sót lại sau cuộc thảm sát, mỗi đầu dom và hận thù hằn nhiên là sâu đậm lắm rồi, nhưng nếu chẳng có một triết lý sống còn và một tình gia đình thấm thiết, thì trước cảnh sơ xác tiêu diên và dưới sự đe dọa của giặc đói, những người ấy hẳn đã lang bạt đi nương khác như Do Thái chứ không khi nào chịu nuốt nước mắt mà sống, để quanh quần bên những nắm xương tàn của cá c (l) ìn nhân.

Quả thực, cuộc thảm sát đã khiến người Giao Chỉ khôn ngoan hơn một bậc để từ đây chôn kín trong lòng những nỗi ám ức, không phát hiện tình cảm ra ngoài mặt, trong khi sự đối trá cũng tăng thêm một bậc nữa để sống còn.

Sự lắng đọng tình cảm vào bề sâu bí hiểm lại được đột sóng thứ tư tràn qua, đồng thời với làn sóng vùn mìnھ Ấn Độ, để dẫn dắt hồn người vào thế giới tâm linh, một đàng tu tâm theo đạo giáo của Lão Trang một đàng tu theo Phật giáo. Cả hai đều cùng gặp cơ hội trả lời đúng cần dùng tình thế đương cần xoa dịu của dân chúng. Cả hai đều ngẫu hợp với căn bản tín ngưỡng cổ sơ của dân. Cả hai đều cùng chủ trương khác khổ và ép xác là điều kiện hết sức dễ đối với những người dân đã quen đói khổ. Thành ra sự tiếp thụ Phật Giáo và Lão Giáo đã được tiếp thụ đến phần tinh túy của cả hai đạo. Nhưng bởi đạo Phật là một tôn giáo có hệ thống tổ chức hơn với nghi tiết cúng lễ tụng niệm quy củ và cụ thể hơn, còn đạo Lão chính thống chỉ dừng lại ở phần tu duy trừu tượng của những cá nhân chọn lọc, nên đạo Phật đã tác động đông đảo quần chúng để trở thành quốc giáo, còn đạo Lão lui về cụ thể hóa để thu hút tín đồ, thì phải khoác hình thái phù thủy với bùa phép, lên đồng cầu đảo, cúng lễ quý thần, cần hồn, trấn ếm tà ma quỷ mị.

Dẫu sao với đợt sóng thứ tư, người Giao Chỉ cũng đã tiến qua một bước thật dài trong đời sống tinh thần và tâm linh. Không kể được cái lợi đặc biệt là Sĩ Nhiếp cùng các nhà truyền giáo góp công tạo ra chữ nôm để giữ cho tiếng Việt vĩnh viễn không bị hóa đi theo rìng sách của Trung Hoa.

Đợt sóng thứ năm do quân đội nhà Tấn chiếm đóng với những cuộc chinh chiến chống Lâm Ấp xâm lăng, tuy cũng đầy ải dân chúng đau thương chết chóc, nhưng nhờ đã có nguồn an ủi tinh thần, lại quen nhiều với đau thương vật chất, người ta đã chỉ coi là một dịp để rèn luyện thêm sức chịu đựng nhẫn nhục mà thôi.

Với đợt sóng thứ sáu, các nhà tu Phật của Trung Hoa chạy về Giao Châu tu hành và truyền đạo cùng xây dựng nền móng chi phái Thiên Tôn, đã khiến người Việt mất hết mặc cảm tự ti và bắt đầu hãnh diện là có văn hiến hơn Trung Hoa và bắt đầu nuôi một triển vọng tự trị và quyết khởi khi

tin tưởng sâu đậm vào lẽ luân hồi nhân quả.

Đến đợt thứ bảy, hãnh diện và tin tưởng càng tăng gia gấp bội khi có mặt cả người An-Nam trong những những đoàn truyền bá Phật giáo của Trung Hoa, có cả các nhà tu của An Nam sang tận cung vua Đường giảng kinh thuyết pháp, sang cả đất Phật ở Ấn độ, và có cả những danh sĩ của nhà Đường làm thơ ca tụng các vị tăng ấy nữa.

Cả bảy đợt sóng văn minh Trung Hoa như vậy, không những không đồng hóa được dân bị trị, mà lại còn chịu chia phần ảnh hưởng với văn minh Ấn Độ để củng cố hoài hoài tinh thần quốc gia cho người Việt khiến cơ hội đến tay là người Việt bứt xiềng đô hộ mà nghênh ngang riêng mình một cõi. Cuộc Bắc thuộc dài cả ngàn năm quả đã cung điều kiện cho văn minh Lạc Việt trưởng thành để văn minh thoát xác lần thứ hai thành văn minh Đại Việt vậy.

LÊ VĂN SIÊU

Sơ sau :

*CUỘC THOÁT XÁC LẦN THỨ HAI CỦA VĂN MINH LẠC VIỆT
ĐỂ THÀNH HÌNH VĂN MINH ĐẠI VIỆT*

Văn-hóa Việt-Nam dưới hai triều Lý và Trần

BÛU CẦM

VĂN-HÓA Việt-Nam dưới hai triều Lý và Trần gồm có ba bộ-môn quan-trọng: Văn-học, kiến-trúc và âm-nhạc. Dưới đây, chúng tôi xin lần lượt nhận-xét ba bộ-môn nói trên, trong thời-kỳ dân-tộc Việt-nam đã trưởng-thành đối với Trung-quốc và đang cố vươn lên để chiếm một địa-vị khá-quan ở giữa các dân-tộc thuộc vùng Ấn-độ chí-na.

I.— Văn-học

Về thời thượng-cổ, chẳng rõ tổ-tiên ta có chữ-ra văn-tự không, nhưng hiện nay không thấy dấu vết gì còn truyền lại. Vương-duy-Trinh, tác-giả sách *Thanh-hóa quan-phong*, cho rằng lối chữ của nước ta thời cổ tức là thứ chữ mà người Mường ở Thanh-hóa hiện nay còn dùng (1). Nhưng đó cũng chỉ là một giả-thuyết. Tuy nhiên, những tục-ngữ, phong-đạo là văn-chương truyền khẩu lưu-hành trong dân-gian thì có lẽ đã có nhiều câu xuất-hiện trước khi dân ta tiếp-xúc với người Trung-hoa. Đến thời Bắc-thuộc, người mình mới bắt đầu học chữ Hán.

Trong thời-gian từ Sĩ Nhiếp đến Ngô Quyền (187-939) mặc dầu việc học-hành ở nước ta đã được tổ-chức, song vẫn có một số sinh-viên ta sang Trung-quốc du-học.

Trong đám du-học-sinh có Phùng Đái-Trí và Khương-Công-Phụ được nổi tiếng về thơ, phú. Khương Công Phụ còn truyền lại bài phú *Bạch vân chiểu xuân hải*, lời lẽ tao nhã đã được người đời Đường xưng-tụng,

Sang thời độc-lập dưới các triều Ngô, Đinh và Tiền-Lê, từ năm 939 đến năm 1009, đạo Phật đã được truyền-bá sâu rộng trong dân-gian. Một vài đạo-viện, vừa là nơi tu-hành vừa là nơi học-tập, đã sản-xuất nhiều thi-nhân, văn-sĩ. Tản văn đã được triều-đình dùng trong các công-văn và trong những văn-khiếu ngoại-giao: chẳng hạn như bức thư của Thập-đạo Tướng-quân Lê

(1) Xem Bưu Cầm, « Nguồn gốc chữ Nôm » trong *Văn hóa nguyệt san*, số 50, tháng 5 năm 1960, tr. 347.

Hoàn lấy lời Vệ-vương Đinh-Duyệt xin phong với nhà Tống vào năm 980. Vận-vào còn tiến hơn nữa : Năm 986, có sử nhà Tống là Lý Giác sang nước ta, thơ của Đỗ Thuận (914-990) và từ của Ngô Chân-Lưu (959-1011) đã làm cho Tống sử kinh dị.

Văn-chương tôn-giáo cũng xuất-hiện trong thời kỳ này Đỗ Thuận có soạn sách *Bồ tát hiệu sám hối văn* ; Ngô Chân-Lưu là tác-giả một bài kệ bản về thuyết ngũ hành tương sinh ; Sư Vạn Hạnh (? — 1025) cũng có làm bài kệ nói về sự diệt vong của người đời. Ngoài ra, còn có nhiều bài sấm-ký được truyền tụng trong dân-chúng mà những kẻ hiểu sự đã vịn vào đó để gieo đoán sự thịnh suy của một triều đại.

Dưới triều Lý (1010-1224), việc giáo-dục, thi-cử được tổ-chức có hệ-thống và Phật-giáo cũng bành trướng rất mạnh. Bao nhiêu sách vở, thơ văn xuất hiện trong thời-kỳ này hầu hết là tự tay phải tăng-già, hay ít nữa cũng chịu ảnh-hưởng của phái ấy. Các nhà sư nổi tiếng thời ấy có : Ngô-Ấn, Viên-Chiếu, Cửu-Chỉ, Viên-Học, Thông-Biện, Ninh-Không, v.v...

Sư Viên-Chiếu (999-1090) có trước-tác những sách : *Được Sư thập nhị nguyên văn*, *Thập nhị bồ-tát hạnh tu chứng đạo tràng*, *Tham đồ Thiền quyết*. Tăng thống Khánh Mỹ (1067-1142) có soạn *Ngộ đạo thi ca tập*. Sư Bảo Giác (1080-1151) có soạn những sách : *Viên thông tập*, *Chư Phật tích duyên sự*, *Hồng chung văn bi ký*, *Tăng-già tạp lục*. Hòa-thượng Huệ-Sinh (? — 1063) có soạn sách *Pháp sự trai nghi*. Sư Thường Chiếu (? — 1203) có soạn những sách : *Thích đạo khoa giáo* và *Nam tông Tự pháp đồ*.

Như vậy, suốt triều Lý, Phật giáo hầu như chi phối toàn-thể văn-học Việt-Nam. Vua tôi nhà Lý cũng có làm nhiều bài thơ đề tặng các vị thiền-sư : Lý Thái-tông có bài thơ khen sư Ti-ni-đa-lưu-chi (Vinītaruci). Thượng-thư Đoàn Văn-Khâm có bài thơ tặng Sư Quảng-Tri.

Văn chiếu-lệnh trong thời-kỳ này đã tiến nhiều : Tờ chiếu của Lý Thái-Tổ (1010-1028) trước khi dời đô về Thăng-long, tờ di chiếu của Lý Nhân-tông (1012-1127) khuyên vua kế vị và định thần làm đám tang mình theo chính sách kiệm-tức của Hán Văn-đế, bài bố-cáo của Lý Thái-tông (1028-1054) sau khi đánh thắng Nùng Tồn Phúc, bài lịch của Lý Nhân-tông trước khi thân chinh đồng Ma-Sa, đều là những áng văn-chương hồn-hậu cổ-kính, phảng phất-như đời Hán (2)

Ngoài ra, phải kể đến bài thơ của Lý Thường-Kiệt làm khi chống nhau với quân nhà Tống đã chứng tỏ cái tinh-thần quật-cường bất-khuất của dân tộc ta.

Sang đời Trần (1225-1400) văn học, đã tiến đến một trình-độ khá cao. Những tác-phẩm xuất-hiện trong thời-kỳ này gồm đủ các bộ môn : triết học, sử học, binh học, luật học, thi phú, tiểu thuyết, v.v.

Đời Trần, đạo Nho đã được vua quan và dân chúng tôn-sùng. Tuy vậy,

(2) Về các vua đời Lý và Trần, chúng tôi ghi năm trị vì chứ không phải năm sinh và năm mất.

Nho giáo cũng chưa chiếm địa-vị độc-tôn, vì Phật giáo vẫn còn rất thịnh và Lão giáo cũng được tự-do phát-triển.

So với đời Lý, thì giới đời Trần hưng thịnh hơn nhiều : Các vua Thái Tông (1225-1258), Thánh tông, (1258-1278), Nhân-tông (1279-1293), Minh-tông (1314 - 1329), Nghệ tông (1370 - 1372) đều có ngự - tập, Anh - tông (1293-1314) có soạn tập *Thấy-vấn tây-bát*. Các danh-thần, danh-nho, danh-tướng cũng đều có thi tập : Trần-Quang-Khải (1241-1294) có *Lạc-đạo tập*, Chu An (?-1370) có *Tiểu-đán thi-tập*, Nguyễn-Trung-Ngạn (1289-1370) có *Giới-hiền thi-tập*, Phạm Sư-Mạnh (thế kỷ XIV) có *Hiệp-thạch tập*, Trần Nguyên-Đán (1320-1390) có *Băng-hổ ngọc-hác tập*, Nguyễn Phi-Khanh (thế kỷ XIV-XV) có *Nhị-khê tập*, Hồ Tông-Thước (thế-kỷ XIV-XV) có *Thảo nhân hiệu tân tập*, Sư Huyền-Quang (1254-1334) có *Ngọc-tiên tập*, v.v... Tiếc rằng các tập thơ ấy đều bị giặc Minh thu lấy đem về Tàu, thành ra nay không còn tập nào nguyên-vẹn. Mỗi thi-gia chỉ còn lại một ít bài chép trong *Toàn-Việt thi lục* của Lê-Quy-Đôn và trong *Hoàng-Việt thi tuyển* của Bùi Huy-Bích.

Các văn-gia đời Trần thì trước hết phải kể Lê-Văn-Hưu (thế kỷ XIII) tác giả bộ *Đại Việt sử ký* Hồ Tông-Thước, tác-giả hai bộ sử *Việt-Nam thế chí* và *Việt sử cương mục*; Lê-Tác (thế-kỷ VIII-XIV) có soạn bộ *An-Nam chí lược* nhưng viết theo quan điểm của một kẻ phản-quốc, Còn một tác-giả vô danh đã soạn bộ *Việt Sử lược* vào năm Xương phủ thứ nhất (1377), trong có nhiều tài-liệu hay. Ngoài các bộ sử kể trên, những tác-phẩm sau đây cũng quan-trọng: *Bình thư yếu lược*, *Vạn-kiếp bi-truyền* và *Hịch tướng sĩ văn* của Hưng-đạo-Vương Trần-Quốc-Tuân (?-1300); *Từ thư thuyết ước* và *Thất trăm số* của Chu-An, *Vạn ngôn thư* của Lê-Cảnh-Tuân (cuối thế-kỷ XIV và đầu thế-kỷ XV); *Ngọc tình liên phú* của Mạc-Đĩnh-Chi (thế kỷ XIV); *Bạch-dũng giang phú*, *Linh-tế tháp ký* và *khai nghiệm tự bi văn* của Trương-Hàn-Siêu (?-1354); *Việt điện u linh tập* của Lý Tế Xuyên (nhất thuyết cho là của một tác giả đời Lý); *Khôa hư lục* của Trần Thái tông *Đoạn sách lục* của Pháp Loa (1284-1330); *Thiên uyển tập anh* hoặc *Đại nam thiên uyển truyền đường tập lục* của một tác giả đời Trần nhưng không truyền tên lại.

Tương-cũng nên nói thêm rằng Hồ Quý-Ly cũng có làm thơ và là tác giả của sách *Minh đạo* gồm có 14 thiên (sách này làm năm 1392), trong đó đại lược khen Chu-công hơn Không-tử và mạnh dạn công-kích các nhà nho đời Tống.

Đó là nói về văn-chương chữ Hán, còn thơ văn chữ nôm chỉ bắt đầu từ đời Trần Nhân-tông, năm Thiệu-bảo thứ 4 (1282). Nguyễn Thuyên (thế-kỷ XIII) soạn *Phi sa tập*, trong có nhiều bài thơ quốc-âm, nhưng nay đã mất. Nguyễn Sĩ-Cổ (thế-kỷ XIII-XIV) có tài làm thơ phú quốc âm và khéo kt ôi-hài, ông được nổi tiếng bởi một tác-phẩm nhan-đề *Quốc-âm thi phú*. Chu An có *Quốc ngữ thi-tập*. Hồ Quý Ly cũng có làm thơ nôm : năm 1387, đời Trần Đế Nghiễn, Nghệ-tông Thượng-hoàng ban cho Quý-Ly cờ và gươm, Quý-Ly có làm thơ quốc-ngữ để tạ ơn ; đến năm 1437, Lê Thái-tông muốn xem thủ chiếu và thơ văn của Hồ Quý-Ly, Nguyễn Trãi thu-thập lục ra được mấy chục thiên thơ văn quốc-

của Quý-Ly dâng Thái-tông ngự-lâm ; Quý-Ly còn dịch thiên *Vô dật* trong *Thư* ra Việt ngữ và thảo sắc dụ bằng chữ nôm nữa. Hồ Huyền Quy (cuối thế kỷ XIV) có soạn truyện *Trinh Thử* là truyện một con chuột bạch biết giữ tình-tiết. Trần Trùng-quang (trị vì từ 1409-1413) có bài thơ tiễn Nguyễn Biều. Nguyễn Biều có bài thơ họa thơ Trần Trùng-quang và bài thơ làm trong lúc bị cầm tù ở đầu người tại đại-bản-doanh của tướng nhà Minh và Trương Phu. Văn Trùng-quang đời Trần còn có hai tác-phẩm khuyết-danh tác-giả nữa là truyện *Tré* và truyện *Vương Tường*. Nhưng hiện nay người ta vẫn còn bàn cãi về soạn của một vài truyện nôm được xem như là xuất hiện về đời Trần-

Kiến trúc

Bản về nghệ-thuật Việt-Nam, nhất là về phương-diện kiến-trúc, ông Bezacier, trong quyển *L'Art Vietnamien*, xuất-bản tại Paris năm 1955, trang 179 đã chia nghệ-thuật nước ta ra làm 4 thời-kỳ :

- (1) *Thời-kỳ Đại-la (thế-kỷ IX-XI)*
- (2) *Thời-kỳ nhà Trần (thế-kỷ XII-XIV)*
- (3) *Thời-kỳ nhà Lê (thế-kỷ XV-XVIII)*
- (4) *Thời-kỳ nhà Nguyễn (thế-kỷ XIX và đầu thế-kỷ XX)*

Đại-la là tên thành do Cao Biền xây năm 866 (năm Hàm-thông thứ 7 đời Đường Ý-tông) và có lai-lịch như sau.

Thành này do kinh-lược-sứ Trương-Bá-Nghi đắp năm 767 (năm Đại lịch thứ 2 đời Đường Đại-tông) để phòng-ngự người Đò-bà đồn cướp phá ; Đò-bà Triệu xướng đắp thêm vào năm 791 (Đường Đức-tông, Trinh-nguyên thứ 7) tức là năm Bó Cái Đại Vương (Phùng-Hung) khởi binh tấn-công phủ Đò-hộ; năm 808 (Đường Hiến-tông, Nguyên-hòa thứ 3) Đò-hộ Trương chu sửa sang lại thành; năm 824 (Đường Mục-tông, Trường-Khánh thứ 4) Đò-hộ Lý Nguyên-lai dời thành xa chỗ cũ một quãng và xây bên bờ sông Tô-lịch, vì lý-do phòng-thủy ; đến năm 866, Cao Biền giành lại phủ-thành trong tay quân Nam Chiếu và đắp lại thành Đại-la (là thành do Lý Nguyên-Gia đã xây trước kia) chu vi 1982 trượng 5 thước, thân thành cao 2 trượng 6 thước, chân thành rộng 1 trượng 5 thước, có 55 vọng lâu, 6 cửa cổng, 3 ngôi nước, lại đắp thêm một vòng đề vòng quanh dài 2125 trượng 8 thước, cao 1 trượng 5 thước, rộng 2 trượng, và làm hơn 40 vạn gian nhà (3).

Từ đó, Đại-la là thủ-đô của nước ta cho đến năm 939 là năm Ngô Quyền tự kỷ-nguyên độc-lập và đóng đô ở Cổ-loa, chỗ thành cũ của Thục An-dương-trương tại Phúc-yên. Nhà Đinh đóng đô tại Hoa-lư (Ninh-bình). Đến đời Lý, vua Thuận-thiên thứ nhất (1010), vua Thái-tổ mới dời đô ra Đại-la và đổi tên thành này là Thăng-long.

Theo ông Bezacier, nghệ-thuật kiến-trúc của ta từ Ngô đến Lý là thuộc thời-kỳ Đại-la, còn các đời sau thì gọi theo tên của mỗi triều-đại.

Từ Ngô đến Tiên-Lê các vua đóng đô tại Cổ-Loa và Hoa-lư, lẽ cố nhiên

3) Xem *Toàn-thư*, ngoại-ký, quyển 5, tờ 146-15a.

có xây thành quách-cung điện song những vết tích còn lại hoặc tả trong sử sách cũng chẳng có gì vĩ-đại. Nghệ-thuật kiến-trúc sang đời Lý mới đáng kể.

Chịu ảnh-hưởng Phật-giáo rất sâu đậm, nghệ-thuật đời Lý đã tiến tới một trình-độ khá cao. Tuy đời Lý đã xây Văn miếu (1070), song những chùa, tháp thời ấy mới thật là quan trọng. Năm 1031 Lý Thái-tông tạo lập 950 ngôi chùa. Năm 1056, Lý Thánh-tông lập chùa Sùng-khách ở phường Báo-thiên, dùng 11 ngàn cân đồng đúc cái chuông lớn để ở chùa, và năm sau (1057) lại dựng Đại-thắng tư-thiền bảo-tháp chùa trước Báo-thiên, cao vài chục trượng và có 20 tầng. Còn những tháp khác cũng đồ sộ, như tháp Phật-tích tại Bắc-ninh (xây năm 1057), móng tháp mỗi chiều 8m50, và theo tấm bia ở chùa Vạn-phước thì tháp này cao 10 trượng tức là 42 mét ; tháp Bình-sơn tại Vĩnh-yên xây vào khoảng thế-kỷ X và XI ; Diên-linh bảo-tháp và bia tại Long-đội sơn (Hà-Nam) xây năm 1121 đời Lý Nhân-tông, v.v...

Ngoài ra, cũng nên nhắc đến chùa Một-Cột, tức Diên-Hựu tự, kiến-tạo vào năm 1049 đời Lý Thái-Tông. Chùa này tuy không vĩ-đại nhưng có một lối kiến-trúc đặc-biệt, tượng hình hoa sen : cột đá là cọng sen, còn phần trên là đóa sen. Sự tích chùa này cũng khá ly-kỳ. *Khâm-định Việt-sử thông giám cương mục*, chính-biên, quyển-III, tờ 14ab, chép : « Lý Thái-tông mộng thấy Phật Quan-Âm ngồi trên tòa sen và mời vua cùng lên. Tỉnh dậy vua đem chuyện ấy nói với đình thần thì đều cho là điềm không tốt. Vua mới sai dựng cột đá giữa hồ, phía trên làm chùa thờ Phật Quan-Âm, rước thầy tu đến tụng kinh để cầu được sống lâu, và đặt tên chùa là Diên-Hựu » *Hoàng-Việt địa-dư chí* quyển I, tờ 31ab, lại chép khác : « Lý Thánh-tông lúc tuổi già chưa có con trai, đêm nằm mơ thấy Phật Quan-Âm ngồi trên tòa sen và âm đưa trẻ trao cho. Khi tỉnh dậy, vua mới sai lập chùa Một-Cột tại huyện Vĩnh-thuận đặt tên là chùa Diên-Hựu. Năm sau, vua sinh hoàng-tử ». Nhưng thuyết của *Cương mục* đáng tin hơn.

Những vật kiến-trúc trên đây, về phương diện mỹ-thuật, có tương-quan mật-thiết với những cổ-vật — phần nhiều bằng đất nung — đã đào được trong khu vực thành Đại-la xưa, cho nên người ta mới sắp xếp vào thời-kỳ Đại-la. Những hình điêu-khắc tìm thấy ở Phật-tích cho ta thấy rõ nghệ-thuật kiến-trúc đời Lý không những chịu ảnh hưởng Trung-Hoa, mà còn chịu cả ảnh-hưởng Chiêm-Thành, vì ngoài những hình người, tượng Phật chạm theo lối Trung-Hoa đời Đường, còn có hình Garuda là thần điều mình người mà thần Vichnou thường cỡi. Cái án thờ tại chùa Thủy (Sơn-tây) làm năm 1132, đời Lý Thần-tông, cũng có hình Garuda nhưng so với hình này ở Phật-tích thì kém về linh-động. Bởi vậy, người ta đã lý-luận rằng :

Hình Garuda ở Phật-tích do một nghệ-sĩ Việt-Nam điêu khắc, tuy mượn đề tài của Chiêm-thành nhưng vẫn giữ được những nét uyển-chuyển của nghệ-thuật Trung-hoa và lại cái tinh-thần dân-tộc Việt-Nam lúc ấy đang lên, vì đối với Chiêm-thành thì nước ta thời đó là một quốc-gia chiến-thắng. Còn hình Garuda tại chùa Thủy có lẽ là tác phẩm của một nghệ - sĩ Chiêm-thành

hệ quân ta bắt làm tù-binh, vì nặng lòng luyện quốc tư lương cho nên nên tiết kiệm-khắc thiếu sự vui-tươi, linh-động.

Sang đời Trần, nghệ-thuật kiến-trúc tuy không rạng-rỡ như dưới đời Lý, song cũng có mấy vết tích này đáng kể : Cái tháp mộ của Trần Nhân-tông trước chùa Phổ-minh ở Tức-mịch (Nam-định) xây năm 1310 đời Trần Anh-tông; cái bia ở làng Thi-đức (Hải-dương), dựng năm 1331 đời Trần Hiến-tông, và thành nhà Hồ ở Thanh-hóa, làm năm 1397, còn lại những cửa đá to, có khối đá dài 7 mét, cao 1m50, và nặng 16 tấn.

Tóm lại, nghệ-thuật kiến-trúc dưới hai triều Lý và Trần có tính-chất hùng-biến, tráng-vĩ, nhưng vẫn giữ được vẻ uyên-chuyên trong những nét chạm hồ-tinh-vĩ.

III Âm-nhạc

Về âm-nhạc, trước triều Lý, ta không rõ lắm, vì sử sách không ghi chép đầy đủ. Đến đời Lý Thánh-tông; mới thấy sử chép rằng : năm canh-tý, hiệu Chương-thánh-gia-khánh thứ 2 (1060), nhà vua tự phiên nhạc-khúc Chiêm-thành và truyền nhạc công hát (4).

Năm 1202, Lý Cao-tông với Hải-thanh hàng-cung, mỗi đêm truyền nhạc công đánh đàn và hát điệu Chiêm-thành, tiếng trong-trẻo mà ai-oán thâm-thương, khiến người nghe đều rơi nước mắt (5).

Có lẽ đó là nguồn gốc của những điệu nhạc cung Nam ngày nay. Thế là đời Lý, người nước ta đã chịu ảnh-hưởng âm nhạc Chiêm-thành.

Âm-nhạc Trung-hoa chắc đã truyền sang ta từ thời Bắc-thuộc, nhưng vì tài-liệu thiếu-sót, nên ta không thể biết rõ chi-tiết.

Về nhạc khúc và nhạc-khi dưới hai triều Lý và Trần cũng ít có sách đề-cập tới.

Lê Tác, trong *An nam chí lược*, quyển I, mục *Phong-tục*, có chép đại-lược về nhạc-khi và nhạc-khúc dưới triều Trần như sau : « Nhạc-khi có thứ trống *trống*, nguyên là nhạc-khi Chiêm-thành, nghiên cơm dân hai đầu, cứ giữa mặt trống mà vỗ thì tiếng kêu trong mà rõ-ràng, hợp với ống kèn, tháp nửa, cái *trống* bẹt và cái trống lớn, gọi là đại-nhạc, chỉ vua mới được dùng ; các tông-ti, quý-quan, có gặp lễ lớn như đám chay, đám cưới, mới cho dùng đại-nhạc. Còn đàn Cầm, tranh, tỳ-bà, thất-huyền, song-huyền, ống sáo, thì gọi là tiểu-nhạc, không kể sang hèn, ai cũng dùng được. Các nhạc-khúc như *Nam-thiên*, *Ngọc-lâu-xuân*, *Đạp-thành-đô*, *Mộng-đô-tiên*, *Canh-lận-trường*, không thể chép hết, hoặc dùng thơ-ngữ làm thơ phú phổ vào âm-nhạc để tiện ca ngâm, các bài nhạc đều gọi được mỗi tình hoan-lạc và sầu-oán ».

Căn cứ vào câu « Các bài nhạc đều gọi được mỗi tình hoan-lạc và sầu-oán » ta có thể đoán rằng : dưới triều Trần, âm-nhạc Việt-Nam đã chịu ảnh-hưởng

(4) *Việt-sử lược*, bản chữ Hán chép tay của Viện Khảo-cổ, tờ 56a.

(5) Sách đã dẫn, tờ 101b

Trung-hoa và Chiêm-thành, nghĩa là có chia ra cung Bắc và cung Nam. Những cung Bắc như mười bản Tàu, Lưu-thủy, Cổ-bản, Hành-vân v.v.) có vẻ linh-hoạt, vui tươi, thích hợp với tính-chất tiến-thủ của người Trung-hoa, những cung Nam như Nam-ai, Nam-bình, Nam-xuân, có vẻ lâm-ly ai-ai, hợp với tâm-hồn của một dân-tộc điều-tàn là dân tộc Chiêm-thành,

Lối hát tuồng cũng bắt đầu có từ đời Lý, còn hát chèo thì khởi-thủy từ đời Trần.

Phạm Đình-Hồ, trong *Vũ-trung tùy-bút* (bản chữ Hán chép tay của Viện Khảo-cổ, quyển thượng, tờ 29b-30b), đã bàn về hát tuồng và hát chèo như sau:

« Những lối nhạc-ca từ đời Đường, Tống trở xuống, chia ra làm hai loại, là văn-ca và ban-hý. Văn-ca do những kẻ ở xóm chợ đi theo xe tang mà hát những giọng bi-ai thảm-thiết, cũng như thời xưa có khác *Giới - lộ* và *Hao-lý* để viếng người chết vậy. Ban-hý là nói về những con hát ở giáo-phường vẽ mặt ra làm trò, diễn lại sự-tích các nước thời xưa và đời Tam-quốc, cũng như đời cổ có những anh lùn, chú kếp, ra làm trò để yến lạc tân-khách. Từ đời Nguyên, Minh về sau, chỉ có lối ban-hý là thịnh-hành; những kẻ văn-nhân tài tử thường tùy chuyện mà vẽ-vòi thêm ra để phát tiết cái khí bất-bình uất ức, như các vở tuồng *Tây-sương*, *Ty-bà*, *Máu-don đình* và các tiểu-thuyết cổ kim danh mục rất nhiều, không thể kể hết được.

« Nước ta từ đời Lý có một đạo-sĩ người nhà Tống sang dạy cho người trong nước múa hát làm trò, ấy cũng là lối ban lý (hát tuồng) vậy (...)

« Triều Trần khi có quốc-táng, lúc sắc rước từ-cung quan-tài (bàng gỗ thị của vua) đến sơn-lăng để an-táng người ta xúm lại xem chặt nịch cả chốn cung-diện, không thể rước từ-cung đi được. Người đẹp đảm mới phỏng theo lối văn ca đời cổ, đặt ra khúc *Long-ngâm*, hiệp vào âm luật, sai quân-lính đi hát diễu chung quanh đường, dẫn chúng lại đồ xô theo xem, vì thế mới rước từ-cung xuống thuyền được. Đời sau mới bắt-chước làm lối hát-văn, mỗi năm cứ đến ngày lễ Vu-Lan (rằm tháng bảy), những tang-gia cho gọi ban hát đến hát để giúp lễ tế ngu (6), tiếng hát bi-ai, nghe rất cảm-động, tục gọi là *phường chèo bội*. Khoảng niên-hiệu Cảnh-hưng (7), phường hát văn mới phụ thêm lối tuồng, cũng vẽ mặt đóng trò ra múa hát giễu cợt, không khác gì cuộc hý trường».

Theo đoạn văn dẫn trên, trích dịch trong *Vũ-trung tùy-bút*, thì hát chèo manh-nha từ đời Trần nhưng đến đời Lê Hiền-tông mới được cải-tiến, còn hát tuồng tuy đã có từ đời Lý nhưng sang đời Trần mới được thịnh-hành. Đời Trần Nhân-Tông. Hưng-đạo-vương Trần Quốc-Tuấn đánh giặc Nguyên, bắt

(6) *Tế ngu*: sau khi chôn người chết rồi cúng an vị gọi là tế ngu.

(7) *Cảnh hưng* niên hiệu của Lê Hiền Tông (1740-1786)

được người tù binh tên Lý Nguyên Cát vào năm 1285; Lý vốn là kép hát nên mới đem lối hát tuồng dạy cho bọn thiếu-niên tỳ-tử của các nhà quý tộc nước ta thuở ấy; Lý đã diễn nhiều tích-cổ rất hay, trong đó có chuyện Vương mầu hiện đảo: đảo kép gồm có 12 người, đều mặc áo gấm thêu, đánh trống thổi tiêu, thay phiên nhau múa hát làm trò (8). Đời Trần Dụ-tông, năm 1350, lại có một kép hát người Tàu tên là Đinh Bằng-Đức sang nước ta nữa. Đến năm 1361, nhân dịp tân xuân, Dụ-tông ra lệnh cho các vương hầu và công-chúa hiến trò tạp-hý, tức là hát tuồng (9).

IV- Kết luận.

Năm 939, Ngô Quyền, thắng quân Nam-Hân, giải-phóng dân-tộc khỏi ách đô-hộ của ngoại-tộc trên ngàn năm và mở một kỷ-nguyên mới cho nền tự chủ của nước ta. Nhưng đến đời Lý và Trần văn hóa Việt-Nam mới tiến tới cao-độ.

Ta không chối cãi ảnh hưởng Trung-hoa trên các chế-độ của ta. Nhưng ta phải đặc-biệt chú ý đến điểm này: lịch triều đã phỏng theo những chế-độ Trung-hoa để kiến quốc, song không vì thế mà để mất cái bản-sắc dân-tộc; càng chịu ảnh-hưởng Trung-hoa sâu đậm, tinh-thần quốc-gia của người Việt càng được củng cố và sức phản-kháng ngoại-xâm của dân ta càng thêm mạnh-mẽ. Những cuộc phạt Tống, bình Nguyên của nhà Lý và nhà Trần đã chứng-minh điều đó.

Dưới triều Trần, các vua Minh-tông và Nghệ-tông đã có cái tinh-thần tự lập tự cường, muốn thoát-ly ảnh hưởng Trung-hoa (10). Trần Minh-tông đã trả lời Lê-Bá-Quát và Phạm-sur-Mạnh muốn thay đổi chế-độ bằng câu nói bất-hủ sau đây: « Nước ta đã có hiến-chương rồi; vả chẳng Bắc, Nam phong-tục khác nhau; nếu theo lời các khanh chỉ cốt cho đắc mưu-chước thì sinh loạn thôi » Trần - Nghệ, - tông cũng có nói: « Tiền-triều ta lập quốc đã có pháp-độ riêng chứ không theo chế-độ của nhà Tống. Duy từ niên-hiệu Đại-trị (11), bọn thư-sinh chấp-chánh không hiểu cái ý sâu lập-pháp của tổ-tiền, bèn đem cả phép cũ đổi dựa theo tục Tàu; như những việc về y-phục ca-nhạc, còn nhiều việc khác nữa. Vậy từ nay việc chính-trị buổi đầu nhất thiết phải tuân theo điển-lệ năm Khai thái (12).

(8) Cương mục chính-biên quyển 10, tờ 15ab.

(9) Hát tuồng đời Trần thịnh hành và được hạng quý tộc hâm thích đến nỗi con của một kép hát đã được lập lên làm vua: ấy là Dương Nhật Lễ. Nguyên kép hát Dương Khương có người vợ diễn tuồng Vương Mầu hiền rất hay, làm cho một vị hoàng thân của nhà Trần là Cung-túc vương Nguyên-Dục say đắm và đem về làm vợ, nhưng lúc đó nàng đã có thai với Dương Khương rồi. Sau nàng sinh ra Nhật Lễ. Cung-túc-vương nhận Nhật-Lễ là con mình. Dụ-tông băng, Huệ-túc thái hậu lập Nhật Lễ làm vua năm 1369; nhưng năm sau thì Nhật Lễ bị phế và đã bị giết. (Cương mục, chính biên quyển 10, tờ 22ab).

(10) Xem Cương mục, chính biên, quyển 10, tờ 11a và tờ 27b.

(11) Đại trị: niên-hiệu thứ hai (1358-1369) của Trần Dụ-Tông (1341-1369).

(12) Khai thái: niên-hiệu thứ hai (1324-1328) của Trần Minh-Tông (1314-1329)

Mặc dầu tôn-trọng bản-sắc dân-tộc, người Việt lúc nào cũng sẵn sàng đón nhận những cái hay, cái đẹp ở ngoài đưa tới. Bởi vậy nên tam giáo (Nho, Phật, Lão) là tinh-hoa của hai nền Văn-minh Trung-hoa và Ấn-độ đã dung-hóa, tổng-hợp, nhịp-nhàng theo đời sống của dân-tộc Việt-Nam. Nhờ sự tổng-hợp đó, nhờ cái ý niệm phóng-khoảng bất-câu của Lão-giáo, cái tư-tưởng « Sát-thân-thành-nhân » của Nho-giáo, cộng với chủ-nghĩa vị-tha-rộng lớn của Phật-giáo, nên người Việt-Nam mới có cái lòng thương dân thương nước hết sức nhiệt-thành, cái tinh-thần hy-sinh cao-cả cho đại-nghĩa. Nhờ những yếu-tố văn-hóa gây nên cái tinh-thần đó, mà dân-tộc ta, dưới hai triều Lý và Trần, đã mạnh-bước trên con đường tiến-thủ để cố-gắng đưa nước nhà từ một tiểu-quốc mới thoát khỏi ách đô-hộ của ngoại-bang, tiến đến địa-vị của một nước hùng-cường ở miền Đông-Á.

BỮU-CẨM

I.- Dân Nhạc Tiền Việt :

- a) Nhạc bộ tộc Trường Sơn (đọc Vạn Hạnh số 2)
- b) Nhạc miền núi Bắc Việt (đọc Vạn Hạnh số 3)
- c) Nhạc Chàm còn lại (đọc Vạn Hạnh số 4)
- d) Nhạc kô-me trên đất Nam Việt :
 - dư âm của nhạc Đế thiên Đế thích
 - nhạc cụ : đàn chiêng *kong thom*, đàn thuyền *ronéat*, trống vỗ *som pha* trống cái *scothom*...
 - các thể nhạc : lễ nhạc, hát đối tình ca *ayay, ayang*, truyện ca *châm riêng* ca kịch *Iokhom, dù kê*, dân vũ *lâm thôn*.
 - nhạc ngũ : âm giai 7 cung đều nhau...

*
**

Theo các nhà dân tộc học thì tổ tiên của trên 600.000 người Việt gốc Mên hiện đang sống tại các tỉnh Vĩnh Bình, Châu Đốc, An Xuyên, An Giang, Ba Xuyên, Bạc Liêu, Kiên Giang, Chương Thiện, Phong Dinh, Vĩnh Long, Tây Ninh, Bình Long, Phước Long... đã tới sinh cơ lập nghiệp tại đây trước và trong khi người Việt chính thống hoàn thành cuộc Nam Tiến...

Nhưng mặc dù sau hai thế kỷ sống trong quốc gia Việt Nam và được coi như người Việt thực thụ, con số quá nửa triệu người kể trên vẫn được tự do giữ nguyên vẹn các phong tục, tập quán, ngôn ngữ, nghệ thuật... mà ta phải nói thẳng là thuộc văn hóa kô-me...

Gốc tích của nhạc kô-me trên đất Nam Việt chắc chắn phải bắt nguồn gần gũi ở xứ Chùa Tháp dưới thời vàng son của Đế Thiên Đế Thích, và ràng buộc xa xôi với nhạc Ấn Độ huyền bí qua các kinh nhạc *mahabharata* và *marayana*...

Trên các đền đài ở Angkor Vat, người ta thường thấy tượng nhạc sĩ đánh đàn *harpe* cong là thứ nhạc khí Ấn Độ của thế kỷ thứ VIII... Và những bản văn chạm trổ trên các di tích lịch sử của Angkor Vat, thường giúp ta hiểu biết về chức giãan nhạc kô-me vào hồi thế kỷ thứ XII... Những nhạc khí có mặt trong giãan nhạc này vẫn thường là những nhạc khí mà người Việt gốc Mên đang sử dụng...

Nhạc kô-me, nói chung, là nhạc lễ của người theo Đạo Phật. Trong dĩ vãng, âm nhạc đã đóng vai quan trọng trong các cuộc lễ ở đền đài Đế Thiên Đế Thích hay ở kinh đô xứ Kô-Me... Âm Nhạc đi đôi với vũ điệu, một ngành nghệ thuật được Hoàng Gia Cao Mên nuôi dưỡng suốt 10 thế kỷ...

Sinh sống tại đất Nam Việt, nhạc kô-me nặng tinh chất *dân lập* hơn *quyền lập*.

Giãan nhạc cổ điển, do các chùa thành lập để dùng trong các buổi lễ, thường được gọi là giãan nhạc ngũ âm, gồm một hay hai cái đàn chiêng gọi là *kong thom*, một hay hai cái đàn thuyền *ronéat*, trống vỗ *som pho*, trống cái *skothom*... Đôi khi có sao gõ phụ họa...

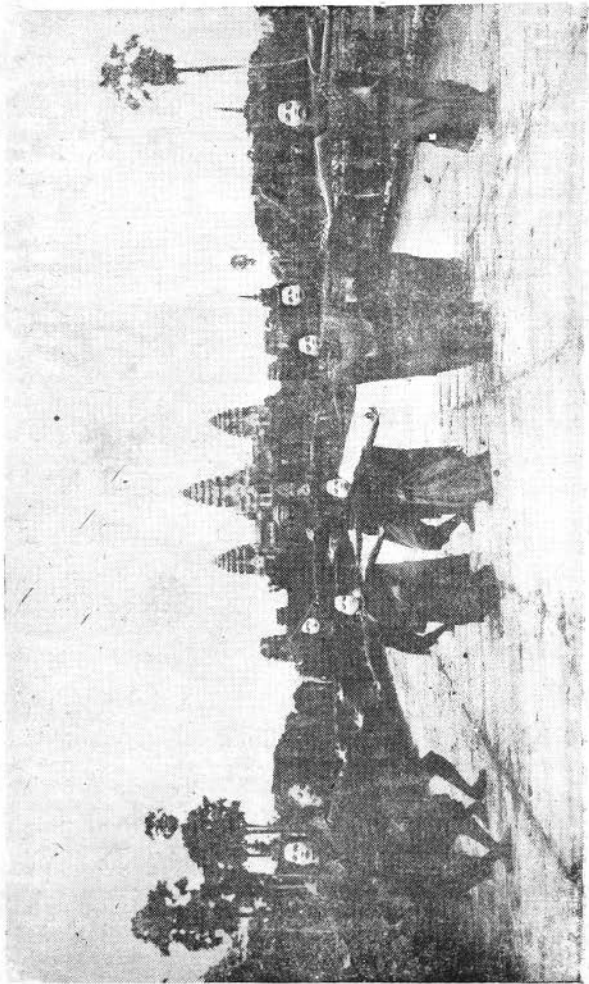
Đàn chiêng *kong thom* thuộc loại *metallophone* là 16 cái chiêng đồng nhỏ treo nằm trên một cái giãan bằng mây hình bán nguyệt. Nhạc sĩ dùng vỗ nhỏ bằng gỗ để đánh đàn. Âm giai của đàn chiêng là âm giai 7 cung đều nhau, khác hẳn với âm giai Tây Phương hay Trung Hoa, và có vẻ gần gũi với âm giai Nam Dương... Đàn *kong thom* có họ hàng gần gũi với đàn *gamelan* của Bali...

Đàn thuyền *ronéat* thuộc loại *xylophone* là một số thanh gỗ nằm ngang trên một cái hộp đàn hình chiếc thuyền, cũng được đánh bằng vỗ gỗ, và cũng mang một âm giai 7 cung đều nhau... Đàn (thuyền *ronéat* cũng là bạn bè của đàn *gambang* của người In-đô-nê-xia...

Trống vỗ *som pho* và trống cái *skothom* là những nhạc cụ có liên hệ với các loại trống Ấn Độ...

Giãan nhạc cổ điển gọi là *ngũ âm* này thường phụ họa cho các bài ca, các điệu múa trong mọi buổi lễ Phật, cưới hỏi hay mai táng. Nếu chúng ta biết rằng người Việt gốc Mên rất chú trọng đến các lễ cưới, lễ táng, lễ chùa... thì ta cũng có thể biết thêm rằng giãan nhạc cổ điển này rất được chiều chuộng...

Nhưng các thanh niên Việt gốc Mên thì đòi hỏi những nhạc cụ mới. Họ thành lập những ban *tân nhân*, dùng đủ mọi thứ nhạc cụ Miền, Tàu, Việt như





Giai nhạc ngũ âm của dân chúng KONG THOM, dân huyện RONEAT, tỉnh SAMPHO và SCOTHOM

đàn cô, đàn gáo, đàn sến, đàn guitare, đàn mandoline, sáo, trống cơm... và dùng trong các cuộc vui, nhất là trong dịp đám cưới...



Vì âm nhạc của người Việt gốc Mên mang nặng tính chất *dân lập* cho nên ngoài loại *nhạc lễ* ra, mọi hình thức ca nhạc bình dân đều phát triển mạnh mẽ...

Trước hết là loại *hát đối, tình ca*, người Việt gốc Mên gọi là *ayay ayang*. Cũng như tất cả các dân tộc sống về nghề nông, người Việt gốc Mên thường hay tổ chức các cuộc hát đối sau ngày mùa, trong đó loại *ayay ayang* rất được ưa thích vì nó nói lên tất cả tinh thần của người kò-me: đa tình, ham vui và hướng thụ... Loại hát đối, tình ca *ayay ayang*, cũng như hát hội miền Bắc Việt, có thể chuyển chữ bất cứ ý kiến, cảm tình nào qua giai điệu công thức xây dựng trên hệ thống ngũ cung *re fa sol la do re*...

Loại *ayay ayang* đã là nguồn gốc của các tổ chức hát lưu động *đu kê*, một hình thức hát rong của các nghệ sĩ không chuyên nghiệp, trong những tháng nhàn rỗi, đi trình diễn các câu hò, câu hát đối tại các chùa, các chợ, các làng, các sóc...

Truyện ca của người Việt gốc Mên là một lối độc đáo tên gọi *Châm Riêng* nghệ sĩ vừa đàn vừa kể truyện bằng lời thơ phổ nhạc...

Thơ Mên có nhiều thể như : *Brahm-Kith* (ngũ lục) *Karkatés* (tứ ngôn) *Phouchong éiléa* (lục song tứ) *Pum Nól* (lục tứ lục)...

Đây là một ví dụ thơ *Brahm Kith* nhan đề *Chư Khuyến Con* :

Kaun ói ba kum thloy
Kum thlop oy áp kê yós
Tham đa kot chéa prós
Oy réan ok chbáp méa-tra
Lok tha haw chhkuót bei
Chhkuót lbéng phéa léa
Leng pô béa thuı kâm tat

Nhà giáo Kiêm Rêm là người sưu tập nhiều thơ Mên, đã phỏng tác bài thơ *Chư Khuyến Con* thể thơ *Brahm Kith* thành thơ lục bát Việt Nam như sau :

Này con con chớ xem thường
Chớ nên kết bạn những phường hư thộn
Làm trai đứng ở cõi trần
Đói mà kinh sử tu thân mới là
Chữ rằng : tối bại có ba (1)

(1) Theo quan niệm của người Mên thì truyện lục cổ ba thứ : sắc, tài, tài...

Một là sắc đục hai là say sưa

Ba là bài bạc hơn thua

Những ngón tay thời con chừa từ đây

Thơ *Brahmā Kith* hát lên trong hệ thống ngũ cung *mi sol la si re*, nhịp đôi. Bài *Cha Khuyến Con* nêu cao tinh thần đạo đức của người Việt gốc Mên cũng không khác chỉ những bài hát luân lý của người Việt chính thống.

••

Thơ *Karkatés* nghĩa đen là *nhịp đi của con quạ* là loại thơ chuyên về kể chuyện, kể việc... Đây là một ví dụ về thơ *karkatés* :

Lok tha pơng pư

Méan pít mứ rư ?

Pum smơ só-rya

Lok tha sơ seng

Cheng cháng huê ha

Nús pum smơ na

Brah đham brah Budh

Nhà giáo kiêm thi sĩ *Kiêm Rêm* dịch :

Người nói đèn sáng

Có thật cháng nào ?

Cũng kếm thái dương

Người nói ánh trời

Soi sáng mọi nơi

Cũng chưa sáng tỏ

Cho bằng Phật tỏ

Thơ *Karkatés* phổ nhạc cũng chỉ nằm trong hệ thống ngũ cung quen thuộc *mi sol la si re*...

••

Dân nhạc của người Việt gốc Mên đi từ các thể ca hằng ngày lên sân khấu để thành *ca kịch bình dân* mang tên *lokhom*. Tô chức của *lokhom* cũng tương tự như các gánh hát cải lương của người Việt chính-thống. Các tích xưa được đưa vào hình thức tuồng cổ với đầy đủ các yếu tố âm nhạc, y trang, vũ điệu...

••

Nếu như các vũ điệu cổ điển của Hoàng Gia Cao Mên được đưa vào ca kịch *lokhom* thì trong loại *dân vũ*, một điệu múa bình dân và tân thời được tất cả mọi người ưa thích.... Đó là múa *lám thôn*, nghĩa là múa một mình.... Lối múa này rất dân dị, một trai một gái vờn nhau theo

nhịp đàn, hai tay uốn éo nhưng không đụng chạm vào thân thề... Điều múa
mất nguồn từ Cao Mên, đem lại cho đồng bào ở đây một nguồn vui tập thề
trong các buổi liên hoan...

..

Nhạc Việt gốc Mên, và nhạc Kô-Me chính thống có thể có hai định luật
về âm thanh. Loại nhạc lễ, thề hiện qua giàn nhạc *ngũ âm* cổ điển với đàn
chiêng *kong thom*, đàn thuyền *ronéat* theo quy luật của hệ thống 7 cung đều
nhau... Âm giai được sử dụng trong loại nhạc cổ điển này không phải là âm
giai 7 cung đều hóa của Tây phương hay âm giai 7 cung có biến cung của
Trung Hoa...

Người Mên, trên lý thuyết, chia một bát độ ra 7 cung đều nhau. Đàn
chiêng *kong thom*, và đàn thuyền *ronéat* chứng minh điều đó,.. Nếu ta lấy con
số 84 làm tổng số của bát độ thì sau đây là vị trí của các cung trong âm giai 7
cung đều nhau của người Mên :

Đàn <i>ronéat</i> :	DO	RE	MI	FA	SOL	LA	SI	DO
	0	12	24	36	49	60	72	84
Đàn <i>piano</i> :	DO	RE	MI	FA	SOL	LA	SI	DO
	0	14	28	35	46	63	77	84

Đùng ra 7 cung của âm giai Cao Mên (lấy đàn *ronéat* làm ví dụ) không
đến nổi đều nhau một cách toàn vẹn, nhưng nếu so với 7 cung của âm giai đều
hóa Tây phương thì quả rằng nó rất lạ thường và làm ngạc nhiên nhiều nhà
khảo nhạc...

..

Tuy nhiên trong thực tế, nhất là các bài dân ca đã chứng minh, âm giai
mà người Việt gốc Mên thường dùng là âm giai *ngũ cung* DO RE FA SOL LA
với các *thế đảo* (reversements).

Bởi lẽ đó, các thanh niên ở địa phương đã thu dụng một cách dễ
đàng các nhạc cụ Việt, Tàu, Tây, để phụng sự cho nền dân nhạc
của họ...

..

Tóm tắt : Dân Nhạc Kô-Me trên đất Nam Việt theo truyền thống nhạc
Cao Mên Ấn Độ và chắc chắn có sự ràng buộc với các dân nhạc ở miền Nam
Đương Quần Đảo...

Nhạc cụ cổ điển mang âm giai 7 cung đều nhau, khiến cho nhạc ngũ rất
lạ thường và có thể mở đường mới cho những người muốn đi thoát khỏi các
hệ thống âm giai thông thường...

Các thể ca của người Việt gốc Mên rất phong phú, nên được dung hòa để biến thành điệu hát địa phương, làm giàu cho kho tàng Dân Nhạc Việt-Nam.

Trong tương lai, nếu cần tổ chức một *Đại Nhạc Hội Việt Nam* đúng với danh từ này, chúng ta không được quên *Dân Nhạc Kỳ Me Trên Đất Nam Việt*.

PHẠM DUY

Tài liệu tham khảo :

- La musique des origines à nos jours—Édt. Larousse
- Géographie musicale—G.de Gironcourt
- Những bài viết về đồng bào Việt gốc Mên của Lê Hương
- Tìm hiểu thi ca của đồng bào Việt gốc Mên, Kiên Rèm, Luận Đàm
- Loạt bài Dân Nhạc Dẫn Giải của Phạm Duy

PHẦN III
TỔNG QUÁT

Jean Paul Sartre, Tự Do hay Đau Khổ ?

TRẦN-THANH-HIỆP

VIẾT về Jean Paul Sartre đã là một việc khó thời viết về Jean Paul Sartre cho một tờ báo của Phật Giáo lại càng khó nữa.

Tôi chỉ là một người tò mò, tìm hiểu Jean Paul Sartre bằng chút vốn liếng triết học thâm lược được ở nhà trường, bằng ít nhiều kinh nghiệm văn chương do các bạn bè trao cho. Về mặt Phật học, sở học của tôi lại rất sơ thiên.

Sở dĩ có bài này vì ông bạn Thanh Tâm Tuyền có hứa viết một bài về Jean Paul Sartre như là trường hợp kiểu mẫu của sự bế tắc của những nhà trí thức tả khuynh tây phương, nhưng mắc công vụ nên chưa viết.

Thượng Tọa Chủ Nhiệm, một người đã tỏ ra rất am tường về Jean Paul Sartre qua nhiều bài tiểu luận về chủ nghĩa hiện sinh, có yêu cầu tôi viết thế cho ông Thanh Tâm Tuyền.

Tôi cũng là người còn đang mang một món nợ đối với độc giả Vạn Hạnh bài « *Tìm hiểu luật học Phật giáo* » của tôi vì cần sửa chữa lại nên chưa đăng được như đã hứa.

Nên tôi đã viết bài này. Nhưng tôi xin nói rõ tôi không có ý định trình bày về vấn đề mà ông Thanh Tâm Tuyền đã nêu lên. Tôi cũng không có cao vọng phân tích, mổ sẻ Jean Paul Sartre. Ông là một bộ óc phong phú hiếm có ở nửa phần đầu thế kỷ XX. Tôi chỉ có ý định ghi lại một vài suy nghĩ của tôi khi tôi đọc một số tác phẩm của ông. Về những điểm mà tôi nghĩ rằng có thể không vô ích cho độc giả Vạn Hạnh, những người tìm hiểu Phật học.

Nói một cách khác, tôi đã mượn chủ quan của một Phật tử để *tìm hiểu* Jean Paul Sartre, đúng hơn là quyết đoán rằng *đã hiểu* Jean Paul Sartre.

Jean Paul Sartre là một người có rất nhiều tác phẩm, trên 30 và đủ loại. Trong mỗi tác phẩm, dù là luận thuyết triết học, kịch bản hay văn phẩm hay thảo luận về văn chương, chính trị v.v... ông đều tránh lối diễn tả loè loẹt

bằng những hình ảnh khuôn sáo, chú trọng đưa ra những ý tưởng độc đáo, xếp đặt mạch lạc, có một vị trí rõ rệt trong hệ thống tư tưởng của ông, một hệ thống rất trừu tượng gồm nhiều sắc thái tế nhị. Ông là triết gia, Ông viết văn, viết kịch, tiểu luận và xử dụng lối lạc thể văn "bút chiến".

Những người nghiên cứu tác phẩm của ông đã nêu lên rằng có hai lối đi đi vào tư tưởng của ông : *Triết lý* và *Văn chương*. Ba tác phẩm : *L'Être et le Néant*, *L'Imaginaire* và *Critique de la Raison Dialectique* được coi như nền tảng triết thuyết của ông, mệnh danh là « *Chủ nghĩa hiện sinh vô thần* ». Hai tập truyện *La Nausée*, *Le Mur* và tập trường thiên tiểu thuyết *Les Chemins de la liberté* cũng rất nhiều vở kịch như *les Mouches*, *Huis clos*, *Morts sans sépulture*, *la Putain respectueuse*, *Les mains sales*, *le Diable et le Bon Dieu* v.v., và mới đây nhất tập truyện *Les Mots* đều đã được dùng để thuyết minh về những chủ đề triết lý chính ông khởi xướng, đem vào áp dụng trong thực tại xã hội và để cho ý thức khai phá thêm. Những nhân vật như Roquentin (*La Nausée*) Oreste (*Les Mouches*) Garcin, Inès (*Huis Clos*) Hugo (*les mains sales*) v.v... đều được coi như những nhân vật điển hình và rất sống động của thế giới của Jean Paul Sartre. Nhưng thế giới đó là thế giới nào ? Vấn đề ở đây không phải là việc lập lại những phân tích về các tác phẩm triết lý của Jean Paul Sartre chắc chắn rất phức tạp. Vì muốn cho việc lập lại ấy trở nên hữu ích có lẽ cần phải giải quyết hết vấn đề danh từ để minh định những khái niệm căn bản về triết học trước Jean Paul Sartre để giúp cho sự hiểu biết về những khái niệm của Jean Paul Sartre.

Tuy nhiên có một vấn đề có thể coi như vấn đề trung tâm của hệ thống tư tưởng của Jean Paul Sartre, đó là *Vấn đề Tự Do*.

Không phải rằng vấn đề Tự Do chỉ mới được Sartre đặt ra lần đầu nhưng sở dĩ với Sartre vấn đề đó trở thành quan trọng đặc biệt vì Sartre đã đặt lại trong một qui mô rộng lớn bắt nguồn từ một bản thể luận có tính cách trừu tượng để rồi quy nhập vào xã hội thực tại trong nhiều tình trạng nhất định.

Tổng quát mà nói sự tự do nơi Jean Paul Sartre không phải là một quyền có tính cách lý thuyết, mà là một thứ gì đó con người chiếm thủ đắc định mệnh đang bao vây nó. Sự sống vi thể là một sự khắc khoải hãi hùng đối với người khác như Malraux nhưng « buồn nôn » đối với Sartre. Định mệnh không phải là một sức mạnh huyền bí bóp nghẹt con người cũng không phải là hình ảnh thể thâm của sự chết mà chính là sức nặng của một sự sống Sartre gọi là « nhày nhụa » đen tối dày đặc nhưng lại rất trống rỗng và phi lý. Chịu ảnh hưởng của Heidegger, Sartre đã khởi đi từ một kinh nghiệm ấy là nỗi buồn về sự ngẫu sinh của vạn vật mà Heidegger đã mô tả trong cuốn *Qu'est-ce que la Métaphysique* như « một đám sương mù lặng lẽ đồng hóa một cách kỳ lạ người và vật và cả chúng ta nữa trong một sự thân nhiên tổng quát ». Chính nỗi buồn ấy đã phát giác ra sự sống trong toàn thể của nó. Sartre gọi kinh nghiệm « buồn » ấy là sự « buồn nôn ».

Chàng Antoine Roquentin nhân vật của cuốn *La Nausée*, bỗng một lúc trong một công viên thành phố Bouville đã sáng suốt nhận thấy rằng mọi vật chung quanh mình đã có ở đó một cách vô nghĩa : cây cối, hàng rào sắt, sỏi... và chính cả Roquentin nữa. Tiếng « phi lý » (Absurdité) tự nhiên đã đến dưới ngôn bút của Jean Paul Sartre mà không cần phải tìm kiếm. Sự phi lý ấy không phải một ý tưởng trong đầu Sartre, cũng không phải là một hơi thở của tiếng nói mà là một con rắn *dắt đã chết dưới chân ông, một con rắn bằng gỗ*. Rắn hay móng vuốt, hay rễ cây, bất cần chỉ biết rằng Sartre đã tìm thấy chia sẻ của sự hiện hữu của cảm giác buồn nôn, của chính đời sống mình rồi sau đó tất cả những gì Sartre đã hiểu được đều đưa đến sự phi lý căn bản ấy.

Vậy thì đời sống là một sự vô nghĩa đã hiện ra không có lý do và chẳng để làm gì cả trong đó con người đã bị ném vào một cách tình cờ như tất cả mọi vật khác thêm vào một điều đặc biệt khiến cho con người khác với các thể khác : *ý thức về sự phi lý*.

Cảm giác buồn nôn là do sự phát giác khởi đầu về đời sống nói trên mà có. Nó cho ta thấy cái không khi suy tư của Sartre trong đó Sartre tìm kiếm những con đường đưa tới tự do và cũng trong cái không khi ấy tư tưởng của Jean Paul Sartre được kết hợp thành hệ thống dựa trên một số chủ đề căn bản trình bày trong cuốn *L'Être et le Néant* (Hữu Thể và Vô Thể) như Bản thể tự tại hay Tự Thể (l'en-soi) Ý thức tự qui (le pour-soi) Tự Do (la liberté) Vô thể (le néant).

Bản thể tự tại hay Tự Thể được khám phá bởi kinh nghiệm buồn nôn chính là hữu thể dày đặc tăm tối, nhầy nhụa nên người ta không thể nói gì về nó được cả trừ việc bảo rằng nó *hiện hữu ở đó* và nó quá yếu đuối đến nỗi không thể nào ngăn cản được sự kiện nó *phải hiện hữu*. Nó không ở từ đâu mà đến cả, không thể minh chứng được vì nó phi lý, mọi cố gắng để giải thích nó đều vô hiệu. Nó thật là thừa một cách vĩnh cửu.

Ý thức tự qui là ý thức của con người tự qui định cho mình sự hiện hữu (hay hiện sinh). Ý thức đó do sự nở rãn (décompression) của tự thể mà phát sinh từ một kẻ hở của khối dày đặc, đen tối mà cảm giác buồn nôn đã phát giác. Ý thức đó đem *vô thể* vào trong *tự thể* làm cho tự thể trở thành *trống rỗng* và sự trống rỗng ấy chính là *ý thức*. Theo Sartre ý thức tự qui là một thứ « *hư thời* » của tự thể (pouirissement de l'être).

Nếu cần phải hỏi rằng làm thế nào mà nhận biết được sự xuất hiện của vô thể trong tự thể và do đó ý thức đồng hóa với vô thể thì Sartre đã trả lời rằng không cần có sự giải thích nào cả vì ý thức cũng là một sự kiện và cũng phi lý như tất cả tự thể. Ý thức là cuộc phiêu lưu lớn của tự thể (la grande aventure de l'en-soi).

Còn về bản chất của ý thức Sartre cho rằng có thể có hai ý thức: 1) Ý thức về tự thể (conscience de soi) và 2) ý thức về một vật nào đó (conscience de quelque chose). Nhưng trước hết phải là ý thức về một vật nào đó vì không thể có ý thức thuần túy về bản thể. Như đã nói ở trên ý thức là một sự trống rỗng vì nó là sự vô thể trong tự thể, nó trong suốt như thủy tinh và không cảm nắm được.

Vị tính chất trống rỗng đó mà ý thức bao giờ cũng là ý thức về một vật gì rời hoặc chiếu rọi ra ngoài thể hay phản chiếu lại bản thể ý thức của tha nhân. Cũng một lúc ý thức vừa là cái này lại vừa là cái khác. Cho nên trong mọi trường hợp, Sartre cho rằng ý thức là một sự *hủy thể* (négation) vì nhờ có nó mà vô thể xâm nhập được vào trong tự thể (hay hữu thể) bằng sự hủy hoại.

Người ta tìm thấy trong lý luận của Sartre những vết tích của Hegel lẫn của cả Husserl. Như Hegel Sartre, cho rằng ngoại thể rút lại cũng chỉ là nội dung của tự thể. Sartre còn mượn thêm khái niệm «*ý hướng tính*» (intentionnalité) của nhà hiện tượng học Husserl để chứng minh rằng không có ý thức thuần túy vì ý thức trống rỗng nên bao giờ nó cũng hướng về một cái gì khác nó, bao giờ cũng vượt mình để hướng tới kẻ khác. Chủ thể vì vậy sẽ dần biến vào khách thể. Vậy vạn hữu thực sự có, đồng thời ý thức cũng có nữa, nhưng ý thức đã tri giác được vạn hữu và không có vạn hữu thì cũng không có ý thức.

Mối tương quan mật thiết đó giúp cho hiểu rõ khái niệm *vô thể* (le néant) của Sartre. Sartre nhấn mạnh rằng vô thể không thực sự có ở ngoài vạn hữu. Mà chỉ có do tự thể mà ra, do hiện tượng vô thể hóa (néantisation) Vô thể đã dồn nhập vào trong tự thể (hay hữu thể) và nằm trong đó như một «*con sâu*». Nhờ có ý thức vô thể đã bật ra vì ý thức là một kẻ nứt của vô thể và nó đã vô thể hóa tự thể vậy ý thức là một sự phủ định: *Tôi không phải là vật, mà tôi ý thức được, tôi chính là thứ gì không phải là tôi nghĩa là tôi là vật đó theo cách thức không phải là vật đó.* (Je ne suis pas la chose dont j'ai conscience, je suis ce que je ne suis pas, c'est à dire que je le suis sur le mode de ne l'être pas Trích trong cuốn Sartre ou là Théologie de l'Absurde của Régis Jolivet Fayard 1965). Vô thể rút lại là sự hủy thể.

Bởi ý thức là đặc tính của *thật-tại-người* (réalité-humaine) nên nhờ có con người mà vô thể đạt tới hữu thể, vậy đặc tính của con người là tiết ra sự vô thể (secréter du néant). Và con người bởi là ý thức tự qui nên đặc biệt là thứ gì để vô thể hóa.

Tất cả lý luận của Sartre cốt để sửa soạn chỗ đứng cho một chủ đề đáng coi là quan trọng hơn, đó là vấn đề Tự Do.

Theo Sartre, Tự Do chính là hình thức của vô thể là *thật tại người* là ý thức tự qui. Khởi thủy con người không được qui định bởi một bản chất có sẵn nào cả. Con người là một khả hữu thuần túy (pure possibilité) nghĩa là nó tự do hoàn toàn, tự do bởi chính sự tự do thuần túy tự nó sáng tạo các bản chất và chân lý. Con người vì thế bắt buộc phải tự do «*condamné à être libre*» nó tự làm cho mình hiện sinh và tạo ra bản thể cho con người,

«*Hiện sinh có trước bản thể*» (l'existence précède l'essence) đó là kết luận và cũng là một tiền đề triết học căn bản của Sartre.

Cũng do ở mối tương quan giữa hữu thể và vô thể qua trung gian ý thức nên Sartre còn đặt vấn đề không những ở riêng trong cá vị mà còn cả ở ngoại giới.

Con người có thể là điều mà chính tự mình muốn trở thành, con người tự mình lựa chọn mình và lựa chọn luôn cả ngoại giới. Ở ngoại giới ấy cũng còn nhiều thật-tại người khác nữa. Nghĩa là còn có nhiều ý thức tự qui khác ý thức tự qui của chính *etoi*, nhiều tự do khác bắt buộc tôi phải chấp nhận. Do đó phát sinh ra những sự xung đột mà Sartre gọi là những xung đột siêu nghiệm (*conflits de transcendance*) mỗi người nhất định là không đạt được tới chủ quan của người khác như thế người đó sẽ biến tha nhân thành một đối tượng của mình và giết mất sự tự do của tha nhân. Ngược lại tha nhân cũng biến người đó thành một đối tượng riêng. Cho nên có người đã gọi triết thuyết của Sartre là triết lý bằng cái nhìn (*philosophie du regard*) Những cái nhìn ấy đem đến cho mỗi vật một ý nghĩa (*signification*) quy định bởi sự tự do của mỗi người và bởi thế, vạn hữu trở thành một hệ thống giá trị (*systeme de valeurs*) Mỗi giá trị không phải là một vật đã thành mà là một dự phóng của mỗi người vậy thì giá trị chính là sự vắng thiếu bản thể (*un manque d'être*) vì nó chính là bản thể mà mỗi người dự tính mang lại cho mình và cho ngoại vật. Giả định rằng sự vắng thiếu ấy được lấp đầy có lẽ sẽ không có vấn đề giá trị nữa. Nhưng không bao giờ có thể định được một giá trị vĩnh cửu vì con người luôn luôn tự lựa chọn mình và ngoại giới vì đó là một cách biểu hiện sự tự do tuyệt đối. Vậy rút lại chỉ có một giá trị đề qui định tất cả các giá trị khác đó là Sự Tự Do.

(*Còn một kỳ nữa*)

TRẦN-THANH-HIỆP

Thử xác định ý nghĩa nhân sinh của Đoàn-Trường Tân-Thanh

LÝ-QUỐC-SĨNH

TRONG quyển «Khảo luận về Kim-Vân-Kiều» do Quan-Hải-Tùng-Thư ở Huế xuất-bản năm 1943, sau khi đã so sánh đại-cương nội-dung hai quyển Kim-Vân-Kiều Truyện của Thanh Tâm Tài Nhân và Đoàn-Trường-Tân-Thanh của Nguyễn-Du, ông Đào-Duy-Anh viết trong chương «Phát-Đoan» (trang 61) như sau :

«Kim-Vân-Kiều Truyện mở đầu bằng một bài «Tựa» nói về thuyết «*Hồng Nhan Bạch Mệnh*», kể đem những tỷ-dụ giai-nhân bạc mệnh đời xưa để phụ-diễn thêm cái công lệ «*Bỉ sắc tư phong*» rồi nói đến mối cảm-kích của văn-nhân mặc-khách khiến họ biên chép các truyện ấy mà lưu-truyền thành bất hủ.

«Nguyễn-Du viết bằng văn vần không bộn rộng như thế, đã tóm tắt ý tứ trong bài Tựa ấy vào một «Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau», lấy cái ý «Tài Mệnh tương đố» là một quan-niệm rất phổ-thông trong tư-tưởng giới xưa làm mối mở đầu, thực là đường hoàng mà gần thiết tình-thần cả truyện. Ông lại tóm tắt đoạn tỷ-dụ bằng câu «Trải qua một cuộc bể dâu», và đoạn nói về sự cảm-kích của nhà văn vào câu «Những điều trông thấy mà đau đớn lòng» rồi kết luận bằng cái công-lệ «*Bỉ sắc tư phong*» do những việc «tài mệnh tương đố» suy ra, mà tiếp xuống lời kết toàn rằng «Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen» để chuyển cái công-lệ «*Bỉ sắc tư phong*» đem ứng-dụng về nữ-tính, khiến có thể tiếp sang đến chuyện Vương-Thủy-Kiều...»

Trong phần thứ ba, chương bốn, trang 87, dưới cái đầu đề «Kết thúc» ta thấy ông viết tiếp :

«Đã có tài cao tất nhiên là có mệnh bạc. Nhưng nếu vậy thì những người tài cao đành bị hãm vào đường thất bại cả sao ? Nếu vậy thì bao nhiêu bần-phúc ở đời là phần của kẻ vô-tài, mà thế-gới ới sẽ là thế-gới riêng của họ hay sao ? Nguyễn-Du tuy là người bi-quan nhưng cũng còn cho những người có tài một chút hy-vọng là họ có thể bớt được nhẹ gánh nghiệp-chương bằng sự bố-bố may Thiên ở trong lòng. Người ta đừng nên cậy vào Tài mà đánh đổ Mệnh chỉ nên nhờ vào Tâm mà sửa đổi Mệnh ít nhiều.

« Nguyên văn thi kết thúc bằng sự thăng quan tiến chức và cảnh-tượng danh-vọng về vang của Kim-Trọng và Vương-Quan-thực là tâm tưởng hết

sức. Cảnh kết thúc của Nguyễn-Du thì sâu xa và đẹp đẽ hơn. Đã mở đầu bằng một quan niệm ấy mà trong mỗi sự tình, dù to dù nhỏ, ta cũng nhận thấy cái niệm ấy xâu qua như một cái chuỗi vô hiab, đến khi tác giả thất lại ở cuối cùng ta lại thấy mũi nó hiện ra như ở trên đầu vậy.»

Chúng ta nhận thấy ngay Đào-Duy-Anh chỉ nhắc lại một ý-kiến đã được các bậc tiền-bối của chúng ta xác nhận và tuyên-bố nhiều lần. Tiên-phong Mộng-liên-đường chủ-nhân, dưới đời Minh-Mệnh, trong một bài «Tựa» Đoạn Trường Tân-Thanh, đã viết : «Trong một tập. thủy chung, lấy bốn chữ «Tạo vật đố tài» tóm cả một đời Thúy-Kiều... «Tạo-vật đố Tài» hay «Tài Mệnh tương đố» cũng là một bởi vì Mệnh là gì nếu không phải là sự biểu-hiện kiếp sống của con người.

Ý-kiến trên có khi được trình bày trực-tiếp như thế, khi thì lại được nó đến một cách gián-tiếp. Đọc bài «Thân thế nàng Kiều» của Tôn-Thọ-Tường, ta thấy ông kết-luận như sau :

*Tâm lòng thiên-cô thương mà trách,
Chẳng trách chi Kiều, trách Hóa-công !*

Tôn-Thọ-Tường trách hóa-công điều gì nếu không phải là trách hóa-công nữ ghen ghét với khách tài hoa ? Thành ra chúng ta lại trở về ý-kiến đã nói đến ở trên.

Chu-Mạnh-Trinh thì cố gắng chứng minh trong bài «Tựa» Đoạn-Trường Tân-Thanh rất nổi tiếng của ông rằng : «Con Tạo-hóa vốn thương yêu tài sắc... Sở dĩ ông chủ-trương như vậy chính bởi vì người đương thời đều tin-tưởng ngược lại với ông. Và tin-tưởng ngược lại dĩ nhiên phải là «Tạo-vật đố Tài» hay «Tài Mệnh tương đố».

Gần chúng ta hơn, các bậc đàn anh như Bùi-Kỷ và Trần-Trọng-Kim không một lúc nào hoài-nghi ý nghĩa ấy của Đoạn-Trường Tân-Thanh. Trong bài giải thích ý-nghĩa truyện, các ông viết :...Huống chi Tài với Mệnh đã không phải là một nỗi bất bình riêng của bọn má hồng, tất là bọn nam-nhĩ thường cũng nhiều khi vì chữ tài với chữ mệnh mà thất điên bát đảo. Trong bài «Truy-diệu cụ Tiên-Điền ngày mồng 10 tháng Tám năm Đinh-Mão (1927). Ông Bùi-Kỷ viết (Nam-Phong tạp-chí, số 120, tháng 8 năm 1927) :

*«... Muốn động đến cừu-toàn linh-thính,
Hỏi bao giờ tài mệnh không ghen ?
Mệnh sao hay bợn hay chen.
Tài sao vùng vẫy những toan chộc gười...»*

Vấn đề thật đã được đặt ra rõ ràng vậy !

Không những quan niệm ấy được các nhà phê-bình công-nhận mà thôi. Nó còn được cả nhà văn-học-sĩ quá cố có công nhất là Dương-Quảng-Hàm tán đồng. Bàn về ý-nghĩa Đoạn-Trường Tân-Thanh, ông viết : «... Ngay đoạn mở

đầu, tác-giả nhận rằng ở trên đời này tài và mệnh thường ghét nhau (Tài mệnh tương đố). Cả thân thể nàng Kiều là một cái tang-chứng về điều ấy: Kiều là một người có tài có sắc mà gặp bao nỗi long đong lưu lạc, thật là số phận hẩm-hiu... » (Việt Nam Văn-Học-Sử Yếu in lần thứ sáu, trang 364).

Vậy thi dưới mắt các bậc tiền-bối chúng ta bốn chữ «Tài-Mệnh tương đố» thực sự đã chỉ huy toàn thể quyền truyện. Mười lăm năm luàn-lạc của Thúy-Kiều là một tổng số những biến-cố quan-trọng ngang nhau, mỗi biến cố được diễn tả thành một hồi để chứng-minh chủ-thuyết của toàn cuốn truyện. Bằng vào đó mà suy rộng ra, ta bắt buộc phải kết luận rằng : Trong ý nghĩ của các bậc huynh trưởng chúng ta, cuộc tao phùng Kim Trọng — Thúy Kiều cũng có giá trị chứng minh thuyết «Tài Mệnh tương đố» như cuộc gặp gỡ giữa Thúy-Kiều và Thúc-Sinh. Và, đối với Thúy Kiều, cả nhân Từ Hải cũng quan hệ như cả nhân Mã Giám Sinh vì cả hai chỉ được tạo ra để chứng-minh rằng con người có biệt-tài như Thúy Kiều tất sẽ luôn gặp đau khổ.

Và bậc huynh trưởng thế, họ — các bậc huynh-trưởng nói trên bàn-cãi với nhau một cách rất trịnh-trọng xem Nguyễn-Du, lẽ ra, có hay không nên heo đúng cốt truyện Kim Vân Kiều lục của Thanh-Tâm Tài-Nhân mà viết thêm cả mấy trăm câu thơ của đoạn «Tái hợp». Vẫn trong quyển «Khảo luận về Kim Vân Kiều» của Đào-Duy-Anh ở chương hai, trang 36, ta đọc thấy «Khi nhỏ, tôi (Đào Duy Anh) từng được nghe ở xung quanh, người ta bàn về truyện Kiều rằng : «Nguyễn Du tuy dịch quyền tiểu thuyết Tàu thành chuyện ấy, nhưng trong tiểu thuyết Tàu thì đến chỗ Thúy Kiều tự trầm ở sông Tiền. Đường là hết, Nguyễn Du thấy sự-tích như thế quá thảm, quá u «sái» nên đã thêm vào một đoạn «Tái ngộ Kim-Trọng» để cho thành chuyện «có hậu».

Tôi cũng đã từng được nghe có người cho rằng Đoạn-Trường Tân-Thanh lẽ ra phải ngừng ở chỗ Thúy-Kiều tự trầm ở sông Tiền Đường. Ngừng chuyện ở chỗ đó thì chuyện mới thật chứng minh thuyết «Tài Mệnh tương đố». Còn để cho Thúy Kiều lọt lưới Từ-thần lại tái ngộ Kim-Trọng thì tiêu-hủy mất thuyết chủ-yếu của tác-phẩm rồi còn gì !

Chỉ một nhận xét trên cũng đủ khiến ta phải hoài-nghi tin-trởng của các bậc huynh-trưởng chúng ta. Cần-cứ vào bản văn ta thấy sở dĩ có quan niệm ấy là do mấy câu lung khởi :

*Trăm năm trong cõi người ta,
Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau.
Trải qua một cuộc bể dâu,
Những điều trông thấy mà đau đớn lòng.
Lạ gì bí sắc tư phong,
Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen.*

Nhưng các truyện nôm xưa, quyền nào cũng mở đầu bằng mấy câu lung khởi kiểu ấy cả. Đoạn-Trường Tân-Thanh cũng tuân theo công-lệ ấy. Hoa-Tiên viết ra cốt đề kể một chuyện tình ban đầu tuy trắc-trở nhưng cuối cùng cũng

hoàn-thành đẹp đẽ, ổn-thoả. Bích-Câu Kỳ-Ngô được viết ra đề kể chuyện người trần lấy người tiên. Chẳng phải Hoa-Tiên viết ra đề răn trai gái nên chung tình, bởi vì nếu thế Bích-Câu, Phan-Trần, Hoàng-Trừu được viết đề răn gì ? Và cũng đề răn gì, truyện Nhị-Độ-Mai, trong đó những thanh-niên thư-sinh đều ước-hèn ủy-mị, hoàn toàn là đồ chơi của Số-Nghiệp ?

Các tác-giả truyện Nôm xưa có thói quen mở đầu truyện mình kể bằng một vài nhận-xét thông thường, ý-niệm khái-quát (lieu commun) để vào truyện cho đúng khuôn phép, vào truyện nhẹ nhàng mà tránh được sự đột ngột. Tác-phẩm, viết ra đề khuấy khóa tâm-hồn độc-giải, cho thời-gian bình tĩnh trôi những lúc tra đư tửu hậu, nào có quan-hệ gì :

*Lời kẻ góp nhặt đồng dài,
Mùa vui cũng được một vài trông canh.*

(Đoạn-Trường Tân-Thanh)

Ngay chính công phu sáng tác cũng đã không được coi là quan-hệ rồi thì truyện nào có quan-hệ gì mà phải buộc nó phải chịu sự chế-ngự của một thuyết rất không mới lạ gì ấy ?

Còn một lý-do nữa chứng tỏ rằng Đoạn-Trường Tân-Thanh viết chẳng phải để chứng-minh thuyết « Tài Mệnh tương đố ». Căn cứ vào đoạn « Tài hợp » và mấy câu tổng-kết, ta có quyền nói rằng truyện được viết để chứng minh thuyết « Đức năng thắng số ». Xét một cách khách-quan, điều phỏng đoán ấy cũng hữu-lý chẳng kém tin-tưởng của các huy-nh-trưởng chúng ta.

Đứng ở phương-diện năng-lực truyền cảm mà xét ta thấy gì ?

Ta thấy Đoạn-Trường Tân-Thanh là một tác phẩm có năng-lực truyền cảm vô cùng mãnh liệt đối với mọi hạng người trong xã-hội. Nhờ một sức sống nồng nhiệt lạ kỳ, Thúy-Kiều đã từ lĩnh-vực tưởng tượng bước vào thực-lại. Nói một cách khác, từ là một nhân-vật của một tiểu-thuyết Tàu nhập cảnh. Thúy-Kiều đã trở thành một nhân-vật có thực của xã hội Việt-Nam, cũng lĩnh thiêng như những phúc-thần, những anh-hùng dân-tộc. Và người dân quê cũng cầu Nàng ứng lên y như khi người ta khấn cầu thần-quyền của các anh hùng dân-tộc xưa để tìm biết tương-lai, để nhờ giải đáp giùm những lo âu của cuộc sống mà sức người đành tự nhận là bất-lực.

Năng-lực truyền-cảm ấy vì đâu mà có ?

Trong « thư gửi là bà « Emilie Teste », thi-sĩ Paul Valéry có viết: **Đối với tôi nghe những điều quá cao xa hay trừu-tượng không phải là một điều đáng chán, có cả một phần tâm-hồn hưởng-thụ được mà không hiểu gì ». Quan-niệm đó chỉ có thể có ở một người trí-thức như Valéry. Nếu thuyết « Tài Mệnh tương đố » có thể thỏa mãn được những nhà tri-thức nó cũng không xúc động nổi tâm-hồn bình-dân. Bình-dân là kẻ hàng ngày phải « kiếm bát cơm bằng mồ-hôi và trên trán » tất nhiên không thể hiểu và nên có hiểu thì cũng không thể nào tán-thành cái triết-lý văn vợ ấy, trong khi các cảnh nào lòng, không lời**

nào tả xiết, vẫn diễn ra hàng ngày. Người ta chỉ có thể xúc-dộng vì những cảnh-huống người ta đã từng sống qua :

Đông thị thiên nhai luân lạc nhân».

Cùng một lửa bên trời lặn đạn.

(Tý Bà Hành)

Bình-dân say mê Đoàn-Trường Tân-Thanh vì đó là tiếng than - dài của những kiếp người không làm gì nên tội mà phải gánh tội để cho kẻ khác được rành rang mà điếc vì tài sắc, nghìn thu sau còn nhặt phần hương thừa» (Chu Mạnh-Trinh). Những truyện bắt bớ oan uổng, những cảnh bán vợ đợ con; sự kính sợ vô cùng của dân chúng đối với nha-môn «nơi không bao giờ ánh mặt trời soi tới» (Tiểu-Lâm), thân phận vợ lẽ con đòi, tất cả những điều đó đều rất gần bình-dân. Nên bình dân thông cảm sâu xa với số kiếp Thúy-Kiều, kiếp sống điển-hình của bất cứ kẻ nào không được nắm quyền sinh sát trong thế giới La-Sinh-Môn (1) của loạn lạc, đói rét, giết tróc. Bình-dân say mê Đoàn-Trường Tân-Thanh vì thế, chẳng phải vì ý-niệm «Tài Mệnh tương đố». Bình dân vô tội mà sao Mệnh cũng chẳng ra gì ?

Ngay đối với tri-thức, thuyết «Tài Mệnh tương đố» cũng chưa chắc đã xúc-dộng nổi họ một cách sâu xa. Ý chủ chốt của những bài thơ thống-thiết nhất trong lịch-sử và văn-chương Trung-Hoa và Việt Nam liên-quan đến *Tài và Thời* chứ không phải *Tài và Mệnh*. Trong bài «Thuật hoà» Đặng-Dung, thi-sĩ kiêm vũ-tướng của nhà Hậu Trần, đã than thở :

Thời lai đồ điều thành công dĩ,

Vận khứ anh-hùng ám hận đa.

nghĩa là :

Bùn-tiền gộp thời lên cũng dễ.

Anh-hùng lờ bước ngẫm càng cay.

(Trần-Trọng-Kim)

Trong Tây Sương Ký, khi Trương Quân Thụy than thân, ta không thấy chàng đem đối lập Tài, Mệnh mà chỉ đối lập Tài, Thời. Hãy lắng tai nghe những giọng thơ nhuộm nước mắt :

Chí to thời không gập bằng thừa,

Tài cao người thế chẳng tra cũng hèn !

(1) *La-Sinh-Môn* (Rashomon) một phim Nhật Bản trong đó những biến-cố trong cùng một bi-kịch bị những nhân vật tham gia vào quan niệm và giải thích trái ngược nhau. Cuốn phim đề lại một ý-niệm rất chán chường và hoài-nghĩ vào trí thông-minh và đức thành-thực của con người.

*Chắc đâu không tài bút thẹn nghiêng,
Vần chương rẻ giá, sách đèn uống công*

Gần đây hơn, Vũ-Hoàng-Chương mượn lời Hoàng-lang than thở trong vở kịch thơ Vân-muội :

*'Sao lòng ta đêm nay buồn không thể nguôi,
Niềm u uất dâng cao tháng ngày trôi xuôi.
Há vì cơm áo chẳng no lành.
Há vì đời không ai mắt xanh?
Nhớ thuở xưa chưa có ta, đường đi thênh-thênh.
Kịp trời khi có ta, chóng kai mộng-mênh...*

Trong những trường hợp kể trên, chữ Tài đều được đối lập với chữ Thời, chứ không với chữ Mệnh. Bởi vì nếu Tài có mà Mệnh bạc mà đã đáng thương rồi thì lấy đâu ra nước mắt để khóc thương lũ thế-nhân chúng ta, Tài không mà Mệnh cũng chẳng có ?

Vậy sự xung-đột giữa hai chữ Thời và Tài mới thật là nguồn cảm hứng sâu xa cho thi sĩ. «Tùy thời chi nghĩa đại hệ tại!» «Cái nghĩa tùy thời lớn lắm thay!» Ông thánh của đạo Nho cũng đã phải xúc động vì chữ Thời đến thế. «Gặp thời thế thế thời phải thế!» Ý chủ chốt lời tuyệt-mệnh của Ngô-Thời-Nhiệm mới thật đáng là nguyên nhân sâu xa khiến Nguyễn-Du phải than thở :

*Thân lươn bao quản tâm đầu,
Chút lòng trinh bạch từ sau xin chừa !*

Hoàn cảnh không cho phép người ta phải từ bỏ cả đến luân-lý, đạo đức nữa !

Vậy xét cho kỹ, niềm hoài-nghi của chúng ta rằng thuyết «Tài Mệnh tương đố» chưa chắc đã là ý nghĩa chính yếu của Đoạn-Trường Tân-Thanh cũng không đến nỗi không chính-đáng,

Vậy ý-nghĩa nhân-sinh chính-yếu của Đoạn-Trường Tân-Thanh là gì ?

Đề giới-hạn rõ-ràng tự tìm hiểu chúng ta hãy trở về bản văn dùng phương pháp phân-tích vốn dùng để tìm hiểu ý-nghĩa từng hồi rồi, nếu có thể được, quy nạp những ý-nghĩa rời-rạc-cho thành hệ-thống.

Chúng ta sẽ lần lượt tìm :

- 1) Ý nghĩa nhân-sinh chủ yếu của Đoạn-Trường Tân-Thanh.
- 2) Ý nghĩa đó được trình bày như thế nào ?

(Còn tiếp một kỳ)

LÝ QUỐC SINH

- **Tiếp Nói** tiểu luận của TRẦN THANH HIỆP bìa của Ngọc Dũng, trong Tủ sách Ý Thức của nhà xuất bản Sáng Tạo. Sách đẹp, dày 156 trang.

Tiếp Nói, nội dung gồm những đề mục : *Thay lời tựa — Chúng ta hình thành Văn nghệ mới — Đề giải quyết mâu thuẫn trong Đoàn Trường Tân Thành — Sự thưởng ngoạn nghệ thuật bây giờ — Thế giới Quách Thoại — Về thơ Tự Do và thơ Lục Bát — Vấn đề định nghĩa Triết học — Hậu từ.*

Tiếp Nói là tác phẩm thứ hai gồm những bài tiểu luận của tác giả viết trong thời gian 1956 — 1960, đã đăng ở tạp chí **Sáng Tạo**, nay cho in thành sách

- **Sơ Mù thơ** của NGUYỄN XUÂN THANH do nhà xuất bản Vũ Trụ ấn hành. Sách dày 32 trang, bìa giấy tốt, giá 20 đồng.

Toàn tập *Sơ Mù* gồm mười tám bài thơ viết theo thể lục bát, ngũ ngôn, tám chữ và phóng thể... nói lên nỗi niềm bi thảm của phận người và cuộc đời,

- **Ý niệm căn bản về đường lối và phương pháp phong trào thanh niên phụng sự xã hội** của giáo sư NHẤT HẠNH do trường Thanh niên Phụng sự Xã hội xuất bản. Sách in Ronéo, dày 48 trang.

Đây là bài giảng của tác giả viết với mục đích hướng dẫn thanh niên sinh viên học sinh Phật tử trên bước đường phụng sự xã hội Việt nam trong hoàn cảnh hiện tại.

- **Tổng Thức Vạn Toàn Diệu** của LÝ ĐẠI NGUYỄN. Sách in Ronéo, dày 580 trang.

Mở đầu tác phẩm tác giả trình bày khái quát lý do tạo dựng giọng ý thức hệ tổng hợp. Nội dung sách chia làm ba phần mười bốn chương. *Phần một Định luận : Vạn hội mới* Chương một, diễn trình lịch sử. Chương hai, *Viên kiến tổng hợp*. *Phần hai Quyết luận : Vạn động mới*, gồm sáu chương : *Nhân thức tổng hợp toàn diện minh diệu — Vũ trụ hiện hóa — Con người hiện hóa — Nhân văn hiện hóa — Nhân vị hiện hóa. Phần ba Tạo*

tuân ; Văn mạng mới, cô sấu chương : Nhân dịch quan — Nhân chủ quan — Nhân sinh quan — Nhân văn quan — Nhân vi quan — Nhân đề quan và mục lục. Từ trang 516 đến hết cuốn sách, tác giả viết về « Ý-niệm từ ngữ cũ» Tổng Thức Văn.

Tổng Thức-Văn Toán-Diệu là tác phẩm kết tinh vận mệnh giòng tông hợp các nhận thức của nhân loại — *một tác phẩm giá trị trên tư tưởng.*

Tự-diễn Danh-nhân thế-giới cần biết của giáo-sư TRỊNH-CHUYẾT do nhà xuất bản Xuân-Trinh Saigon ấn hành. dày 528 trang, bản giấy tốt.

Tự diễn Danh-Nhân Thế-Giới cần biết là cuốn Tự-diễn viết về những danh nhân đã có những ảnh hưởng lớn đến tiến hóa của nhân loại trong các ngành tư tưởng, văn học, khoa học, lịch sử, chính trị, kinh tế... — một cuốn sách rất hữu ích đối với những độc giả muốn tìm hiểu cái đẹp trong công trình sáng tạo của loài người.

Sinh-viên Huế, tuần-bào tranh-đấu xã-hội chính-trị văn-hóa.

Số 1, ngày 24-9-1965.

Chủ-nhiệm : TRẦN-XUÂN-KIỆM — Chủ bút : HÀ-NGUYỄN-THẠCH —
Tổng thư ký : HOÀNG-PHÚ NGỌC-TƯỜNG.
Tòa-soạn : 22, Trương-Đình — Huế. Đ.T. : 143.

Tuần-sơn Đuốc-Tuệ, cơ quan phát huy tinh thần Phật-giáo, khai triển văn hóa dân tộc của Miền Vĩnh-Nghiêm trong GH.PG.VN.TN.

Đuốc-Tuệ tục bản bộ mới, số 1 phát hành ngày 9-10-1965 do T.t. Thích THANH-KIỆM là chủ-nhiệm kiêm chủ-bút, Ô. Tam Lang VŨ-ĐÌNH-CHÍ, Tổng thư ký tòa soạn. Ô. Thuận-Bằng VŨ-VĂN-HẢI, quản-lý.
Báo quán : Chùa Giác-Minh, 578, Phan-thanh-Giản, Saigon. Đ.T. : 25.558.

Nghệ-Thuật, tuần báo văn-học, nghệ-thuật ra ngày thứ bảy
Số 1 phát hành ngày 1-10-1965.

Chủ-nhiệm, chủ-bút : MAL-THẢO — Tổng thư-ký tòa-soạn : THANH-NAM
Trị-sự, quản-lý : TỬ-NGỌC-TOÀN.

Tòa-soạn, Trị-sự : 233, Phạm-ngũ-Lão Saigon. Đ.T. : 25.861.

..

Trân trọng cảm ơn các tác giả, chủ báo, nhà xuất bản và ân cần giới thiệu với độc giả Vạn-Hạnh.

V. H.

Vạn-Hạnh số 1 (Tập Thượng)

Tinh thần « vạn hạnh » *Thích Trí-Quang* — Phương pháp nhận thức của đạo Phật *Thích Đức-Nhuận* — Người Đức và đạo Phật *Thích Minh-Châu* — Lễ tâm Phật và phóng sinh đời *Lý Đò-trọng-Huê* — Nghiên cứu Duy Thức học *VH. số 1,2,3,4,5* *Seibun Fukaura* — Tìm một ý thức hệ cho thời đại *Hồ-hữu-Tường* — Cogito trong triết học Phật giáo (số 1 (tập Thượng và Hạ) và các số 3,4,5) *Như-Thị-Đề* cương Phật giáo học *Thích Thanh-Kiểm* — Sắc thái kiến trúc Phật giáo Việt Nam (*V.H. các số 1,2,3,4,5*) *Nguyễn-bá-Lãng* — Khai quát tư tưởng thời đại nhà *Lý Nguyễn-đăng-Thục* — Dân nhạc hay quốc nhạc ? *Phạm-Duy* — Sự nghiệp cứu quốc của Sư *Vạn Hạnh Lê-vân-Siêu* — Cuộc tranh đấu của Phật giáo Việt nam với cách mạng *Nguyễn-xuân-Chữ* — Phật giáo và Cộng sản *Trần-ngọc-Ninh*.

Vạn Hạnh số 1 (Tập hạ)

Đạo Phật và Dân tộc Việt nam *V.H.* — Đạo Phật nguồn sinh động của Văn hóa nhân loại *Đức - Nhưn* — Thông điệp của Đức Phật *Thích Minh-Châu* — Đạo Phật trong thực tại cuộc đời *Lý-đại-Nguyên* — Ý nghĩa của một vài câu thần thoại trong lịch sử nước nhà *Nguyễn-xuân-Chữ* — Phật giáo với ý thức dân tộc *Nguyễn-đăng-Thục* — Phật giáo VN có thể làm được những gì cho dân tộc và cho thế giới ngày nay *Nguyễn-hữu-Oanh* — Tôn giáo phát sinh có phải do quan niệm thiếu cận của con người ? *Phan-bá-Cám, v.v...*

Vạn Hạnh số 2

Tinh thần cứu thế của đạo Phật *V.H.* — Những đóng góp của đạo Phật hiện nay *Thích-tâm-Châu* — Đạo Phật với các tư trào hiện đại *Đức-Nhuận* — Cầu Phật, Phật độ *Nguyễn-xuân-Chữ* — Khái luận về triết học Phật Giáo *Thích-Thanh-Kiểm* — Triết lý « Dung Tam Tế » hay là Đạo Nhất Quán của Thiền Sư *Vạn Hạnh Nguyễn-đăng-Thục* — Việc thiên đô về Thăng long của nhà *Lý Lê-vân-Siêu* — Lý Thánh-tôn, một vị minh quân trong thời Phật giáo toàn thịnh ở nước ta *Bửu-Cám* — Dân nhạc (*V.H. các số 2,3,4,5*) *Phạm-Duy* — Từ dân tộc tính đến đặc tính của văn học VN *Nguyễn-st-Tê* — Đón chờ văn minh *Maitreya Hồ-hữu-Tường* — Phật giáo trước khoa-học *Phan-bá-Cám v.v...*

Vạn Hạnh số 3

Mùa cứu khổ V. H. — Phản ứng của trí thức Việt giữa cuộc va chạm
trường đông tây Thích Đức-Nhuân — Phật giáo với tinh thần văn nghệ V.N
thế giới Nguyễn-dăng-Thục — Thắng cảnh Việt Nam Nguyễn-bá-Lãng — Một
thức hệ toàn diện Hà-việt-Phương — Khái niệm về đường lối ngiên cứu
văn minh Việt nam Lê-văn-Siêu — Thiên nhiên với nhà thơ Cao bá Quát Thái-
Thầy — Đức tin Vivekananda — Tôn giáo là thuốc phiện ! Phan-bá-Cám v.v...

Vạn Hạnh số 4

Một sự kiện lịch sử V. H. — Phản ứng của tây phương với "các hệ
sống tư tưởng thuần lý Đức-Nhuân — Hoa sen với đạo Phật Phan-bá-Cám —
ng thụ và biện chứng pháp Tuệ Sỹ — Tinh thần Nhân chủ xã hội Phật
Thái-đạo-Thành — Triết lý Thiền định với khoa đạo dẫn ở Việt nam thời
Nguyễn-dăng-Thục — Đại quan về sự thoát xác liên tiếp của văn minh Việt
Lê-văn-Siêu — Đề phụng sự Quốc học Hồ-hữu-Tường — Phật giáo với
ốc học ở Đại học Vạn Hạnh Nguyễn-dăng-Thục — Cảnh ngộ và tâm sự nhà
Trần Tế Xương Thái-vi-Thầy — Sự phát triển văn hóa và giáo dục theo
đường hướng đặc sắc Việt Nam Trần-ngọc-Ninh — Lý học, sự dung hòa
giáo đời Tống Bửu-Cám, v.v...

Và các thi phẩm của : Thích-Nhật-Hạnh — Tuệ-Hải — Vũ-hoàng-Chương —
ân-quốc-Sỹ — Văn-Nương — Nguyễn-Phổ — Hoài-Khanh v.v...

ĐÍNH CHÍNH.—

- VẠN HẠNH số 4 : 1) bài Long thụ và biện chứng pháp trang 25, dòng 6 : xuất hiện hay Không, xuất hiện. Xin sửa lại : xuất hiện hay không xuất hiện ; dòng 18 : thường chỉ có : thường thầy ở. Trang 27 dòng 16 : tại hiện : tại lậu. Trang 28 dòng 23 : nhân duyên — Không và Không — nhân duyên : Nhân duyên Không và Không Nhân duyên. 2) bài Tinh thần Nhân chủ xã hội Phật giáo, trang 41. dòng 9 : từ khắp nơi đó đến, lấy đất Việt... xin sửa lại : từ khắp nơi đó đến đầu lỵ đất Việt.. Trang 43, dòng 14 : dục ủng : dục vọng. Trang 45 dòng 20, 21 :

chèo sang một bên cực lạc

vớt lấy trăm bề trăm luân

xin sửa là : Chèo sang một bên cực lạc

Vớt lấy trăm bề trăm luân

- VẠN HẠNH số 5 : 1) bài Hướng đi của thời đại trang 3 dòng 21 : rực rỡ, thêm lên, xin sửa lại : rực rỡ thêm lên,... 2) bài Những yếu tố cấu thành tư tưởng Phật học Việt nam, trang 15 dòng 27 : Những khai sáng : Những người khai sáng... Trang 16 dòng 15 : thần chúng : thần chú ; dòng 34 : biến minh : biến hình. Trang 17 dòng 1 : dẫn cho : dẫu cho ; dòng 3 : nhưng biểu hiệu : những biểu hiệu ; dòng 12 : mặt ân, mặt oán ; dòng 14 : diệu quán : diệu quả ; dòng 17 : tụ tập : tụ tập ; Trang 18 dòng 1 : đặt và trong : đặt vào trong. Trang 19 dòng 31 : đi đứng đều lời : đi đứng đều lợi. Trang 20 dòng 2 : nhiều tha : nhiều tha. Trang 21, phần chú thích, dòng 13 : Thái tạng : Thái tạng. 3) bài Đọc kinh cầu lý, trang 23 dòng 4 : không có một chữ : không có nói một chữ. Trang 26 dòng 3 : con một : con một.

4) bài Tinh-thần nhân chủ, trang 47 dòng 7 : Đời sống của chúng ta ra sao ? xin sửa là : Đời sống của chúng ta ra sao ?. Trang 49 dòng 9 : chúng hạ đẳng : chúng sinh hạ đẳng. Trang 50 dòng 15 : duy tâm dù duy vật ; duy tâm và duy vật. Trang 59 dòng 31 : Luật nhân quả : Về luật nhân quả.

Chúng tôi xin chân thành cáo lỗi cùng quý vị độc giả.

TÒA SOẠN