

VĂN HẠNH

CHỈ NGHIÊN CỨU PHÁT HUY VĂN HÓA PHẬT GIÁO DÂN TỘC



LI-CHIH-CHIEH * NGUYỄN-DẴNG-THỰC • LÊ-VĂN-SIÊU *
PHAN-KHOANG * THÁI-ĐẠO-THÀNH • VIVEKANANDA * TUỆ-SỸ
BỬU-CẨM • SEIBUN-FAKANRA * ĐỨC-NHUẬN • PHẠM-DUY

KÍNH BIỂU

V. AN
H. ANH



Chủ-nhiệm kiêm chủ-bút: THÍCH ĐỨC-NHUẬN

Quản-ly: NGUYỄN-VĂN-PHỐ

Tòa soạn: 95b, Gia-Long Saigon — Đ.T. : 25.878, Hộp thư 110

Ý nghĩa sự thống nhất

C UỘ C vận động cam khổ nhưng rất hào hùng của Phật giáo Việt nam 1963 đã đưa tới thành quả lớn lao là: Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam hình thành và thống nhất hai tông phái Nguyên thủy và Đại thừa Phật giáo. Đây là một cuộc hân hoan lịch sử sau trên hai nghìn năm Phật-giáo bị phân phái — Cuộc vận động này còn hàm chứa ý nghĩa một bình minh tươi sáng báo hiệu cho sự tổng hợp các luồng tư tưởng nhân loại tiên bộ ngày mai, do đó, công cuộc thống nhất Phật giáo Việt nam lại càng trở nên vô cùng trọng đại. Người phật tử Việt nam, lúc này hơn bao giờ cả, cần phải nỗ lực đóng góp mọi khả năng của mình cho công cuộc thống nhất ấy. Hãy quên đi những tỵ hiềm nhỏ nhặt, những thành kiến sai lầm vì địa phương tính, vì óc bè phái sơn môn, vì kỳ thị, bảo thủ, cố chấp, hẹp hòi... Và, nên mở rộng tâm kiến giải, đón nhận những nhân tài bốn phương cùng về tụ hội dựng xây một Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam canh tân — kiến tạo trên nền tảng giáo lý « Từ bi trí tuệ bình đẳng và giải thoát » mà các vị tiền bối thời Lý, Trần đã thực hiện, để làm sáng cho đạo pháp, làm đẹp cho cuộc đời.

Trên ý nghĩa đó, mỗi khi Mùa Thống Nhất trở về, chúng ta cần phải nhắc nhở thường xuyên tới công trình đó của dân tộc mình đối với đạo pháp, nhắc nhở từng ngày từng giờ từng phút để khỏi có những ý nghĩ, hành động phương hại tới nền Thống nhất Phật giáo Việt nam.

Thực tại của hai năm thống nhất đã cho ta thấy: Việc thống nhất giữa hai tông phái (Bắc-Nam tông) được xem như một thành công viên mãn. Một phần vì những nét quá đẹp trong cuộc vận động của Phật giáo, phần khác vì người Việt vốn có sẵn truyền thống tổng hợp; mỗi người Việt đều mang mang một ý niệm tổng hợp, nên mọi tư tưởng dù dị biệt tới đâu thì người Việt cũng sẽ bằng cách này hay cách khác dung hợp được. Tuy nhiên, trong hiện tại, dân-tộc-mình Phật-giáo-mình sở dĩ còn một thiếu sót phần tử vì thiếu giác ngộ « ý thức dân tộc toàn tính », vì mặt cảm tội lỗi, hoặc vì quyền lợi cá nhân bè nhóm đã và đang đi lệch hướng,

thần hoặc có những dự tính âm mưu đen tối, bằng mọi cách : phá hoại nên Thống nhất Phật giáo Việt nam, dù vô tình hay cố ý cũng đều đắc tội với lịch sử dân tộc và đạo pháp. Chúng ta hãy sáng suốt phòng ngự. Những tư tưởng thoái hóa những hành vi lỗi thời kia sớm muộn rồi cũng bị tiêu hủy như đã một lần bị tiêu hủy trước sức lớn mạnh của Phong trào vận động Phật giáo trong những năm qua. Mọi toan tính phá hoại chỉ có giá trị như những viên « sỏi » bị rơi xuống chân « núi » của tư tưởng Thống Nhất sẵn có nơi mỗi phật tử chân chính.

Phải công bình mà nhận rằng : Phật giáo và Dân tộc, trong quá khứ, trong hiện tại, và cả trong tương lai nữa, vẫn luôn luôn là những sợi giây gắn bó mật thiết với nhau như hình với bóng : khi quốc gia lâm nguy thì Phật giáo cùng chung cảnh ngộ, nhưng tới khi dân tộc đã bừng tỉnh, trời dậy, để giành lại quyền tự chủ của mình, thì Phật giáo cũng vươn lên hòa cùng niềm vui dân tộc để tự phát triển, tài bồi thêm mãi nền văn hóa đạo đức của quốc dân, mỗi ngày thêm phong phú, sáng, đẹp.

Đạo Phật hôm nay phải là đạo Phật của Ánh Sáng và Tình Thương. Có phát huy chính pháp mới hiện-đại-hóa hệ thống giáo lý « bất biến tùy duyên » sung mãn và linh diệu vào nếp sinh hoạt xã hội, mới giúp ích cho sự thăng hóa đời sống tốt lành của con người ở muôn nơi và muôn thuở ; cho nên, công cuộc thống nhất đạo pháp thống nhất dân tộc trong giai đoạn hiện tại thật muôn vàn khó khăn !

Trên bước đường xây dựng thống nhất GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM, nó đòi hỏi nơi chúng ta, những con người quả cảm có một khối óc sáng, trái tim trong, và đôi bàn tay vững mạnh, biết làm, dám làm những việc khó làm, quên mình vì đại thể, chỉ biết tận lực phục vụ Chính nghĩa, Đạo pháp và Dân tộc. Chúng ta hãy hướng mọi nỗ lực hy sinh của tự thể, tha thể và tập thể cho sự Thống nhất toàn thiện viên mãn ấy.

Chúng tôi thành kính thấp hượng cầu nguyện.

VẠN HẠNH

I
PHẬT HỌC

PHẬT HỌC

PHẬT HỌC

PHẬT HỌC

PHẬT HỌC

Đặt thân phận con người trước cửa ngõ giác ngộ

THÍCH ĐỨC NHUẬN

T H Ầ N phận con người và cuộc đời đã hiện hình dưới mắt Camus qua chiều thống khổ và nỗi loạn. Con người sống giữa một vũ trụ vô nghĩa, sống giữa cuộc đời công thức chán phèo. Mọi người đều nô lệ tập quán. Tất cả đều bị ràng buộc trong những chuỗi cử động, trong nghề nghiệp, trong sự cơ giới hóa cuộc sống. Làm việc, ăn, ngủ, chơi... cứ theo đôi nhau tiếp diễn hết ngày nọ qua ngày kia. Thực là vô vị, thẽ mà ý thức mình không hề hay biết, ý thức mình hoàn toàn bị may mớ hóa mất rồi. Con người làm lữ trong một nhịp sống nhạt nhẽo vô duyên như vậy cho đến một ngày kia, trong một khoảnh khắc nào đó ý thức bừng dậy. Sự bừng sáng của ý thức là một cuộc sung động lớn lao trong tâm tư, làm cho tất cả đều bị thay đổi từ gốc rễ. Giây phút ý thức bừng sáng đó phát sinh ngay trong cuộc sống thường ngày, không cần phải ngồi trầm tư ở một nơi thanh vắng, mà trên đường, chen giữa đám đông, sống giữa tiếng động cơ của đô thị thì tự nhiên cũng bất gặp được giây phút bừng sáng đó. Chính lúc này là lúc con người chợt nhận thấy tất cả cái phi lý của cuộc sống và chính lúc này là lúc khổ đau choáng ngập tâm tư con người. Chính lúc này là lúc con người tự ghê tởm chính mình. Con người bắt đầu tìm thấy một « kẻ lạ mặt » bấy lâu nay vẫn sống trong mình. « Vì sao lâu nay mình lại có thể đồng nhất với một kẻ không phải là mình » Đó là tiếng kêu đau khổ của con người. Khi ý thức bừng sáng, đã tự nhận ra được từ xưa tới nay mình sống hoàn toàn bởi « kẻ khác », bao nhiêu tình cảm, suy tưởng, hành động của mình đều là của người khác. « Kẻ khác » đây thâm nhập vào tâm tư con người từ trước tới nay, qua tập quán, ngôn ngữ, kinh nghiệm... của con người giữa cuộc đời để con người tự chấp nhận đó làm lối rung cảm, suy tư, hành động của mình. Thật là thảm thương. Nếu Sartre luôn luôn lo sợ bị kẻ khác đánh cắp bản ngã của mình thì Camus lại đã thức giác được rằng kẻ khác đã chiếm đoạt bản ngã mình từ lâu rồi. Sự ghê rợn nhất là lúc ý thức bừng sáng để thấy mình đối diện với một kẻ xa lạ trong mình, đến nỗi mình phải rú lên chạy trốn, nhưng bị đất hơn nữa là chẳng bao giờ có thể trốn thoát « kẻ lạ mặt » đó được.

Cuộc đời hiện ra dưới ánh sáng ý thức tựa một giếng thời gian xuôi về cái chết, cái chết đã hiện ra ở cuối con đường sống. Thôi rồi ! Tất cả đều

trở thành vô nghĩa. Bao nhiêu công nghiệp, bao nhiêu cố gắng, bao nhiêu hoài bão, bao nhiêu tham vọng, bao nhiêu tinh tiết đều bị tiêu ma hết. Như vậy cuộc đời còn gì đáng để ta chấp giữ nữa. Tờ đây vấn đề tự tử được nêu tới. Kêu tới sự kiện tự tử là chấp nhận quan niệm « đời không đáng sống » nữa. Quan niệm này là đối đầu của quan niệm « đời đáng sống ». Trung tâm của triết học xưa nay đều chỉ nhằm giải quyết vấn đề đời đáng sống hay không đáng sống. Camus đã giải quyết vấn đề « sinh tử » này một cách hết sức tự tại và khổ đau, tuyệt vọng. Theo ông khi ý thức bừng sáng để mình thức giấc được mình cũng là lúc đưa mình đi lần tới cái chết trống trơ và nghĩa. Cuộc sống đã bị sự chết làm cho mất hết ý nghĩa. Sống đã không có ý nghĩa thì chết cũng chẳng có ý nghĩa gì cả. Vậy tại sao ta lại phải tự tử để nhận lấy cái chết mau hơn. Việc đời sống lấy chết là một việc vô nghĩa, Camus nhất định không chịu đời như vậy. Ông cho rằng tự tử là ly khai với chân lý. Chân lý ở đây không phải là một nhân vật thần thoại, cũng không phải là cuộc sống vật chất nhớp nhếch, và cũng không phải là một hoài vọng để tự mình lừa dối mình, mà chân lý là chính cái giây phút sáng khởi của ý thức. Giây phút ý thức sáng khởi đã giúp cho ta thấy được sự thực về cuộc đời, đã gây cho ta một tâm trạng thao thức bất an và đau khổ. Giây phút quý giá đó đã bừng dậy, ta không thể để cho nó chìm trong giấc ngủ ngàn đời. Ta cần phải nuôi giữ nó. Ta phải sống để bảo tồn nó. Vì nó mới là chân lý. Nó là sự đối chất thường trực của con người với sự tâm tột của chính con người. Nó là sự đối diện thường trực của con người với chính bản thân con người. Vậy nhất định cứ sống. Sống không cần đạt mục đích gì, mà là để bắt tay, đối diện thường xuyên với những chân tướng khổ đau thực tại của cuộc đời.

Camus đã tiếp tục đi trên con đường của Nietzsche là muốn đạt vinh quang của con người ngay trên cuộc sống vô nghĩa này. Con người phải làm theo nghiệp dĩ của mình để làm cho cuộc đời không có nghĩa này thành như là có nghĩa, mặc dầu thâm tâm mình luôn luôn nhận thấy nó chẳng có nghĩa gì cả. Nghiệp dĩ con người đúng là một diễn viên trên sân khấu. Biết rằng sau khi tấm màn đỏ buông xuống mình sẽ hết vai trò, nhưng mình vẫn đóng trọn vai trò của mình. Chỉ khi nào làm tròn nghiệp dĩ của mình đồng thời hiểu được đó là một sự kiện một hành động vô ích thì mình mới tìm thấy lòng thương yêu bao dung và cao rộng. Nếu Nietzsche muốn tạo ra mẫu người siêu nhân, lập lại mọi giá trị cuộc sống thì Camus tìm ra được một con người giác ngộ, giác ngộ được sự phi lý cuộc đời. Nhưng không buông trôi mà lại chọn lựa sự phi lý của nghiệp dĩ mình, để sâu trọn vai trò dù biết vai trò đây cũng là sự phi lý. Chỉ có người nào khi đã thức giấc được tình cách vô nghĩa của cuộc sống mà vẫn can đảm nhận lãnh việc đời, thì sự cố gắng của người đó mới thực là sự cố gắng không ngừng. Vũ trụ đối với họ không còn vô dụng nữa. Sự tranh đấu tiến tới điểm tột đỉnh của chủ quan với mọi cũng đủ lấp đầy mọi khoảng trống của tâm hồn họ. Camus đã tạo nổi tia sáng cho hạnh phúc con người, tức là đưa con người từ những đau khổ của cuộc đời tương đối vào ý thức sáng khởi tự do của mình để mình chấp nhận những đau khổ của cuộc đời tương đối như một nghiệp dĩ không sao tránh được. Camus vừa chối bỏ tự tử vừa chối bỏ hy vọng, để nhận một thái độ đề kháng thường xuyên. Có đề kháng thường xuyên như thế mới giữ nổi giây phút ý thức sáng khởi; mà chỉ

có sự sáng khởi của ý thức, con người mới tìm nổi bản-ngã hiện-sinh đích-thực của mình. Nếu giây phút quý báu đó tắt đi, lập tức con người bị «kẻ xa lạ» là quan niệm sống của thời đời xâm chiếm mất. Lúc đó mình không còn là mình nữa, mình sẽ mãi mãi ngủ vùi trong mộng ảo tâm tối.

Có thể nói Camus đã cố gắng tự gạt lọc tiềm thức mình để tìm lấy ngã-thức nguyên vẹn lẫn lộn giữa mờ hỗn tạp của tiềm thức. Khác với Sartre ở điểm là Sartre đã quên đi tất cả những ý niệm thông thường, quên cả ý thức mình nữa để hòa đồng với bản thể vô thức của vạn hữu, còn Camus thì chỉ gạt bỏ những quan niệm thông thường để giữ lấy ý thức của chính mình, tức là tìm tới tột đỉnh chủ quan. Vì nếu có gạt bỏ đi tất cả thì rồi sau đó không lâu ý thức đích thực của mình sẽ lại bừng lên để phân biệt mình với ngoại vật. Cuộc thể nhập với bản thể vô thức của Sartre bất thành cũng chính vì sự phục hồi của ý thức mình, mà Sartre đã gọi đó là khoảng trống hư vô không thể hòa đồng với bản thể đầy đặc tâm tối được. Ở Sartre vấn đề ngã-thức mới chỉ là một thể mờ ảo chưa được chỉ định dứt khoát, còn với Camus thì ngã thức đã là một thể quyết định, một thể linh động toàn vẹn nội tại trong mỗi người, của riêng đích thực của mỗi người. Chính nhờ ngã thức xuất hiện qua giây phút ý thức hằng sáng, mà đã cho mình phân biệt mỗi chính mình và những cái không phải là mình, để mình tỉnh táo sống với sự thực khổ đau của cuộc đời.

Lối nhìn cuộc đời bằng con mắt can đảm và chân thành của Albert Camus đã trùng hợp với lối nhìn của đạo Phật. Đạo Phật đã nhận cuộc đời này là một sự thực khổ đau vô nghĩa. Con người sống triển miên, trong vòng sinh bệnh lão tử luân hồi, sống say mê mù mẫm giữa tuồng tham, dục, sân, si. Mọi hiện tượng vật lý đều bị nằm trong định luật vô thường ảo hóa. Mọi hiện tượng tâm lý đều nhuốm nặng đặc tính thống khổ tuyệt vọng. Con người hoàn toàn chìm ngập trong trạng huống tâm tối sai biệt. Ý thức bị quay cuồng trước những dữ kiện giả tạo của vọng niệm, để rồi những dữ kiện giả tạo đó chế ngự triệt để tâm thức mình, tạo ra trên bình diện tâm thức những chiều rung ứng. Khi rung ứng đã thành thói quen thì bằng tâm lý được thành lập như một công thức lưỡng diện: sướng khổ, vui buồn, mừng giận, yêu ghét... Ý thức con người phải chấp nhận và sống rập mẫu với những công thức đó một cách rất chân thành say đắm, luôn luôn khát vọng để rồi luôn luôn thất vọng. Con người hoàn toàn trầm mình trong cảnh sống vô thường khát vọng và thất vọng. Nên nên lắng của đạo Phật đã đặt trên Bốn Sự Thật Mầu Nhiệm tức là Tứ Diệu Đế mà Sự Thật Thứ Nhất là «Khổ-Đau». (1)

Trong biển khổ mênh mang, con người như một cánh bèo phiêu dạt trên ngọn sóng vô thường, như cánh hoa sớm nở tối tàn, như con thiêu thân chết giữa ánh lửa chớp chờn. Nhưng khác với cánh bèo, khác với bông hoa và khác với con thiêu thân, con người có khả năng tự đối, tự giác để tự chủ nổi mình, khiến cho mình nương theo ngọn sóng vô thường mà vươn lên khỏi bề khổ. Khiến cho thân xác mình dù có tàn héo nhưng tâm thức vẫn hằng tươi rực rỡ. Khiến cho mình là ánh sáng chan hòa chứ chẳng phải là

(1) Sự khổ

cực than dưới ánh lửa. Hãy đi vào nội tâm tự đối, để tìm thấy bản chất của cuộc đời vô thường. Có nhận đúng được thực trạng của cuộc sống vô thường đây khổ đau tâm tối tuyệt vọng mới giác ngộ được thân phận của mình, tìm ra được khả năng thường hằng của tâm thức mình để mình tự giải thoát hết những vấn đề trong tâm thức, làm cho tâm thức sáng suốt trong trình bao la trần đời vạn hữu.

Camus đã tìm thấy một «kẻ lạ mặt» lần trốn trong tiềm thức ông làm cho ông đặt mình ghê tởm, muốn lần trốn nó mà không có cách gì lần trốn nổi, đành phải dùng biện pháp bất ý thức phải luôn luôn tỉnh thức, tức là duy trì giây phút ý thức sáng khởi mãi mãi. Như thế có nghĩa là Camus luôn luôn đặt con người trong một quan niệm sống khác khổ phòng ngự thường xuyên. Biện pháp này chỉ là một biện pháp đối phó hơn là một biện pháp tự vượt. Muốn đạt tới mức tự vượt con người không chỉ nhận khổ đau với sự thật hiện tại của nó mà đủ. Con người phải tìm biết nguyên nhân của sự khổ đó từ đâu mà đến với mình. «Kẻ lạ mặt» ẩn lấp trong người của mình, theo Camus, đây là những quan niệm của xã hội, những thành kiến, những hiện tượng của ngoại giới len lỏi xâm nhập vào tiềm thức, rồi lâu đời thành hình «kẻ lạ mặt» không phải là mình mà vẫn bắt mình phải tuân theo những nhận thức của nó, đạo Phật gọi sự «thành hình của kẻ lạ mặt» đó là «Tập đế». (2) Con người luôn luôn mở rộng tiềm thức mình một cách buông lung bừa bãi để chấp chứa tất cả mọi quan niệm, mọi sự kiện, mọi hiện tượng vô thường của người khác, của cuộc đời, của vũ trụ rồi tự nhận đó làm chính mình, làm của riêng mình. Càng muốn chấp chứa nhiều, càng nhiều tham dục chiếm hữu ngu muội, thì càng nhiều khổ đau. Sự kết tập đó không phải chỉ nằm trong một kiếp, mà nó đã miên tục chấp chứa trong nhiều kiếp trước để thành nghiệp dĩ khổ đau của mình.

Với Camus, sau khi ý thức bừng sáng để loại trừ «kẻ lạ mặt» ra khỏi sinh hoạt của ý thức mình thì ông chấp giữ lấy giây phút mà ông cho là quý báu đó của ngài thức, rồi ông tiếp tục sám hết cái vai trò của mình mà nghiệp dĩ dĩ đã bắt buộc. «Cái ta» ở đây đã được Camus lọc lõi hết sức rồi để thành một «cái ta» thuần túy có đọng. Nhưng đó chỉ là đối với hiện kiếp này thôi. Còn biết bao nhiêu nhân duyên sinh hoạt ngoài sự kiểm soát của ý thức, ở những kiếp khác xa xăm hoặc ở chính kiếp này để làm thành một «cái ta» có nghiệp dĩ khổ đau mà Camus chưa tìm thấy. Vì chưa tìm thấy «kẻ lạ mặt vô thức», đứng sau «kẻ lạ mặt ý thức» của «cái ta», nên cái ta vẫn phải tuân theo nghiệp dĩ của kẻ lạ mặt vô thức ấy. Bởi thế khổ đau vẫn hiện hình dưới chiêu nghiệp dĩ mà ý thức đành phải cúi đầu vâng phục. Camus đã cúi đầu nhận chịu nghiệp dĩ, chính vì ông còn chấp nhận một cái ta, một thứ ngã thức của một kẻ lạ mặt vô thức sẵn ra mà ý thức con người chưa kiểm soát nổi. Chưa kiểm soát nổi, chính vì còn tham lam muốn chấp giữ những nhân duyên của vô thường làm «cái ta» nên cái ta vẫn bị nằm trong trạng thái vô thường ảo hóa khổ đau. Để thoát khỏi trạng huống vô thường, đạo Phật đã đề ra một Sự Thật Thứ Tư là «Đạo đế».

(2) Nguyên nhân sự khổ.

Từ muôn kiếp trước, từ những giây liền hệ truyền thống, từ những cuộc sinh hoạt tâm tối của tham dục con người và chúng sinh đã kết tập không ngừng để làm thành một hiện tượng tâm lý độc lập. Tinh cách độc lập của tâm lý mỗi ngày một trưởng thành và rõ rệt để rồi phát khởi ý thức. Ý thức là sự phân biệt khách chủ thể và sự sắp loại các hiện tượng dữ kiện đã đi vào thành nếp. Ý thức do sự kết tập của tham dục mà có, nên ý thức luôn luôn mang đặc tính tham lam nhằm vụ vào việc thỏa đáp, đòi hỏi của chủ thể khát vọng. Ý thức vừa cố gắng thỏa đáp khát vọng của chủ thể, vừa tiên liệu được rằng những khát vọng đó đều làm vào tình trạng thất vọng. Đòi hỏi « cái sướng » là vì đã có cái khổ xuất hiện trên ý thức hay đã, đang tự thân tiếp thụ cái khổ đó, được cái sướng rồi thì phải lo bảo vệ cái sướng đó thêm lâu. Như thế có nghĩa là ý thức bị đặt trong tình trạng bảo động khổ cực thường trực. Thế rồi « bức tường chết » đột nhiên hiện ra dưới sự tiên liệu của ý thức. Mọi giá trị cuộc đời lúc này hoàn toàn bị phủ nhận. Con người lâm vào cảnh tuyệt vọng. Tuyệt vọng vì ý thức luôn luôn vươn tới viễn vọng thường hằng, mà thực tại cuộc sống lại giới định trong cảnh vô thường. Giải pháp xóa sạch vết tích của ý thức tuyệt vọng thống khổ thường được dùng là tự tử. Camus không nhìn nhận giải pháp này vì làm như vậy là đã thủ tiêu luôn giây phút quý báu là sự sáng khởi của ý thức. Tạm nhận là đúng, nhưng cũng chưa phải là phương pháp bảo vệ sự sống khổ đau này một cách hữu hiệu. Vì với con người hiện sinh thì đã là phi lý toàn triệt, tất cả đều vô nghĩa thì cái giây phút ý thức sáng khởi còn có nghĩa gì mà phải bảo vệ. Hơn nữa mấy ai có can đảm nuôi nấng mãi cái giây phút khổ đau kia để rồi cuối cùng vẫn rơi vào cái chết vô nghĩa ngoài cuộc hiện sinh này. Đến đây thì mọi giải pháp cứu vãn tự tử đã trở thành quá mỏng manh rồi.

Tuy cùng một quan niệm đời là những đợt khổ cực chồng chất lên nhau, thế mà người theo đạo Phật chẳng bao giờ có ý tự tử cả. Vì giải pháp tự tử đã mất hết hiệu nghiệm khi con người còn nằm trong vòng luân hồi. Tự tử mới chỉ hủy hoại được sự sống của hiện kiếp, rồi sau vụ tự tử đó con người lại vẫn phải mặc nhiên tiếp tục sinh hóa trong cái vòng luân hồi luân quần miên tục. Nhưng đạo Phật lại cũng không đề mặc con người nằm mãi trong nghiệp dĩ luân hồi ấy. Đạo Phật đã tìm thấy một phương pháp hiệu nghiệm để chuyển nghiệp tức là « đạo đế ». Đạo đế ở đây không phải là phương pháp thủ tiêu, sinh lý, tâm lý một cách đột ngột. Mà đích ra chỉ nhằm vào mục tiêu là diệt khổ. Đã biết khổ do tham dục sản ra. Nên diệt khổ là diệt trừ tham dục. Khổ đau vơi đi theo vơi tỷ lệ thuận của tham dục. Tham dục hết thì khổ đau do đó mà hết. Tham dục, đã chứa chấp thành nghiệp dĩ của mỗi người. Bởi vậy chuyển nghiệp là từ bỏ tham dục. Mà nghiệp đây là mệnh hệ, là thân phận, là bóng dáng, là lẽ tất yếu của « cái ta » mỗi người. Còn chấp chặt cái ta nên còn nghiệp. Mà còn nghiệp thì con người vẫn còn nằm trong vòng luân hồi ảo hóa; do đó con người phải lần lần cởi bỏ ngã thức, bằng phương pháp tu chứng của Đạo đế (1).

(1) Phương pháp diệt trừ nguyên nhân sự khổ.

Đạo đức là phương pháp tu chứng để tự giác ngộ, để tự thể nghiệm trạng thái sinh không siêu thoát. Do đấy tất cả giáo lý của đạo Phật chỉ là những phương pháp hướng dẫn cho mỗi người, để giúp mỗi người tùy duyên, tùy nghiệp mình mà giải thoát tâm tư mình thôi. Ở điểm này đạo Phật đã đưa tới một kết luận cuối cùng là phá chấp pháp. Người giác ngộ chân chính là người phủ nhận cả lý tưởng, cả tôn giáo của mình đi mới thật là người tròn đầy. Người sáng suốt tròn đầy không biên giới của đạo Phật là một người Hiện sinh tuyệt đối. Hiện hữu cùng với vũ trụ hiện hữu. Tuy vậy không thể nhất thiết bất cứ ai cũng có thể thành ngay được người tròn đầy. Bởi vậy người tu theo Phật trước hết phải nương theo giáo pháp để tu chứng. Phương pháp tu chứng trong đạo Phật có rất nhiều lối, tùy theo khả năng và duyên nghiệp mỗi người tự chọn lấy một lối tu riêng nhưng khỏi đâu thì Phật tử phải tu theo « Bát Chính Đạo » tức lời nói chân chính, việc làm chân chính, đời sống chân chính, chuyên cần chân chính, suy nghĩ chân chính, hiểu biết chân chính, tưởng niệm chân chính, định tâm chân chính. Có nghĩa là chính xác rung cảm, suy nghiệm và hành động trong những nhân duyên vô thường để xây dựng một con người và cuộc sống toàn diện ở cõi tương đối; rồi từ những khởi điểm tối lành chân xác trong cõi tương đối này con người tiến vào chủ quan tự đối để tìm thấy chân tướng của mình và của vạn hữu, can nguyên của khổ đau; sau đó tự vượt thắng mình, thăng hóa ý thức mình thành tuệ giác, và siêu hóa ngã chấp để thể nhập vào với trạng thái sinh không thường hằng tuyệt đối của chân tâm. Nói khác đi, phương pháp tu chứng của đạo Phật để xây dựng con người hiện sinh tròn đầy giải thoát là phương pháp khắp mật đi từ việc chính xác mọi vấn đề thuộc cảnh tương đối khách quan hợp lý để vào nội tại chủ quan tự đối phi lý, cuối cùng làm nổ tung ngã chấp để thể nhập vào với cảnh tuyệt đối hiện sinh siêu lý của vạn hữu, tức là đồng nhất với đặc tính hằng hữu của vũ trụ.

Cuộc tâm tình nổi loạn của thế kỷ hai mươi chính là một cuộc đi vào nội quan tự đối, để tự làm nổ tung ngã chấp của mình, rồi thể nhập với giòng sông bao la của vũ trụ. Như vậy phong trào hiện sinh là đợt thứ hai của phương pháp tu chứng Phật Giáo. Phong trào hiện sinh đã khai triển các góc cạnh của giai đoạn thứ hai để chuẩn bị bước sang giai đoạn thứ ba là giai đoạn sống hằng minh nhiên của đạo giác ngộ. Nhân loại sẽ sống trong một cảnh sống giác ngộ sáng suốt, sống trong tình thương bao la của mùa yên vui. Đây không phải là câu nói của mơ mộng vu vơ, mà đây là một sự thể nghiệm lịch sử tư tưởng nhân loại. Sau những thời hình thức lý luận tương đối hợp lý, nhân loại đã đang tiến sâu vào tâm tình thức giác tự đối phi lý để rồi vươn lên tới cõi giác ngộ tuyệt đối siêu lý. Chỉ khi nào con người bước sang lĩnh vực siêu lý này thì bức tường chết mới bị chọc thủng, tâm tư của con người mới được đất phơi phơi dâng lên vô cùng bất tận. Con người thành thơ nhập cuộc để sáng tạo mình, sáng tạo đời và sáng tạo tất cả. Đạo Phật gọi đây là Sự Thật Thứ Ba tức là « Diệt đế ». (3)

Diệt đế, theo Đạo Phật tức là đạt tới cảnh tâm tư phẳng lặng tròn

(3) Sự khổ bị tiêu diệt (giải thoát)

đây không còn chấp chặt bất cứ điều gì, hiện tượng gì nữa, vì chỉ đạt tới trạng thái vô chấp mới thực là nhập tịch mà thôi. Đạo Phật thường dùng danh từ đạt Niết bàn để chỉ trạng thái này. Niết bàn ở đây tức là đạt tới trạng thái Hiện sinh tuyệt đối của Kierkegaard. Nhưng rõ ràng hơn Kierkegaard, đạo Phật đã quyết định : đạt tới trạng thái hiện sinh tuyệt đối vĩnh cửu thoát khỏi vòng sinh tử luân hồi là đạt tới trạng thái vô ngã. Vì có vô ngã mới hết được nghiệp dĩ khổ cực. Còn ở Kierkegaard dù sao cũng vẫn bị thành kiến cá nhân chủ nghĩa của Văn-minh Tây phương khống chế, nên Kierkegaard chưa dứt trừ nổi ngã-chấp, hiện-tượng chấp, bởi vậy, khi trình bày về vấn đề hiện-sinh tuyệt-đối tư-tướng của ông đã vấp phải nhiều khúc mắc, vì vậy sự diễn đạt tư tưởng không được mạch lạc rõ rệt, đã gây ra rất nhiều ngộ nhận cho người theo dõi. Bề tặc của thừ thuyết Hiện-sinh Tây-phương chính là chưa tự vượt nổi ngã chấp. Chưa từ bỏ được ngã chấp, nên chưa vượt nổi « bức tường chết » vô nghĩa. Bức tường chết ở đây thực ra chỉ là một dấu hiệu ghi lại trên giọng hiện sinh vĩnh-cửu những đợt chuyển hóa của vô thường mà thôi. Khi nào con người gạt bỏ được những vấn đề của tâm tư, những tham chấp vô thường mà tham chấp cuối cùng là ngã chấp, thì Chân tâm mới xuất hiện. Chân tâm vốn thoát khỏi mọi hình tướng và giới hạn của hiện tượng vô thường. Nên chân tâm có đặc tính thường hằng vĩnh viễn. Nhưng chân tâm lại cũng không là một thể biệt lập với vạn hữu. Chân tâm nội tại nơi vạn hữu để duy trì sự hằng hữu của vũ trụ. Vì dù cho vũ trụ có biến ảo vô thường tới đâu thì sự thật hiển nhiên và tuyệt đối là vũ trụ vẫn hiện hữu. Vũ trụ hiện hữu chính là nhờ có chân tâm thường hằng. Trong sự bình lặng đồng nhất của chân tâm vốn sẵn có sự khởi động của kiến phần để tạo ra cảnh sai biệt vô thường. Kiến phần làm vũ trụ sai biệt nên vũ trụ có tướng phần, rồi các tướng phần tương quan sinh hóa làm thành các cảnh biến ảo vô thường. Con người mang trên mình ba phần Tâm, Kiến, Tướng. Tướng phần xuất hiện trước ý thức như một đơn vị độc lập luôn luôn bị không gian ma xát, thời gian giới hạn, và nhân gian tranh cướp. Ý thức chấp nhận đó là sự kiện khổ cực tuyệt vọng. Ý thức đây là con đẻ của kiến phần. Kiến phần vốn mang đặc tính vô định không bị hạn định khắt khe như tướng phần. Vì kiến phần chỉ là sự vọng chấp tự nhiên, nói khác là phần động của vũ trụ. Do đấy ý thức mang tính chất vô định có khả năng vươn tới vô hạn tuy chưa hẳn là vô hạn. Chính vì đôi hỏi của ý thức là vô định nên xung đột thường xuyên với tướng phần hạn định của mình. Mỗi đau khổ bởi đó thêm trầm trọng hơn lên. Người giác ngộ là người tu luyện làm sao cho mình tự thăng hóa nội ý thức thành tuệ giác, siêu hóa nội kiến phần thành chân tâm để đạt tới trạng thái trong trình tròn đầy, đấy là trạng thái Tuyệt đối hiện sinh vô hạn. Đạt tới trạng thái đó tức là không còn nội ngoại giới, tất cả vạn hữu là ta và ta là vạn hữu. Vì ta đây không còn « cái ta » nhỏ hẹp mà là cái Ta bao la nội tại vạn hữu. Tướng phần của ta còn hay không còn sinh hoạt cũng là vấn đề tùy duyên vô thường mà thôi, không còn gây cho ta và cho tất cả vạn hữu sự khổ đau nữa. Cảnh vô thường dù có rời đôi thì ta và chân tâm vũ trụ vẫn là một thể bình lặng trong trình hằng hữu nội tại trong cảnh vô thường đó mà chẳng còn vương khổ đau.

ĐỨC NHẬN

4. Bản thể luận : hình nhi thượng cụ thể

A. Thuyết về Lục đại thể.—

Nguyên lý của vạn hữu, bản thể của vũ trụ, cứu kính của chúng là gì ? Bấy luận đề muốn đời của triết học. Quan niệm then chốt của Phật học là Pháp (Dharma). Mà chân tủy của Pháp lại là quan niệm Chân như. Chân như chính là nguyên lý của vạn hữu, là thực tại duy nhất tuyệt đối của vũ trụ. Hết mọi hiện tượng đều là hiển hiện của Chân như ; cho nên, hiện tượng chính là thực tại (Reality). Tuy nhiên với tinh chất phổ thông của sự trình bày về Chân như, người ta hay có ấn tượng rằng tâm là gốc gác mà sắc là ngọn ngành, và lý thì hơn sự. Nói cách khác, sắc thái của cái trừu tượng tinh và quan niệm tinh rất đậm đà, mà người ta hay rơi vào một phía của phương tiện giá tình (1) Vì vậy, phải đem cái cụ thể tích cực mà biểu thị cho hiện tượng tức là thực tại thì mới có thể đối trị được. Thuyết về lục đại thể của một giáo chính là biểu thị cái hình nhi thượng cụ thể đó mà hiện tượng tức là thực tại.

Đương trường tức đạo, tức sự nhi chân, trừ hiện tượng, không có thực tại, mà ngoài sự cũng không có lý : đương thể (2) tồn tại chính là lý niệm đương vi (3). Lý khai đương thể của sáu đại, tất không thể có được Chân như (nguyên lý trừu tượng). Bản thân của lục đại có hoạt động tinh nhất mà cũng có cụ thể tinh nhất chính là bản thể của vũ trụ. Và đấy cũng chính là nguyên lý của vạn hữu, Bởi vậy, Mật tông không phải là tôn giáo về lý, mà là tôn giáo về sự là một thứ tôn giáo rất hiện thực.

Bản thể của vũ trụ là gì ? Thưa : « đấy là đất, nước, lửa, gió, không và thức. » Năm đại trước là Sắc, (Vật), một đại cuối là Tâm (Tinh thần). Bản thể của vũ trụ không hẳn là duy vật mà cũng không hẳn là tương đối duy tâm. Bản thể của vũ trụ là : sáu đại, Tâm và Vật, không tức (4) mà cũng không ly (5).

(1) Giá tình là biểu đức, hai phương diện của I thực tại, I đẳng tiêu cực I đẳng tích cực. Theo pháp giáo của Mật tông, Hiền giáo thuộc giá tình, vì chỉ làm cho vọng tình của chúng sinh không phát khởi, nhưng chưa biểu thị đức tính siêu việt của chúng sinh một cách cứu kính như Mật giáo với giáo thuyết về tam mật. Đối với chính Mật tông, giá tình thuộc Tại tạng giới và biểu đức thuộc thế giới Kim cương.

(2) Có thể hiểu như l'être-en-soi. (3) sollen : devoir ; sẽ phải trở thành như thế. Có thể hiểu như l'être-pour-soi. (4) Chính cái này là cái kia và ngay cái kia chính là cái này. (5) cái này và cái kia là hai ở ngoài nhau.

* Hoạt động đích thực của sáu đại đó chính là bản thể của vạn hữu và cũng là thực tại của vũ trụ. Nhận thức về những hiện thực, những cụ thể, những hoạt động đó, chính là lập trường căn bản của Chân ngôn Mật giáo.

Liên quan với nội dung của tư tưởng lục đại, Hiền giáo cũng có thuyết về lục đại. Triết học cổ đại của Tây phương cũng có thuyết Hiện tượng luận về nguyên tố, cũng có Thực tại đa nguyên luận của Su P'oh. Tuy nhiên, những cái nghĩa của các thuyết đó đều không phải là Bản thể luận về thực tại, Vì nội dung bất đồng, lục đại của Hiền giáo là lục đại của hiện tượng sinh diệt biến hóa, không phải là lục đại của thực tại thường trụ bất biến.

Lục đại của Mật giáo là lục đại Thực hữu (Reality), là lục đại đương vi (Sollen), không phải là lục đại của nguyên tố, cũng không phải là lục đại tồn tại tính.

Tóm tắt, lục đại của Mật giáo là tượng trưng của Thực tại, là nội dung cụ thể của Bản thể. Thiện-vô-úy chủ-trương thuyết về Thế chữ A, đã được đại sư Hoàng pháp nâng lên (aufheben) cái thuyết lục đại của Hiền giáo mà thành thuyết về Thế lục đại. Đây là điểm mà giáo lý của Thái mật và Đông mật khác nhau. Tới đây chúng ta nên đi ngay vào vấn đề nội dung của tư tưởng lục đại.

Tinh chất và nội dung của lục đại như thế nào? Thì trước hết, ta nói về địa đại. Tinh chất của địa đại là kiên cố bất động, có năng lực nâng đỡ vạn vật và có tác dụng bảo trì vạn vật. Cho nên, khi biểu thị ở hình dáng, thì nó là hình vuông, mà biểu thị ở màu sắc thì nó là màu vàng. Đem chữ a phổ¹ hợp với địa đại là biểu thị rằng nó là căn nguyên phát sinh vạn vật. Đây là ý nghĩa của địa đại.

Thứ đến, ta nói về thủy đại. Tinh chất của nước là thấm ướt. Nó có tác dụng duy trì vạn vật. Biểu thị ở hình dáng thì nó là hình khối, hiện ở màu sắc thì nó là màu trắng. Nước có khả năng xuyên qua các sự vật nên hình của nó không có cách gì xác định được, do đó, dùng dấu chữ va (phước) của ngôn thuyết (Vac) mà tượng trưng cho thủy đại, là tách ngoài ngôn thuyết.

Thứ ba là hỏa đại. Tinh chất của lửa là nóng. Tác dụng của nó là làm thành thực vạn vật. Tam giác biểu thị cho hình dáng, màu đỏ biểu hiệu cho màu sắc. Tinh chất của lửa, có nghĩa là làm thành thực mà đồng thời cũng có tác dụng thiêu rụi vạn vật khiến được thanh tịnh. Vì thế, nó được dùng dấu chữ Rajas: ra (la) biểu thị cho trần cấu mà tượng trưng cho nó, với ý nghĩa rằng không trần cấu.

Thứ tư, phong đại. Tinh chất của nó là động. Tác dụng của nó là nuôi dưỡng vạn vật. Hình dáng của nó được tượng trưng bằng bán nguyệt. (cái bất động của hình vuông và cái động của hình tròn kết hợp thành). Màu sắc của nó là màu đen (bất biến, nhưng có khả năng hàm hết các sắc khác). Gió chuyển động tự tại, và có khả năng nuôi dưỡng vạn vật, nên nó được lấy chữ ha (ha) biểu thị cho nhân duyên (hetu) hoặc biểu thị cho di động (har) mà tượng trưng rằng nó không bị nhân duyên chi phối.

Thứ năm là không đại. Tính chất vô ngại, bao phủ hết tất cả và với tác dụng không bị ngăn chặn. Nó được dùng hình thuẫn, không phải tròn mà cũng không phải vuông (hình bảo châu) để biểu hình, mà xanh để biểu sắc. Đồng thời, có và không bình đẳng, không khác biệt, và với tính chất tương giao, cho nên nó được dùng đầu chữ *kha* (khư hay khê) mà tượng trưng.

Cuối cùng, ta nói đến thứ đại. Thứ có tính chất hiểu biết và phân biệt, có tác dụng phán đoán hoặc quyết định, và hình thể của nó là mọi thứ hình thể, màu sắc của nó là mọi thứ màu sắc. Tuy nhiên, nó tạm được biểu thị bằng hình tròn, và bằng màu trắng, đồng thời, thứ cũng có tác dụng phá tan mọi chương ngại của phiền não, cho nên nó được tượng trưng bằng chữ *hư* (hồng) với ý nghĩa là biết rõ (hoặc với ý nghĩa là phá tan). (1)

Liên quan đến vấn đề về thuộc tính của lục đại, từ trước đến nay có hai cách nhìn. Thứ nhất, pháp nhĩ của lục đại, chỉ có sáu đặc tính, còn thuộc tính của chúng đều ở trong phạm vi của lục đại tùy duyên (2); cái đó được gọi là nhất cụ (thuyết của phái tân nghĩa). Thứ hai, pháp nhĩ trên bình diện của lục đại, có sáu đặc tính, đồng thời lại có đủ cả mọi thứ thuộc tính khác; cái đó gọi là đa cụ (thuyết của phái cổ nghĩa). Cả hai thuyết, đều đứng chung một điểm. Không nói rằng nhất cụ, thì bốn mạn-đà-la gồm chứa ý nghĩa của hết mọi tướng trạng không thể biểu hiện. Và nếu không nói đến đa cụ, lục đại gồm chứa ý nghĩa của vạn pháp cũng không thể biểu hiện ra được. Theo sự đối biện giữa Hiển và Mật trên phương diện khái quát giản dị, tất dùng đến đa cụ, Theo đối biện giữa Hiển và Mật trên phương diện chi tiết, tất dùng đến nhất cụ. Nội dung đó, quan hệ với bất-tức bất-ly. Bước thêm bước nữa, hệ tương quan hệ của lục đại là hỗ tương xen kẽ, bao hàm toàn diện vô cùng, đây gọi là tính chất vô ngại của lục đại. Tính chất đó có hai hình thức. Thứ nhất, tính chất vô ngại về khác giống. Thứ hai, là tính chất vô ngại về cùng giống. Chẳng hạn như sự xen kẽ không bị ngăn ngại giữa hỏa đại và phong đại là tính chất vô ngại về khác giống. Lại như tính chất xen kẽ không bị ngăn ngại giữa một địa đại của sự vật này với sự vật kia, giữa hỏa đại của Phật và hỏa đại của chúng sinh, đây là tính chất vô ngại về cùng giống. Nội dung của vô ngại có hai vấn đề: thứ nhất là hỗ cụ và thứ hai là các cụ. Hỗ cụ, là nói rằng lục đại bao hàm tương giao mà vô ngại, cái này ở địa vị chủ thì cái kia ở về phía khách, và trái lại, bản thể và tác dụng chính cái này là cái kia và cái này ở trong cái kia và ngược lại (3), một và nhiều bao hàm toàn thể vô tận. Các cụ, có nghĩa rằng, lục đại tuy là xen kẽ vô ngại từng cái một với nhau nhưng tính chất của mỗi đại không bị mất đi.

Khái niệm về hỗ cụ là biểu thị cho tính chất phổ biến của vạn hữu (Universalitat) và các cụ, biểu thị cho tính chất đặc thù (Specialitat) của vạn hữu. Phổ biến là đặc thù, mà đặc thù cũng là phổ biến. Vạn hữu là do lục

(1) Ở đây có một đồ biểu khái quát về 6 đại với 6 chủng tử, 6 tính chất, 6 tác dụng, 6 màu sắc và 6 ý nghĩa, nhận thấy không cần thiết nên chúng tôi đã lược đi.

(2) Tùy duyên: biểu hiệu lệ thuộc vào sự liên hệ nhân quả giữa cái này và cái kia.

(3) Tương tức tương nhập

đại hỗ tương vừa đối lập vừa thống nhất làm thành sinh mệnh hoạt động. Vũ trụ là một toàn thể được duyên khởi do hỗ cụ và các cụ của lục đại. Ở phương diện đó, ta mới có thể tìm thấy giá trị và sinh mệnh vĩnh viễn của hết thảy sự vật.

Lại còn một vấn đề nữa. Đây là sự tồn tại của sáu đại, không phải là pháp của tồn tại tính đơn thuần. Lục đại đó, chúng là thân tam muội của Như lai, cảnh giới lục trần chính là tiêu chức của Pháp thân, là tượng trưng của Pháp thân. Bởi vì pháp và thân chỉ là một thể, cho nên gọi là Pháp thân.

Năm đại trước là thực tại khách quan nên chúng tượng trưng cho Lý pháp thân, thức đại là thực tại chủ quan nên nó làm tiêu chức cho Trí pháp thân. Hết thảy vũ trụ vạn hữu, bất luận tinh thần hay vật chất, tuyệt đối không có cái gì tồn tại mà không mang một ý nghĩa, không một cái nào mà không mang một nội dung. Tất cả đều có nội dung, đều có ý nghĩa cụ thể của tồn tại. Năm đại trước thuộc vật chất là mạn-đà-la của Thai tạng giới, đây là thể giới của Lý. Thức đại thuộc tinh thần là mạn-đà-la của Kim cương giới, đây là thể giới của Trí. Trí thể giới đó, lớn như cả vũ trụ, nhỏ như một con người, tất cả đều là mạn-đà-la của hai bộ Kim cương và Thai tạng, có thể được so sánh với Lý thể giới là cảnh thể giới (lĩnh), nó là một hình tròn lớn lao vô hạn, trong khi Trí thể giới thì động, nó là một hình tròn nhỏ nhoi hữu hạn. Đem cái hình tròn nhỏ nhoi hữu hạn đó mà khoáng lượng ra cho tới lúc cùng với cái hình tròn lớn lao vô hạn được nhất trí, thì gọi đó là cảnh giới của Lý Trí bất nhị. Cảnh giới của Lý Trí bất nhị là thể giới của thực tướng. Pháp thân của Đại nhật Như lai là tượng trưng cụ thể cho cái Lý Trí bất nhị đó, cho nên dù một hạt bụi, một ngọn cỏ, đều là biểu hiện cụ thể của Pháp thân Đại nhật Như lai. Biểu hiện đó có rất nhiều thứ. Năm màu sắc : Vàng, trắng, đỏ, đen, xanh, trắng là hiển sắc (1) của năm vị Phật ; những hình tam giác, bán nguyệt, tròn.v.v... là hình tượng năm vị Phật ; thức đại (có chín thức) là Ngũ trí Như lai. Căn cứ tư tưởng của *Ngũ luân thập bà* (2) chính là ở điểm này. Ngũ luân thập bà là tiêu chức của lục đại, đây là tượng trưng cho như thực của Pháp thân lục đại. Bên ngoài, năm chữ *khư, ha, la, phước, a* là chủng tử của năm đại (3). Đây là sự kết thành của Thai tạng giới, tượng trưng cho lý pháp thân. Bên trong, chữ *noãn* (4) là kết hình của Kim cương giới, tượng trưng cho Trí pháp thân. Vì vậy, hình thể Ngũ luân thập bà là bản thân của pháp giới, cũng là tượng trưng của lục đại pháp thân hoàn bị. Ở trên các phương diện đó, tồn tại tính như thể nào (lục đại) thì nó biến thành lý tướng tính cũng như thế ấy (lục đại). Lý tướng cần phải có và kết hợp với con người hiện thực, nguyên lý triết học và thực tại tôn giáo nhất trí, tạo thành bất nhị của nhân và pháp của Pháp thân Đại nhật. Đến đó, tư tưởng lục đại mới đi tới mục đích tối hậu.

(1) Có hai loại sắc : hình sắc, như hư không, vì nó không tới thì sống và hiển sắc, như xanh v.v.v..

(2) Thập (Stupa : tháp bít hay tức đồ ba) của Mật giáo, bên trong thờ đức Đại nhật, tượng Ngài được làm bằng ngũ luân (năm chữ chủng tử, 5 bình thờ, 5 màu sắc). (3) *khư, ha, ra, va, a* trở thành tư hàm của thức đại. (4) *vũn* tiêu biểu của trí tuệ, chủng tộc của Đại nhật Như lai ở Kim cương giới.

lật giáo *nâng lên* (1), thì nó trở thành nguyên lý Triết học, Thêm một chuyển ngữ, nó liền trở thành thực tại Tôn giáo với thuyết về lục đại pháp thân. Như vậy, sự phát triển của lục đại là khuynh hướng đi từ Khoa học đến triết học, từ Triết học đến Tôn giáo. (2)

Đoạn trên, chúng ta đã nói về thuyết lục đại thể, đây là Bản thể luận của Đông Mật. Còn một thứ Bản thể luận khác của Thai Mật, đây là Bản thể luận của *Thuyết về A tự thể*.

B, *Thuyết về A tự thể*.

A là chữ đầu trong các mẫu âm tiếng Phạm. Mọi âm thanh và tự đều hồng thể lý khai A tự được. A là tiếp đầu ngữ với ý nghĩa *phủ định*. Vì vậy mà ở Phật học, sớm đã có tác dụng của thí dụ sự giải thuyết giáo nghĩa, có tác dụng của tính chất tượng trưng, mà đến Mật giáo lại có một giá trị và một nghĩa rất đặc biệt. Đây là một thứ nguyên lý triết học và đồng thời cũng là thực tại tôn giáo, cứu cánh là hình tam-ma-da của Pháp thân. Trên phương diện phổ thông Phật giáo, A có 3 nghĩa: *vô, bất, phi*, ấy bởi đứng trên lập trường phủ định mà nhìn. Ở Mật tông, A cũng có 3 nghĩa: *có, không, bất sinh*. Vạn hữu chỉ là pháp được sinh khởi bằng luật nhân duyên. Bởi lẽ luật nhân duyên nên là giả có (tạm có), cho nên bản thể của cái giả có đó là Không. Không và Hữu tương tức (3) là Trung. Giả là hữu, Không là Không và Trung là bất sinh (Anutpada). Ba cái nghĩa ý đó, Không, Hữu và bất sinh, cứu kính của chúng là qui về chữ A. Cả vũ trụ, cũng được thống nhất trong một chữ «A». Vũ trụ hoạt động chính là chữ A hoạt động. Ý nghĩa đó cứu kính gọi là bản bất sinh (Akara-adyauntpada). Bản bất sinh, Không cùng Hữu, hiện tượng và thực tại đều được nâng lên (chỉ dương) ở phương diện này. Phẩm Cú duyên trong Đại nhật kinh nói: «Giáo pháp của Chân ngôn là gì? Đây là A tự môn mà mọi pháp đều vốn không sinh.» Thế thì, chúng ta cũng nên nói rõ về nội dung của cái bản bất sinh này.

Ý nghĩa của cái bản bất sinh, chúng ta có trình bày trên hai phương diện: thứ nhất với nghĩa chặn đứng vọng tình, và thứ hai với ý nghĩa biểu hiện cho đức tính. Phương diện trước là đứng trên lập trường tiêu cực phủ định mà trình bày ý nghĩa của bản bất sinh. Phương diện sau là đứng trên lập trường tích cực khẳng định mà giải thích ý nghĩa bản bất sinh.

Với phương diện chặn đứng vọng tình, ta lại có hai vị trí để nhìn: thứ nhất, nhìn từ vị trí Chân như (thực tại), và thứ hai, từ vị trí hiện tượng. Vạn pháp do nhân duyên sinh nên chúng không có tự tính (Không), không có tự tính (Không) cho nên bất sinh bất diệt, đây là nhìn từ vị trí thực tại. Ở vị trí thứ hai, tức ở phương diện nhiễm-tính và mê ngộ, thì, hết mọi hiện tượng

Thuyết và lục đại (hay thuyết về lục đại) của Mật giáo, phần trước là một thứ nguyên tố của Khoa học. Với thuyết lục đại đó, một khi đã được

(1) aufheben: chỉ dương. Xem chú thích số trước (VH 5).

(2) ở đây có một dấu hiệu tổng quát hướng đi từ Khoa học qua Triết học đến Tôn giáo của Mật tông, nó chỉ tóm tắt những điều đã nói, nhận thấy không cần thiết cho nên chúng ta đã lược đi. (3) đồng nhất lẽ ngay trên bình diện hiện tượng (phenomenal identity)

đều có cùng một **thể**. Không riêng gì thực tại của bản thể mới là Không, mọi hiện tượng đều cũng chẳng có tự tính. Ly khai hiện tượng, không còn thực tại nào nữa; bản thân của hiện tượng chính là hiện tượng bản bất sinh. Đây là đứng ở vị trí thứ hai mà nhìn vậy. Cả hai cái nhìn từ hai vị trí cũng là một.

Ta lại đứng ở phương diện biểu thị đức tính để giải thích thi ở đây ý nghĩa rất vô cùng, có thể tóm tắt trong 10 phạm trù mà biểu thị cho cái ý nghĩa cô cùng tận đó.

1.— Biết tự tâm một cách như thực : ý nghĩa tổng quát của 10 phạm trù, bản thân thể nghiệm của bản bất sinh chính là thể giới của nhận thức về sự tự tâm một cách như thực. Đây là ý nghĩa bên trong của bản bất sinh.

2.— Chúng sinh bản lai đã là Phật : khi thấy được bờ bến của bản bất sinh, tất biết được bản lai mình đã là Phật. Đây có nghĩa rằng bản lai mình không phải là chúng sinh.

3.— Cảnh giới của nhất thực : tức cảnh giới của bất bất trung đạo.

4.— Đẳng trí (1) của Chính giác : giác ngộ được cái tam muội của bản bất sinh.

5.— Tự thể thanh tịnh : tự tính vốn bất nhiễm, đây là cảnh giới của bản bất sinh

6.— Ba phạm trù : Tâm bồ đề làm nhân (hetu), đại bi làm gốc rễ (mūla), phương tiện làm cứu cánh (parisamapta) ; ba phạm trù đó là bản bất sinh.

7.— Ba thân : bản bất sinh có ý nghĩa về sự tương tức của ba thân : pháp thân ; bản, ứng thân ; bất, hóa thân : sinh.

8.— Ba đế của Đại thừa bất nhị : theo ba đế của Không, giả và Trung ; Trang : bản, Không : bất, Giả : sinh.

9.— Ba mật : thân mật, bản, khẩu mật : bất, ý mật sinh.

10.— Thể tướng dung ; thể : bản, tướng (hoặc gọi là tông) : bất, dung : sinh ; một phạm trù bản chất sinh, bao gồm cả cảnh giới của thể tướng và dung một cách viên dung.

Từ phương diện phủ định, ta thấy rằng thể giới của bản bất sinh không sinh không diệt, đứng trên phương diện khẳng định bản lai nó là thường trụ. Cả hai phương diện có hai ý nghĩa của một pháp. Tóm tắt, bản thể của các pháp là chữ «A», trên phương diện triết học chữ «A» là căn nguyên của các pháp, nó là cơ cấu cho các pháp chuyển biến ; trên phương diện tôn giáo, nó là pháp thân Đại Nhật. Như thế, chữ «A» không những chỉ là pháp Đồng thời cũng là bản ngã (nhân) của pháp.

Đem cái chân lý chữ «A» đó, khi coi nó như một chân lý khách quan, bây giờ chính là Lý pháp thân của Đại Nhật (Đại nhật của Thai tạng giới).

(1) Chánh định

khí coi là chủ quan lý trí, bây giờ chính là Trí pháp thân của Đại nhật (Đại nhật của Kim cương giới). Như thế chữ «A» là lý trí bất nhị, là Đại nhật Như lai trong hai bộ Kim Thai. Điều này cần phải có nhận thức như thực mới lãnh hội được cái cảnh giới đó.

Nhưng, thuyết về «A» tự thể đó và thuyết về lục đại thể có quan hệ như thế nào? Nếu có ngay một kết luận để giải thích, ta có thể nói rằng thuyết về lục đại thể là kết quả tất nhiên của sự phát triển của thuyết về «A» tự thể. Cứu kính chân lý chỉ là một mà sự khai triển bất đồng. Chữ «A» là một pháp tượng trưng của một thứ văn tự, lục đại là pháp tượng trưng của hiện tượng. Một đảng lấy tính chất thật tướng luận làm phương thức biểu thị, một đảng lấy tính chất duyên khởi luận làm phương thức biểu hiện. Cái trước là phương pháp của hệ thống Trung quán và cái sau là của Du già. Cái trước y cứ Đại nhật-kính, cái sau dựa vào Kim cương đỉnh. Một đảng lấy chân không làm chủ yếu và đảng khác diệu hữu. Đây là điểm bất đồng giữa Mật giáo của hệ thống Thiện vô úy và Chân ngôn Mật giáo của Hoàng Pháp đại sư. Mỗi bên có mỗi đặc sắc, một đảng là nhà chú thích (1) và đảng khác, người sáng lập tông phái (2), người trước thuộc Thai mật và người sau thuộc Đông mật.

Chúng ta đã nói về khác biệt giáo lý giữa hai hệ thống Mật tông, Thai và Đông, mà cảnh giới cứu kính đương nhiên là không thể phân biệt. Cả hai học thuyết, đều là hình nhi thượng học cụ thể.

(Còn tiếp)

(1) Subhakarasiṃha, người Ấn, đến Trung hoa năm 717

(2) Không hải đại sư, người Nhật, học Phật ở Trung hoa, về nước năm 806, lập nên chân người Mật giáo ở Nhật.



Từ Biện chứng Hiện sinh đến Biện chứng Trung quán

TUỆ-SỸ

(tiếp theo)

Hiện sinh là một biện chứng không có tổng đề...

Hiện hữu bao giờ cũng là một trạng huống phân ly. Con người ý thức được về hiện hữu của mình là đã cố gắng đặt mình vào hai đối nghịch để đi đến trạng huống phân ly đó. Cho nên, hiện hữu của con người là một ý thức về hiện hữu phải chết (être-pour-la-mort). Sự sống bao giờ cũng chưa đựng sự chết. Đây là hai đối nghịch căn bản mà con người chạm phải ngay ở bước đầu khi ý thức về hiện hữu của mình. Vấn đề ở đây cũng là một vấn đề lựa chọn giữa hai cái sống và chết, không có một tổng đề thứ ba nào cho chúng cả.

Thái độ của Abraham là một thái độ lựa chọn đã quyết một trong hai đối nghịch đó, khi Người đã dám vượt lên khuôn khổ thông thường của luân lý để giết Isaac, đứa con duy nhất. Tất nhiên, Abraham đi tìm sự sống miên viễn, vượt ra ngoài giới hạn của thời gian (1) và để đối diện trực tiếp trước Thượng đế vô cùng bằng hiện hữu của cá thể tuyệt đối cô đơn.

Isaac là đứa con duy nhất của Người, mang dấu hiệu của một hiện hữu vô cùng, theo chuyên biến của thời gian. Nói cách khác, Abraham hiến thân vào Isaac để ý thức rằng mình vẫn bất tử đằng sau cái chết của mình đó. Nhưng vì hiện hữu bao giờ cũng là trạng huống phân ly, mà Isaac là dấu hiệu phân ly đó giữa Abraham và Sara.

Bởi vì, dù sao đi nữa, Isaac vẫn mang đến cho Abraham dấu vết của thời gian. Mà thực sự, thời gian chỉ có trong khái niệm, nó không có trong thực tại. Nó là phản ảnh của ý niệm trước sự trôi chảy của thực tại, chứ chắc chắn rằng nó là hình ảnh của vô thường, hình ảnh của những cái có sinh ra thì phải có diệt mà con người không lựa chọn được một cái nào trong hai đối nghịch sinh và diệt cả.

(1) Ngay đoạn đầu tiên dẫn nhập cho cuốn Crainte et Tremblement của Kierkegaard J. Wahl cho rằng vấn đề thảo thức của Kierkegaard là tìm tương quan giữa cá thể và thời gian giữa cá thể và thực tại.

Biện chứng hiện sinh là một biện chứng không có tổng đề cho hai đối nghịch của chính đề và phản đề, vì con người đã bị bắt buộc phải lựa chọn một trong hai. Nhận thức ở đây cũng là một lựa chọn. Nó biết được cái này là vì cái đó được đặt trước một cái khác, đối nghịch lại. Tất nhiên nó đã lựa chọn cái mà nó cần thiết đến. Trong biện chứng hiện sinh, ta thấy ngay sự bất lực của tri thức. Tri thức không bao giờ thấy được chính thực tại, nó chỉ thấy cái bóng dáng của thực tại mà thôi. Vì thế mà giữa cuộc đời và triết lý, con người hiện sinh phải lựa chọn lấy một. Khổ đau, nhu cầu, đam mê đều là những trạng huống hiện sinh mà chúng không thể được chuyển hóa bằng tri thức được. Cho nên, trong biện chứng hiện sinh đó, mọi giá trị của ngôn từ đều gây đổ (1),

Thái độ của con người trong hiện sinh đích thực vì thế phải là một thái độ nghịch lý. Cho nên, người ta không cần chết cho chân lý khoa học mà phải chết cho chân lý hiện sinh. Và ta thấy, Galilée muốn biện minh cho chân lý của mình mà không cần phải chết, nhưng Socrate và Giordano Bruno phải chết cho chân lý của chính mình. (2) Cũng thế, nếu đức tin của Abraham không phải là một nghịch lý thì người không thể là anh-hùng-của-thảm-kịch (hérotragique), mà trái lại, chỉ là kẻ sát nhân.

Hiện sinh đã là một nghịch lý cần thiết thì không bao giờ ta có thể tìm thấy một tổng đề cho chúng cả. Dù cho Pascal có nghĩ rằng Thiên chúa giáo đã xuất hiện như một nổi lên của những mâu thuẫn cùng thực. Bởi lẽ, bao giờ Thiên chúa cũng vẫn ở bên kia vô hạn mà con người ở bên này hữu hạn trong sang. Kierkegaard đã có lý khi ông không chịu chấp nhận một tổng đề cho hữu hạn và vô hạn. Cho nên, Nietzsche và Kierkegaard, cả hai đều bắt đầu bằng cái chết của Thượng đế, để đi về với vĩnh cửu thực tại (réalité éternelle), với Kierkegaard, cái chết của Thượng đế là sự giải thoát của chúng ta và với Nietzsche, sự giải thoát của chúng ta là cái chết của Thượng đế. (1)

Đối nghịch giữa chính đề và phản đề của hiện sinh, cần đề là cá nhân và gia đình, rộng ra và xã hội. Kierkegaard đã xem cái nghịch lý của đức tin chính là cá nhân vượt lên trên cái thông thường (la foi est justement ce paradoxe suivant lequel l'individu est comme tel au-dessus du général) đi từ bên trong đến bên ngoài (l'intérieur est supérieur à l'extérieur)

Ngay hiện sinh cá biệt của con người đã là một thảm trạng giữa tri thức và cuộc đời rồi, mà đến với những người xung quanh thân thiện nhất, còn là một thảm trạng chua cay. Chẳng thế mà Kafka cảm thấy mình xa lạ với mọi người. Xa lạ như một con vật kỳ quái. Kỳ quái cũng bởi vì nó sẽ bị đặt vào cái tri thức của kẻ khác. Nó không còn là nó nữa. Nó là cái gì mà mọi người quan niệm. Nếu không chấp nhận mẫu người đó, tất nhiên nó là một con vật xa lạ nhất. (3)

(1) J. Wahl : *Traité de la Métaphysique*.

(2) Xavier Tilliette : *Jaspers et la théorie de la vérité*.

(3) Kafka : *La métamorphose*.

Trong *Maison de Poupée*, H. Ibsen trình bày một thảm kịch của cuộc đời mà nó là sự giằng co giữa hiện sinh cá thể và hiện sinh tha thể. Con người đã cố gắng đi tìm lấy bản chất đích thực của mình. Bản chất đó không phải có sau hiện sinh như Sartre quan niệm bằng tự do tình con người tạo nên khi đã có mặt. Tất nhiên, vì hiện sinh bao giờ cũng là trạng huống phân ly, con người bị đặt trước hai con đường phải lựa chọn. Bất cứ một hiện tượng nào, có cái này là vì có cái kia đối lập. Thế thì, trong hiện sinh, con người không thể tìm ra một bản chất đích thực nào cho mình cả. Bản chất được xác định tùy theo hành động là một bản chất được làm nên bởi ảnh hưởng của cuộc đời, mà dù không bằng ảnh hưởng của cuộc đời thì cũng là ảnh hưởng của trí thức.

Người đàn bà trong *Maison de Poupée* của Ibsen như ý thức rằng mình đã sẵn có một bản chất trước khi ý thức về hiện sinh. Lẽ rằng hiện sinh bao giờ cũng bao hàm một thái độ lựa chọn. Tự do tình trong lựa chọn là một tự do hàm hồ của ảo ảnh. Ta cũng thấy ở đây một tình trạng nghịch lý mà theo đó cả nhân vượt lên trên khuôn khổ tâm tưởng của đám đông như Kierkegaard đã suy tư về thái độ đức tin nghịch lý của Abraham.

Người đàn bà của Ibsen đã hiện sinh bằng trí thức của những người chung quanh. Lúc nhỏ, nó chỉ được hiện sinh bằng trí thức của người cha, và lớn lên, khi lấy chồng, nó lại hiện sinh bằng lệ thuộc vào trí thức của người chồng... Suốt nửa đời người, cho tới khi có đến năm con, nó chỉ là một con *poupée*, chuyển từ đôi cánh tay của người cha đến đôi cánh tay của người chồng. Và những đứa con kia, đang là những *poupée* cho hai vợ chồng mà thôi. Người đàn bà đó đã quả quyết từ già chồng, từ già con. Đây là một cố gắng lớn lao, cố gắng đi tìm lấy cái bản chất độc đáo của chính mình, và cũng để cho kẻ khác tự hiện sinh với bản chất của chính họ. Với cái nhìn của luận lý, thì đây là một người đàn bà đã quên đi bổn phận làm vợ và làm mẹ của mình. Nhưng hiện sinh là một lựa chọn nghịch lý, không thể đạt được một phạm trù nào để chiêm nghiệm được cả.

Bản chất có trước hay có sau hiện sinh đều là những cái nhìn từ hai vị trí của một hiện sinh. Đứng bên này ta đứng bên kia nhìn, thì lẽ tự nhiên không có cái nhìn nào là chân xác cả. Hiện sinh chỉ là một tương quan vô ngã. Có cái này là thiết yếu có cái kia, cho nên, bản chất không phải là một cái gì có sẵn mà cũng không phải là một cái gì được làm ra.

Trung quán và chặng đường thứ tư của Biện chứng.—

Thế giới hôm nay đang đi vào đồ vỡ kinh hoàng bằng đối diện thường xuyên của con người trước tuyệt vọng của hiện sinh. Bộ mặt nhân nhô của những *Francoise Sagan* trong nỗi buồn tang thương của khoái lạc, những nét chân nặng trĩu u hoài của *Henri Miller*, những tiếng cười tuyệt vọng não nề của *Nietzsche* trong niềm kêu hãnh vươn lên bằng sức mạnh ý chí, những bàn tay đầm máu của *Dostoiskey* mong giết chết cái hiện thân ảo tưởng của mình trong vô hạn để chiếm lấy cho được cái hiện hữu độc tôn và những

hơi thở nặc nồng men rượu, men tình của thể chất... tất cả những cái đó đang kết thành mùi tử khí xông lên làm ngọt ngào con người. Ta thấy được gì, có phải chăng thế giới hoang tàn khủng khiếp trước thảm kịch cuộc đời?

Con người bao giờ cũng cảm thấy muốn vươn lên, vượt ra ngoài giới hạn tầm thường của hiện sinh. Nhưng vươn lên đâu? Quả thực con người đang bị lưu đày chính ở quê nhà của mình đây. Phải chăng cuộc đời là *Phi lý* là *thừa thừa*, chúng ta là những kẻ bị đẩy lên con thuyền vô định đang quay tròn giữa không gian vô cùng và thời gian vô tận? Hiện sinh đã trôi theo hai thái cực của ảo ảnh tri thức và ảo ảnh cuộc đời thì những thực tính của con người cũng chỉ là một tình trạng « *mộng trung ngộ mộng tông mê mộng* » (1), tỉnh giấc trong mộng lại là một trạng thái đi sâu vào ảo mộng. «Cái ngõ ngách của con người trước cuộc đời vẫn quanh quẩn trong cái ngõ ngách của một giấc mộng chấp chùng,

Dưới cái nhìn của Trung quán, con người mà chưa vươn tới cái toàn thể, nghĩa là chưa vượt qua được ba chặng đường của biện chứng, thì nó chẳng *biết* được cái gì và cũng chẳng *sống* được với cái gì cả, chặng qua chỉ là hai ảo ảnh mà thôi, ảo ảnh của tri thức và của cuộc đời mà mấy mươi thế kỷ con người Tây phương đã chạy từ ảo ảnh này sang ảo ảnh khác để cuối cùng *đồng thanh* kêu lên tuyệt vọng nào nùng.

Tốt hơn là ta nên đi từng bước một mà vào trong Trung Quán.

1.— CUỘC ĐỜI PHẢI CHĂNG LÀ MỘT TRA HỎI?

«Lúc đó, Tôn giả Mang đồng tử (Malunkyaputta) đang tĩnh tọa tư duy ở chỗ thanh vắng, bỗng nảy ra ý nghĩ: «có một vấn đề mà lâu nay đức Thế Tôn gác qua một bên không chịu nói đến, ấy là cõi thế gian là thường hay vô thường, nói là hữu biên hay vô biên, thần ngã với thân là một hay khác, đức Như Lai sau khi diệt độ rồi còn có hay không còn có, hay cũng có cũng không, hay chẳng phải có chẳng phải không? Ta không thể nào yên tâm không thắc mắc, về điều đó được.» (1).

Đây là những thắc mắc muôn đời của con người trước hiện hữu nội thân và ngoại giới. Xưa nay, những người làm triết lý cũng bằng ngần ấy tra hỏi trước cuộc đời. Giải quyết vấn đề chỉ là những *hợp lý hóa* cho các trả lời mà thôi. Trả lời bằng ảo ảnh tri thức như kiểu Hegel và các triết gia trước ông hay bằng ảo ảnh của cuộc đời như Kierkegaard và Nietzsche cùng những người đi sau thì cũng vậy.

Thái độ của đức Phật không phải là thái độ hoài nghi hay bất khả tri luận trước vấn đề tra hỏi của Mang đồng tử mà ngài từ chối. Vì rằng:

«Này các Tỷ kheu! dẫu thế gian này thường hoặc vô thường, thì chúng sinh vẫn hiện có, có già, có bệnh, có chết, thống khổ ưu bi.» (2)

(1) Thái hư đại sư.

(2) Trường A hàm, Trí Đức dịch

Thật là rõ ràng. Không lý gì với lời nói đó của đức Phật mà người ta đặt Ngài vào trường hợp của thái độ hoài nghi hay bất khả tri luận. Chưa vượt ra ngoài hạn hữu tương đối, thực ra, chính là chưa nắm lấy được cái toàn thể, thì bất cứ thái độ nào vẫn nằm trong cục bộ. Chân lý chỉ được nhìn bằng cái toàn thể mà thôi. Và như vậy, con người ở trong hạn hữu tương đối mà tri thức là một thất vọng nào nề trước tiền đề của biện chứng, bị bắt buộc phải lựa chọn.

Cuộc đời là ảo ảnh mà tri thức cũng là ảo ảnh. Cuộc đời ảo ảnh chính vì nó không có một thực thể vĩnh tồn. Hiện hữu chỉ là tràng nhân duyên sinh diệt. Con người đến với cuộc đời như một ngẫu nhiên và ra đi như một ngẫu nhiên. Thế nhưng có một cái gì là ngẫu nhiên, sinh ra như là một phi lý cả. Bởi lẽ, có cái này là vì có cái kia. Thế thì, không cái nào tự hữu với chính nó. Tất cả sinh ra vì lẽ Không và hủy diệt cũng vì lẽ Không.

Bản chất cuộc đời không phải tuyệt đối là ảo ảnh. Chỉ vì con người đã sống bằng cái bóng dáng của nó mà thôi. Người ta thấy như phi lý, không thấy được lý do và mục đích của nó. Nhưng, ta cũng nên chiêm nghiệm lại thái độ của đức Phật : cuộc đời không phải là một cái gì để mà tra hỏi. Yêu cầu của con người không phải là trước tiên biết rõ cội nguồn căn rễ của mình đã, biết rõ nguyên lai của vũ trụ đã, rồi mới tính chuyện giải thoát. Nhưng giải thoát là gì ? Đấy là vươn lên để nắm lấy cái toàn thể, và từ đấy, cho có được một cái nhìn toàn vẹn và như thực. Chưa đứng trên vị trí toàn thể đó với cái nhìn toàn diện, thì con người chỉ có thể nhìn được cái ảo ảnh của tri thức mà thôi. Sự im lặng của đức Phật cho hay rằng nên vươn lên cái toàn thể không bằng những tra hỏi về cuộc đời.

2.— NÂNG LÊN TỔNG ĐỀ TRUNG ĐẠO.—

Ngay khởi điểm đi lên cái toàn thể, nhận định chính xác về con đường Bát Thánh bao giờ cũng cần thiết phải có. Con đường Thánh là con đường xa lánh mọi cực đoan, nghĩa là con đường Trung đạo.

Con đường trung đạo, theo đó, ta không đi về toàn thể như một cố gắng quên đi và vượt ngoài hạn hữu tương đối trong cái vô hạn tuyệt đối xét là hai đối lập.

Thế là, nếu bên này hữu hạn của con người và bên kia, vô hạn của Thượng đế, cả hai đã được xem như đối nghịch của chính đề và phản đề, đều là hai đoạn đầu của biện chứng cần phải được nâng lên (aufheben) ở tổng đề. Đấy là tổng đề trung đạo.

Giáo lý về Trung đạo trong tiền kỳ Phật học là một thái độ sống thực sự sự không bằng ảo ảnh của cuộc đời mà cũng không bằng ảo ảnh của tri thức. Và đấy là thuần túy thái độ sống. Trung đạo là con đường không rơi vào một trong hai cực đoan.

Điều đó, nói rằng tiền kỳ Phật học là thuần túy thái độ sống, không thể trở thành những bàn cãi đượ. Không lý do gì phải bảo chữa cho tiền kỳ Phật học rằng đây không phải là thuần túy thái độ sống để tăng cái vẻ đẹp nhiệm mầu của giáo lý mà vốn dĩ bất tăng bất giảm trước những cái nhìn bao giờ cũng yêu cầu đến tra hỏi, vì, theo họ, tra hỏi mới làm được triết lý, và có thể tư tưởng Phật học mới có giá trị.

Nhưng thái độ sống nào mà không bao hàm triết lý và triết lý nào mà không ưu tư về sự sống ?

Chạy từ cái hữu hạn này mà vào cái vô hạn kia, nào có vượt ra ngoài yêu cầu của sự sống. Không sống bằng cái ngán ngủ tạm bợ thì cũng cố gắng xây lấy cái thường tồn miên viễn, cả hai nào có khác ? Cho nên, không phải thường xuyên đặt câu hỏi trước cuộc đời, rằng thế giới thường hay vô thường tĩnh hay động, bản thể, hiện tượng... mới là triết lý đích thực, đây chẳng qua nó đã quên rằng mình đang sống bằng hai cái ảo ảnh mà thôi.

3.— ĐI VÀO TOÀN THỂ.

Mặc dù con đường Trung đạo là thái độ sống chính xác nhất trước mâu thuẫn biện chứng, nhưng đây chưa phải là đích thực đứng ở cái toàn thể mà sống.

Tri thức và cuộc đời là đối nghịch, một đằng cần thiết đến *tại sao*, nhưng một đằng thế đấy là vì thế đấy, không bằng cái tại sao của tri thức. Vị trí của toàn thể là bao hàm cả hai đối nghịch của tri thức và cuộc đời khi chúng đều được nâng lên ở tông đề Trung đạo. Nghĩa là nó vượt ba chặng đường của biện chứng. Đây là nội dung của Trung quán, mà với Trung luận và Thập nhị môn luận, Long Thu triển khai chính đề và phần đề đề nâng lên tông đề Như Thập Trụ Tỷ bà-sa đã vượt lên ba đoạn đầu của biện chứng để thiết lập cái toàn thể.

Tông đề trung đạo là thái độ sống, và nhận thức của nó đứng hẳn về phía chủ thể. Bước thêm bước nữa là đi vào cái ảo ảnh thứ ba mà ảo ảnh đầu là những mâu thuẫn giữa cuộc đời và tri thức. Đây là điều mà các học phái tiền kỳ Phật học đã làm, Tông đề Trung đạo đứng về phía chủ thể, thế mà các nhà Phật học thời này đã dùng nó để làm *thước đo vạn vật*, từ đó mà nhận về vũ trụ nhân sinh. Thế không đi vào ảo ảnh là gì nữa.

Bước thêm bước nữa là đi vào ảo ảnh, từ vị trí tông đề Trung đạo. Nhưng cái bước tới đó bao giờ cũng là sự kiện tất yếu của định luật vô thường. Trung đạo hay Trung quán thì cũng chỉ một mục đích vậy thôi. Khác nhau ở chỗ, một đằng nâng lên hai mâu thuẫn thì một đằng bước vào toàn thể.

Điều nên nói ở đây là có thể có cái toàn thể ở trên tông đề hay toàn thể và tông đề chỉ là một ?

Với cái nhìn của một nhà Tiểu thừa Phật học thì cái toàn thể cũng chính là cái tổng thể. Tổng thể đó được nâng lên từ hai cực đoan duy tâm và duy vật mà các học phái Ấn độ, ở thời đại đức Phật, đã được phát sinh đến cao độ. Nếu các hệ phái chính thống Bà la môn công nhận hiện hữu của một tự ngã bất tử ở ngoài xác thân thì cũng có những chủ trương trái lại của Carvaka và những hệ phái liên hệ mà Phật giáo gọi họ là những nhà Thuận thế ngoại đạo. Đây là người nhìn cuộc đời như một hiện sinh ngẫu nhi, và thái độ sống của họ là thái độ tận hưởng những khoái lạc trần gian.

Hai khuynh hướng đó, một đằng đi vào cực đoan của hoại lạc và đằng khác thì đi vào cực đoan khổ hạnh, có thể được chúng ta coi như chính đề và phản đề của Biên chứng. Đây là điều mà Murti đã làm trong *The Central Philosophy of Buddhism*.

Thế thì, ta thấy rằng giáo lý Trung đạo, với lối sống cao quý của con đường Bát Thánh chính là tổng đề cho hai đối nghịch. Nó không đi vào hưởng thụ khoái lạc mà cũng không đi vào khổ hạnh. Chắc chắn rằng chúng ta không thấy giáo lý Trung đạo chỉ là vấn đề tránh hai thái độ cực đoan mà việc làm đó là một sự kiện giản dị. Vì lẽ rằng chúng ta luôn luôn đối diện trước cái *tam giá* của hiện hữu. Tam giá đó là những liên hệ nhân duyên của sự vật. Giá là vì cái này có không phải là cái có thực sự mà do sự kết hợp của những cái khác. Đây là cái ảo hóa vì đối lập thứ nhất. Thứ nữa, cái ảo hóa vì sự trôi chảy liên tục như một vòng lửa. Và cuối cùng, giả là bởi chúng ta chỉ thấy được cái này khi đối lập với nó có một cái khác với nó. Đây là cái ảo hóa thứ ba bởi sự đối lập tương đãi. Như vậy, chúng ta *biết* hay chúng ta *sống* đều bị kim hãm giữa những cái đối lập đó. Mà chính những đối lập đó đã làm cho chúng ta chỉ được sống bằng ảo ảnh và nhận thức cũng chỉ bằng bóng dáng của thực tại, những đối lập đó nó bắt buộc ta phải lựa chọn một trong hai. Ngay trong vấn đề nhận thức, chúng ta đã thấy rõ có một sự lựa chọn. Nhìn cái này chắc chắn là phải từ chối cái kia. Lựa chọn đó là thái độ chiếm hữu của tri thức. Thái độ sống cũng thế.

Cho nên, cũng như khi người ta thấy hay biết là vì người ta đã lựa chọn cho nhận thức, sống thực sự là thái độ sống bằng sự lựa chọn cả quyết. Như vậy thì xây cho được cái tổng đề không phải như tránh hai cái cực đoan một cách giản dị.

Nếu ta gọi hai đối nghịch căn đề là hữu hạn và vô hạn mà con người bị bắt buộc phải lựa chọn. Thế thì các triết gia Ấn, một đằng chấp nhận cái hiện hữu này và đằng khác lựa chọn cái vô hạn bên kia. Ấy là một đằng cố gắng quên đi thăm kịch hiện sinh, thăm kịch giằng co giữa tri thức và cuộc đời. Một đằng tra hỏi thì một đằng chạy trốn trước tra hỏi, bằng cái hưởng thụ khoái lạc trần gian, và đằng khác, cố gắng quên đi trong trạng thái siêu thân nhập hóa, mà tuyệt đỉnh nhất là đi vào Phi tưởng phi phi tưởng.

Tổng đề cho hai đối nghịch đó được xuất hiện là một lẽ tất nhiên. Nhưng gọi nó là cái toàn thể thì đây lại là chuyện khác.

André Bareau viết trong Les Sects Bouddhique de Hinayana rằng một trong những nguyên nhân phân phái của Phật giáo, nguyên nhân căn bản là tình thần cá nhân của Ấn độ. Ta có thể nói, Ấn độ đã sống bằng cái nghịch lý mà theo đó cá nhân ở trên đoàn thể. Vì thế không một hệ thống triết học hay tôn giáo nào ở Ấn mà không đi lần đến tình trạng chia năm xẻ bảy. Ấy là tư duy Ấn chưa vượt ra ngoài phạm trù đối nghịch của hiện sinh, bao giờ nó cũng là trạng huống phân ly.

Ba đoạn đầu của biện chứng, chính và phản đề được xem là hai đối nghịch của hai khuynh hướng cực đoan và tổng đề là con đường Trung Đạo. Những bước đường của biện chứng đó chưa ra khỏi môi giới cá nhân. Người ta xét rằng Tiểu thừa Phật học có tính cách vị kỷ cũng vì lẽ đó.

Thế là chúng ta đã thấy ít nhiều sự khác biệt giữa tổng đề và toàn thể. Và cũng thấy ngay rằng từ tổng đề tiến vào toàn thể là điều tất yếu. Vậy, có nghĩa rằng, giải thoát không chỉ nằm ở tổng đề nhưng phải cố gắng đi tới toàn thể.

Trong Thập Trụ Ti Bà sa, Long Thu cho rằng vị trí của Thanh văn và Duyên giác, mà ta đã gọi là tổng đề, chỉ mang nhiều tuyệt vọng mà thôi (1). Nhưng rồi Ngài tiếp rằng cái bản khoản đó không có chi cao đại. Bởi lẽ, người đi tìm giải thoát là chắc chắn phải cố gắng đi vào toàn thể, đấy có nghĩa là phải chứng ngộ vị Đại giác của Phật. (2).

Chúng ta đã nói ở trên rằng tổng đề Trung đạo đứng ở vị trí chủ thể mà chỉ đương (Aufheben) hai đối nghịch, bước thêm bước nữa là đi vào ảo ảnh. Quả đấy là một vấn đề phức tạp. Trước hết, ngay giai đoạn tối sơ của Phật học, vô ngã đã là nguyên lý căn bản (3), thì vị trí chủ thể nào được thiết lập nên cho tổng đề Trung đạo? Và thứ nữa, nói rằng, bởi tính cách tất yếu của định luật vô thường, nên bước tới cũng là tất yếu, nhưng lại nói thêm bước tới là đi vào ảo ảnh, thế thì bước tới nào mới đi vào cái toàn thể?

Murti cho rằng Ấn Độ có hai truyền thống căn bản, một là hữu ngã của Upanishad và các hệ phái Bà la môn, và một nữa là vô ngã do Phật giáo chủ trương. Jaina đứng giữa hai truyền thống đó. Người ta cho ở đây một nhận xét rằng Murti đã quên đi sự có mặt của các triết gia ngoài Bà la môn chính hệ. Tức là những chủ thuyết vô thần và duy vật của các nhà Thuận thế ngoài đạo. Nhưng Murti cho rằng Phật học Nguyên thủy đã lấy quan điểm hữu ngã

(1) Nhược đạo Thanh văn địa, cấp Bích chi Phật địa, thì định Bồ tát tử, tất thất nhất thế lợi. Nhược đạo u địa ngục, bất sinh như thị úy, nhược đạo u nhị thừa, tác di đại bồ úy. Nhược đạo u nhị thừa, tất kính giá Phật đạo: Nếu rơi vào quả vị Thanh văn và Bích chi Phật đấy là cái chết của vị Bồ tát, chắc chắn mất hết mọi điều lợi ích. Nếu đạo ngục cũng không có sự sợ sệt như thế; nhưng rơi vào nhị thừa thì rất ghê sợ. Vì rơi vào nhị thừa, chắc chắn con đường đi đến quả Phật bị ngăn chặn.

(2) Nhược cầu Thanh văn thừa, Bích chi Phật thừa giả, đản vi thành kỳ lợi, thường ưng cầu tinh tiến. Mong mỗi ở quả vị Thanh văn hay Bích chi thì có lợi ích cho riêng mình, cho nên cần phải luôn luôn tinh tiến.

(3) Trong 20 bộ phái Tiểu thừa Phật học, có phái Độc tử bỏ chủ trương vô ngã. Bởi không có sự liên tục của ngã thì các Pháp không không tồn tại được. Nhưng họ lại chủ trương rằng khi nhập định thì thấy có vô ngã, chỉ khi xuất định mới thấy có ngã.

của Bà la môn làm chính đề và quan điểm duy vật là phản đề đề có một chỉ dương (Aufhebung) cho tổng đề, thì ta có thể coi quan điểm vô ngã của P hật học nguyên thủy chính là nội dung của tổng đề trung đạo nó chỉ dương (Aufheben) hai đối nghịch kia.

Vô ngã mà chỉ dương được hai đối nghịch kia là vì nó đã lấy nguyên lý nhân duyên làm nền tảng cho biện chứng.

Ta có thể coi quan điểm hữu ngã của các hệ phái Bà la môn chính thống là ảo ảnh của tri thức và các quan điểm vô thần và duy vật là ảo ảnh của cuộc đời. Đến đây với nguyên lý nhân duyên, bằng điều kiện nào mà trung đạo có thể là một tổng đề được nâng lên qua những đối nghịch mà con người bị bắt buộc phải lựa chọn ?

Với nguyên lý nhân duyên, quan điểm hữu ngã của các Bà la môn chính hệ không có lý do thành lập. Các pháp chỉ hiện hữu bằng nguyên lý nhân duyên. Mà nhân duyên nội tại là một tràng sinh diệt liên tục có 12 vòng. Hai vòng trong quá khứ, từ một thực tại phiếm định mặt mờ và hỗn độn (vô minh), do những mâu thuẫn tác động (hành) mà nó đi vào biểu hiện cho nhận thức (thức) ở hiện tại. Từ biểu hiện đó, mỗi pháp mang một dấu hiệu riêng qua hai khái niệm *danh* và *sắc* cho hiện hữu cá biệt của nó đối với các pháp khác. Đến đây, mỗi pháp được hiện hữu cùng lúc sáu khía cạnh mà năm cái trước là những giao tiếp với các pháp ở ngoài nó, khi năm cái này diệt đi, ảnh tượng của chúng được tạo thành cái thứ sáu, cái sau cùng này là dấu hiệu cho sự phân biệt pháp này với pháp khác (*lục nhập* : nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý). Sự hình thành của cái vòng thứ năm là lục nhập này đưa đến hồ tương giao tiếp của các pháp (xúc). Giao tiếp đó gây ảnh hưởng cái này lên trên cái kia (thu) tạo nên hấp lực (ái) để duy trì sự kết hợp của các pháp (thủ), và từ đó, một pháp được hiện hữu hoàn bị và có đủ khả năng làm nhân duyên cho một hậu thân của nó sau khi nó tiêu diệt (hữu), hậu thân này cũng đi từ sự hình thành đến sự hủy hoại (sinh và lão tử).

Đây là 12 vòng của nhân duyên nội tại và cũng bởi đó ngay trong bản thân của một pháp ta thấy nó không có tự ngã. Chúng ta lại còn có nhân duyên ngoại tại mà theo Thập nhị môn luận, nó là những điều kiện cho một pháp được hình thành. Ta cũng có thể tìm thấy sự triển khai của những nhân duyên ngoại tại đó tức là 4 duyên mà luận Đại tri độ đã giải thích như sau :

1) *Nhân duyên*, mầm mống chính yếu, nó là hạt giống của một pháp sẽ được hiện hữu trong tương lai ;

2) *Thủ đợ duyên*, sự tiếp nối liên tục của các thực kiện tâm thức như một dòng nước chảy cho nhận thức không bị gián đoạn ;

3) *Duyên duyên*, hay gọi là sở duyên duyên, những tương quan giữa các thực kiện tâm thức và ngoại cảnh ;

4) *Tăng thượng duyên*, những trợ giúp cho hạt giống như mưa nắng chi phối sự trưởng thành của nó.

Ta có thể nói cách khác, bốn duyên là những tương quan giữa nhận thức và đối tượng nhận thức, giữa pháp này với pháp khác, hỗ tương tác thành, tiếp nối liên tục, cái này làm đối tượng cho cái kia, hỗ túc cho nhau.

Cả hai phương diện nhân duyên thực sự là một lập trường căn bản, đề chỉ dương đồng thời hai mâu thuẫn của quan điểm hữu ngã và quan điểm duy vật được xem như là chính đề và phản đề.

Tuy nhiên, vô ngã đó chỉ được đứng ở vị trí chủ thể mà thành lập giáo lý Đại thừa gọi đấy là *nhân vô ngã*. Tất nhiên nó chỉ mang cái ý nghĩa là làm tông đề chứ chưa phải là cái toàn thể. Đang lý Tiểu thừa Phật học nên lấy nguyên lý nhân làm nền tảng thì họ lại đem nguyên lý vô ngã để phân tích thực tại. Thế là nó đã bước vào một cái ảo ảnh khác.

Như vậy nội dung của cái toàn thể là hai cái ngã của nhân và của pháp một đằng là vô ngã bởi tự thân một đằng là vô ngã bởi ngoại hiện. Vô ngã không thể áp dụng phương pháp phân tích hiện tượng để đi tới một kết luận. Phân tích hiện tượng chỉ tìm thấy cái vô ngã của nhân, vì người ta không thể thấy một yếu tố chắc chắn nào để quả quyết rằng chính cái đó là chiếc xe, nhưng nếu không đó cái xe đích thực thì phải có những chất liệu làm nên chiếc xe đó, như càng xe, cọng xe v.v... Và cứ thế, không bao giờ ta thấy được cái nào là thực tại cả. Một đại thể được làm nên bằng nhiều tiểu tiết, rồi một tiểu tiết đó sẽ là một đại thể được tạo nên bằng nhiều tiểu tiết.

Nguyên lý nhân duyên là căn bản tất yếu để đi đến thực tại chính thực. Thực tại đó, với Trung quán, là Không. nó bao hàm cả hai phương diện vừa tiêu cực và vừa tích cực. Chính vì các pháp là Không cho nên nó mới có. Không và có đây không phải mâu thuẫn của khái niệm, nhưng Không có nghĩa là không có tự tính. Chính bởi tự tính của các pháp là vô tự tính là một tự tính không thể khẳng định, nên chúng mới có lý do hiện hữu.

Thế là Biện chứng Trung quán đã bắt đầu bằng thực tại cụ thể, lấy ngay hai ảo ảnh của nó làm chính và phản đề, để rồi nâng lên ở tông đề Trung đạo, trở về với thực tại trong vị trí chủ thể. Quá trình Biện chứng qua ba chặng đường đó bao hàm ý nghĩa ngộ rồi đồng với chưa ngộ. Cuối cùng đi vào toàn thể của thực tại, mà Đa Bảo thiên sư đã dạy Ngái Định Hương rừng lão nên vượt qua ba đoạn đầu mà vào.

Biện chứng Trung quán chỉ có thể đạt giai đoạn cho quá trình giải thoát chứ không đạt được vấn đề sử quan cho sự tiến hóa của tư tưởng Phật học. Ta đã thấy nhiều lần trong lịch sử Phật giáo có những cố gắng đưa tông đề đi vào toàn thể, như Mật tông hay Thiền tông chẳng hạn. Các tông phái Phật học đều được thành lập với cùng một ý nghĩa, có khác chăng là ở Mật và ở Thiền ta thấy cố gắng rõ rệt đó.

Cái toàn thể mà Long Thụ đã xây dựng nên chẳng được bao lâu, để sau đó, sự tranh chấp tư tưởng giữa Trung quán và Du già được xuất hiện.

Có lẽ đây là định luật chung cho sự tiến hóa của con người. Con người bị mắc kẹt trong cái tam giá, không vượt ra ngoài những ảo ảnh thì mỗi cố gắng xây dựng chẳng qua là những hình tượng sẽ bị đổ vỡ. Cho nên vấn đề xây dựng Phật pháp chính là cái toàn thể, nếu không, nó cũng đi lần đến tan rã mà thôi.

Những biến hình của sa đọa.—

Để kết luận, chúng ta cũng nên nói đến những biến hình của sa đọa, coi như những thất vọng chua cay của con người trước màu thuẫn biện chứng.

Sự sa đọa rõ rệt mà ta không cần nói nhiều ở đây là những cái rớt của con người xuống vùng lầy vật chất. Người ta có thể coi đó là những con người đang thương hại nhất. Xét ra, sự thương hại không có nghĩa lý gì cả. Thương hại như hai kẻ tử tù trao đổi cho nhau là bộ mặt chung của chúng ta, chỉ nói lên thất vọng nẻo nẻo của con người trước vấn đề giải thoát. Thương hại như một trạng sư giàu lòng bác ái đối với người tử tội chắc hẳn rằng trong cuộc đời không có được ý nghĩa đó. Chúng ta đều là những tử tội, thành ra không ai là trạng sư cả.

Con người hiện sinh chính là con người của sa đọa. Dù nó có cố vươn lên, thì đây cũng vì cái ảo ảnh mà nó vươn lên một cách nhàm chán đó thôi. Đứng cùng vị trí, ta có thể thấy có một sự vươn lên thực đấy. Nhưng nếu ta đứng được ở ngoài mà nhìn chắc hẳn ta thấy nó đang đâm đầu xuống vực thẳm. Thực tại mà con người sống và biết được với nó chỉ bằng ảo ảnh thì làm gì mà ai có thể thấy đầu là chiều lên và đầu là chiều xuống.

Adam và Eva đã bị Thiên chúa đuổi ra khỏi vườn địa đàng vì đã lỡ lầm ăn trái cấm, ấy là nói đã chọn cái ảo ảnh trí thức. Cũng như các Thiên thần cõi trời Quang âm, nơi mà con người đối thoại bằng ánh sáng thay thế cho âm thanh, vì ưa thích hương vị của quả đất mà phải đọa đầy luôn ở trần giới để làm thủy tổ loài người trên mặt đất này. Thế là nó cũng đã chọn lấy một cái ảo ảnh khác nữa, đó là ảo ảnh của cuộc đời.

Cả hai trường hợp trên đều là những trường hợp sa đọa nguyên thủy của con người. Cả hai thần thoại diễn tả hai ngã đường đi xuống của Đông và Tây phương vậy.

Thành ra, ở đây, chúng ta có thể thấy được rằng khi coi tri và hành là hai phương diện biệt lập chắc hẳn không được chính xác.

Người ta có thể làm được bất cứ cái gì mà họ nghĩ. Nhưng nếu nói bằng cái ảo ảnh và làm bằng cái ảo ảnh thì chắc chắn nó chỉ đi đến tan rã mà thôi.

Tuy nhiên, đối với con người đang lầy lội trong bùn lầy của hiện sinh, ảo ảnh sẽ như một yếu tố duy nhất cho sự sống. Ảo ảnh là những giấc chiêm bao đẹp để vô cùng mà con người cần đến. Cho nên người ta tôn thờ thi sĩ hay nghệ sĩ là vì những người đó đã xây dựng cuộc đời của mình trên cái hào quang của ảo ảnh.

Thực ra, thi ca và người làm thi ca không phải bị bắt buộc xây dựng cái nhìn của mình bằng ảo ảnh. Người làm thi ca mà với cái nhìn toàn thể thì thi ca bây giờ là những lời nói hào hùng siêu việt trước vô thường của thế giới. Vì rằng, dù cho trần gian chỉ là ảo ảnh, trò đời là những quang cuồng rồi rắm, người ta vẫn thấy cái lẽ chân thực nhiệm màu của nó. Cho nên, vẫn biết thân ta là bóng chớp, có đó rồi không đó, như muôn nghìn hoa lá tươi cười với mùa xuân rồi sẽ tàn tạ khi thu đến. Nhưng đáng ngó đạo vẫn không có gì sợ sệt trước cuộc thăng trầm đó :

*Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
Vạn một xuân vinh thu hựu khổ.
Nhiệm vận thịnh suy vô bố úy,
Thịnh suy như lộ thảo đầu phó.*

Vạn hạnh thiên sư

*Thân như bóng chớp chiều tà,
Cổ xuân tươi tốt, thu qua rụng rời.
Sả chi suy thịnh việc đời,
Thịnh suy như hạt sương rơi đầu cành. (1)*

Thi ca ở đó không phải là những tiếng khóc nào nùng trước thảm cảnh của cuộc đời. Nó là sự sống toàn thể. Cái nhìn về thế cuộc không đứng lại ở trạng huống phân ly, mà vượt qua ba chặng đường đi vào toàn thể. Bài thơ đó cũng như bài thơ Thị chúng của Thiền sư Mãn giác mang lời khuyên rằng thiết yếu của con người là hành động, và đây cũng là khuynh hướng đặc biệt của Phật học Việt Nam.

Thế nhưng, con người mà bàng hoàng ngỡ ngác trước đời thay thay đổi của trần gian, thì cái nhìn của họ về thế cuộc chỉ mang đầy những u hoài thất vọng. Cho nên, ta thấy thi ca ở đây đã nói lên được gì ; nếu không là tiếng khóc của con người trước mọi đồ vỡ đau thương ? Thi ca kiểu đó chỉ kéo con người lùi chứ không tiến về đâu được cả. Ta gọi đấy là một sự biến hình của sa đọa.

Sa đọa bằng thi ca thôi chưa đủ, bởi vì cuộc đời mà trăm đắng nghìn cay thì con người cũng có trăm nghìn cách thế để xoa dịu nó đi. Mỗi cách thế là một thú nhận bất lực của mình. Và như thế, làm triết lý bằng tra hỏi, xây

(1) Trích của Thượng tọa Mật thể. Việt nam Phật giáo sử lược.

hệ thống triết lý trên cái ảo ảnh chỉ là tình trạng đi xuống bần lầy của hiện hữu. Tóm tắt thì con người muốn quên đi những đối nghịch hiện sinh mà nó bị bắt buộc phải lựa chọn.

Thế thì hiện sinh của con người đã là một tình trạng sa đọa. Nhưng con người đã cố gắng vươn lên, cố gắng thăng hoa đi những cái tầm thường. Thành ra dưới những bộ mặt mà người ta tôn thờ, dưới những thái độ mà người ta mong đạt đến, ẩn tàng một cái gì đáng sợ. Những người đó được coi như là thần tượng, những thái độ được chiêm ngưỡng chỉ thành, là những trường hợp sa đọa được biến hình, được bao phủ bằng cái hào quang của ảo ảnh. Biết bao thần tượng bị sụp đổ trong lòng người. Những thần tượng đó chỉ được nhìn từ đằng xa, vì là ảo ảnh, ta chỉ thấy đẹp khi ở xa mà thôi.

Người ta có thể làm được bất cứ những gì mà họ nghĩ hay họ nói. Nhưng chỉ có cái làm đích thực khi ở trên toàn thể.

Biện chứng Trung quán là những chặng đường đi vào cái toàn thể đó.

TUỆ SỸ

Nghiên cứu duy thức học

(Giáo nghĩa luận)

Tác giả : SEIBUN FAKAURA

Dịch giả : CHÂN-TỪ

TIẾT THỨ TƯ

THÀNH-DUY-THỨC-LUẬN

Mục thứ ba

NIÊN ĐẠI DỊCH THUẬT

I

Xét về niên-đại-dịch-thuật của bộ « Thành-Duy-Thức-luận » truyền thuyết khác nhau không nhất định. Trước hết, nếu nương vào bài tựa Ngô-Hưng-Trâm-Huyền-Minh thì bộ luận này dịch ra ở năm Hiên-Khánh thứ tư (660) trong tháng 10 nhuận cũng cùng giống với « Khai-nguyên-Lục » quyển tám ở phía cuối có ghi về mục lục dịch kinh của Huyền-Trang. Nhưng cũng cùng « Lục » đó, dưới mục Truyện-ký của Huyền-Trang, ngài có ghi rằng, từ ngày mồng 1 tháng giêng năm Hiên-Khánh thứ năm (661) đến ngày 20 tháng 10 năm Long-Sóc thứ ba (663) theo đuổi về sự nghiệp dịch bộ « Đại-Bát-Nhã-Kinh » 60 quyển thể mà luận này được dịch ra cũng nằm trong trước sau của niên đại đó, lẽ dĩ nhiên không sao tránh khỏi cảm giác lạ thường. Nhưng theo thuyết sau đây ở « Tục-Cao-Tăng-Truyện » quyển 4 và « Huyền-Trang Pháp-sư Hành-Trạng » cũng giống thế, như vậy có lẽ là đều y vào « Từ-Ân-Truyện » quyển mười làm nền tảng vậy. Hơn nữa, trong « Từ Ân Truyện » có nêu về niên đại dịch Kinh Bát nhã, nhưng trong đó không thấy nêu về niên đại dịch ra bộ luận này, vậy có lẽ bộ luận này được dịch ra ở trong thời gian dịch kinh Bát Nhã chăng. Muốn khảo sát cho xác thực về niên đại dịch bộ luận này quả thực là khó khăn.

Nương vào Truyện văn, Ngài Huyền Trang từ chùa Tây Minh ở Tràng An đi vào chùa Ngọc Hoa ở tháng 10 năm Hiên Khánh thứ tư (660). Ở đây, về vĩ nghiệp trong đời ngài là việc dịch ra bộ « Đại Bát Nhã Kinh » nên ngài đã lánh nơi huyền ảo để tới chốn u nhân tịch mịch. Nhưng trên thực tế, mãi tới năm sau, từ ngày mồng 1 tháng giêng năm Hiên Khánh thứ năm mới bắt đầu dịch bộ Bát Nhã, như vậy có lẽ trong khoảng thời gian từ tháng 10 đến tháng chạp năm Hiên Khánh thứ tư, đó là thời gian Ngài dịch ra bộ luận này.

Hiện nay bộ luận này cứ mỗi cuối quyền đều có ghi về niên đại dịch thuật ở năm Hiên Khánh thứ Tư. Như cuối quyền thứ nhất có ghi :

« Ngày 27 tháng 10 năm Hiên Khánh thứ tư ở Điện Túc Thánh chúa Ngọc Hoa, Tam Tạng Pháp Sư Huyền Trang phụng chiếu dịch ».

Phiên Kinh Sa Môn Cơ bút ký.

Tuy vậy, nhưng nhận sự ghi chép đó là có giá trị cũng vẫn là vấn đề khó khăn. Vì lẽ, trong cuối 10 quyền, quyền nào cũng có ghi ngày tháng dịch xong. Theo ngày tháng đề quyền thứ 10 là ngày 30 tháng 12, như vậy mỗi quyền dịch ra chỉ cần có bảy ngày. Và ngày 1 tháng Giêng năm sau là năm Hiên Khánh thứ năm đã bắt tay vào sự nghiệp phiên dịch kinh Đại Bát Nhã. Nghĩ như vậy là cả một sự nghiệp liên tục, và cũng cả là một kỹ thuật khéo léo. Hoặc giả, có lẽ là người nào sau đó đem tính thời gian dịch thuật bộ luận này rồi đem chia cho đều cứ mỗi bảy ngày dịch một quyền mà đem phối chỉ vào trước ngày dịch bộ Bát Nhã chăng ? Tựu Trung quyền thứ nhất dịch xong ở ngày 27 tháng 10 nhuận, quyền này dịch mấy ngày xong không rõ, nhưng các quyền khác, nếu cứ tính 7 ngày dịch xong một quyền thì ngày 21 mới bắt đầu dịch quyền khác, nhưng, những quyền thứ hai, nếu y cứ vào ngày dịch Hoàn tất lại là ngày mồng 4 tháng 11, thì lẽ tất nhiên phải bắt đầu dịch từ ngày 28 tháng 10, nhưng trên thực tế, tháng 10 năm đó là tháng đủ, và tháng 10 nhuận là tháng thiếu tới ngày 29 thì xong, nên từ ngày 28 Tháng 10 đến ngày mồng 4 tháng 11 chỉ có trong khoảng 6 hôm xong, nếu mà tính 7 ngày tức là kế toán bỏ qua ngày tháng thiếu. Như vậy đó có lẽ chỉ là kế hoạch chia ra để dịch thuật dễ thôi. Nhưng dù sao, ta cũng phải công nhận, về niên đại dịch thuật bộ luận này từ tháng 10 đến tháng 12 năm Hiên Khánh thứ tư, trong khoảng 2 tháng trời thì hoàn tất.

(còn tiếp)

VI.--- Nhân quả biện chứng pháp

THÁI ĐẠO THÀNH

A — Biện chứng và tác dụng

Một học thuyết đã tồn tại trong xã hội, đều có một cái « lý » của nó. Nhưng sự hưng suy, mạnh yếu của mỗi học thuyết lại do phương pháp biện chứng của học thuyết đó có khoa học hay không.

Trước kia nền khoa học biện chứng còn phôi thai, ít ai để ý tới, vì nó chỉ là một thứ công cụ lý luận dành riêng cho các nhà đạo đức và triết nhân tìm hiểu đề suy luận ra lẽ phải trái, hơn thua trong cuộc đời, nên ít đặt thành nguyên tắc hành động. Hoặc có đặt thành nguyên tắc thì cũng chỉ là những nguyên tắc cao siêu có tính cách xa xỉ dành riêng cho hạng học giả tìm hiểu đề « tỏ ra ta đây là một nhà triết học », thế thôi. Nhưng từ khi K.MARX đem đảo lộn biện chứng Duy tâm thành Duy vật và mang làm vũ khí tinh thần cho cán bộ hạ tầng làm đảo lộn xã hội loài người thì khoa học biện chứng mới được tin đồ của các chủ nghĩa phe hữu mang ra rèn luyện lại, vừa để bảo vệ tư tưởng mình, vừa tìm cách tấn công lại địch. Cho nên lời nói của miệng « Thời đại này là thời đại của khoa học biện chứng » cũng không có gì quá đáng, khi phe Cộng sản mang biện chứng Duy vật ra thúc đẩy nhân tâm nổi dậy làm cách mạng xã hội, bắt kẹp cả vũ khí nguyên tử.

Cuộc thử thách vũ khí tinh thần và vật chất, giữa quốc gia và cộng sản suốt 20 năm qua trên đất Việt, đã làm cho các cơ quan chính quyền cũng như các đoàn thể chính trị, tôn giáo trong vùng quốc gia phải suy nghĩ nhiều về vấn đề trên, rồi để tâm tìm kiếm, đào sới những chỗ đứng chân của học thuyết mình hầu mang ra bổ xung vào phương pháp biện chứng, mới có hy vọng đương đầu nổi với địch.

Để biết rõ giá trị sức mạnh tinh thần của mỗi thứ biện chứng đó, ta cần kiểm điểm qua tất cả biện chứng từ Duy tâm, Duy vật, Duy sinh đến Nhân quả biện chứng của Phật mới rõ được lẽ thành bại trong mỗi giới tuyến tư tưởng hiện tại.

1) DUY TÂM BIỆN CHỨNG PHÁP

Căn bản của khoa học biện chứng, của Duy tâm phái, từ trước tới nay vẫn là Tam đoạn luận. Dù sau này Hégel có đặt thêm ra biện chứng mới,

nhưng Hegel cũng chỉ có mục đích ôn định ở phần thực tế xã hội, cho đỡ thiếu sót ở phần siêu hình của Duy tâm phái mà thôi.

a) Về Tam đoạn luận : Các triết gia Duy tâm đã biện luận nhiều, trong đó có cả Ông Tô khoa học của Pháp : Descartes. Nhưng khi mang áp dụng vào thực tế xã hội loài người, thuyết ấy vẫn có nhiều khuyết điểm khó chữa. Vì con người, sau khi giác ngộ chân lý người tự nơi mình, thì không hoàn toàn sống theo tự nhiên nữa.

Thí dụ : Tam đoạn luận nói :

- Loài người là vật phải chết.
- Anh A là người.
- Vậy anh A phải chết.

Hoặc :

- Hễ có lửa thì có khói.
- Đàng kia có khói.
- Tất nhiên có lửa.

Thoạt nghe lý luận trên, ta thấy rất có lý và rất đúng. Nếu xét theo quan niệm Toán pháp, cái chết của anh A ở nguyên tắc thứ nhất : Loài người là vật phải chết. Và nguyên tắc thứ hai : Anh A là người thì anh A tránh sao khỏi sự chết ? Vậy cái chết của anh A đã định sẵn ở trong sự sống, như khói ở trong lửa, hơi ở trong nước, cái sao được nữa ? Cứ lấy đó mà suy ra thì tự nhiên đã định như vậy, con người có cựa quậy, có khôn ngoan cũng chỉ xoay quanh cái luật định của tự nhiên. Do đó, người ta cho biện chứng Duy tâm thiên về lĩnh, căn bản tư tưởng của Duy tâm thiên về định-mệnh-thuyết vậy. Xã hội theo quan niệm Duy tâm, cũng căn cứ vào trật tự sẵn có, không thể bạo động mà có cách mạng được. Nếu cần làm thì cũng chỉ cải cách mà thôi, vài sai lạc cũ nên những người Duy tâm chỉ biết nhẫn nhục thân phục luật tự nhiên, rồi sửa mình sao cho thực tốt đẹp, để khi chết thân thức được trở về với cõi tịnh. Đời sống hiện tại chẳng có nghĩa gì, vì sống gửi, thì mới về quê hương lý tưởng của chính mình.

Lý luận và tổ chức của Duy tâm phái như thế nên sang hành động ở đồng khung Xã hội bằng cả trăm ngàn thứ luật lệ cấm đoán con người không được thoát ra ngoài cái vòng xích đã có theo luật định. Nhà Bác học Gallilée khám phá thấy quả đất tròn và quay bị kết tội bỏ ngục, triết gia, kiêm khoa học gia Descartes lập luận theo thuyết của Gallilée đã đưa bản thảo nói về « quả đất tròn và quay » cho nhà in song cũng vì sợ tội, lại vội lấy về không dám in nữa. Mặc dù vậy, lý luận và tổ chức Xã hội của Duy tâm dần dần cũng làm cho con người hoài nghi đôi chút, khi thực tế cho con người thấy rằng Tam đoạn luận rất lạc lõng khi mang áp dụng vào đời sống xã hội loài người.

Thí dụ :

- Người Việt có tinh thần ái quốc.
- Hoàng cao Khải là người Việt.
- Hoàng Cao Khải cũng yêu nước sao ?

Ngược lại :

- Hoàng Cao Khải không yêu nước.
- Hoàng cao Khải là người Việt.
- Vậy tất cả người Việt không yêu nước sao ?

Đây là cái khó khi mang tự-nhiên biện-chứng áp dụng vào xã hội sẽ gây thành mâu thuẫn với nhân sinh biện chứng. Vì con người không phải là những con số trong bài toán, tư tưởng con người luôn luôn biến dịch theo nhu cầu cá nhân và hoàn cảnh xã hội. Hỏi làm sao nó chịu để cho luật tắc tự nhiên chi phối như vật vô tri vô giác mãi được.

b) — Biện chứng pháp Hégel

Có lẽ nhìn thấy những khuyết điểm của Tam đoạn luận trong việc nối giữa phần hình nhi thượng vào phần hình nhi hạ, và có lẽ thấy những mâu thuẫn trong xã hội đều có lý do riêng của nó ; nên Hégel mới công nhận cả hai lẽ chính là phải trái để đưa ra biện chứng tổng hợp. Bởi nếu Hégel không công nhận cả cái phi lý với cái có lý trong vũ trụ loài người thì không thể dung hòa chính đề (thèse) với phản đề (antithèse) để đi tới tổng hợp (Synthèse) theo chương trình :

Chính + Phản = Hợp được

Biện chứng của Hégel có thể nói là rất có lý : trong đời sống thực tại, nó có nhiều điểm tương tự như luật « hổ tương giữa nhân và duyên để thành quả » của nhà Phật. Dù phương pháp trình bày của Hégel có khác luật nhân quả ở chỗ nhân duyên là hổ tương nguyên nhân để đi đến quả. Còn Hégel thì mang hai cái lý trái ngược nhau, mâu thuẫn nhau để rồi đi đến chỗ kết hợp trong thí dụ : A mâu thuẫn với B rồi kết luận của sự mâu thuẫn là C, khiến C là con đẻ của A và B, cũng như màu da cam là sự kết hợp của hai màu vàng với đỏ mà thành. Sở dĩ người ta gọi biện chứng của Hégel là biện chứng Duy tâm vì Hégel lấy tư tưởng làm căn cứ xuất phát của A và B để kết hợp thành C chứ không phải xuất phát ở vật chất. Như học trò của ông là Karl-Marx đã đổi Tâm ra Vật, rồi với sự chấp vá thêm bớt thành Duy vật biện chứng để chống lại thầy một cách vô cùng khốc liệt mà Hégel không thể ngờ tới.

2) — DUY VẬT BIỆN CHỨNG PHÁP :

Sở dĩ có Duy vật biện chứng pháp là vì tâm óc K. Marx : trong một phút đã bừng sáng lên bởi thực tế của các xã hội Âu Châu hồi thế kỷ thứ 19 đây rầy thối nát và tự do bóc lột bên trong, xâm lược bên ngoài, dầu vậy mà các tổ chức mệnh danh là đạo đức lại chẳng hề mang phép màu nào ra kim

hãm bớt lòng tham của con người, san bằng bất công của xã hội, bố thí cho kẻ nghèo miếng cơm manh áo ; trái lại, phần lớn những tổ chức đó chỉ ngồi giảng nghĩa lý suông, và còn có những nhà chính trị đội lốt tôn giáo theo đuôi bọn thực dân đi xâm lược để bành trướng thế lực của tôn giáo mình. Cho nên Karl-Marx đang là đệ tử của nhà Duy tâm học Hegel, đã mạnh bạo bước ra khỏi gia đình Duy thần sang địa hạt Duy vật. Rồi ông lại nổi triết lý Duy vật của Démocrite với biện chứng pháp của Héraclite và đảo lộn biện chứng của Hegel thành Duy vật biện chứng. Việc làm của K. Marx nếu chỉ có vậy cũng chẳng có gì đáng ngại lắm, bất quá cũng gây nổi phong trào cãi nhau giảng co trên mặt báo, nơi cửa miệng như chuyện gà có trước trứng hay trứng có trước gà là hết chuyện.

Nhưng ở đây K. Marx đã thông minh hơn các nhà Duy vật trước ông ở chỗ ông biết dùng đến những biến chuyển của lịch sử để chứng minh cho Duy-Vật Sử-Quan. Mang luật hủy thê của hủy thê ra biện minh bằng thí dụ con tinh trùng và cái bọt gà, khiến cho luật mâu thuẫn của Hegel, giữa A và B, không đi tới sự kết hợp là C, mà lại đi tới sự chối bỏ luật tác, khi cái vô trứng bị phá vỡ theo luật « hủy thê hoàn toàn động ». Tới đây, Duy vật biện chứng không còn nằm trong phạm vi lý thuyết nữa. Nó đã bước sang hành động với cái nhìn của Duy Vật Sử Quan, lấy sự biến chuyển kinh tế làm hạ tầng cơ sở, để phá hủy cả thượng tầng kiến trúc, đã do con người tạo nên từ khi có xã hội, như văn hóa, chính trị, tôn giáo v.v... Tất cả phải xây dựng lại theo quan niệm xã hội Duy vật. Trong Xã hội lý tưởng này, K. Marx lấy việc phân phối vật chất cho mọi người cùng hưởng thụ, ngoài ra không ai có quyền giữ cái gì làm của riêng nữa. Và theo ông, nhà giàu là kẻ biết đầu cơ, bóc lột tích trữ sức lao động của nhà nghèo, dựng ra vốn liếng. Với nền móng ấy ông đã lập thành biện chứng phá hoại, trong bộ Tư-bản-luận lý thuyết của K. Marx đã ru ngủ được một số các nhà trí thức, giàu tinh thương nhân loại, nhưng thiếu suy xét nên họ hưởng ứng tiếp sức thời phòng giai cấp vô sản nổi lên làm cách mạng, để cho các đệ tử tin chắc sự thành công của cuộc cách mạng này là theo đúng bước tiến của lịch sử. K. Marx đã máy móc hóa luật hủy thê trong quả trứng và con gà, theo ông thì : bên trong quả trứng, con tinh trùng, biến hóa lòng trứng thành con gà, và khi con gà đã đủ sức sống rồi thì nó bắt buộc phải đập vỡ cái trứng để chui ra, nếu không gà sẽ bị chết. Vì cái vô trứng, được mệnh danh là sinh sản quan hệ, chỉ cần giữ khi sinh sản lực là con tinh trùng chưa biến lòng trứng thành gà thôi. Còn đến khi sinh sản lực đã tới thời kỳ quá độ thì sinh sản quan hệ không cần thiết nữa, phải hủy diệt đi. Mang thí dụ này áp dụng vào đời sống sử, K. Marx cho rằng : mỗi chế độ đều có mang sẵn một cái nhân bên trong, cũng như con tinh trùng trong quả trứng. Khi cái nhân đó đã biến cái xã hội tới cực độ thì tự nhiên chế độ cũ phải bị hủy diệt bằng một chế độ mới, Marx gọi đó là Cách mạng. Chứng minh lý luận trên, K. Marx cho là trong chế độ phong kiến có tinh trùng tư bản đục khoét tạo

thành chế độ Tư bản; rồi trong chế độ tư bản có tình trạng vô sản đục khoét tạo thành chế độ vô sản. Tới đây tự nhiên ta sẽ nảy thêm một thắc mắc, tự hỏi: trong chế độ vô sản có tình trạng gì và sẽ tạo ra chế độ nào? Điều này K. Marx trả lời: Tới lúc đó sẽ hay, nói trước không phải là Duy-vật vì chủ trương duy vật không phải là bó buộc. Câu trả lời gương ép này tỏ ra K. Marx đã muy tịt về tương lai, nên chủ nghĩa của ông chỉ có tác dụng phá hoại nhiều hơn kiến thiết. Vì chẳng lẽ ông lại trả lời theo cái luật tương sinh tương khắc của lẽ tự nhiên là: trong chế độ vô sản có tình trạng tư bản. Sự thực đã cho K. Marx thấy con gà xã hội của ông ta lớn lên sẽ lại đẻ ra trứng, đẻ rồi trứng lại nở ra gà sao?

Mặc dù vậy Duy vật biện chứng pháp, trên thực tế, đã làm một nửa thế giới tin theo, nhờ có những thiếu sót của xã hội Phong kiến Tư bản cũ. Nhất là trước và sau trận Đệ nhị thế chiến. Nhưng gần đây các nước Âu Châu bắt đầu cải cách xã hội, Mỹ quốc cũng mạnh tiến hơn trong việc cách mạng xã hội khiến Duy vật biện chứng dần dần bị mất giá trị, khi đối tượng đấu tranh của K. Marx là xã hội Tư Bản ấu trĩ cũ không còn nữa.

Cho nên vấn đề khó khăn của Mỹ và của cả Thế giới hiện nay không phải do lý thuyết Marx gây ra, như khi Nga xô còn nắm quyền lãnh đạo Thế giới vô sản trước đây vài năm, mà vấn đề chính là nạn Trung Hoa đội lốt chủ nghĩa của K. Marx để xâm lược Thế giới. Mục tiêu xâm lược trước tiên của Trung cộng hiện là Đông Nam Á, Úc Châu và tiếp đến là Ấn Độ. Nếu chủ nghĩa Tân Dân Chủ của Mao Trạch Đông và biện chứng Duy vật của K. Marx được Mao tô điềm bằng biện chứng Duy sinh của Hán tộc, mà thành công trong việc động viên tinh thần dân Trung Hoa, từ quốc nội đến quốc ngoại, thì cả Thế giới tự do và Cộng sản kiểu Nga khó bề yên ổn.

3) — DUY SINH BIỆN-CHỨNG PHÁP

Học thuyết Duy-sinh chưa thành hệ thống, nên biện chứng Duy sinh cũng chỉ mới có từng bộ phận nằm lẫn lộn giữa cả hai biện chứng của Duy Tâm và Duy vật.

Sở dĩ phải đem bàn tới biện chứng này vì ta cần phải giác ngộ một chủ trương thiếu nhân đạo của các nhà chính trị Duy sinh đã bằng vào luật rừng hoang « thích giả sinh tồn, mạnh được yếu thua » rồi gây ra bao cảnh khổ não chiến tranh vô nhân đạo. Cuộc Thế chiến thứ hai vừa qua tại Âu Châu, do Hitler và Đức quốc xã gây ra. Nhưng có ai ngờ rằng Hitler đã bị ảnh hưởng thuyết siêu nhân của Neitzsche nên ông cho rằng: trong đám quần chúng nào cũng có một người giỏi nhất đứng ra lãnh đạo đám quần chúng đó. Cũng như trong bụi cây tất có một cây cao hơn tất cả các cây khác. Rồi cứ như thế, Hitler và các lý thuyết gia của ông suy rộng thêm mãi ra rồi cho rằng trong thế giới loài người, phải có một dân tộc giỏi nhất đứng ra lãnh đạo nhân loại đi lên, trái lại cũng có những dân tộc phần tiến hóa cần phải diệt đi thì nhân loại mới khỏi bị các dân tộc này làm cản trở bước tiến chung. Nói

giống đi lên đó tất nhiên là người Nhật Nhĩ-Man, và nói giống phản tiến hóa phải là người Do thái. Vì Do thái đang nắm quyền kinh tế tại Đức và nhiều quốc gia khác. Cho nên người Do Thái đã trở thành nạn nhân số một của Hitler. Rồi các nước khác ở Âu Châu dù không phản tiến hóa nhưng cũng phải đặt dưới quyền lãnh đạo của Đức quốc.

Mặc cảm tự tôn của dân tộc Đức được Hitler đưa lên nhờ triết thuyết của Neitzsche như vừa thuật ở trên cũng giống hệt như chủ nghĩa Thiên triều của người Hán vốn xưa rầy vẫn coi các dân tộc xung quanh mình là man di mọi rợ cần phải đặt dưới quyền lãnh đạo của mình. Mặc dù chính Hán tộc cũng đã nhiều phen bị Man Di cai trị.

Kết quả Hitler chỉ làm khổ cho dân Đức. Và sau Đệ nhị thế chiến, lịch sử đã cho ta thấy rõ chủ trương sinh tồn và đả lọc nói giống của Hitler không hợp với nhân đạo và hậu quả thiên triều chủ nghĩa của người Hán đến nay chưa ngóc đầu lên nổi.

Chúng ta không hoàn toàn phủ nhận học thuyết Duy sinh bởi loài người tất nhiên phải sống còn, nhưng sống còn theo cách thức của người chứ không phải của thú vật. Sinh tồn là bản năng nội tại của mọi loài, mọi vật không thể thiếu được. Do đó mà ngay các loài vật ta thấy mỗi giống đều có một thứ khí giới để tự vệ, oon rắn có nọc, con cua có càng, con chó có răng, con ngựa có móng v.v...

Còn loài người thì có « Tự vệ tính ». Tính này vốn là một sức mạnh hơn cả bom nguyên tử, nên con người mới có thể chuyển yếu thành mạnh, chuyển suy thành thịnh, chuyển chết thành sống. Nếu không thì kẻ mạnh đã giết hết người yếu rồi còn gì. Thí dụ : Hitler mạnh, muốn thống trị toàn cõi Âu Châu thì tự nhiên tự vệ tính của các nước Âu Châu thấy mình yếu tất phải liên kết với Mỹ quốc. Đồng thời Mỹ quốc muốn khỏi bị hy sinh nhiều làm hao mòn sinh lực và thời gian nên cũng vì tự vệ tính mà liên kết với Nga để diệt Đức. Sau chiến tranh thứ hai chấm dứt, Nga muốn vươn lên lãnh đạo thế giới theo kiểu Hitler. Nhưng Trung cộng với truyền thống của Thiên triều chủ nghĩa đã nhờ ưu thế của địa dư, nhân số và ý thức chủng tộc mà cố vươn lên, khiến cho Nga cũng lại vì bản năng sinh tồn tạo ra tự vệ tính, buộc mình phải cắt đứt mọi liên hệ về chủ nghĩa Cộng sản với Tàu rồi quay lại hợp tác với Mỹ để đề phòng hậu hoạn.

Trên đây, chỉ cốt nói riêng về tự vệ tính của các cường quốc trong khi họ liên kết giữa thế yếu này chống thế mạnh kia theo kiểu liên hiệp nhược tiểu đối kháng cường quyền, đề rồi cứ thế sinh tồn mà xô sát nhau mãi, gây thành tai họa chiến tranh không dứt.

Giờ ta hãy trở lại mình, tìm cho hiểu rõ trong sức sống còn bèn bĩ của thân phận một nhược tiểu dân tộc, bản năng tự vệ của người Việt đã đương đầu với tất cả mọi kẻ xâm lược như thế nào ?

a) — Về tư vệ tinh để duy trì sông con trong quá khứ và hiện tại. Người Việt chống đối lại bọn phong kiến Trung Hoa cũ cũng như chống đối với Thực dân Pháp và xâm lăng Tàu đổ chỉ thu gọn vào có một bộ óc sáng tạo và hai bàn tay trắng hùng tận dụng năng lực của mồ hôi nước mắt và máu đào đem ra tranh đấu thôi.

Thực vậy, Người Việt chúng ta ngoài bộ óc sáng tạo và hai bàn tay ra thật không còn gì đáng kể hết. Thế mà người Việt đã thắng mọi kẻ thù chính là nhờ có bộ óc biết sáng tạo ra vũ khí tinh thần để thắng vũ khí vật chất của địch, bằng chiến tranh du kích muôn đời kéo dài từ thời An-dương-Vương cho mãi đến giây phút này.

b) — Về tư vệ tinh để bảo vệ sông con cho nòi giống Việt tương lai, thì trong 20 năm người Việt đã thi nghiệm thất bại trong việc nhận ma làm Tổ vì nòi đã sớm giác ngộ trở về nguồn gốc Tổ Tiên lấy làm căn bản phục hoạt nòi Việt, hầu tận dụng khả năng bộ óc sáng tạo của mình để làm một cuộc Đại Tổng Hợp tư tưởng quốc tế lẫn quốc gia thành một ý-thức-hệ mới. Ý thức hệ mới đó chẳng những để cứu mình mà còn cứu nhân loại khỏi sa lầy trong cuộc mâu thuẫn giữa ba ý thức hệ cũ là : Duy tâm, Duy vật và Duy sinh.

Người Việt cần giác ngộ lẽ biện chứng cộng đồng sinh tồn đó, để khỏi « Vì Sinh tồn vị kỷ mà lấn át nhau », gây thành nạn chia rẽ dân tộc.

Có thể mới mong sông con trong giai đoạn này.

Và muốn thế, người Việt nhất thiết cần phải mang Đốc Tuệ soi sáng bước đi của Sử, khiến Tư vệ tinh có thể đi đôi với Sáng tạo tinh, để tìm ra một lối thoát cho dân tộc. Bệnh bè phái xôi thịt chỉ là những hình thức sinh tồn của cá nhân và của tập thể thấp kém nhất, không thể sống vất vưởng trước sức mạnh vũ bão của những đối phương đã vượt xa chúng ta quá nhiều — Cần xét lại để tránh họa diệt vong đang đe dọa nòi giống chúng ta.

4) QUAN NIỆM BIỆN CHỨNG TRONG ĐẠO PHẬT :

Vì triết thuyết của Phật rất cao viễn bắt nguồn từ Con Số Không đề rồi lại trở về bản thể là Con Số Không nên quan niệm về biện chứng của Đạo Phật bao quát hết tất cả mọi biện chứng của Duy Tâm, Duy Vật, Duy Sinh v.v.

Nếu đem tách rời mỗi biện chứng ra bàn riêng rồi lấy một góc cạnh của đại biện chứng mà phê-phán thì có khác gì chuyện thầy bói xem voi : Người sờ thấy chân bảo voi là cột nhà v.v.

Sự thực là như vậy, Duy tâm biện chứng, nếu đem nghiên cứu dưới công thức của biện chứng Phật thì Tam đoạn luận cũng đã đạt được tới chỗ cao của Tự nhiên biện chứng. Vì :

— Cái chết của anh A nằm sẵn ở Tiền đề thứ nhất : loài người là vật phải chết nên cuối cùng anh A lại trở về với cái chết tức là « không » vậy. — Một con số « Không » linh diệu của Phật để lại trở thành « có » trong 4 kiếp : Không, Trụ, Thành, Hoại.

Sang đến Hegel, biện chứng pháp thì Duy tâm biện chứng càng gần Tự nhiên biện chứng của Phật hơn. Vì trước khi có con số Không vô hạn vô lượng kia, tất phải có cái thức của Tâm rồi mới thành không kiếp được. Hegel cũng đã cảm thấy chỗ bắt nguồn ở chính đề của ông là Tâm rồi, sang phần sau ông mới dung hòa luật mâu thuẫn ở phần phần đề, đề đi tới tổng hợp đề. Như vậy phần đề đó có khác gì hai lẽ trái ngược và mâu thuẫn nhau, như Sắc với Không, như Âm với Dương, đề sinh hóa lẫn nhau. Không có gì vượt ra ngoài nhận thức quan của Phật dù phương pháp diễn dịch của Hegel trình bày có khác Phật.

Sang đến Duy vật, như trên đã nói, Marx chỉ đem chấp nối và đảo lộn Tâm ra Vật ở phần Tự nhiên biện chứng. Nhưng luật hủy thê của hủy thê (Loi de la régation de la régation) mà K.Marx chứng minh với tính chất động, biện chứng trong Duy vật, chính cũng không vượt ra ngoài luật động của 4 kiếp : Không, Trụ, Thành, Thoại theo luật tiến hóa soáy tròn ốc của Phật. Chính về chỗ gặp nhau ở điểm này mà lý thuyết gia Duy vật Phan văn Hùm đã làm cho nhiều người ngộ nhận Đạo Phật có chủ trương giống Duy vật biện chứng ở con số Không.

Luận điệu này nếu không phải là cố tâm thì các nhà lý thuyết cộng sản cũng cần lưu ý đến chỗ khác biệt về con số Không của Phật là « Không có » chứ không phải là « Không không » vì cái có : Vô cũng vô hạn, vô lượng, mà gọi là Không kia nó chưa đựng tất cả mọi cái có, nên không thê nào giống Duy vật biện chứng được. Hơn nữa, biện chứng Duy vật chỉ thuần túy vật mà không có Tâm, còn trong Phật có cả Tâm lẫn vật, và sinh, rất trọn vẹn.

Tiền đây tạm nhắc : sau nhận thức về biện chứng Duy tâm và Duy vật, ta thấy biện chứng Duy sinh cũng chỉ nói được một phần cái ý thức chủng tử (germe) của Phật trong biện chứng nhân quả mà ta sẽ bàn ở phần sau.

Tiếc vì nhân loại thiếu giác ngộ lẽ sống và nghệ thuật sống của con người, sống theo nhân đạo, còn phải Duy sinh lại chủ trương sống theo lẽ tự nhiên, mạnh còn yếu mất, như cảnh một ao bèo tằm nhỏ kia, nếu có một ít bèo cái lớn hơn thả lẫn vào thì sớm muộn bèo tằm cũng sẽ bị bèo cái làm chết hết theo lẽ sinh tồn của tự nhiên giới. Tới đây chúng ta tự hỏi : con người ở thế kỷ 20 này có thể sinh tồn như giống bèo được nữa không ? Chắc chắn là không. Loài người phải sinh tồn theo cách thức của con người. Nên kẻ mạnh thấy kẻ yếu thì thương yêu giúp đỡ. Và tình người cũng buộc kẻ mạnh chẳng nỡ giết hại kẻ yếu. Nhiều khi lại còn phải giúp đỡ nữa.

Hơn thế ngoài tình thương của người đối với người ra, con người còn có trí xét đoán và thê nghiệm qua lịch sử hắc ám của mình để giác ngộ lẽ sống chung. Cũng như mạng tự vệ tinh của con người ra để cái tạo tự nhiên, chứ không phải để tiêu diệt lẫn nhau, gây thành nghiệp chương đời đời không dứt như hiện nay. Vấn đề này, đạo Phật đã đi liền

phong trước nhân loại về phần giác ngộ tư tưởng, nên ở Việt-Nam đã từng mang ra ứng-dụng vào hành động tự thời Lý-Trần. Do đó Phật giáo không coi biện chứng của bất cứ học thuyết nào là đối tượng đấu tranh, bất kỳ thế lực nào là sức mạnh phải đề phòng. Bởi Phật-giáo giác ngộ rằng tất cả những điều đó đã sẵn có ở trong Phật rồi. Nên Phật không có cái gì gọi là đối tượng. Và không có cái gì gọi là mạnh, là yếu đối với những con người đã giác ngộ tự vệ tinh.

Vì cái mạnh ở trong cái yếu và cái yếu ở trong cái mạnh thì lấy gì để phân biệt kẻ thắng người bại? Nên Phật giáo đặt nặng vấn đề giác ngộ con người để thực hiện một xã hội lý tưởng nhân loại tiến bộ.

B.— Nhân quả biện chứng pháp.

Khác với các học thuyết Duy tâm, Duy vật và Duy sinh, Đạo Phật lấy Duy Ngã làm căn bản để tự giác, giác tha, giác hành viên mãn. Cho nên tạo hóa ở tự nhiên, còn sự hay dở xấu tốt là ở tự con người tạo nghiệp mà mang lấy hậu quả vào thân.

Éc sĩ Nguyễn-xuân.Chữ trong bài luận : « Trở về với bản thể » cũng cho rằng : « Thuyết nhân quả là thuyết căn bản của cả vũ trụ và nhân sinh quan của Phật. Bản đến thuyết nhân quả lại cũng phải bản đến thuyết nhân duyên, vì nhân có duyên mới thành được quả ». Nhưng ở trường hợp khác, người ta lại nói tới nghiệp quả hay nghiệp duyên, để minh định thuyết Nhân Quả. Vậy ta cũng cần phân biệt rõ thế nào là : Nghiệp quả và Nhân quả ? Thế nào là Nhân Duyên cùng sự kết hợp của Nhân, Duyên và Nhân quả.

1) SỰ KHÁC BIỆT GIỮA NGHIỆP VÀ NHÂN

Nghiệp : là tổ chất của nhân. Cái tổ chất đó chua hay ngọt, thiện hay ác đều nằm trong Nhân. Nên có khi dùng Nhân để chỉ Quả : « Nhân nào Quả nấy » có khi lấy nghiệp thay nhân để chỉ quả như :

« Đã mang lấy nghiệp vào thân

« Thì đừng trách lẫn trời gần trời xa

(Nguyễn-Du)

Vậy điều quan hệ của con người là trước khi gieo nhân, cần phải xét về nghiệp, cũng như người trồng cây phải lựa giống tốt sau mới có trái tốt.

Nghiệp rất quan hệ đối với quả. Nghiệp có ba là : ý, khẩu và thân. Nếu cả ba nghiệp đều tốt, quả mới có thể hoàn toàn tốt hoặc trái lại, trong ba nghiệp đều xấu, hậu quả không còn cơ cứu vãn.

Tới đây, chắc có người thắc mắc về ba nghiệp trong nhân, và làm thế nào để biết nghiệp xấu hay tốt ?

Điều này ta có thể lấy câu chuyện đồng dao « Chi bán cua » làm thí dụ cho cả ba cái nghiệp xấu trong một người là : Khi chi ta có ý định làm nghề

bất của. Đó là ý *ngiệp không tốt*. Bất được của rồi chỉ ta gánh của đi bán rao : « Ai mua của ra mua ». Đó là : *Khôn nghiệp ác*. Trước khi đem bán của, chỉ ta phải trói của lại cho khỏi chạy mất. Đó là *Thân nghiệp ác*. Vì mang cả ba nghiệp ác nên một ngày kia chỉ ta đi hành nghề bị rún cắn chết. Đó là hậu quả của ba nghiệp ác trên. Lấy thí dụ nhỏ bé của « Chửi bất của » để suy ngẫm về việc làm lớn lao của những kẻ đi xâm lược diệt chủng người khác từ ý nghiệp « *định đi cướp nước* » đến lời nói : « *tuyên truyền vô nhân đạo* » và mang thân đi « *hành động những việc tàn ác* » tất nhiên hậu quả của những kẻ đó sẽ đưa đến thảm bại, khi cái nghiệp đó còn vương mãi. Chúng ta thử hỏi : cảnh thịnh trị của Âu Châu thế kỷ 17-18-19, Gia-Tô lịch đến nay còn gì hay chỉ thấy đổ vỡ và suy sụp sau hai cuộc thế giới chiến tranh vừa qua. Đế quốc Thiên triều Hán tộc để lại gì ? Hay chỉ còn trong *trường tượng* những

« *Đấu xưa xe ngựa hồn thu thảo,*

« *Nền cũ lân đài bóng tịch dương*

(Bà Huyện-Thanh-Quan)

Ngược lại, những cá nhân và tập thể cả ba nghiệp đều tốt như các bậc thánh hiền và tập thể có nhân nghĩa như đạo Phật thì Quả kia ngày một lớn thêm, mạnh thêm. Thực vậy, nhìn vào thế sự thấy cảnh chiến tranh đang đe dọa loài người, mà người ta cho rằng sắp đến ngày tận thế cũng không sai và cũng không hẳn là đúng lắm. Vì nó chỉ tận thế đối với những nghiệp ác từ xưa đả lại vào thời kỳ này để rồi tự nó sẽ hủy diệt hết để nhường cho những con người Phật xuất hiện. Việc này đối với những cá nhân nào tổ chức xã hội nào đã giác ngộ cả ba nghiệp đều tốt thì chẳng nói làm gì. Nhưng đối với cá nhân hay tổ chức xã hội nào còn mang nặng nghiệp xấu hãy mau giác ngộ để bớt dần điều ác đi mới có hy vọng sống còn được. Giác ngộ gì ? Trước hết, hãy bỏ ý nghiệp xấu, đừng ích kỷ hại nhân để mang họa và thân. Không từ cũng có nói : « *Tích thiện phùng thiên, tích ác phùng ác* ». Sau dần hãy bỏ khâu nghiệp đừng để cho miệng lưỡi hôi tanh, nói điều bất nghĩa, vừa hại mình và còn làm hại người khác. Cuối cùng đừng để cho thân nghiệp làm điều phi nghĩa.

Sở dĩ đạo Phật chia ra 3 nghiệp : Ý, khẩu và thân, vì nhiều khi cả ba nghiệp không cùng đi với nhau, hay có cả ở một người, một tập thể vì có kẻ chỉ nghe người khác nói mà hành động, có kẻ hành động vì bị sai khiến không phải do ý nghĩ của họ, lại có kẻ có ý nghĩ nhưng không làm, hoặc làm *lỗi móm đá dấu tay*.

Cho nên, riêng một chữ Nghiệp của nhà Phật, đem luận ra cũng không biết sao cho hết. Ở đây ta chỉ định nghĩa tóm tắt, theo nguyên tắc sau :

— *Nghiệp có hai phần* : biệt nghiệp của mỗi người và cộng nghiệp chung của xã hội.

— *Nghiệp có ba loại* : Ý nghiệp, khẩu nghiệp và thân nghiệp. Ý nghiệp thiên về sáng tác ; khẩu nghiệp để diễn tả ý ; còn thân nghiệp thiên về hành động theo khẩu nghiệp bên ngoài phụ vào, hay tự ý nghiệp trong lòng mình nảy nở ra. Cái tổ chất của nghiệp nảy nở được thành quả là do nhân.

Nhân là đầu mối của nghiệp ; nó ví như cái nhân trong hạt lúa nằm chờ thời nảy mầm ra rễ mọc cây, kết trái, thiếu nhân đó hạt lúa không thể mọc thành cây. Còn cây tốt hay xấu là do *duyên* bên ngoài, như : đất, nước, phân tro, khí hậu. Riêng về quả ngọt hay chua lại là do *nghiệp* phát sinh. Điều gắn liền giữa nghiệp và nhân là ở đó, nên người ta thường lấy nghiệp gọi thay nhân, hay lấy nhân làm nghiệp. Tuy vậy, người ta rất ít dùng chữ nghiệp thay nhân, chỉ khi nào muốn nói đến một hiện tượng xấu của quả, người ta mới dùng chữ nghiệp mà thôi.

2) — SỰ KẾT HỢP CỦA NHÂN QUẢ BIỆN CHỨNG.

Nhân quả biện chứng pháp căn cứ ở tinh thần, nhân chủ thẳng định mệnh để giải thoát kiếp luân hồi của tự nhiên qua 4 kiếp : *Không, trụ, thành, hoại* và *sinh, lão, bệnh, tử* ? Nên các bậc tu hành mới cố gắng áp dụng phương pháp của Phật để tu hành đạo. Còn đối với người thường, muốn trị quốc an dân mang lại thái bình hạnh phúc cho sinh linh thì việc giác ngộ nhân quả biện chứng cũng rất cần thiết. Vì có giác ngộ được nhân quả biện chứng, nhân loại mới giải thoát được những khổ não, do tự mình gây nên. Vậy muốn vận dụng được nhân quả biện chứng vào xã hội, việc trước tiên là phải rõ chữ *Nhân* của Phật, rồi sau mới xét đến *Duyên* và *Quả*.

a) *Nhân* là cái mầm (Germe) trong quả. Nhân có hai loại :

1) — Tự nhiên

2) — Nhân tạo

— *Tự nhiên nhân* do vũ trụ sinh ra và do tự nó sinh ra rồi nảy nở theo *tự nhiên duyên*, để rồi cũng tự nhiên thành quả. Đó là nhân quả biện chứng pháp ở phần vũ trụ quan. Nhưng khi cái lẽ tự nhiên kia ứng dụng vào đời sống thực tại của con người thì tự nhiên biện chứng kia đã từ vị trí khách thể trở thành vấn đề chủ thể. Vì con người phải lựa chọn lấy những giống tốt và nhân tốt để gieo trên thửa đất của mình, mới mong có trái tốt để sinh sống.

Cái công việc cải tiến tự nhiên nhân của vũ trụ ta có thể lấy ngay bác nông dân lựa giống tìm đất và chăm bón làm thí dụ, không cần phải luận nhiều.

— *Nhân do nhân tạo* ra là thứ nhân thường gây khó khăn và phức tạp nhất. Vì nó nảy nở từ trong tiềm thức rồi mới phát sinh ra hành động tạo thành quả.

Loại nhân này đã làm cho loài người từ trước sống không được yên ổn vì những cái nhân phi lý gây ra. Cho nên đạo Phật mới mượn việc sinh hoá

của loài thảo mộc, từ lúc gieo nhân đến lúc có quả, làm thí dụ cho cái nhân do loài người tạo ra trong xã hội. Nếu đem phân loại ý thức về nhân do con người tạo ra này ta cũng có thể chia ra hai loại chính :

1) — Loại thiện nhân.

2) — Loại ác nhân.

Nếu loại thiện nhân thường làm điều lành cho mình, cho người thì trái lại ác nhân lại gieo tai họa cho mình và cho người khác nữa. Xã hội loài người do đó mà càng phát sinh mâu thuẫn, càng không thể nào có hạnh phúc được. Từ xưa đến nay biết bao nhiêu nhà đạo đức, bao nhiêu triết nhân đã từng đưa ra bao nhiêu giả thuyết cứu thế nhưng vẫn chưa cứu vớt được nhân loại thoát cảnh khổ não cho nên Duy tâm thuyết cho rằng : Loài người chịu cảnh khổ não là do trời phạt, Duy vật thuyết lại cho rằng : Tại vì xã hội bất công, do những kẻ có thế lực bóc lột kẻ yếu. Chỉ riêng có Phật giáo nhận định rằng : Tất cả mọi khổ não trong xã hội loài người là do con người thiếu giác ngộ Nhân chủ trong việc gieo nhân nên tự mình chuốc lấy cái khổ vào thân, ngoài cái khổ của vũ trụ.

b) — *Duyên* : Là cái cơ ở bên ngoài làm cho nhân có thể nảy nở được. Ví như thửa đất có bác nông dân sửa soạn đủ màu mỡ chờ nhân ném xuống cho mọc thành cây và có quả. Cái Duyên này rất quan hệ đối với nhân và quả sau này. Vì duyên xấu có khác gì đất cát khô khan, không thể làm cho nhân trở thành tươi tốt được.

Định nghĩa một cách thiết thực hơn, *Duyên* là cái khung cảnh xã hội bên ngoài làm cho tư tưởng con người nảy nở và biến đổi đời sống mỗi cá nhân hay tập thể qua mỗi thời đại.

c) — *Quả* : Là thành tựu của nhân và duyên. Nhưng quả tốt hay xấu còn tùy thuộc ở cái duyên cần thiết về thời gian như :

— *Nhân duyên* : tức giống tốt và đất tốt.

— *Tàng thượng duyên* : việc chăm nom bón tưới cho nhân có điều kiện mọc lên.

— *Đông vô gián duyên* : tức công việc chăm nom bón tưới liên tục không lúc nào sao lãng.

— *Sở duyên duyên* : gian đoạn gần có quả, cần phải bồi đắp cho nhân đủ điều kiện sinh ra quả tốt. Do đó Nhân quả biện chứng lấy ba yếu tố : Nhân, Duyên và Quả để cắt nghĩa và vận dụng cả mọi sự, mọi việc xảy ra trong đời sống loài người. Phương pháp lập luận của nhân quả biện chứng rất vững chắc và hợp lý hơn tất cả các biện chứng khác. Tín đồ Phật Giáo không mấy người không biết đại cương về biện chứng nhân quả đó. Nhưng đến khi mang ứng dụng biện chứng vào hành động thì người ta thường quá thiên về luân lý, hơn là vận dụng vào tranh đấu Cách Mạng. Để giúp ích cho công cuộc tranh đấu bảo vệ đất nước, chúng ta cần tìm hiểu thêm về luật Nhân Duyên và Nhân Quả trong nhân quả biện chứng.

3.— SỰ LIÊN HỆ GIỮA NHÂN VÀ DUYÊN

Nói nhân duyên tức là nói một sự việc đang diễn biến chưa thành quả. Cho nên việc tìm hiểu rõ nhân và duyên cũng vô cùng phức tạp, thiết nghĩ không bút mực nào tả hết, nếu không nắm vững « cái lý » của nhân và duyên. Tuy nhiên ta cũng có thể dựa theo quan niệm xã hội học để chia nhân duyên làm ba loại :

- a) — Cá biệt nhân.
- b) — Tập thể nhân và
- c) — Xã hội nhân.

Ngoài việc phân loại trên, nhân có hai tính chất khác nhau như : « Trường cửu nhân » và « giai đoạn nhân ». Đó là chưa kể hương vị thơm tho hay hôi hám, không kể màu sắc trong sáng hay vẩn đục, không kể lẽ chính là của mỗi loại nhân duyên.

Vậy nên chia khóa của nhân quả biện chứng pháp là ở trên đề thứ nhất là Nhân.

« Tiếc rằng các Chính trị trong hàng ngũ Phật tử, chỉ noi theo lẽ đạo, nên chỉ chú ý tới việc giác ngộ cá biệt nhân nhiều hơn về việc giác ngộ tập thể nhân và xã hội nhân, theo ngữ đời mình đang sống và đang làm ». Vì theo quan niệm cũ thì người ta thường cho tập thể nhân và xã hội nhân chỉ là duyên để giúp cho cá biệt nhân có cơ nảy nở, nhưng có biết đâu rằng cái duyên tập thể và xã hội kia cũng làm hại rất nhiều đối với cá biệt nhân không ít. Khi mỗi người đều tự do gieo nhân một cách vô tổ chức, gieo theo cá nghiệp của mình, khiến cho chính, tà lẫn lộn, mạnh yếu trả đũa lẫn nhau, khiến xã hội loài người đã là bề khổ lại càng khổ hơn. Đành rằng xã hội là duyên của tập thể nhân và tập thể là duyên của cá biệt nhân, nhưng trái lại, cái duyên của tập thể và xã hội cũng có thể là nhân của mỗi thời đại, mỗi chế độ tương lai nên người ta thường nói xã hội bên ngoài tuy là nguyên nhân chỉ phối đời sống cá nhân, nhưng trái lại ý chí cá nhân cũng có thể cải biến được xã hội. Tục ngữ Việt có câu : « Thời thế tạo anh hùng » và « Anh hùng tạo thời thế » là nghĩa đó.

Các chính trị gia ở bất cứ trong hàng ngũ tôn giáo chính trị nào cũng cần phải lưu ý tới cái « xã hội nhân của từng thời đại, để khiến cái nhân xã hội đó thành duyên tốt chung cho tất cả mọi tập thể nhân và cá biệt nhân có cơ nảy nở.

Xã hội nhân đó là gì ?

Nhìn vào thực trạng xã hội, ta thấy nào xã hội tư bản nhân, xã hội cộng sản nhân.v.v.. xã hội nào cũng nhận mình là xã hội hết. Thậm chí còn có người lầm nghĩa cả danh từ xã hội để chỉ một tập thể đang sống quây quần cùng nhau với xã hội chủ nghĩa, đứng giữa hai tập thể Tư bản và Cộng sản nhân.

Sự thực danh từ xã hội trong thành ngữ « xã hội Tập thể » và « xã hội Chế độ » lúc đầu tuy có phân biệt, nhưng do sự đòi hỏi của nhân loại tiến bộ người ta càng ngày càng thiên về nghĩa xã hội chế độ hơn. Vì sự thực dưới chế độ của tập thể « Tư bản thuần túy nhân » không có tính chất xã hội chủ nghĩa, không có tính thương nhân loại mà chỉ có cạnh tranh quyền lợi giai cấp. Còn dưới chế độ tập thể « Cộng sản thuần túy nhân » cũng không có tính chất xã hội chủ nghĩa, không có nhân đạo, khi con người trở thành máy móc và mất hết tự do cá nhân. Việc hồng rồi tắt phải chữa những thiếu sót của tập thể tư bản nhân thì nay đã được thay đổi bởi tính thần của xã hội chế độ nhân để san bằng hết những bất công cũ, đồng thời tập thể Cộng sản chế độ nhân cũng bớt về quá khích để lùi dần về vị trí của xã hội chế độ thì mới có thể tồn tại được (như ở Nga hiện nay).

Vì xã hội không thể tồn tại bởi một tập thể nhân, do một giai cấp nào tạo ra ; Một xã hội tổ chức trọn vẹn phải bao gồm tất cả mọi giai cấp, mọi tập thể theo nhu cầu của chức nghiệp. Nếu xã hội cần những bàn tay của giai cấp thợ thuyền, làm ra vật dụng cần thiết, thì xã hội cũng cần sức lực của giai cấp nông dân tạo ra thực phẩm. Đồng thời xã hội cũng không thể thiếu bộ óc phát minh của giai cấp trí thức để tất cả cùng nhau tạo cho xã hội loài người ngày thêm tiến bộ. Lịch sử đã chứng minh rằng : Nếu chỉ can cứ vào những thiếu sót của xã hội để rồi đưa ra một chủ nghĩa không giai cấp như ở Nga trước đây thì hậu quả là đã không đưa xã hội loài người đến kết quả tốt đẹp nào hết !

Vấn đề này đạo Phật đã nói rõ trong câu : « Nhất nhất chúng sinh đều bình đẳng » và đã thể hiện tính chất xã hội cộng đồng, thời Lý trong câu trương « Tam giáo đồng lưu » xưa. Nên ta có thể coi xã hội thời nhà Lý là một xã hội lý tưởng trong lịch sử nước nhà.

Có ổn định được vấn đề cá biệt nhân, tập thể nhân và xã hội nhân rồi, ta mới có thể bước sang địa hạt của Duyên. Vì Duyên với Nhân như hình với bóng. Nếu Nhân nào hợp duyên nấy thì chẳng nói làm gì, nhưng nếu duyên với nhân trái ngược nhau thì quả tất phải thay đổi. Cho nên trong nội tâm mỗi con người có ba cái nhân là : Cá biệt, tập thể và xã hội nhân thì ở ngoài cảnh nó cũng cần có 3 cái Duyên để giúp cho ba cái nhân kia kết thành những quả khác nhau.

a) *Duyên của cá biệt nhân* : là lòng tốt giữa cá nhân với cá nhân, cộng thêm với vạn hội. Nên người ta thường nói làm Duyên cho nhau ở kiếp này hay kiếp khác như Nguyễn Du đã tả trong truyện Kiều :

« Nếu không Duyên trước chẳng mà

« Thi chí chút đỉnh gọi là Duyên sau »

« Người đầu gặp gỡ làm chi.

« Trăm năm biết có Duyên gì hay không ».

Ngoài việc cất nghĩa cái Duyên ở địa hạt tinh đời của Nguyễn Du chữ Duyên còn có nghĩa rất rộng, như giúp đỡ nhau, làm ơn làm phước cho nhau đều có thể gọi là Duyên cả.

b) *Duyên của Tập thể nhân* : Tập thể kết hợp bởi nhu cầu chức nghiệp trong xã hội. Những người cùng làm một nghề, cùng chung một lý tưởng thường kết hợp lại thành Tập thể nhân để giúp đỡ nhau cùng sinh sống. Do đó mà vì nhìn nhận một cách hồ đồ nên mới có nạn giai cấp đấu tranh của K.Marx trong biện chứng duy vật. Sự thực tập thể nhân phát sinh chỉ vì nhân loại không thể sống bằng một nghề, hay nhu cầu chỉ cần có một thứ. Nếu cứ đem tập thể nhân này cọ xát với tập thể nhân kia thì nhân đó sẽ bị suy yếu không thể thành quả được, vì không có trợ lực của tập thể duyên phối hợp với xã hội duyên.

Cần giác ngộ tập thể duyên để cùng sống và giúp tiến lẫn nhau, khiến cho Nhân nhờ Duyên mà thành quả tốt chung cho mọi tập thể đang có mặt trong xã hội.

c) *Duyên của xã hội* : là bối cảnh của thời đại. Thời đại hưng hay suy rất ảnh hưởng tới cá nhân và tập thể duyên. Xã hội duyên rất vi diệu, có giác ngộ thấy bước đi của lịch sử mới tiến theo kịp cái Duyên mới để tạo cơ hội mới. Bởi vì trong cái Duyên của xã hội mới có mang sức sống của xã hội nhân mới đang vương lên, và đào thải đi cái xã hội duyên cũ đang lui về quá khứ.

Sau khi phân định rõ 3 loại Nhân và Duyên theo quan niệm xã hội học rồi thì bước sang hành động, mỗi cá biệt Nhân duyên, mỗi tập thể nhân duyên hay xã hội nhân duyên lại cần phải giác ngộ Thập nhị Nhân Duyên để có thể biết trước những hậu quả cần tránh.

1) *Cần giác ngộ Vô minh duyên* : để rõ neo chính tà, thì khi bước sang hành động mới tránh khỏi thất bại. Biết bao kẻ hối hận trong hành động, đắm đuối trong bến mê vì thiếu giác ngộ Vô minh Duyên. Vương Dương Minh đã kêu to trong nhà ngục khi giác ngộ Vô minh duyên. « Ô trí lượng tri, trí lượng tri ! » Vậy mà khi bước sang hành động ông vẫn còn vấp vấp trong cái chủ trương « Tri, Hành hợp nhất » Gần đây nhà cách mạng Tôn Trung Sơn cũng cố giác ngộ Vô minh duyên theo Vương Dương Minh để đưa ra thuyết « Tri nan, hành dị ». Nhưng ông cũng chỉ thành công được bước đầu của nền cách mạng Tân Hợi rồi cũng bị thất bại vì chưa biết đến những cái duyên sau. Một thí dụ khác nữa vừa xảy ra trước mắt mọi người là nhà Ngô cũng vì thiếu giác ngộ Vô minh duyên nên đã mang lấy thảm bại sau chín năm chấp chính.

Như vậy là riêng về vô minh duyên vẫn có lắm người chưa giác ngộ sau khi cái duyên của nhà Phật đã rộng rãi trong cuộc cách mạng 1-11-63. Do đó mới có những hành động chia rẽ Tôn giáo, chia rẽ Bắc Nam, chia rẽ đẳng cấp, giai cấp, làm cho đất nước càng thêm đau khổ muôn vàn.

2) *Cần giác ngộ hành động duyên* : Để khỏi có những việc làm bất nghĩa phi nhân, vừa chuốc khổ vào mình, vừa gieo khổ cho người. Ông Tôn Văn trong « Tập chỉ nan hành dị » cũng có chia Hành duyên ra làm 3 hạng :

— Tiên tri, tiên giác : Sáng tạo

— Hậu tri hậu giác : Thực hành.

— Vô tri vô giác : Thực hành.

Trong ba hạng hành động trên đây đáng sợ nhất là hạng đã vô tri vô giác lại cứ ham hành.

Vì tất cả những hành động vô minh của họ chỉ trông vào sự may rủi tới đâu hay lời đồn, nên khó tránh khỏi thất bại.

Bản về hành động duyên các nhà giáo dục Mỹ quốc cũng có chia ra 3 nghiệp như :

— Sáng ý nghiệp ;

— Thực hành nghiệp ;

— Quyết đoán nghiệp.

Tất cả 3 hành động nghiệp này đều tương quan với nhau, nhưng trước khi làm đều phải tu lĩnh sao cho đầu óc có tinh tiến thì mới sáng ý được, mới thực hành được và mới quyết đoán được lễ thành bại của việc làm.

Cho nên Vô minh duyên và Hành động duyên thường đi đôi với nhau ở hai phần trên của Thập nhị nhân duyên.

3) *Cần giác ngộ tiếp các duyên* như : Thức, Danh sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu, Sinh, cuối cùng là Lão tử.

Vì mười duyên sau cùng trên đây đi liền với nhau, sau hai duyên Vô minh và Hành. Nếu lấy con người ra chứng minh thì hậu quả sau cùng của nó sẽ đưa đến duyên sau cùng là Lão và Tử. Cho nên, theo phương pháp tu hành, người ta cần giác ngộ ngay từ Thức Duyên để tránh khỏi Danh sắc, Lục nhập lôi cuốn con người vào những ham muốn tâm thường của thanh hương, sắc, vị, tai, mũi, mắt, mồm, làm cho con người chẳng thành người và khó thoát kiếp luân hồi, dễ trở thành xúc sinh, ngã quỷ. Thì còn nói gì đến chuyện thành Bồ tát, thành Phật.

Bản về này duyên này X.Y. Lý Đông A cũng có ghi trong tập « Tâm lý thần linh học » như sau :

« Nếu hoa Xuân nở ngọn cây

đó là đặc lòng người đi tìm ánh sáng đạo.

Nếu trăng Thu chìm đáy nước

đó là hình tượng cảm hòa chủng sinh.

Đó là Tái Sinh trên cùng một bông Liên Hoa ».

Thực vậy, nếu mỗi con người, mỗi tập thể, mỗi xã hội đều giác ngộ sớm ở ngay tuổi còn Xuân, để đi tìm ánh sáng Đạo thì dù chẳng thành công ở ngã Đạo tất cũng thành công trong việc xây dựng hạnh phúc ở ngã Đời. Còn đợi đến khi trăng thu chìm đáy nước, lúc tuổi đã ngã gần tới cửa Lão, cửa Tử, thì cái duyên này liệu có ích gì cho duyên sau chẳng? Vấn đề này sẽ bàn tiếp ở phần Nhân và Quả.

4) SỰ THÀNH TỰU GIỮA NHÂN VÀ QUẢ

Nói Nhân liền với Quả tức là nói việc đã thành tựu, nên có thể rút ngắn thời gian không cần nói thêm tới Duyên ở đây. Theo Hegel biện chứng, hề nói Chính là phải có Phần mới đến Hợp, chứ không thể nói ngay Chính liền với Hợp. Còn theo Phật thì chỉ riêng Nhân với Quả cũng đủ biện minh một vấn đề, mà vẫn đầy đủ lý lẽ của nó. Cho nên Nhân quả biện chứng, ngoài việc chỉ về một việc đã thành tựu của Nhân Quả liền nhau, còn chứng minh tất cả những sự thành bại, xấu tốt để làm kinh nghiệm cho việc sau ; ở bất cứ thời gian nào, trường hợp nào, hành động nào.

Nếu căn cứ vào việc phân ra 3 loại Nhân và Duyên như ở phần trên, thì ta cũng có thể thấy rõ 3 loại quả, do Nhân Duyên tạo thành như :

- a) Quả do cá biệt nhân gieo,
- b) Quả do tập thể nhân gieo,
- c) Quả do xã hội nhân gieo,

Lý lẽ đại cương về nhân quả trên là như vậy, nhưng về thực tế thì dù rằng quả có do cá nhân, do tập thể, hay do xã hội gieo thì cũng có nhiều giống : có giống chua giống ngọt, có giống trồng có quả ngay, có giống trồng kiếp này kiếp sau mới có quả, có giống ngọt vì trái duyên lại biến thành chua, còn có giống lại biến hẳn thành giống khác. Sự mau chậm và biến thể này đã được Duy thức học chia ra 4 trường hợp khác nhau :

- 1) Nhân quả đồng thời (Đồng thời nhi Thực)
- 2) Nhân quả dị thời (Dị thời nhi Thực)
- 3) Nhân quả biến dị (Biến dị nhi Thực)
- 4) Nhân quả dị loại (Dị loại nhi Thực)

— Về luật Nhân quả đồng thời, tức là kết quả việc làm xảy ra ngay trước mắt, ngay trong kiếp hiện tại của mình, không cần phải đợi tới kiếp sau. Có những ý nghĩ lời nói, vira ra khỏi miệng, việc làm vira mó tay vào đã lãnh ngay lấy hậu quả tốt hay xấu chỉ trong một sát na thời. Có những ý nghĩ, lời nói và việc làm sau một thời gian ngắn mới thấy có kết quả, và lại có những ý nghĩ, lời nói, việc làm cứ tiếp tục tới lúc chết mới có kết quả. Cho nên, về Nhân quả biện chứng, cần giác ngộ, ngay từ trước khi gieo nhân, xem mình làm điều này xấu hay tốt, lớn hay nhỏ, lâu dài hay giai đoạn để có thể biết rõ

kết quả to hay nhỏ, mau hay lâu của mỗi ý nghiệp, khâu nghiệp hay thân nghiệp. Chẳng cần đợi tới lúc xảy ra mới rõ. Thí dụ : Hành động của một tên cướp hay gây chuyện đánh nhau, ăn trộm ăn cắp v.v. thì hậu quả là những kẻ này sẽ bị người khác chửi rủa, đánh lại ngay, hoặc sớm muộn cũng bị người khác trách lúng bắt, khó có thể tránh thoát. To lớn hơn là việc tranh quyền, cướp nước, xưng bá đồ vương như nhà Ngô, thì không phải đợi đến sau chót năm trăm năm cầm quyền mới thấy rõ. Về điểm này, đã có người đã nói ngay từ trước ông Ngô đình Diệm mới về cầm chính quyền, chẳng đợi đến ngày nhà Ngô mới hay.

— *Luật Nhân quả đồng thời* còn rất quan hệ đối với mọi người đang sống trong một xã hội loạn lạc như ngày nay. Kẻ làm ơn còn chưa chắc được hưởng chỉ lại muốn làm oán. Vấn đề này bất luận người nào tôn giáo nào theo chủ nghĩa nào, cũng không thể phủ nhận giá trị của nó. Nhưng thế rất ít ai chịu giác ngộ hành động của mình, của tạp thể mình, của quốc gia dân tộc mình. Cho nên cảnh khổ não cứ kéo dài ra mãi tới khi nào thì loại đều giác ngộ mới thôi.

— *Về luật nhân quả dị thời*, Đây là việc gieo nhân từ kiếp này để đến kiếp sau, hoặc kiếp sau nữa mới có quả.

Về hành động khác thời gian nhân mới có quả này, đối với người thuộc thì nó chỉ có liên lạc giữa ba kiếp sống : quá khứ, hiện tại và tương lai thôi. Nên có người kiếp này gieo nhân thiện mà phải chịu hưởng quả ác của kiếp trước ; hoặc đang làm ác mà vẫn được hưởng quả thiện của kiếp trước qua mình đã gieo nhân. Còn tất cả những nhân gieo trong kiếp hiện tại lại phải chờ đến kiếp sau mới có kết quả. Nhưng riêng đối với vĩ nhân thì luật nhân quả dị thời lại có thể vượt ra ngoài ba kiếp, tùy theo sự giác ngộ của vĩ nhân đó. Descartes nói « Vĩ nhân là những người thấy đúng những việc của xã hội ; cái biết này phản chiếu về hậu thế xa được tới đâu thì người đó sẽ được mọi người sùng bái tới đó ».

Nguyên tắc nhận xét trên của Descartes đã diễn tả đúng với các vĩ nhân đã gieo nhân trong mỗi thuyết trụ được với thời gian có hạn định. Như cái biết của Không Tử chỉ phản chiếu được 25 thế kỷ là hết... Còn đối với Phật siêu nhân như Đức Phật Thích-Ca Mâu-Ni thì nhân quả của Ngài vô hạn vô lượng, nên càng về hậu thế, nhân loại càng nhìn thấy ảnh hưởng đạo của Ngài rất đúng, rất sáng, rất thực nên bất diệt.

— *Luật Nhân quả biến dị*.— Có những nhân trồng ở chỗ này thì ở chỗ khác nhưng mang đi chỗ khác lại hóa chua. Có những ý hay, lẽ phải áp dụng cho quốc gia này thì rất hợp lý, nhưng đem thực hiện ở quốc gia khác lại phải

thay đổi theo hoàn cảnh thì mới nảy nở. Đó là trường hợp gieo nhân và kết quả không đúng theo ý muốn. Vì bị thay đổi bởi cái Duyên bên ngoài của đất đai đã biến hóa đi. Ngay cả cái « Tuyệt đối Chân lý » ở con người trong đạo Phật khi đem ứng dụng vào mỗi quốc gia dân tộc phải biến cải theo dân đạo để hóa thành « tương đối chân lý ». Như thế mới có thể gọi là hợp lý, hợp cảnh, hợp tình. Một thí dụ rõ rệt nhất là cách kiến trúc chùa chiền tại Thái Lan, Trung Hoa, Nhật Bản và tại nước ta cũng mang màu sắc dân tộc riêng khiến chỉ nhìn hình ảnh kiến trúc cũng phân biệt được đó là đạo Phật ở nước nào rồi: Ấy lại chưa kể đến phương pháp hành đạo ở mỗi quốc gia và ý thức khác biệt của nhiều Tông phái, mặc dù gốc của đạo Phật chỉ có một.

Thượng tọa Viện trưởng viện Hóa đạo THÍCH TÂM CHÂU, trong bài giảng đáp về giáo lý, cũng có nói về phương pháp Ứng hợp chân lý phải tùy thời tùy cảnh chứ không thể bám chặt vào một cách cứng nhắc, khi ứng dụng vào thực tại còn có sự biến dị như vậy, thì hỏi cái nhân tâm thượng của thế nhân khi gieo vào mỗi hoàn cảnh khác nhau, làm sao tránh khỏi luật « biến dị như thực » huống hồ lại cứ nhấn định đòi hỏi « nhân nào quả nấy, chân lý nào cũng phải thực hiện thuận tụy của chân lý ấy ? » — Người Việt chúng ta đang sống trong một xã hội đại loạn, phần lớn cũng vì sự đòi hỏi tuyệt đối lý luận đã tạo thành. Cần giác ngộ luật Biến Dị của Phật, trong nhân quả biện chứng, để sớm thông cảm nhau hầu tránh cho nói giống cái họa diệt vong vì chiến tranh tư tưởng.

—Luật Nhân quả Dị loại.— Nguyên tắc sau cùng, trong bốn nguyên tắc, luận về Nhân quả dị loại. Đây cũng là trường hợp đặc biệt mà cái Duyên đã biến hẳn nhân nọ thành quả kia. Luật này thường diễn ra trong đời sống xã hội thực tại, như một người đang làm ác tình cờ gặp duyên may giác ngộ thành người thiện, hoặc trái lại đang thiện đời thành ác. Thí dụ thực tế trên, càng chứng tỏ luật Nhân quả dị loại hoàn toàn biến động. Nó không đóng khung theo một nguyên tắc, như các biện chứng khác thường cho rằng : Đêm không thể là ngày, thịnh không thể là suy, có không thể là không, hiện tại không thể là quá khứ hay tương lai được. Về việc phân biệt đêm và ngày, thịnh và suy, có và không, hiện tại không phải là quá khứ hay tương lai, nếu chỉ có mục đích đánh dấu sự chuyển tiếp của giai đoạn nọ sang giai đoạn kia thì có thể đúng một cách tương đối thôi. Còn nếu cứ nhất định cho tối không phải là sáng, có không phải là không một cách máy móc, tức là phần khoa học, phần sự thật, khi sự thực chứng minh trong đêm có ngày nên cuối đêm là ngày và cuối ngày là đêm; và cái có bắt đầu bởi cái không mà ra. Có hiểu lẽ biến hóa cực độ của luật Nhân quả dị loại mới có thể tin rằng: Không phải nhân nào nhất định nở ra quả nấy, giống nào nhất định giữ nguyên loại của nó không thay đổi. Vì sự thật nếu cam trồng ở nơi này ăn ngọt mang tới nơi kia trồng hóa chua, thì khi mang tới một khung cảnh khác hơn nữa, cam cũng có thể biến hẳn giống của nó thành một giống khác. Nói tóm lại, luật nhân quả được đặt thành 4 nguyên tắc:

— Nhân quả đồng thời.

— Nhân quả dị thời.

— Nhân quả biến dị.

— Nhân quả dị loại.

Trong 4 nguyên tắc suy luận về nhân quả này thì hai nguyên tắc Nhân quả đồng thời, và nhân quả dị thời có tính chất khác biệt nhau về thời gian, nhưng vẫn giữ nguyên tính chất của nhân và quả không bị biến động, vì Nhân và Duyên không bị thay đổi. Còn hai nguyên tắc sau: Nhân quả biến dị, và nhân quả dị loại, thì lại mang tính chất biến động như nhau. Nhưng nguyên tắc Nhân quả biến dị chỉ thay đổi một cách tương đối bởi cái duyên mới không có gì khác lắm với cái duyên cũ của nhân và quả. Đến nguyên tắc Nhân quả dị loại thì đã biến loại hoàn toàn, không còn mang tính chất của loại nhân cũ nữa. Nguyên nhân của sự thay đổi lớn lao này cũng do cái duyên mới đi cách mạng hẳn cái nhân và duyên trước, nên quả và nhân không cùng loại với nhau nữa.

Vậy căn cứ vào sự thay đổi của nhân quả, do sự liên hệ giữa Nhân duyên ta có thể diễn tả về nhân quả biến chứng pháp theo phương trình sau đây:

$NHÂN + DUYÊN = QUẢ.$

Để chỉ rõ sự việc đầy đủ hoàn toàn phải có cả ba yếu tố trên.

Còn nói: Nhân + Duyên, tức là nói về thể Động của mọi sự mọi vật đang hỗ tương biến hóa để chuyển sang thể Tĩnh của quả.

Còn nói: Nhân quả, tức là nói về cái Tĩnh của một sự việc đã thành tựu để rồi lại chuẩn bị biến hóa theo nguyên tắc Nhân với Duyên sau. Cho nên, trong cái động của nhân duyên, có cái tĩnh của Quả nằm sẵn, và trong cái tĩnh của quả đã có sẵn cái động của Duyên chi phối.

Người chiến sỹ thời đại, khi mang Nhân quả biến chứng pháp ra chứng minh cho hành động, luôn luôn cần nhớ rằng: Nhân quả biến chứng cần phải có tính cách Nhân chủ tạo thành, nên Quả đó, trước khi thành, mới có ba loại:

— Cá biệt quả.

— Tập thể quả.

— Xã hội quả.

Các nhà chính trị Phật giáo theo ngã đời thiết tưởng cần đặc biệt lưu ý trong việc tạo xã hội quả mới là Duyên tốt đem lại cơ hội cho tập thể quả được thối.

Nạn giai cấp và phe phái đấu tranh đang chia rẽ dân tộc đã chẳng phải là do sự vô tổ chức trong việc gieo nhân và hái quả của cá nhân và chế độ

phong kiến, thực dân cũ phát sinh ra ư ? Nếu ta chỉ nói tới Độc lập, Tự do, Cách mạng công bằng suông mà không nghĩ tới việc tìm gieo lại nhân xã hội, tạo ra cái Duyên xã hội, để kết hợp thành cái quả chung của xã hội, thì những danh từ Cách mạng, Công bằng, Độc lập, Tự do chẳng còn có nghĩa gì đối với những cái dạ dày lép kẹp.

‘Áo cơm là đạo cả. Đức Phật, khi truyền đạo, lại cũng chỉ có manh áo và cái bình bát mà Người gọi là đạo.

Chúng sinh khổ não đói rách đang cần có một loại xã hội quả thích đáng để giải quyết nỗi đời sống cho họ ; *Phật tính của họ chỉ có thể nảy nở khi xã hội quả đó chín mùi.*

Về vấn đề «*Xã hội Phật giáo như thế nào ?* » ta sẽ bàn tiếp ở phần sau.

Còn Nhân quả biện chứng pháp chỉ có tác dụng nối liền giữa hai ngã Đạo và Đời, nghĩa là giữa nẻo đường về nơi Cực lạc của các Đức Phật đã thoát kiếp luân hồi và cái xã hội đầy chúng sinh khổ ải đang cần được xây dựng theo tinh thần Phật.

Mấy nét đơn sơ của *Nhân quả biện chứng pháp*, rút trong đạo Phật ra ở đây thiết nghĩ chẳng đủ nói lên một trong muôn ngàn điều Phật dạy, song cũng không đến nỗi vô ích, nếu đứng trên bước đường phục vụ lý tưởng Phật giáo và Dân tộc ở trong thực tế chúng sinh hiện thời đang lâm ngộ bí về mọi mặt.

THÁI ĐẠO THÀNH

Ký sau : TINH THẦN DẪN CHỦ XÃ HỘI PHẬT GIÁO

II
DÂN TỘC HỌC

Cuộc thoát xác lần thứ ba của văn minh Đại-việt để thành hình văn minh Việt-nam

LÊ-VĂN-SIÊU

R Ắ I một thời suy yếu, từ 1326 tới 1802 gần 500 năm, tuy con người Việt Nam có khôn ra để cuộc sống vật chất có tiến hóa phần nào, nhưng bởi không giữ được cái thăng bằng tinh thần của thời toàn thịnh, người đã không dùng được cái khôn cho đúng hướng để lợi chung tất cả, mà đã sử dụng để chèn chế đã phá lẫn nhau.

Quan hệ nhất là cái đối tượng của sự sống, đối tượng của hành động, để tiến đấu và tập hợp mọi người, tức là phần căn bản của ý thức hệ, những sĩ và những nhà hữu trách của triều đình, đã không biết lo vun đắp thành cuộc sống bị mất định hướng. Đó là điều mà thời Bắc thuộc không đến nỗi đen tối như thế vì mấy trăm năm sau cùng đã hưng phục bốc lên ý chí tự ái phóng, nó là chất men để đẩy mọi cuộc sống vào cùng một mục tiêu, à thời toàn thịnh cũng lại có ý muốn đánh thép về sự quật cường, gan na văn hiến thi triển võ công, với Trung Hoa, nó cũng là một chất men hắc để giúp định hướng cho cuộc sống. Thành ra ở hai thời ấy người ta có hết trí tinh thần để dẹp mọi xích mích nhỏ mà tập trung hết sức mạnh vào mục đích chính. Còn ở thời suy yếu này thì mục đích chính không có mọi xích mích được thời phóng to hơn, khiến mất nhất trí tinh thần, nên sinh ra nội loạn lung tung, không kẻ nào chịu kẻ nào cả.

Những thần tượng cũ về tôn giáo vẫn hướng dẫn đời sống tinh thần của người ta, bị đem ra đã kích. Những thần tượng mới của vua quan yếu hèn lại không đủ tư cách làm mục tiêu ngưỡng mộ của quần chúng.

Xã hội quả đã thiếu ngọn đuốc văn hóa soi đường vậy.

Ước vọng thâm thiết của nhân dân, như đã nói trong bài trước, là hòa bình và thống nhất, một cách thật đơn giản, nhưng kẻ sĩ và kẻ cầm quyền bóng sáng suốt hơn nhân dân, đã không nhìn ra sự cần dùng phải dẹp chính là những nguyên nhân sinh ra mất hòa bình và thống nhất.

Thành ra sự đại định của Nguyễn Ánh, sự lên ngôi của vua Gia Long, uy giáng sơn về một mối và đem hòa bình cho nhân dân, đã chỉ thỏa mãn ước nửa phần ước vọng ở hình thức của nhân dân. Còn nửa phần nữa,

ở tinh thần, người ta quần quai để thoát xác và bước qua một chặng đường mới, thì đã bị bỏ lãng quên. Cuộc thoát xác này rồi cũng thành. Nhưng thành theo lối «Cao Biền dạy non», nó lấy bầy trước sự mạng lịch sử quá tít, và hoa mắt trước một giang sơn quá lớn lao, đến không cả ý niệm ra những giá trị trời cho trên Đất nước mình. Mà những nhân vật lịch sử trong hàng sĩ phu cũng lại vắng bóng, không có một người nào lỗi lạc đủ so sánh nổi với một Vạn Hạnh, một Trần thủ Độ, một Hồ Quý Ly.

Bởi vậy mà việc «dạy non» đã kéo theo nó một chuỗi hậu quả 80 năm Pháp thuộc như một tất yếu lịch sử.

Những làm lơ của triều đình nhà Nguyễn

Biết bao nhiêu việc phải làm để kiến thiết xứ sở sau nội chiến. Nhất là việc đào luyện nhân tài để dùng trong công cuộc xây dựng, việc tổ chức quân đội để giữ gìn một biên cương dài tới 2.700 cây số bờ biển, 900 cây số rừng núi, phân cách với Trung Hoa, 1300 cây số rừng núi phân cách với Lào. Và gần 900 cây số nữa phân cách với Miên, cũng việc khai hoang phá điền, việc đào thủy, việc khai thác lâm khoáng, hải sản, không kể việc quan trọng hơn hết là tinh thần là xây dựng một ý thức hệ cho dân nước để có định hướng chung cho cuộc sống. Triều đình nhà Nguyễn ngoài một ít công tác lớn đào kinh và đường để khai phá ruộng rẫy ở miền Nam cũng xây dựng đồn lũy để ngăn giặc trong nhiều hơn là giặc ngoài, đã chỉ tập trung sự cố gắng vào việc xây dựng cung điện, hoàng thành với việc sắp đặt những nghi vệ thiên tử, có mọi việc khác đã chỉ làm sơ sài cho gọi là có.

Chuyện đáng lấy làm buồn cười là việc lớn tầy trời thì chẳng lo, đi lo việc bắt người dân bà miền Bắc phải mặc quần, không được mặc váy (1) và lo việc bồng hách của thiên tử ban lịch cho thần dân mỗi cuối năm (2).

- (1) Khiến nhà sĩ bác há đem tiểu bồng cầu ca dao :

Thơng tâm có chiếu vua ra
Chém quần không dạy người ta bãi hùng
Không đi thì chớ không đồng
Đi thì béc lột quần chông sao đang?
Có quần dọn quần bán hàng
Không quần đứng ở đầu làng trông quan

- (2) Và mỉa mai chưa chút bằng bài thơ :

Xuân từ trong ấy mới ban ra
Xuân chẳng riêng ai khắp mọi nhà
Đi đệt ngoài sân trảng pháo chượt
Om sòm trên vách bức tranh gà
Chỉ cha chỉ chất khuỵu giấy dếp
Đen thúi đen thúi cũng lượt là
Uớm hôi khắp nơi nơi cổ quần
Rằng xuân xưa cũng thế ru mà

« Xem tiếp trang 63 »

Nghĩa là tầm mắt nhìn của triều nhà Nguyễn, đến thế kỷ XIX rồi, mà vẫn không vượt quá được cái mặc cảm đối với thiên triều Trung Hoa và trình độ thực học đã kém cõi đến nỗi, đưa một việc điển hình ra chứng minh ta cũng còn lấy làm ngượng, là cái việc người ta không biết rằng than đá là vật có thể đốt được.

Nho sĩ Nguyễn Trường Tộ đã bao phen dâng điều trần đề xin triều đình thi hành những việc ích quốc lợi dân cho xã hội tiến hóa kịp người, nhất là người Âu Châu, mà cũng đành ôm hận dưới đáy mộ sâu, lời thống thiết đến đâu cũng không làm được cho triều đình tỉnh ngộ. Ấy cũng là do chỗ triều đình đã thụ động mắc vào thế cờ bí của mâu thuẫn tôn giáo mà cả Lương lẫn Giáo dân trong tình trạng thiếu ngọn đuốc văn hóa soi, đường đã mỗi ngày mỗi gây thêm hiềm khích. Đến nỗi lời rất phải của người ta nói cũng không chịu nghe đề thi hành, chỉ vì cờ người ta là người khác tôn giáo.

Như thế là ngược lại lời dạy của thánh hiền, kẻ cầm quyền đã vui hưởng trước thiên hạ cái vui thanh bình và lo sau thiên hạ cái lo về nạn nước vậy.

Và như thế, phần giá trị về công việc xây dựng xứ sở, bành trướng khắp bán đảo Trung Ấn, đồng hóa các sắc dân trên bán đảo, cũng như công việc hình thành một dân tộc duy nhất cùng chung một lịch sử, với tiếng nói, phong tục, tập quán duy nhất ta phải kể là thuộc về nhân dân Việt Nam nhiều hơn là về chính quyền phong kiến.

Nền thực dân canh nông của dân Việt Nam

Người Tàu thích một địa điểm để buôn bán thế nào, và người Tây Phương thích một vị trí để xây dựng cơ sở kỹ nghệ ra sao, thì người Việt cũng thích ruộng đất để cấy trồng trọt như thế. Người ta nhớ đặc tính thương mại của người Tàu qua câu chuyện vui: Có một chuyến tàu chạy biển đêm, cả voi nuôi người vào bụng, khi người ta bắt được cá, mổ bụng ra thì thấy người Tàu đang gầy bàn tính để buôn bán, ắt người ta cũng cần nhớ phải đặc tính canh nông của dân Việt qua câu chuyện An Tiêm bị đẩy ra hoang đảo mà nhờ chỉ trồng dưa là lại sung sướng no đủ ngay.

- (3) Cũng như trực tiếp đã kích hơn, là bài thơ ngụ ngôn:

Xóm bên Đông có phường chèo trò
Đến nửa đêm cùng vợ chuyện trò
Rằng ta thường làm quan to
Sao người coi chẳng ra trò trống chi
Vợ cả giận máng đi máng lại
Tuổi đã già mà đại như ri
Sao chẳng có ý từ gi
Người mà nghe thấy thiệp thì bỏ thay l
Ở đời chỉ có hai điều sự
Sống chết người quyền ở tại tay
Thế mà chẳng vấn chẳng hay
Còn ai sợ đến thứ này nữa chi
Vua chèo còn chẳng ra gì
Quan chèo vai nhỏ khác chi thằng hề.

Trên bước đường thực dân canh nông của dân Việt đã không có (hay có rất ít) sự can thiệp hướng dẫn của chính quyền, thường là tự người dân tiến tới đâu thì tự tìm ra mọi cách để có đất, rồi giữ đất và mở mang rộng thêm đất ấy. Sự có, sự giữ gìn, và sự mở rộng đã được thực hiện hoàn toàn với sự thỏa thuận của dân chúng địa phương, mà cả một màng lưới tinh cảm chẳng chút do dân Việt bủa giăng ra đã giúp sự thành công hết sức chắc chắn.

«Đi nước Lào ăn nắm gạo», và «nhập giang tùy khúc, nhập gia tùy tục», đó là những lời dạy khôn hướng dẫn bước chân thực dân canh nông của người ta. Đó cũng là điều giải thích thái độ mềm dẻo của người ta khi tới sống chung với dân bản xứ.

Vai trò của người đàn bà nhẫn nại, cần cù khéo chiều nịnh và rí rả làm thân, đã hết sức quan trọng trong việc này. Chẳng những thế, sự tin theo điều người ta tin, làm theo việc người ta làm, nói theo lời người ta nói, nghĩa là hòa đồng đến độ hoàn toàn như người ta, đã khiến người Việt rất dễ trở thành như một người địa phương vậy, để thụ hưởng tất cả những điều kiện dễ dãi như người địa phương.

Điểm đặc biệt của nền thực dân là không gây xúc động tâm lý mạnh, không ầm ĩ ồn ào, cứ lầm lì năm này qua tháng khác, hễ đã bám chân được vào một mảnh đất thì trừ phi được mảnh khác tốt hơn mới chịu rời ra, chứ tự nhiên mà bỏ một cách phiêu lưu thì không bao giờ có việc ấy. Do đó, ta có thể hiểu rằng, bước chân thực dân của người Việt Nam chỉ tiến, và cùng lắm thì đứng lại một lúc, chớ không bao giờ có lùi. Nhờ vậy mà chúng ta có một giải giang sơn hết sức đẹp.

Dải giang sơn ấy rộng 362.654 kilômét vuông, chạy dài từ Nam Quan tới Cà Mau, từ vĩ tuyến 23°4' đến vĩ tuyến 8°35' với trên 2.700 cây số bờ biển hoàn hết vùng bao bọc ở mặt tiền của bán đảo Trung Ấn.

Thống nhất giang sơn

Từ Bắc chí Nam, thò nghi và khí hậu khác biệt với nhau rõ rệt, nhưng không đến nỗi quá lạnh hay quá nóng đến người miền nọ qua sống ở miền kia không nổi. Trong thời thống nhất của nhà Nguyễn, quyền cai trị tập trung về triều đình ở Huế, hai miền Bắc và Nam có quan khâm sai đại diện nhà Vua. Sự di chuyển quan lại, công chức, quân đội, cùng sự tuyển mộ người ở các vùng đông dân cho đi khai khẩn các vùng đất mới, cũng như sự đi lại buôn bán của dân chúng, đã khiến sự thống nhất thành một thực tế. Vì từ Bắc chí Nam, người ta nói cùng một thứ tiếng. Tuy giọng địa phương nặng nề có khác nhau nhưng người ta vẫn hiểu nhau rất dễ dàng. Chữ viết cũng chung, học thuật, văn chương cũng chung. Cả những tục lệ tuy có khác nhau chút ít, ở từng địa phương, nhưng đại thể đã không xa lạ đối với tất cả.

Tóm lại là ta được thấy trên giải đất thống nhất, một dân tộc duy nhất cùng chung một lịch sử, hoạn nạn cùng chia, sướng khổ cùng hưởng, vinh nhục cùng chịu.

Dân tộc ấy trải phũng giai đoạn tiến hóa như vừa kể, tuy cốt tinh nông dân ở căn bản không đổi, nhưng mỗi thời kỳ lịch sử đã lại thêm được nhiều kinh nghiệm sống do mình nhìn ra hay do sự giao tiếp sống chung với các dân tộc khác mà có, để kết tinh thành một nền văn minh riêng biệt trên bán đảo Trung Ấn.

Đại thể mới thoáng nhìn thì tính cách của nó là sự pha men của văn minh Trung Hoa và văn minh Ấn Độ. Nhưng nghiên cứu kỹ ở bề sâu thì thấy nó còn là kết tinh của văn minh Chăm, văn minh Phù Nam, văn minh Chân Lạp nữa, và tinh thần của nó còn là sự đúc kết của đủ các đạo, từ đạo Phật Đại thừa đến Tiểu thừa nguyên thủy Theravada, từ Bà La Môn đến Hồi Giáo, từ Giáo Tô Giáo đến Tin Lành, và những mê tín thô sơ đến tín tưởng man rợ, cho đến những tín ngưỡng văn vẻ. Không kể những thứ tư tưởng trái nghịch nhau trong rừng học thuật Trung Hoa và các ý niệm do những kinh nghiệm bản thân đúc kết.

Thật ít khi có trường hợp nào đặc biệt đến như trường hợp của Văn Minh Việt Nam vậy.

Tuy nhiên bên cái tính cách phong phú muôn mặt ấy, vẫn có những cái cốt chung về tinh thần văn minh mà ai nấy đều phải nhìn nhận.

Dưới đây là cái cốt chung mà dù người theo đạo nào, ở địa phương nào, hay có trình độ học hỏi nào cũng đều đại khái như nhau cả.

Mô tín tưởng thần bí

Người Việt Nam không những tin một cách danh thép vào luật di truyền ở thể chất và ở phần nào tinh thần của con người, mà còn tin tuyệt đối vào ảnh hưởng những điều làm lành của cha mẹ đến đời sống của con cái.

Cây xanh thì lá cũng xanh

Cha mẹ hiền lành để đức cho con

Cái đức của cha mẹ ông bà là một trọng lượng tinh thần trên bề n cân may rủi mà người ta gặp trong cuộc sống. Cái phúc do chính tư cách sống ở quá khứ và hiện tại của người ta mà có, cũng là một trọng lượng khác nữa trên bản cân ấy. Vô phúc thì tất nhiên là thiếu âm đức. Mà kể đã vô phúc thì dù học giỏi, khôn ngoan, tài ba lỗi lạc, cũng đừng hòng gặp những may mắn ở đời, và đừng hòng một đấng thiêng liêng ở bất cứ một đạo giáo nào phù trợ cho.

Phúc và đức chính là một mẫu số chung (dénominateur commun) của tất cả các tôn giáo có ảnh hưởng ở Việt Nam vậy.

Mặt khác, cái phần số của con người đã không do sức người định đoạt được nổi, mà là do tiền định, từ việc lớn đến việc nhỏ, từ thi đỗ làm quan,

làm giàu, đến lấy vợ, lấy chồng, sinh đẻ con cái, đến mượn người ăn người làm, đến ốm đau bệnh tật, tai ách chết chóc, mà cho đến cả những may rủi vật vãnh như ăn uống nữa.

Về chi ăn uống sự thường

Cũng còn tiền định khá thương lạ là

đó là cái Nghiệp định không cưỡng được, cũng không khoe khôn khoe giỏi được. Phải sao chịu vậy mà thôi. Nghiệp định đã vạch rõ ở ngay trong lòng bàn tay và ngay trên tường mặt và đi đứng của người ta. Cũng như ở ngay trong lá số tử vi của người ta mà ngày sinh tháng đẻ với ảnh hưởng của các sao đã định đoạt hết.

Do đấy, mà ảnh hưởng các mặt địa lý của âm phần, dương trạch đến cuộc sống của người ta, cũng là điều không thể giải thích một cách hợp lý được, mà chỉ cứ phải tin là có mà thôi.

Và cũng do đấy mà trong đời sống hàng ngày người ta có thói quen kiêng cử những điều gì nó vận vào cho mình hay cho người, để tiếng nói nhớ thế mà thành tế nhị.

Nếp sống tình cảm

Cuộc sống Việt Nam không lấy cá nhân mà lấy gia đình làm đơn vị căn bản cũng là do ảnh hưởng của mơ tin tưởng thần bí kể trên. Cha và con có mối dây vô hình : Phi ân oán bất thành phụ tử. Vợ và chồng cũng có mối dây vô hình : Phi duyên trái bất thành phu phụ.

Những may rủi đến cho một cá nhân cũng là đến cho cả gia đình. Sự sướng khổ, vinh nhục, cũng là chung như thế. Chung không những với gia đình đương sống, còn chung với cả người đã chết nữa.

Người ta thương mến nhau, đùm bọc nhau, hy sinh cho nhau, mong muốn cho nhau làm điều hay, gặp điều may, và bênh vực cho nhau, che chở cho nhau, như đối với bản thân người ta vậy. Có khi người ta ghét nhau, đánh mắng nhau cũng chỉ vì muốn cho nhau hay trong đơn vị sống.

Vì thế mà mối dây tình cảm chẳng chặt con người. Mỗi hành vi cử chỉ, ngôn ngữ của cá nhân đều bị cuộc sống chung quy định. Quy định có thể đến một độ vô lý. Và những tình cảm yêu thương, hờn, giận, ghét, có thể đến một độ không sao giải thích được một cách hợp lý và khúc chiết rạch ròi. Nghĩa là mỗi người Việt Nam là một phức tạp tình cảm, cho đến trúa bán làm ăn, kiện tụng chơi bời, gì gì... cũng theo cái phức tạp tình cảm ấy.

Cuộc sống tế nhị

Sự uyển chuyển linh động của ngôn ngữ, ở sự giao tiếp đối xử với mình và với người đã thành như một bản tính thiên bẩm của người Việt Nam.

g có gì là nhất định một chiều, một mực hay một thế. Mà cứ tùy hoàn tùy vị trí, tùy điều kiện để thay đổi, có khi đến mâu thuẫn mờ mịt đúng một tinh thần duy lý nào của Tây phương mà có thể phăng lảo mỗi để tìm hiểu được.

Do những tình trạng tích lũy trong đau thương, đói khổ của hết sức đời như đã trình bày ở trên, thêm những đặc tính nghi ngờ đối trá tạo từ thời Bắc thuộc, thêm cái triết lý sống còn, triết lý khôn cũng chết ng chết, biết thì sống từ thời nội chiến, và thêm cái tài đón ý người để rên thân, thêm cái phức tạp và ẩn ức tình cảm vừa kể, mà người Việt lúc nào cũng sống hướng nội. Để khi cần thể hiện tâm tình, thì cũng với đặt khôn ngoan và khéo léo tùy theo đối phương cả.

niệm nhận thức

Quan niệm đã do cuộc sống ấy đúc kết thành, để người Việt Nam nhìn hông có cái chân lý nào là nhất định một chiều cả. Nó là A nhưng nó là B, có thể là không A không B mà cũng có thể là vừa A vừa B.

Có những câu chuyện cổ kể việc người ta hỏi nhau :

- Tại sao con ngỗng kêu to ?
- Tại cổ nó dài.
- Thế con ếch cổ nó có dài đâu mà cũng kêu to ?
- Bèn là trời sinh nó ra thế.
- Tại sao con vịt nổi dưới nước ?
- Tại nó có lông.
- Thế cái thuyền thì lông ở đâu mà cũng nổi ?
- Bèn là cũng trời sinh nó ra thế.

Tỏ rằng người ta không giới ý tới sự tinh xác khoa học. Đến chân lý cuộc sống xã hội nữa thì lại càng là một cái gì huyền ảo mông lung, như là các tiên ở cung trăng rớt xuống phạm trần vậy.

p xúc văn minh Tây phương

Nghĩ cho kỹ, làn sóng văn minh Tây phương tràn tới đây giữa thế quả đã là một điều may cho dân tộc. Mặc dầu dân tộc phải trả một đất : 80 năm Pháp thuộc, với không biết bao nhiêu xương máu thế hệ chí sĩ yêu nước, và không biết bao nhiêu cơ cực cho dân, với u quả nội chiến còn tiếp diễn, nhưng phải nhận rằng nó có thúc đẩy bước tiến hóa rất dài.

Đợt thứ nhất hồi thế kỷ thứ XVII, XVIII tuy chỉ mới thoảng qua với tàu buôn thỉnh thoảng ghé tới, và một số rất nhỏ các giáo-sĩ Âu nhưng Việt Nam đã được một món quà tặng vô cùng quý giá là chữ

Quốc ngữ theo mẫu tự La tinh, hiện đương được dùng trong toàn quốc. đầu, thứ chữ này chỉ là những ghi chú để cho các giáo sĩ ngoại quốc học nói tiếng Việt Nam mà truyền đạo cho dễ. Người Việt không họ làm gì, vì đã có chữ nôm, và cũng không ngờ đâu nó lại dễ học đến thế. hồi sau, chỉ có các giáo dân đọc được chữ ấy để học kinh và giao thiệp các giáo sĩ, cũng trong vòng còn nhỏ hẹp và chưa nhìn thấy thực trị của nó. Phải đợi đến hồi Pháp thuộc, các giấy tờ hành chính phải bằng thứ chữ ấy cho các quan cai trị Pháp đọc được, và các thông tin thuộc hạ cũng phải dùng chữ ấy nữa, thì người ta mới bắt đầu nghĩ việc cần học nó, để sinh nhai. Rồi cuối cùng với sự bỏ hẳn việc thi chữ của Nam triều thì chữ ấy mới thực trở nên địa vị là quốc ngữ, khi cụ thể thiếu được cho sự tiến hóa của xứ sở.

Hiện nay người thông minh bình thường chỉ học trong một tháng đã đọc biết viết chữ quốc ngữ. Các trẻ em mù phải sờ chữ nổi mà cùng chỉ tháng là đọc được.

So với các nước Á Đông thì Việt Nam đã may mắn hơn cả. Bấy Nhật Bản cũng dùng mẫu tự La tinh để chế ra chữ viết mới, nhưng chưa được phổ biến sâu rộng. Trung Hoa cũng đương rất vất vả với một trình trong tự. Còn các nước khác như Thái Lan, Lào, Ấn Độ, Cam Bốt cũng rất muốn có một thứ chữ để học như thế mà chưa được. Ta phải lòng biết ơn các giáo sĩ Âu Châu, nhất là Giáo sĩ Alexandre de Rhodes, biết rằng các ngài ấy không phải thực tâm muốn sáng tạo chữ quốc ngữ cho ta.

Đợt thứ hai của làn sóng văn minh Tây phương tràn tới đây vào cuối XVIII, đã mang đặc tính riêng của Pháp, nhưng là Pháp giang hồ, mà thế do Cha Cả Evêque d'Adran mời từ Ấn Độ qua để giúp Chúa Nguyễn-Ánh định xứ sở. Những người Pháp này còn nhiều chất quân tử của thời đời cũ, không có dụng tâm xâm chiếm đất đai, sau khi giúp Nguyễn-Ánh lên vua Gia-Long thì lại còn đem hết khả năng giúp đỡ việc xây dựng phòng thủ đất nước nữa. Mỗi người nhận một tên Việt Nam do nhà vua ban và một chức quan do nhà vua ban tặng.

Ảnh hưởng của đợt sóng này không có bao nhiêu đối với đời sống nhân dân, ngoại trừ việc nhìn nhận sự dũng mãnh của Pháp, và sự khinh ghét ước vọng canh tân cho kịp người, mà Nguyễn-trường-Tộ là nhân vật tiêu biểu nhất.

Đợt sóng thứ ba thì đúng là cái gì phải đến đã đến. Quân viễn chinh Pháp cùng với khí giới tối tân (của thời bấy giờ) đã chiếm hết đất nước Nam hậu bán thế kỷ XIX, và đặt quyền cai trị ở mọi nơi.

Đây là việc mà chính người Việt Nam cũng phải nhận là một biến cố lịch sử, và chính người Pháp khi việc đã qua rồi, cũng phải nhận là điều buộc do sự thúc đẩy phải tìm thị trường tiêu thụ hàng hóa ở Viễn

Trong khi đã nhận như thế, và sự thật nó chỉ là thế, thì người Pháp có một tâm cần phải suy nghĩ nhiều về cái trò thâu cây dân tộc Việt Nam khi trong danh nghĩa đem quân viễn chinh đến đây là để bảo vệ cho giáo dân. Cái trò thâu cây ấy là trò tai ác đã gieo rắc nghi ngờ giữa nhân dân và đạo sâu hố chia rẽ tôn giáo. Chính người theo đạo Gia Tô không muốn mất lòng. Nhưng kẻ cướp nước thì đã dạy xéo lên họ để làm cái việc cướp nước của mình. Như thế là kẻ ấy một mặt đã thâu cây của giáo dân lẫn lương dân Việt Nam, một mặt đã lừa dối cả giáo hội Gia Tô để mượn đỡ một danh nghĩa anh-hiến cho cái việc đi làm chuyện bỉ ổi của mình, mà chính Giáo hội lại là hao giờ cũng kết án.

Trong cuộc hôn phối cưỡng bức giữa văn minh Việt Nam và văn minh Pháp, ở nguyên ủy, có gai Việt Nam đã bị lừa vậy.

Nhưng đến khi Pháp đặt được chân đứng trên đất nước thì sự thi triển văn minh được lưu ý nhiều hơn, trong việc đàn áp các lực lượng võ-trang chống lại, trong việc phá phách các di tích cũ để hạ uy tín của triều đình, và cả trong việc xây dựng những dinh thự, nhà thờ, đường sá, cầu cống... Do đó mà có cái tượng đầu tiên, 80 năm không xóa được, là thực dân Pháp cướp nước, tinh thần ép các tôn giáo cũ, chỉ nâng đỡ cho Gia Tô giáo thôi, và cố tình hạ nát các giá trị tinh thần cũ để bắt dân hướng theo ngọn đuốc văn minh của mình. Tất cả mọi điều đều quan trọng, nhưng quan trọng hơn hết là thực dân đảo sâu hố chia rẽ và gây thêm mâu chia rẽ giữa Lương và Giáo, mà chính cả Lương lẫn Giáo đều là thụ động chịu đựng.

Đợt sóng thứ tư từ đầu thế kỷ XX, sau khi chính quyền bảo hộ tạm vững đã thực bắt đầu công cuộc khai thác thuộc địa mà người ta gọi trệch đi là công cuộc khai hóa.

Công cuộc này đã giành một thế cờ hết sức lớn để kim chân người Việt vào về mọi phương diện như đã trình bày trong bài « Khái Niệm về đường nghiên cứu Văn Minh Việt Nam » đăng trong Vạn Hạnh số 3.

Công cuộc này càng cho thấy rõ những nguồn lợi thiên nhiên phong phú của đất nước, đã cố gắng làm người ta thêm nóng ruột để nung nấu thêm tinh thần kháng Pháp trong những cuộc vật lộn, dầu liên tiếp thất bại, cũng chỉ càng làm cho dân Việt Nam tinh khôn hơn.

Ứng cuộc vật lộn

Trái hẳn với thời Bắc thuộc mà cuộc đối kháng khoáng hình thức tiêu cực hơn công cuộc kháng Pháp kỳ này đã tích cực hết sức và liên tiếp không ngừng suốt 80 năm. Có thể nói đây là một thiên anh hùng ca mà dân tộc Việt Nam đã viết bằng máu của mình.

Tất cả mọi hình thức chiến đấu đều đã được dùng. Tất cả mọi thời cơ được lợi dụng. Tất cả những động cơ kích thích đều được khai thác. Tất

cả những mảnh khỏe vận động quần chúng đều được thi hành. Tất cả giải pháp chính trị đều được thí nghiệm. Tóm lại là bất cứ cách gì có thể trả được cuộc đò hộ dù ít hay nhiều, trực tiếp hay gián tiếp, người ta dùng cả.

Hình thức chiến đấu thi kể từ hợp pháp như sự dạy học (Đông Nghĩa thực) sự cắt tóc (Duy Tân) sự kinh doanh (Thương xã và kỹ nghệ) đến sự xin giảm thuế (Nam, Ngãi, Đồ Lương) sự đầu độc quân đội (Hà Nội) giương bẫy đánh lén (Sơn Tây, Saigon) chờ đến sự khởi nghĩa (Đội Cận Nguyên, Nguyễn thái Học Yên Bái) đến sự cắt cử một hiểm địa để chống dai dẳng liên miên (Yên Thế và Láng Linh), và đến cả sự cầu viện ngoài nước (Trung Hoa, Đức quốc, Nhật Bản).

Thời cơ lợi dụng thi như trận Pháp-Phổ chiến tranh, trận Thế chiến thứ Nhất, cũng như cuộc công du của vua Khải Định sang Pháp, cuộc thi các vị Toàn Quyền, phong trào xin ân xá và để tang các nhà ái quốc, trào chiến tuyến Bình Dân, rồi Thế chiến lần thứ hai.

Những mảnh lối vận động quần chúng thi lại thật hết sức nhiều từ dùng thi ca truyện tích, đến dùng những lời hư hư thực thực trong truyền của Trạng Trình đời Lê, cho đến cả hình thức tôn giáo và không những mê tín dị đoan. Cuộc chiến đấu khi bí mật khi công khai, khi bí mật, khi hòa hoãn như chẳng có gì, khi lại bùng lên dồn dập. Nhìn đại thể thi thấy chính quyền thực dân thực đã rất mệt mỏi lo đối phó.

Những sự đối phó

Cách đối phó cổ điển nhất của chính quyền ấy là chia rẽ trị. Chia cách khiêu khích để gây sự nghi ngờ lẫn nhau trong cùng một hàng ngũ, bằng cách mượn sức phe phái này phá hư công việc của phe phái khác, vừa để dò xét, vừa đâm lén sau lưng nhau, và cuối cùng để cho thù hằn nhau mà phải cùng tới một đích thâm hiểm là tìm cách mượn thù chung để thanh toán kẻ thù riêng.

Cách đối phó nguy hiểm hơn nữa là dùng người lại hòa thiệp cho xã hội thực hết không còn lãnh tụ xứng đáng lòng tin cậy của dân, mặt dùng Nam triều vào việc đàn áp các phong trào và các phần tử là một mặt khêu gợi sự chống đối cho những mũi dùi đâm kích lái đi hướng khác trái tìm mình. Một mặt nâng kẻ này lên cao, một mặt lại nâng kẻ khác để chìm kẻ này xuống cho cuối cùng chỉ còn một lối thoát duy nhất là bên đều phải hết sức trung thành với mình.

Cách đối phó khác nữa để quyết định sự thắng thế là khiêu khích hướng dẫn để lật ngược thế cờ cho sự chiến đấu của nhân dân Việt Nam đương tích cực phải trở thành tiêu cực và đương nắm sáng kiến thì phải trở thành thụ động chống đỡ trên mọi lãnh vực.

Nhất là trong thời kỳ sắp tàn của cuộc chiến thứ hai thực dân lo đối phó với quân phiệt Nhật đã dùng đến những thủ đoạn quốc tế để giao nộp người mà mình không muốn dùng nữa và mượn tay quân phiệt Nhật thành toán, vừa được thêm cái lợi là dồn những cảm hờn thù oán về phía Nhật.

Thật đúng là những kinh nghiệm xương máu mà người Việt Nam đã học được trong mấy chục năm trời. Nó bằng biết bao nhiêu lần cả ngàn năm Bắc thuộc mà người Việt đã từng được trải qua. Học được những bài học kinh nghiệm này quả người Việt đã khôn lên rất nhiều vậy,

Nước bài chốt

Nước bài chốt mà cũng là nước bài nguy hiểm thả hồ về rừng, chính thực dân cũng linh cảm thấy, nhưng đã bắt buộc phải dùng. Nước bài ấy là thả tù chính trị (phần lớn là Cộng Sản) hoặc trực tiếp, hoặc vờ sơ hở để cho vượt ngục, mục đích để dùng lực lượng ấy quấy rối hậu cứ của Nhật, và vạn nhất có thể nào đi nữa thì cũng là không được ăn thì đập đổ, sau ta là lụt lội.

Thực dân không tính ra chỗ tinh thần dân tộc bốc cao hơn tinh thần quốc tế và giai cấp, và cũng không tính ra cái khôn của người Cộng Sản Việt đã núp dưới chiêu bài dân tộc ấy để phá nước bài chốt của mình. Thành ra tự mình đã tạo điều kiện cho sự chấm dứt chủ quyền của mình trong cái vạn nội đen tối của đệ nhị thế chiến.

Cuộc vùng dậy của toàn dân Việt ngày 19-8-1945 đã đánh dấu một bước rẽ của lịch sử, và chuyển hướng những nỗ lực qua sự tranh đấu, giữ vững chủ quyền đối với mưu toan trở lại của thực dân.

Nhưng khi tập đoàn cộng sản nắm địa vị then chốt trong chính quyền và lộ liễu mưu toan gây cảm hờn thù oán giai cấp để xích hóa xứ sở thì sự tranh đấu của nhân dân và các nhà ái quốc lại quyết liệt chuyển hướng qua chống lại mưu toan nguy hiểm.

Thành ra dân tộc Việt Nam lại bị quần quai đau thương trong một thời gian lâu dài nữa với nhiều thử thách cam go nữa, chưa thể thoát xác đề vũng lèn được, nhân cơ hội hiếm có của năm 1945 ấy.

Vấn đề mới

Vấn đề không còn chỉ là hòa bình, thống nhất và kiến thiết quốc gia cầm chừng như hồi 1802. Cũng không còn là độc lập, tự do, hạnh phúc như ước vọng ở tiền bán thế kỷ XX. Mà nó đã bao quát tất cả, với thêm một điểm trọng yếu là nhắc dân tộc ra khỏi tình trạng nhược tiểu chậm tiến, trong khi có những bó thắt quốc tế và quốc gia lớn vô cùng, cơ hồ như Nghiệp định khó cưỡng nổi.

Điểm trọng yếu này không đạt được thì mọi ước vọng khác dù có cũng đều tiêu tan. Muốn đạt điểm trọng yếu này bắt buộc phải kỹ nghệ hóa

sự sản xuất, điện khí hóa xứ sở và khoa học hóa đời sống. Nhưng điều kiện căn bản của kỹ nghệ hóa là thị trường tiêu thụ. Mà thị trường trong nước thì nhỏ hẹp quá đối với năng xuất của máy móc và phương pháp sản xuất tối tân. Còn thị trường quốc tế thì đổ nào đã vào ngòai ấy, không để gì dành giết nơi một thị trường đương ở trong tay người. Việc điện khí hóa xứ sở và khoa học hóa đời sống cũng vấp phải điều kiện sống thực tế của dân nước là nghèo đói túng thiếu, mà trở nên hết sức khó thực hiện. Không kể hoàn cảnh nội chiến liên miên suốt 20 năm nay.

Giải pháp cộng sản

Cộng sản dùng bàn tay thép cưỡng đoạt tài sản của nhân dân để làm vốn, rồi ép nhân dân chịu đói khổ thêm mấy tầng nữa để hy sinh làm việc sản xuất kỹ nghệ cung ứng cho thị trường của thế giới cộng sản, với cái hy vọng đất nước phú cường trở lại thì sẽ nâng cao mức sống của nhân dân. Nhưng cộng sản không tính ra cái thặng dư giá trị vi phân (plus value différentielle) của tiền tệ mà dân nước đại cường cứ tự nhiên được hưởng trong sự trao đổi hàng hóa tiền tệ với nước nhược tiểu (dù sự trao đổi đã thật rõ ràng hết sức công bình). Sự hy sinh sản xuất càng hy sinh sản xuất lại càng một nhiều thêm thặng dư giá trị vi phân. Và sự viện trợ kinh tế của các nước lớn cho mình càng nhiều, thì mồ hôi, hơi sức của dân mình để sản xuất cho có gì mà trao đổi, lại càng bay ra mây khói hết.

Hình thức bóc lột bắt thị lao động mà Marx nói ở thế kỷ XVIII đã chấm dứt từ lâu, để nhường chỗ cho sự bóc lột gân cốt của toàn khối dân nhược tiểu một cách vô hình và hết sức mâu thuẫn vậy.

Trong tình cảnh ấy, sự hùng hục làm việc hy sinh của dân chúng là thừa và chỉ ko đủ thêm, mà chủ trương kỹ nghệ hóa trong tình trạng ấy thì lại chỉ trở thành có hại cho dân mà thôi.

Sứ mạng của nhân dân vùng quốc gia

Sau khi đất nước bị chia đôi ở vĩ tuyến 17 theo hiệp định Genève 1954, người dân vùng quốc gia ở miền Nam, thương xót đồng bào sống trong vùng cộng sản ở miền Bắc, và phạm vào cái lầm căn bản không gỡ được ấy, đã cảm thấy xa xa sứ mạng của mình là phải có một giải pháp kinh tế và chính trị khác, đồng thời cũng phải có những ngọn đuốc soi đường mới về tình thế để dùng làm nền tảng cho những cơ sở kinh tế chính trị kia.

Người ta quần quai trong đau thương của nội chiến và thao thức tìm một công thức mới cho cuộc sống, chính là để sửa soạn vận mệnh cho vào miền Việt Nam thoát xác lần thứ tư mà bay bổng vậy.

LÊ VĂN SIÊU

Ký sau: CUỘC THOÁT XÁC LẦN THỨ TƯ CỦA VÂN MINH VIỆT NAM

CA ĐAO là những câu hát lưu truyền trong dân gian, cũng gọi là dân ca, được xếp vào loại văn chương truyền khẩu.

Hai chữ *ca đao* 歌謠 xuất xứ ở bài *Viên hựu đào* 圓有挑 trong phần *Ngũ phong* 魏風 kinh *Thi* 詩經, Cổ nhân đã chú rằng : « 曲合樂曰歌, 徒歌曰謠 = Khúc hợp nhạc viết ca, đờ ca viết đao = Khúc hát hợp nhạc gọi là ca, còn hát suông gọi là đao. » Sách *Từ hải* 辭海, dưới chữ *ca đao*, có câu này : « 今通稱民間歌曲曰歌謠 = Kim thông xưng dân gian ca khúc viết ca đao = Ngày nay người ta thường gọi những bài hát trong dân gian là ca đao. » Do đó có người cắt nghĩa rằng : « *Ca* là hát ; *đao* là bài ca không có chương khúc. *Ca đao* là những bài hát ngĩa. Lưu truyền trong dân gian, thường tả tình tình phong tục của người dân » (1).

Ca đao gồm cả *phong đao* và *đồng đao*

Phong đao 風謠 : (phong : thổi ; đao : hát) là những câu ca đao tả phong tục từng miền, chẳng hạn như các thiên quốc-phong trong kinh *Thi*.

Đồng giao 童謠 : (đồng : trẻ con ; đao : hát) là những bài hát của trẻ con, chẳng hạn như bài *Thống Bờm*, bài *Ông giăng ông giăng*, v.v...

Ca đao thường làm theo các thể văn sau đây :

I.— *Lục bát chính thức* (câu trên 6 chữ, câu dưới 8 chữ).

Thí dụ :

I— Anh buồn có chốn thờ than,

Em buồn như ngọn nhang tàn thấp khuya.

2— Chiều chiều ra đứng ngõ sau,

Ngò vẽ quê mẹ ruột đau chín chiu.

II.— *Lục bát biến thể* (Luật bằng trắc và cách gieo vần vẫn theo lối lục bát, nhưng có những câu dài hơn 6 hoặc 8 chữ).

(1) Xem DƯƠNG QUẢNG HẨM, *Việt nam văn học sử yếu*, tr 15.

Thí dụ :

- 1— Thương nhau tam tứ núi cũng trèo,
Ngũ lục sông cũng lội, thất bát đèo cũng qua.

Hoặc là :

- Thương em tam tứ núi cũng trèo,
Thất bát sông anh cũng lội, cửu thập đèo anh cũng qua.
- 2— Ai bưng cau trầu tời đó, chịu khó bưng về,
Em đây muốn theo thầy với mẹ cho trọn bề hiếu trung.
- 3— Áo đen tra nút cũng đen,
Tôi hò với người lạ, chớ người quen không hò.
- 4— Em có chõng rời như ngựa đủ yên.
Anh đây chưa vợ như chiếc thuyền nghiêng giữa vờn.
- 5— Khốn than khốn thờ khốn nữ phân trần,
Tóc không xe mà tóc rời, ruột không đăn mà ruột đau.

III.— Song thất chình thức (2 câu mỗi câu 7 chữ).

Thí dụ :

- 1.— Mưa lâm râm ướt đầm lá hạ,
Cảm thương nàng có mẹ không cha.
- 2.— Gió mùa thu, mẹ ru con ngủ,
Năm canh chầy, thức đủ năm canh.
- 3.— Vợ ba con, anh còn để bỏ,
Huống chi nàng, ngọn cỏ phát phơ

IV.— Song thất biến thức (số câu, luật bằng trắc và cách gieo vần theo lối song thất, nhưng có những câu dài hơn 7 chữ).

Thí dụ :

- 1.— Thương mẹ nhớ cha như kim châm vào dạ,
Nghĩ đến chừng nào lụy hạ tảo rời.
- 2.— Đó gặp đây như rồng gặp hội,
Em khá nghĩ chút tình kèo tội bố em !

3.— *Mất mẹ với cha thật là khó kiếm,*

Chớ điếu vợ chồng không hiểm gì nơi.

V.— *Song thất lục bát chính thức (2 câu trên 7 chữ, 2 câu dưới lục bát).*

Thi dụ :

1.— *Bác mẹ già phờ phơ đầu bạc.*

Con chàng còn trững nước thơ ngây.

Có hay chàng ở đâu đây,

Thiếp xin mượn cánh chắp bay theo chàng.

2.— *Đền Sài-gòn ngọn xanh, ngọn đỏ.*

Đền Mỹ-tho ngọn tỏ, ngọn lu ;

Anh về học lấy chữ nhu,

Mấy trắng em đời, mấy thu em chờ.

VI.— *Song thất lục bát biến thức (2 câu thất hoặc 2 câu lục bát k đúng số chữ).*

Thi dụ :

1.— *Nước chảy xuôi, con cá buôi lội ngược,*

Nước chảy ngược, con cá vược lội ngang.

Thuyền em xuống bến Thuận-an,

Thuyền anh đã trầy lên ngàn anh ơi !

2.— *Núi Ngự-bình trước tròn, sau méo,*

Sông An-cửu nắng đục, mưa trong.

Bởi vì ai ăn ở một dạ hai lòng.

*Cho nên loan không ôm lấy phụng, phụng
không bồng lấy loan*

VII.— *Lục bát gián thất chính thức (trên hai câu lục bát, dưới câu thất, nghĩa là 2 câu thất xen vào 2 câu lục bát).*

Thi dụ :

1.— *Người ta con trước con sau,*

Thân anh không vợ như, cau không bồng,

Cau không bồng ra tuồng cau đục,

Trai không vợ cực lắm anh ơi.

2.—Bây giờ em đã có chồng.

Như chim vào lồng, như cá cần câu.

Cá cần câu, biết đâu mà gỡ.

Chim vào lồng, biết thuở nào ra.

VIII.— Lục bát gián thất biến thức (2 câu lục bát hoặc 2 câu thất không
lúng số chữ, tuy luật bằng trắc và cách gieo vần vẫn theo lối lục bát gián thất)

Thí dụ :

1.— Trèo lên cây bưởi hái hoa,

Bước xuống vườn cà hái nụ tầm xuân.

Nụ tầm xuân nở ra xanh biếc,

Em đã có chồng, anh tiếc lắm thay !

2.— Tròng trành như nón không quai,

Như thuyền không lái, như ai không chèo.

Gái có chồng như gông đeo cổ,

Gái không chồng như phấn gỏ long danh...

IX.— Thể nói lái (câu đặt thường có 3, 4 chữ ; chữ cuối câu trên hiệp vần
ới chữ thứ 2 câu dưới hoặc chữ cuối câu dưới).

Thí dụ :

Ông giảng ông giảng,

Xuống chơi với tôi,

Có bầu có bạn,

Có vắn cơm xôi,

Có nôi cơm nếp,

Có nếp bánh chưng,

Có lưng hũ rượu...

Hay là :

Lạy trời mưa xuống,

Lấy nước tôi uống,

Lấy ruộng tôi cấy,

Lấy bát cơm đầy,

Lấy khúc cá to.

Và sau đây là một bài ca dao làm theo thể nói lời mã tử thường đư
nghe trong thời còn thơ ấu :

Xao xác- vặc kêu,
Nồi đồng vung méo,
Cái kéo thợ may
Cái cày làm ruộng,
Cái xường đập bư,
Cái cờ chạy hiệu,
Cái kiệu ông vua,
Con cua hay bò,
Con cò hay bay,
Cái tay hay ngoắt (1),
Con mắt hay ngó . . .

X.— *Thể hỗn hợp* (một bài làm theo thể này gờn có nhiều thể, thườ
thường là gồm có thể nói lời và thể lục bát).

Thi dụ ;

1.— Quả cau nho nhỏ.

Cái vỏ vân vân ;
Nay anh học gần,
Mai anh học xa.

Tiền gạo thì của mẹ cha,
Cái nghiên cái bút thật là của em.
Ngọc : vầy

2.— Quả cau nho nhỏ,

Cái vỏ vân vân ;
Nay anh học gần;
Mai anh học xa.

Anh lấy em từ thuở mười ba,
Đến năm mười tám thiệp đã năm con.
Ra đường thiệp hãy còn son,
Về nhà thiệp đã năm con cùng chàng..

(1) Ngoắt : vầy

3— *Sớm mai đi chợ Gò-vấp.*

Mua một xấp vải đem về.

Con Hai nó cắt,

Con Ba nó may,

Con Tư nó dệt,

Con Năm nó viền,

Con Sáu đơm nút,

Con Bảy vắt khuy,

Con Tám ntu,

Con Chín Trì,

Ở Mười ơi! sao em để vậy còn gì áo anh?

4— *Buổi mai dậy sớm,*

Ăn một bụng cơm cho no,

Xách cái thổng (1) xuống đưói (2) sông,

Bắt con đám (3) bỏ vô trong thổng;

Hắn kêu một cái rông.

Hắn kêu một cái rãnh,

Hắn kêu một tiếng chàng ôi!

Chàng dà yên phận thì thôi,

Đề cho thiếp chịu hoa trôi một mình.

* *

Tuy có nhiều thể như đã nói trên, nhưng ca dao phần nhiều làm theo lục bát chính thức.

Lục bát chính thức có hai cách làm:

1) Câu trên 6 chữ, câu dưới 8 chữ, chữ cuối câu sáu hiệp vần với chữ 6 câu tám. Thí dụ:

Thương nhau cởi áo cho nhau,

Về nhà mẹ hỏi, qua cầu gió bay.

1) *Thổng*: bô.

2) *Đuói*: dưới.

3) *Đám*: rạn, cua nhỏ (tiếng vùng quê miền Trung, từ Thừa-thiên trở ra).

2) Chữ thứ 4 câu tám hiệp vần với chữ cuối câu sáu. Thí dụ :

*Hai tay cầm bốn tao (r) nói
Tao thẳng, tao dài, tao nhó, tao thương.*

Phép làm lục bát có thể thu gọn trong mấy câu sau đây :

*Bình hai, sáu, tám, trắc tư,
Phải lo giữ trọn, kỳ dư mặc tình.
Bằng không giữ động cho tình,
Hai trắc bốn bình thế lại cũng xuôi.
Tám trên sáu dưới hòa đôi,
Sáu con hòa sáu chớ lui (2) vần nào.*

Theo phép làm lục bát chính thức, các chữ thứ 2, thứ 6 và thứ 8 thường bằng, chữ thứ 4 dùng tiếng trắc. Nhưng nếu không giữ được đúng theo đó thì chữ thứ 2 câu bát có thể là tiếng trắc và chữ thứ 4 câu bát tiếng bằng. Nếu làm theo cách này thì chữ thứ 4 câu bát (bình) phải hiệp vần với cuối câu lục ở trên.

Bốn câu ca dao sau đây cho ta thấy rõ cả hai cách làm lục bát chính thức :

*Ba phen lên ngựa mà về,
Cầm cương níu lại, xin đề câu thơ.
Câu thơ ba bốn câu thơ,
Câu đời, câu chớ, câu nhớ, câu thương.*

Trong bốn câu đó, hai câu trên làm theo cách thứ nhất (bình hai, sáu, trắc tư), hai câu dưới làm theo cách thứ hai (hai trắc, bốn bình).

Cũng có trường hợp chữ thứ 2 của câu lục là tiếng trắc, khi nào câu đó theo phép tiểu đối, nghĩa là câu chia làm hai vế, mỗi vế có ba chữ đối xứng :

*Khi tình rạn vỡ, lúc tàn canh,
Giật mình, mình lại thương mình xót xa.*

Đoạn trường tồn thanh

(1) *Tao* : dấy.

(2) *Lui* : yếu đi, kém đi (tiếng miền Trung). Người Chăm có tiếng *lui* nghĩa là nghĩ.

Khi gió gác, lúc trăng sân,

Bầu tiên chuốc rượu, câu thần nổi thơ.

Đoạn trường tân thanh

Nón bạc tóc, nước chau mày.

Trắng như sự thế thường ngày thường hao.

Hoài cò ngâm

Có khi chữ thứ 2 câu lục là tiếng trắc mà câu đó không theo phép tiêu đối, nhưng trường hợp này không có nhiều :

Đau đớn thay, phận đàn bà,

Lời rằng bạc mệnh cũng là lời chung.

Đoạn trường tân thanh

Có khi chữ thứ 2 câu bát là tiếng trắc mà câu đó không làm theo phép « hai trắc bốn bình », song trường hợp này cũng hiếm :

Dạy con dạy thuở lên ba,

Dạy vợ dạy thuở mẹ cha đưa về.

Cơ dao

Trường nên nói thêm điều này : chữ thứ 6 và chữ thứ 8 của câu bát tu là tiếng bình cả, nhưng nếu chữ thứ 6 là phủ bình (bình không dấu) thì chữ thứ 8 phải là trầm bình (tiếng bình có dấu huyền và ngược lại). Không theo đúng luật đó thì đọc lên rất khó nghe. Thí dụ như hai câu sau đây :

Qua Phan-rang một nhật trình,

Đến cửa Phan-ri thủy hành một ngày (1)

Có người cho rằng lục bát là một thể văn vần đặc biệt của Việt nam. Lại có người bảo thể lục bát cũng bắt nguồn ở sách Tàu và đưa câu sau này ở lời hào (hào từ) dưới quẻ Khôn trong kinh Dịch để chứng minh :

** Lục, tam, hãm chương khả trình ; hoặc tòng vương sự, vô thân hữu chung :*

Hào sáu, ba, ngậm (chứa đựng) vẻ sáng đẹp có thể chính bền ; kể việc nhà vua, không nên công cũng được trọn vẹn. »

Hai thuyết trên đều sai.

(1) Trích bài *Hải môn ca* bằng chữ nôm trong sách *Thông quốc điển cách hải chi bản chép tay* của Viện Khảo cổ, số VD 4, tờ 38b.

Xét văn học Trung quốc, ngoại trừ câu văn trong kinh Dịch đã dẫn và đó chỉ là một ngẫu nhiên, thì không thấy có một tác phẩm nào làm theo thể lục bát, kể cả những bài ca dao trong kinh Thi. Nhưng lục bát không phải là một thể vận văn đặc biệt của Việt-nam, vì người Chăm và người Thái cũng có thể văn ấy.

Hình thức lục bát của người Chăm nghèo nàn hơn của Việt-nam. Người Việt, có hai cách làm lục bát như đã nói ở trên, còn người Chăm chỉ làm lục bát theo một cách: chữ thứ 4 câu bát hiệp vần với chữ cuối câu lục.

Xin dẫn ra vài câu làm thí dụ:

1.— *Ikak tian kâu băng djâm phik*

Likâu ka li — ngik, dui mai pa tom

Dịch nghĩa bằng văn xuôi:

Cam lòng tôi ăn rau đắng,

Miễn sao trời cho đôi ta được hòa hợp.

Dịch nghĩa bằng lục bát theo đúng cách gieo vần của nguyên văn:

Cam lòng ăn miếng khổ-qua

Miễn được hiệp-hòa với bạn tình chung.

2— *Êia tha danao thu mưng juo,*

Thubtenêia neng ta thu hải yâu ni.

Dịch nghĩa bằng văn xuôi:

Nước hồ đã cạn lân rồi,

Biết bao giờ nước mắt mới khô cạn như thế ?

Dịch nghĩa bằng lục bát theo đúng cách gieo vần của nguyên văn:

Nước hồ đã cạn từ lâu

Nước mắt thấm sâu biết lúc nào khô.

(Còn tiếp)

BỮU CÀM

Văn hóa đình làng với tín ngưỡng truyền thống dân tộc

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

(tiếp theo)

Hội hè đình quán

Phương ngôn nói « Đình đám người mẹ con ta » đủ tỏ sự chú ý của nhân dân trong làng vào việc đình đám hội hè của mỗi làng cùng nhau chia sẻ nỗi vui buồn sướng khổ của đoàn thể làng chung quanh cái Đình.

Các hội hè tế lễ ở Đình tỏ lòng tín ngưỡng đối với Thành hoàng của làng được định lệ như sau :

Vào ngày 1 (sóc) và 15 (vọng) mỗi tháng. Ngoài ra còn có Xuân tế vào ngày đình đầu tháng 2, và thu tế vào ngày đình đầu tháng 8. Lễ hạ điền khi cấy lúa, thượng điền khi cấy xong, lễ thường tân dâng lúa mới vào tháng 9, lễ thượng nguyên vào 15 tháng giêng hàng năm, cũng gọi là lễ kỳ-yên, lễ trung nguyên vào 15 tháng 7 là lễ xá tội vong linh tại chùa mà dân làng đã phụ họa vào cả cho Đình, lễ động thổ hay khai ấn vào ngày 7 tháng giêng bắt đầu các công việc làm ấn. Vào dịp tết 3 tháng 3 hay hàn thực (ăn nguội), tết 5 tháng 5, tết 15 tháng 8 hay trung thu, lễ lập tiết vào ngày 2 tháng 12 là lễ hết năm...

Vào những ngày lễ ấy đều có cúng tuần ở Đình. Ngoài ra còn những lễ bất thường như sinh, tử, giá, thú, khao vọng của cá nhân trong làng.

Trên Đình có thủ từ giữ việc đèn nhang quanh năm, cũng gọi là cai đám. Ngày lễ trọng đại nhất trong năm là vào đám hay vào hội, thường vào mùa xuân hay mùa thu, nhân dịp kỷ niệm vị Thành hoàng.

Tháng giêng ấn tết ở nhà

Tháng hai cờ bạc

Tháng ba hội hè.

Hội hè là nói về hội hè đình đám của dân làng. Trong dịp vào hội ấy, 5 hay 10 ngày trước khi mở hội, dân làng có cái lễ nhập tịch trong khi ấy người ta phải trai giới, tẩy uế.

Suốt trong ngày hội, hàng ngày có tế lễ trên Đình, người ta tế Thần và

ước sách bình định, cõ bầm cơ quạt, hát xướng, tất cả các trò giải trí công
ộng được phổ diễn trình bày, nào hát tuồng hay hát bội, hát chèo, đánh vợt,
hội gà, đánh cờ, thi đua đủ thứ...

*Làng ta mở hội vui mừng
Chuông kêu, trống đồng vang lừng đôi bên
Lòng ngai thánh ngự ở trên,
Tả vãn, hữu vũ bốn bên rồng châu
Sinh ra nam nữ công hầu
Sinh ra con gái vào hầu thánh quân*

(Ca dao)

Ế LỄ, HÌNH THỨC THỜ PHỤNG

Nghi lễ thờ phụng trong thần đạo ở đình làng có hai loại ; lễ thường và
ái lễ hay tế, khác nhau về số lạy và tuần rượu.

Trong lễ thường thì đồ cúng đặt trên bàn thờ, người thủ từ hay cai
âm đốt nhang, lạy bốn lạy để nghênh thần, rồi quì xuống, chắp tay vòng
ánh tay đưa lên ngang trán theo kiểu khấn. Trong khi ấy, một người phụ tá
ót rượu lần thứ nhất vào 3 cái ly trên bàn thờ, người phụ tá thứ hai
ọc lời khấn. Khấn xong lại rót rượu lần thứ hai. Chủ sự đứng lên, lễ hai lễ,
người ta lại rót rượu lần thứ ba. Chủ sự lễ bốn lễ gọi là lễ tạ. Người ta hóa
y vãn khấn, và lễ tất. Hai người phụ tế đến lễ trước bàn thờ. Trong khi lễ,
m nhạc chỉ thu lại có hồi chiêng và hồi trống thôi.

Đại lễ hay tế đình đòi sự cộng tác của nhiều kỳ mục : 1 chủ tế, 2 bồi tế, 1
ông xướng, 1 tây xướng, nhiều chấp sự từ 2 đến 8 người. Tất cả đều phải mặc
áo thụng xanh, đội mũ tế, đi hài. Các quan thì đội mũ cánh chồn, đi hia,
lặc áo trào, tay cầm hốt. Có 3 hàng chiếu trải trước bàn thờ, cái nọ sau
kia. Chiếu thứ nhất liền với bàn thờ, người ta dâng rượu và khấn; chiếu
nữ hai đề âm phúc; chiếu thứ ba là chính chỗ đứng của chủ tế mỗi khi
hành lễ ở hai chiếu trên xong. Bồi tế luôn luôn theo sau chủ tế, và chấp sự
đứng thành hai hàng bên phải và bên trái. Xướng tế cũng đứng hai bên
chủ tế ở hàng trước mặt. Tất cả cử động của chủ tế, bồi tế, chấp sự trong
hội tế đều do đồng xướng hô to lên, và tây xướng nhắc lại.

Trước hết đồng xướng hô :

- 1) Khởi chính cờ ; tức là khởi chiêng trống lên ! Tức thì có 3 hồi chiêng
trống bắt đầu chậm rãi để rồi đồ hồi.
- 2) Cử nhạc : phường bát âm cử hành.

Sau đấy bắt đầu vào các trình tự hành lễ, vẫn theo lời xướng như sau :

- a) Cử sát tế vật : xem lại đồ tế, hai người chấp sự cầm nến theo chân chủ tế giúp làm việc ấy.
- b) Ế mao huyết : chôn lông và máu sinh tế.
- c) Chấp sự giả các tư kỳ sự : các chấp sự viên sửa soạn, ai nấy đứng vào chỗ.
- d) Tế quan dữ chấp sự quan các nghệ quán tầy sở : chấp sự viên và chủ tế đến chỗ rửa tay.
- đ) Quán tầy : rửa tay. Họ rửa tay vào cái chậu nước bưng đến ?
- e) Thuế câu : Lau tay vào cái khăn tay đỏ.
- g) Bồi tế quan tựu vị : Các bồi tế trở về chỗ ở chiếu hàng thứ ba, xếp hàng trông vào bàn thờ.
- h) Tế quan tựu vị : Chủ tế về chỗ đứng ở giữa chiếu thứ ba trước hàng bồi tế.
-) Thượng hưởng : Dâng nhang, một chấp sự viên đem nhang trầm, một người đem đỉnh trầm cho chủ tế đốt lên, giơ lên trước mặt rồi trao cho chấp sự viên đem đặt trên bàn thờ.
- k) Nghênh thần các cung bài : Lạy đề tiếp nhận thần, chủ tế và bồi tế lễ bốn lễ, theo lời xướng :
- l) Hương : đứng lên
- m) Bình thân : thẳng người chỉnh tề
- n) Hành sơ hiến lễ : Dâng lễ rượu lần thứ nhất.
- p) Nghệ tửu tôn sở : đi đến chỗ đề rượu, chủ tế đến bàn rượu.
- q) Tư tôn giả cử mịch : Người hầu rượu cất khăn phủ bàn rượu đi.
- r) Trước tửu : Chủ tế rót rượu vào chén.
- s) Nghệ đại vương thần vị tiên : Chủ tế đến chiếu thứ nhất, hai chấp sự viên cầm bầu rượu và đài chén cùng đến đây đề dâng rượu lên thần.
- t) Qui : chủ tế qui xuống giữa chiếu thứ nhất, chấp sự qui hai bên châu vào chủ tế.
- u) Tiến tước : chấp sự bưng chén đến cho chủ tế, chủ tế cầm lấy dâng lên ngang mày, rồi trả lại cho chấp sự.
- v) Hiến tước : chấp sự bưng bầu rượu và khay chén rượu lên bàn thờ, người thủ từ đỡ lấy đặt vào bàn thờ.
- x) Phủ phục : chủ tế lễ rạp xuống
- y) Hương : Chủ tế đứng lên
- a*) Bình thân : Chủ tế đứng thẳng tề chỉnh
- b*) Phục vị : Chủ tế trở lại chỗ cũ chiếu thứ ba.

- e') **Độc chúc** : Độc văn tế, do một người bưng bài văn tế đề trên cái giá đến trước mặt chủ tế.
- d') **Nghệ độc chúc vị** : Chủ tế trở lại chiếu thứ nhất. Người lý trưởng hay tư vấn chuyên đọc văn tế đến bên trái chủ tế.
- d') **Đại qui** : Tất cả chủ tế, bồi tế, độc giá đều qui.
- e') **Chuyển chúc** : Người bưng giá văn đặt xuống bên trái chủ tế và bắt đầu đọc văn tế.
- g') **Phủ phục** : Chủ tế và bồi tế cùng lạy hai lạy theo lời xướng ngôn.
- h') **Hương** : Đứng lên
- i') **Bình thân** : Đứng ngay ngắn
- k') **Phục vị** : Chủ tế trở về chỗ cũ chiếu thứ ba, thế là xong tuần rượu thứ nhất.
- l') **Hành á hiến lễ** : Lại cử hành tuần rượu thứ hai bắt đầu từ «Nghệ tửu tôn sớ» đến «Phục vị».
- m') **Hành chung hiến lễ** : Lại cử hành tuần thứ ba cũng như trên.
- Sau ba tuần tiến rượu, đến phút trịnh trọng nhất của buổi lễ là đại biểu của làng (cái đám) tiếp nhận trực tiếp ân diên của thần bằng cách ăn một miếng đồ cúng trên bàn thờ, ấy là lúc tham thông giữa y với Thành hoàng làng.
- n') **Ấm phúc** : uống phúc, một chén rượu và một miếng trầu cúng trên bàn thờ.
- o') **Nghệ ấm phúc vị** : chủ tế đến giữa chiếu thứ hai để uống phúc thần ban.
- p') **Qui** : chủ tế qui xuống.
- q') **Ấm phúc** : Chủ tế uống chén rượu cúng.
- r') **Thụ tộ** : nhận miếng thịt phần. Thịt phần có khi thay bằng miếng trầu.
- s') **Phủ phục** : Lễ hai lễ đề tạ thần.
- t') **Hương** : Đứng lên.
- u') **Bình thân** : Đứng thẳng.
- v') **Phục vị** : Trở lại chỗ cũ, hàng chiếu thứ ba.
- x') **Lễ từ cúc cung bái** : chủ tế và bồi tế lễ bốn lễ đề tạ thần, theo lời xướng.
- y') **Hương** : Đứng lên.
- a') **Bình thân** : Đứng ngay ngắn.
- b') **Phần chúc** : Đốt tờ văn tế.
- c') **Lễ tất** : Tế xong.

Dân làng lần lượt vào lễ bốn lễ.

Trong suốt buổi tế, âm nhạc nổi lên, gồm có chiêng trống, kèn, trống con, và phường bát âm : (sênh tiêu, đàn nguyệt, đàn tam, đàn nhị, sáo, trống bồng một mặt, tiêu và cồng).

Trên đây là hình thức tín ngưỡng Thần đạo trong ấy chúng ta đã nhìn thấy cái điểm chính này là tinh thần tham thông giữa Thành hoàng với đại biểu của đoàn thể tham thông trực tiếp cụ thể bằng sự âm phục cụ thể trong buổi tế, còn về sau là các phần tử làng chia nhau phần cúng thần. Cho nên mới có câu phương ngôn :

« Một miếng ở làng bằng một sàng xó bếp ».

Vì « một » miếng ở làng là phần lộc Thành, không phải miếng ăn và chất mà là cái phần thánh linh có tính chất tâm linh siêu nhiên nuôi dưỡng đời sống tinh thần. Do đây mà thần Thành hoàng được lấy làm tiêu chuẩn tối cao của đoàn thể để quyết định giá trị, ngôi thứ trong làng vậy.

Ngôi qui trọng nhất dĩ nhiên, can cứ theo hàng tế tự gần hay xa thần Thành hoàng, ấy là ngôi chủ tế hay Tế đảm. Ông đứng đầu hàng 12 quan viên có quyền quyết định tru tiên về tất cả việc làng trừ việc vi cảnh công dịch, và giao dịch với chính quyền trung ương. Ông được hỏi về chi thu của làng và là đại biểu của làng với thần Thành hoàng.

Dân đình trong một làng có đẳng cấp :

Trước hết là các cụ hay bỏ lão trong làng, gồm những vị đến tuổi nào được miễn dịch, dựa vào tế tự và chiếu hương âm, không phải lý gì để việc làng vì đã làm xong phận sự.

Sau các cụ thì đến 12 quan viên đảm đương tất cả công việc tế tự Thành hoàng làng. Người đứng đầu trong 12 quan viên ấy tự nhiên được cử ra làm Tế Đám hay Chủ tế, giữ sổ chi thu và cũng với tất cả quyền lợi của quan viên giống như quyền lợi của các cụ bỏ lão. Quan viên họp thành chiếu thứ nhất trong Đình cùng với các cụ. Chiếu thứ hai là chiếu của 6 Lệnh mà nhiệm vụ là mua sắm đồ tế lễ.

Chiếu thứ 3 và thứ 4, mỗi chiếu 6 người mà nhiệm vụ là trông nom bề hiện đồ tế tự trong ngày vào đám và tế lễ.

Chiếu thứ 5 gồm 6 người nhiệm vụ hầu cỗ bàn.

Sự phân ngôi thứ trong Đình làng như thế là căn cứ vào tuổi tác trong hương âm họ.

Ngoài các ngôi thứ trên còn có cấp tư văn là một hội bàn công trong làng, gồm các vị có chức tước khoa bảng với triều đình. Họ có dựa vào tế của Đình làng nhận dịp xuân tế hay thu tế. Tư văn lập thành cái hội hầu nh

liệt lập ở trong làng đối với các ngôi thờ trong Đình làng, căn cứ vào lễ tế trên kia.

Thần đạo — Nay hãy xét về nội dung tôn giáo Thần Đạo cổ truyền của dân tộc nông nghiệp Á Đông.

Kinh Dịch là bộ sách tối cổ Tàu viết:

« Thiên sinh Thần vật, bệch thánh lấy làm phép tắc ». Vậy Thần hay Thần linh trong tri ọc dân Việt có ý nghĩa thế nào ?

« Chẳng thiêng ai gọi là thần » (phương ngôn) Thần là ngụ ý một quyền năng siêu phàm, thiêng liêng hay linh thiêng, cho nên thường hay nói Thần linh, danh từ Hoa Việt. Sở dĩ là Thần vì có cái đức Linh vậy. Chữ Linh đáng một mình hay là đi đôi với một chữ nữa như Anh Linh, hoặc Linh từ thường gặp thấy ở các miếu, đền thờ Thiên Nhiên trong dân gian Việt Nam. « Nó trở vào cái đá thức của nhựa cây mùa xuân, cái (mana : khí năng lực nảy nở của thảo mộc cổ cây, cái sức màu mỡ của đất cũng cái sức nảy nở của cây cỏ (Elles (Anh Linh) désignent la pensée de la sève au printemps le mana, la force génératrice de la végétation, la fertilité autant que la fécondité — Rolf ssein Befeo 1942 T. XLII).

Vậy Thần linh có nghĩa là những năng lực thiên nhiên, đặc biệt nhất là cái sinh lực được nhân cách hóa của nhân dân nông nghiệp để thờ phụng Đạo Thần như thế đặt trong tâm vào ý nghĩa Linh là Nguồn sống, sinh thành khắp Vũ trụ theo như tín ngưỡng cổ truyền của xã hội nông nghiệp Á Đông.

« Thiên Địa chi đại đức viết sinh » Cái đức vô hạn của Trời Đất là sinh thành (Dịch). Đấy cũng là trọng tâm của giáo lý Áo nghĩa Thư (Upanisads) Life is immense : Prano virat : « Nguồn sống thì vô biên ». Bởi vì nguồn sống vĩnh cửu, miễn trường, tồn tục là lý tưởng tối cao của nhân dân Á Châu xưa nay, sớm trực giác thấy rằng :

« Everything has sprung from immortal life and is vibrating with life » (Sadhana R. Tagore).

« Yādīdan Kīncha prana ejaṭi nihsritam » « Tất cả đã từ trong nguồn sống vĩnh cửu phát xuất và đều rung động với nguồn sống ».

Cái tín ngưỡng truyền thống ấy, chính Linh Mục Léopold Cadière cùng các nhà nhân chủng học trường Viễn Đông Bác Cổ E.F.E.O. đã nhận thấy ở bình dân Việt Nam vậy, Linh Mục L. Cadière viết trong Tin ngưỡng và tập tục tôn giáo của dân Việt Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens T. III tr. 68-70 éd. E.F.E.O.

« Danh từ tôn giáo ngụ có nhiều trình độ, nhiều sắc thái. Nếu người ta « hiểu tôn giáo là tín ngưỡng vào một Đấng Tuyệt đối, lớn vô cùng, hoàn toàn vô cùng ; vào sự phối hợp bằng tinh thần với Đấng vô sở bất tại, ở đâu cũng có ; vào sự phối hợp bằng lòng bằng bột với Đấng chí thiện ngự

« trị và bảo vệ tất cả ; sau hết là vào sự biết ơn về những đức toàn vẹn và
« hạn của Ngài bằng một nghi thức phụng thờ xứng đáng ; hiểu tôn giáo như
« thể thì người Việt không có tin ngưỡng. Quan niệm về một Đấng tuyệt đối
« không được họ đề ý. Họ sống không có Thượng đế. Nhưng nếu người ta
« hiểu tôn giáo là tin ngưỡng, tin ngưỡng thực tế ảnh hưởng hành vi nhân
« sinh, và một thế giới siêu nhiên, thì phải nhận rằng dân Việt có cái đức tinh
« ấy ở trình độ rất cao.

« Người dân Việt, có thể nói rằng sống trong không khí siêu nhiên. Họ
« thấy khắp nơi ảnh hưởng của những quyền năng thần bí hành động vào
« cuộc đời họ cách xấu hay tốt. Bất cứ một người Việt nào thuộc về bất cứ
« giai cấp nào trong xã hội đều không thoát khỏi sự ám ảnh của siêu nhiên.
« Người gánh hàng rong chạy trên đường ; người thợ cấy dưới ruộng, ông
« quan ngồi bàn giấy, bà mẹ trong gia đình, người tiểu phu trên sườn núi,
« người ngư phủ chăng lưới, hết thấy đều bận tâm về ảnh hưởng của Thần
« linh vào hành động đang làm của họ. Tất cả đối với họ đều là điềm báo
« rằng bên cạnh họ, trên đầu họ còn có những hành động khác đi đối với họ,
« thể lực hơn họ và chính nhờ vào những thể lực vô hình hợp tác ấy mà
« những cố gắng của họ thành công hay thất bại. Con nhện sa, tiếng chuột
« rúc, con quạ bay, con gà gáy, người ăn xin hiện ra trước mặt, ra ngô gộp
« người con chim kêu, chiếc đĩa rơi xuống đất khi ngồi vào ăn, ngọn lửa
« tro-g bấp thau hay hát, hàng ngàn sự việc vô ý nghĩa biểu lộ trước mắt họ
« tính cách điềm lành hay dữ. Tất cả sự việc lành hay dữ, nhất là dữ đều qui
« vào cho Thần linh.

« Người ta sẽ chê trách rằng đây là sự sợ hãi đã gây ra những tin
« ngưỡng ấy. Mặc dầu ! Dù nguyên nhân hoặc là một tình tình này hay tình
« tình khác, sự thật thì người Việt vẫn tin hành động và cử chỉ trong bàn
« không khí siêu nhiên. Siêu nhiên ám ảnh họ, họ không thoát khỏi ban ngày,
« và ban đêm giấc mộng cũng không thể giải thoát cho họ được vì mộng cũng
« là những triệu biến hiện của Thần linh.

« Thần linh vô sở bất tại ; một tảng đá rơi, cây cò thụ đỗ, rừng âm u,
« vực sâu trong con sông, ngọn núi cao, một vùng nước chảy đi giữa cánh
« đồng, mỗi một miếng đất, thửa ruộng, một xóm tối đều là cư ở của Thần
« linh. Thần linh ở khắp nơi, nhập vào khắp cả, tất cả đều thuộc về Thần linh.

« Cái tin ngưỡng vào thế giới Thần linh ấy, bao bọc lấy đời sống của
« người Việt, thúc dục họ phải cúng lễ. Trước khi hành động phải cầu xin
« sức phù hộ của Thần, gạt những động cơ có thể làm cho Ngài bất bình ;
« nếu trong khi đang hành động, Thần linh tỏ ý bất bình, thì mau sớm họ phải
« lễ tạ.

« Sung bái Tồ tiên cao quý hơn, nhưng tại căn bản, cả hai tin ngưỡng
« mật thiết quan hệ với nhau. Tồ tiên mất đi rồi, không còn nhìn thấy người

nữa, nhưng các ngài không từng đời khỏi gia đình. Các ngài lưu ý đến con cháu các ngài, ảnh hưởng vào hạnh phúc hay bất hạnh của chúng tùy theo trường hợp chúng có làm tròn hay không làm tròn những bổ phận của đạo hiếu. Hơn nữa các ngài ngự ở tại tro g gia đình và hiện tại trên bãi vị Tô tiên. Vị nào không ở đấy, đã được rước sang nhà thờ họ, đều được mời về ngày giỗ ngày tết để cùng san sẻ vui buồn với toàn thể gia đình. Người ta luôn luôn nghĩ đến mời các ngài tham dự các việc lớn trong đời sống chung cưới hỏi, sinh nở của một phần tử gia đình. Tư tưởng tổ tiên chi phối toàn thể đời sống gia đình cũng như tư tưởng Thần linh chi phối đời sống hàng ngày của người dân Việt. Chủ gia đình là một giáo chủ của tôn giáo ấy và y truyền lại giáo-chức ấy cho người con trưởng trong gia đình. Gia đình nào mà dòng giáo chức ấy tắt là một điều bất tường vậy.

« Đời sống xã hội, đối với người dân Việt chỉ là đời sống gia đình mở rộng thì cũng thấm nhuần tín ngưỡng. Thành hoàng hay Thổ bảo hộ mỗi cộng đồng, có sắc phong của triều đình hay không, là những quyề năng làm ra mưa và được mùa ; dẹp hỏa tai hạn hán, dịch tễ. Bởi thế cho nên nhân dân các ngài mà nắm mạ đầu tiên cấy xuống cũng như gia lúa đầu tiên gặt lên đều được toàn thể biết ơn dâng lên cho Thành hoàng. Và vào những ngày nhất định hàng năm, dân làng tế lễ linh đình. Các kỳ mục hay chức sắc trong làng đều là cha mẹ trong làng, được chọn ra làm chủ tế cho các cuộc tế lễ ở Đình, trên đây có những giáo sĩ khác làm chủ tế cho cuộc tế phổ quát hơn, như các quan làm chủ tế cho hoàng đình, vua làm chủ tế cho toàn quốc. Xem thế biết rằng không có gì trong đời sống của nhân dân Việt Nam thoát khỏi ảnh hưởng của tôn giáo. Tôn giáo đón nhận con người Việt Nam từ lúc mới sinh ra, dắt dẫn y cho đến khi xuống nhà mồ, và sau khi chết đi còn giữ y trong vòng ảnh hưởng. Khi người ta nhận thấy gốc rễ thâm sâu của những thế siêu nhiên ở trong tâm hồn Việt Nam, người ta không thể đừng không nhận cho rằng dân tộc này tín ngưỡng rất thâm trầm.

« Và nếu người ta ngược lại về mấy thế kỷ trước kỷ nguyên hiện chủa, thì những tín ngưỡng vẫn như thế, những tập tục vẫn giống nhau, ít nhất về những điểm cốt yếu. Không từ viết :

« Quĩ thần chi vi đức, kỹ thịnh kỹ hồ ! Thị chi nhi phát kiến, thịnh chi nhi phát van, thế vật nhi bất khả dĩ, sử thiên hạ chi nhân, trai minh thịnh phục dĩ thừa tế tự. Dương dương hồ như tại kỹ thượng như tại kỹ tả hữu. Thị viết : Thần chi cách ti bất khả độ ti, thần khả dịch ti. Phú vi cai hiện thánh chi bất khả yếm như thử phú. »

(Trung Dung)

« Cái đức linh của Quĩ Thần thịnh vượng làm thay ! Nhìn mà chẳng thấy, nghe mà không thông. thế hết mọi vật mà không sót, khiến trong thiên hạ phải trai giới tinh khiết, ăn mặc nghiêm trang để

» tế lễ, rục rũ như ở trên đũa, như ở ở bên trái, bên phải khắp khắp nơi.
Kinh Thi viết: «Việc qui thần đến không thể lường, huống hồ lại
» thể lớn được sao? » Ôi tế vi mà hiển hiện, thành thật không thể che giấu
» như thế đấy! »

Vậy Thần đạo là cái tin ngưỡng đức linh nguồn sống vĩnh cửu trên
ngập vũ trụ, tức là thế giới siêu nhiên thấm nhuần bao phủ đời sống cá nhân
và đoàn thể của nhân loại Á Châu. Cái tin ngưỡng ấy thuộc về tin ngưỡng
tâm linh đời có sự sống toàn diện, hơn là hiểu biết, bằng lý trí, phát triển
trực giác sáng tạo hơn là ý niệm minh bạch có hệ thống. Radhakrishnam và
trong East and west in Religion :

« Ở Đông-phương tôn giáo là đời sống của tâm linh hơn cả. Nó là tin
» giác về sự đồng nhất của người ta với tinh thần chân lý tinh yêu và mỹ cảm
» trong vũ trụ. Quan điểm ấy không quan trọng hóa vai trò của những tượng
» để thờ. Nó thừa nhận chúng như là những cố gắng dục dề dề đơn giản
» hóa thật tại. Nó tin tưởng Thần linh thì bất tận và khả năng biểu hiện của
» Ngài thì vô hạn số. Có một cái gì siêu ngôn ngữ mà không một danh từ nào
» đạt tới được tuy rằng nó linh động tất cả danh từ và đem cho chúng thêm
» chất và ý nghĩa. Hàng thế kỷ trước Do Thái và Thánh-ca David chúng ta
» nghe thấy lời cầu khẩn của một thi sĩ Ai Cập vô danh lên Thượng đế không
» phải là bạn hay cứu thế, không phải phỏng theo hình ảnh nhân loại hay
» tượng trưng vào khám thờ bằng đá. Không nhìn thấy được Ngài; Ngài
» không có thủ từ hay đồ lễ. Người ta không ngờ Ngài trong đền; Ngài
» không biết có định số nào hết. Không có ngài thờ Ngài được tô vẽ
» hình ảnh. Không một dinh thự kiến trúc nào có thể giữ được Ngài. Vì
» danh là tên Ngài trên trời, và hình Ngài không biểu hiện, bởi vì tất cả
» hình ảnh Ngài đều sai lầm. Nhà của Ngài là vũ trụ, chứ không phải
» một dinh sở nào của tay người làm ra. »

« Hình thức tin ngưỡng xa với sự thật cũng như với ý nghĩa. Ý nghĩ
» không cho phép đo lường bằng mực thước bề ngoài. Muốn thâm định
» nghĩa của một ý niệm hay tượng trưng tôn giáo, chúng ta phải khám phá
» giá trị nó diễn tả và thành tựu. Tinh thần không bị bó buộc vào một hình
» thức nào cả, dù hình thức ấy có thích hợp mấy đi nữa. Các tôn giáo
» Đông phương đều phi tín điều (non-dogmatic) và tín đồ của chúng theo
» lệ thường đều có gì có thể gọi được là tư cách tâm linh. Họ không bị
» bác điều thiện chỉ vì không phải chỉ thiện. Họ kính trọng cá nhân vì nó
» thể chứ không cố tìm cách tu sửa nó trái cả với ý muốn của nó nữa. Trời
» trời không những có nhiều lâu đài mà cũng còn có nhiều đường lối để
» đến nữa. Ấn Độ giáo và Phật giáo công nhận rằng mỗi hình thức tin ngưỡng
» đều có hàm ngụ một trình độ chân lý nào, với hậu quả đáng ngờ rằng
» cả các loại sùng bái và mê tín ngoại lai đều có thể thấy được trong khu vực
» của hai tôn giáo trên kia.

« Một kết quả tự nhiên của sự khác nhau về khuynh hướng là ở Đông phương tôn giáo là một vấn đề tu dưỡng tinh thần hơn là học vấn triết học. Chúng ta học vấn chân lý không bằng phê phán và biện luận mà là bằng cách sống thâm trầm và biến đổi bình diện ý thức. Thượng đế không phải hình thức tối cao để hiểu biết mà là bản thể tối cao để thực hiện »

Radhakrishnan « East and West in Religion »

London 1954, tr. 51 — 52

Có lẽ chính vì « God is not the highest form to be known but the highest being to be realised » như Radhakrishnan đã phân biệt hai tinh thần tôn giáo Tây phương và Đông phương, một đang thiên về trí thức (intellectualism) một đang thiên về tâm linh (spiritualism), mà đối với dân Việt Nam, như lời L.M. Cadière đã nói : « La notion d'un Etre suprême lui échappe, il vit sans Dieu. Mais si l'on entend par religion la croyance, la croyance pratique influe sur la conduite de la vie, à un monde surnaturel, il faut reconnaître que le peuple Vietnamien possède cette vertu à un haut degré. Le Vietnamien vit pour ainsi dire dans le surnaturel » dân Việt « Sống không có Thượng đế, sống trong siêu nhiên !

Như thế chẳng phải tinh thần thực hiện của tôn-giáo đầy ư ? Thực hiện cái gì, nếu chẳng phải (the perception of the oneness of man with the spirit of truth, love and beauty in the universe) = cái tri giác về đồng nhất thể của người với tinh thần Chân — Thiện — Mỹ ở vũ trụ » đầy ư ?

Như thế là « sống trong siêu nhiên » và sống cảm thông bằng tinh cảm và ý chí để mở rộng triển khai tâm hồn hướng về cao cả đại đồng. Bởi vậy mà đời sống tín ngưỡng của nhân dân Việt Nam là cả một lịch trình thực hiện cái đức Linh là Nguồn sống tràn ngập vô biên qua tất cả các trình độ biểu hiện, kể từ ngọn cỏ, lá cây, hòn đá, dòng nước cho đến hang động thần tiên, Tổ tiên thần thánh, từ Thổ thần, Thành hoàng ở địa phương cho đến Quốc giáo Thiên Địa.

Nay hãy tuân tự theo dõi lịch trình tín ngưỡng thực hiện ấy như sau :

Tục sùng bái Cây-cối

Ở Bắc Việt có tục sùng bái Cây. Dưới gốc cây người ta hay đặt những bình vôi mà sứt là thứ đồ gia dụng của gia đình Việt Nam có tục cổ truyền ăn trầu. Tục ăn trầu, là một truyền thống của dân tộc theo truyền cổ tích Trầu Cau hay Tân Lang phải có đã trở thành vôi, trái cau vôi là trầu không, hợp thành bộ ba là « miếng trầu làm đầu câu chuyện ». Bình vôi chứa đựng vôi tẻ là thứ đồ dùng được trọng đãi cho nên khi nào bẻ vỡ, người ta không vứt đi mà phải tang trữ lại ở gốc cây. Vứt đi là một điều tối kỵ.

Ở đây không phải là một tục lệ giáo mà người ta đặt bình vôi dưới gốc cây. Đây là một tín ngưỡng có tính cách ma thuật như sự hợp hóa màu nhiệm của đá với cây. Bình vôi chứa đựng sức ma thuật, một quyền năng huyền bí mặt thiết quan hệ đến vận mệnh trong nhà. Nếu vốn bám thành bờ trên miệng bình thì trong nhà làm an thịnh vượng. Bình vôi bề vữa là một điềm gở báo trước việc dữ sắp xảy đến. Bởi thế nên mỗi khi có bình vôi chẳng may bề vữa người ta liền không dám vứt đi vào chỗ tạp uế mà phải đem chôn chấu dưới gốc vữa cây vì gốc cây là nơi đặc biệt linh như có duyên nghiệp với chất đá vôi gồ ghề và cũng là nơi tụ sinh khí rất hợp cho sự lưu trữ những đồ dùng cũ; nhất là bình vôi ở gốc cây lại càng tụ được nhiều sinh khí hay đức linh (PranaMana). Vì thế mới phát xuất ra tục thờ Cây cối vậy. Hoặc tục thờ Cây có từ trước vì lý do huyền bí màu nhiệm của sự nảy nở sinh sôi ở thảo mộc.

« Người trồng cây lúa hành động với cách thờ tượng tự với cách thờ « ma thuật (magique) hay tôn giáo (religieux) nhưng hành động của họ không « có hiệu quả ngay. Gặp thời tiết nhất định trong một năm, tùy theo vị trí « các ngôi sao quyết định, nó bắt đầu làm đất, một việc kỳ không trông « thấy kết quả tức thì. Trong đồng đất đã vun xới ấy nó đã vùi những củ « hay hạt giống an được mà nó cần dùng để nuôi thân. Sau đấy, một khi làm « xong công tác lập truyền ấy rồi, nó chờ đợi. Nó giữ gìn các mảnh đất đã « cấy hay đã gieo hạt bằng một hàng rào để ngăn cản các muông thú không « được quấy nhiễu đến sự ấp ủ nảy nở của các mầm hạt kia. Nó tự bảo vệ « một cách tiêu cực. Một vài tháng sau nó thu hoạch gấp bội phần kết quả « của những vật nó đã vùi xuống đất. »

(René de Helreton)

(Essai sur l'origine des différences de mentalité entre
l'Occident et l'Extrême-Orient (France Asie)

Bởi thế mà người nông dân Việt-Nam mới chọn gốc cây, nhất là cây cổ thụ làm nơi tụ khí linh thiêng, nhân đấy gửi gắm những bình vôi gia dụng lâu đời. Vôi là chất đá, lâu đời đá kết thành tinh, tụ lại nơi gốc cây là giống thảo mộc cùng với đá sẵn có tiền duyên thì càng lam tăng quyền năng linh thiêng ma thuật. Một gốc cây nào có nhiều bình vôi cũ sẽ biến thành nơi thờ cúng. Từ đây ma thuật biến sang tôn giáo rồi vậy.

Có hai dòng tín ngưỡng sông bãi, một thuộc về Nữ thần, một thuộc về Nam thần. Bản tính Đất Cây đồng nhất phần lớn với thần linh ngự trong Cây, Đất hay Đá, cho nên có thể bảo rằng Đá, Đất thuộc về Nam thần. Cây Cổ thuộc về Nữ thần.

Nam thần : Địa linh nhân kiệt

Thường thấy giữa đồng ruộng Bắc-Việt một cái gò, cái đồng có cây cỏ thụ che phủ một cái hệ xây làm nền. Nông dân chung quanh đem hương hoa

ruộng sỏi gò đến cùng tế, vì đấy là một đền hay 'n thờ Thổ thần 10. Người
kiêng xâm nhập vào khu vực này, cây không được chặt đất không được cuốc
Nhiều khi nền thờ xây cũng không có, cây với gò bằng với mặt bờ ruộng.

Nền thờ Thổ thần có 3 hình thức :

- 1) Một cái gò có cây cỏ thụ che phủ
- 2) một cái gò ở trên có xây cái bệ dưới cây cỏ thụ.
- 3) một gốc cây với một bệ xây.

Hình thức hai đủ hơn cả, người ta đem đến gốc cây, bày biện trên
bệ thờ các đồ lễ. Gia chủ qui vài khăn khứa, vào ngày 1 hay 15 mỗi tháng.
Cũng có khi vào ngày thường là đặc biệt. Ở đây chỉ thấy có đàn ông đến lễ
chứ không thấy đàn bà vì đàn bà không biết khấn khờ thần. Bởi thế mà có
thể nói rằng đàn ông lễ Thổ thần thuộc về Nam tính, gò đất là chính, cây
chỉ là phụ.

Những Thổ Thần hành động trong một phạm vi nhất định. Nông dân
tin các ngài trông nom che chở phủ hộ cho ruộng đất của một làng, một xóm,
cho nên ở một làng người ta thấy có nhiều bệ thờ Thổ Thần, hay Thần Đổng.

Nhưng đồ lễ cúng Thổ Thần không phải chỉ có Thổ Thần hưởng mà
thôi. Ngoài đồ lễ Thổ Thần còn có đồ lễ cúng vong linh chúng sinh nữa. Đấy
là những cô hồn không thừa tự, chết đường chết vợ xa cửa xa nhà, vô thừa
nhận, không nơi nương tựa cho nên quây quần chung quanh Thổ Thần làm
môn hạ. Những cô hồn ấy rất nguy hiểm có thể quấy rối địa phương bằng
dịch tễ. Bởi thế nhân dân phải cúng lễ cầu yên hàng năm vào mùa hè. Lễ này
thường làm tại nơi thờ Thổ Thần. Các Thần bảo hộ cho làng gọi là Thành
Hoàng cũng thuộc về một hạng Thần Linh. Thành Hoàng cũng như Thổ
Thần là vị Thần chủ tế của làng ; được thờ ở trong Đình làng, nơi họp bàn
việc làng của các đàn anh trong làng. Như thế chúng tổ đàn ông mới của
Thần. Gần Đình thường thấy những cây cỏ thụ không ai được xâm phạm.
Cái Đình ở đây thay cho cái bệ ở giữa đồng cho nên người ta cúng tế ở
trong Đình chứ không ở tại gốc cây.

Đến đây tục thờ Cây hay Thần linh trên cây đã tiến hóa. Trọng tâm đã
từ cây truyền vào Đền, Đình. Tuy thế mà cây cối vẫn giữ tính cách linh thiêng
vì là thuộc về Thần, nhưng bàn thờ Thần Thành-Hoàng là bài vị, sắc phong
thần của nhà vua để ở trong cung Đình hay trong Khám trên kiệu khi rước
sách. Sự tương tự giữa Thổ Thần và Thành Hoàng là ở chỗ Thành Hoàng cũng
cai quản chúng sinh của một địa hạt mình bảo hộ. Hai lần một năm nhân dân
cũng làm lễ kỷ yên chúng sinh ở cửa Đình vì chúng sinh không có quyền vào
trong Đình của Thành Hoàng.

Cả hai Thổ Thần và Thành-Hoàng đều là Thần linh. Nghi lễ thuộc về
địa phương. Rồi theo sự tiến triển về cấp trật Thần đạo thì người đi đầu từ

chúng siâh, Thổ thần, Thành-hoàng đến đưc Thánh. Uy quyền đưc Thánh lan ra khắp một xứ ; ở đâu cũng có tin đồn, và nghi lễ đưc qui định theo quốc giáo. Đưc Thánh thuần túy Việt Nam của nhân dân sùng bái thi có đưc Thành Trần hay Hưng Đạo Vương, đưc Thánh Ông hay Lê Văn Duyệt là phổ thông hơn cả, bên cạnh đưc Thánh Không hay Không-phu-lữ của Trung Hoa đem vào đưc thờ ở Văn Miếu thuộc tin đồ nho sĩ.

Thế lực đưc Thánh như đưc Thánh Trần lan khắp cả nước, từ Lạng Sơn đến Thanh Hóa, và ngày nay ở tại đường Hiền Vương Saigon cũng có đền thờ. Sự tích Thánh Trần thuộc về lịch sử cũng như sự tích Đưc Ông vậy. Riêng Thánh Trần là vị anh hùng vĩ đại của dân tộc, sau khi giải cứu quốc gia khỏi cuộc xâm lăng Mông Cổ, Ngài rút về yên nghỉ và qui tiên ở Phả Lại. Cho nên ở đây có đền thờ Ngài gọi là Đền Kiếp Bạc hàng năm xưa kia quốc dân tấp nập đến hành hương vào ngày 15 tháng 8, là ngày kỵ có mở hội 5 ngày. Phương ngôn nói :

Tháng tám giỗ Cha, tháng ba giỗ Mẹ.

Giỗ Cha tức là Quốc phụ Trần Hưng Đạo Vương hay là Thiên phụ so với Địa Mẫu là Thánh Mẫu Liễu Hạnh giỗ vào tháng ba.

Từ đấng xa, đền hiện ra đàng sau đám cây cổ thụ nguy nga, mà nhân dân cho là linh thiêng, có quyền năng thần bí siêu nhiên. Theo sách Cương Mục thì vào thời Lê vua Thái Tông có sắc lệnh cấm không đưc chặt những cây ấy và dân tin rằng chỉ hái một cái lá cũng đủ ốm đau. Đưc tính linh thiêng của những cây ấy là do thuộc quyền sở hữu của Thánh Trần, một phần quyền năng thiêng liêng của Ngài đã ngụ ở tại đây. Ngoài ra một điểm đặc biệt là nhân dân đến hành hương ở đền Kiếp Bạc gồm có một số lớn phụ nữ nữa thành ra nghi lễ Nam Thần một khi trở nên Quốc giáo đã mất tính cách nguyên thủy không còn là nghi lễ thuộc riêng cho dân ông.

Người ta tin rằng quyền năng hay đưc tính của Thánh Trần ngự trị tất cả chúng sinh ma quỷ bởi thế mà người ta đến cầu xin Đưc Thánh trừ tà trị bệnh. Hàng năm đưc Thánh đã chứng tỏ trị đưc các bệnh hiểm nghèo và giải trừ tà ma ôn dịch. Ngài chữa bằng phép thần kỳ trong những ngày hội. Đưc Thánh giảng hiện xuống để sai kiến một số thầy pháp, thầy bùa, cô đồng, bà cốt. Các người Thánh ốm mất hẳn cả tinh ngày thường, cử động như có thần lực sai khiến thật, nào thất cổ, nào suyền linh, nào cất lười. Thánh Trần cũng giảng ngự xuống các bà đồng khiến cho mất cả ý thức phụ nữ để cử động như đàn ông vậy. Họ ăn mặc khăn châu áo ngự màu ngũ sắc lỏe loẹt. Sau buổi lễ hành hương, họ trở về làng họ đề bắt tà bắt ma cùng chữa bệnh. Một ký giả ngoại quốc đưc mục kích đám rước Thánh Trần ở Hanoi ngày 31-5-1908 kể lại rằng có nhiều ông đồng suyền thiết linh thùng qua má và rạch lười bằng dao, máu chảy đầm đìa. Máu ấy đưc hứng vào các tờ giấy bần để phân phát cho tín đồ dùng làm bùa trừ tà chữa bệnh. Ý nghĩa những hành vi ấy rất rõ

Đức Thánh Trần có quyền năng linh thiêng đã truyền một phần quyền năng ấy vào ông đồng bà đồng và máu kia thấm vào giấy bùa cũng có đặc tính như thuật như chính máu của Ngài vậy.

Đây là đại khái lịch trình tiến hóa của Thần linh thuộc Nam tính có liên mật thiết với cây cối cỏ thụ linh thiêng, kể từ Thổ Thần địa phương đến thành Hoàng và đức Thánh ở quốc gia, ba cấp trật Thần linh chi phối lễ nghi của toàn quốc.

Nữ Thần :

Phẩm cây linh thiêng thuộc về Nữ thần thì người ta nhận thấy ngay ở những đồ mã treo trên cành : nào hải, nón là đồ dùng của phụ nữ. Những đồ ở ở gốc cây của Nữ thần là do phụ nữ đem cúng vào ngày sóc (1) và vọng (5) hàng tháng. Cũng có trường hợp đặc biệt đàn ông đến cúng lễ ở gốc cây Nữ thần nhưng là trường hợp ít nhất, còn phổ thông thì chỉ phụ nữ mới đến cúng lễ cây Nữ Thần.

Khi nào một Cây linh được thờ chưa lâu thì ở dưới gốc không có cây cối chi cả. Người ta cúng bái ngay tại bên đường. Rồi chợt một ngày nào, người đến lễ bái đông đảo, lối xóm xây cất ở gốc cây một cái lều tranh hay một bộ thờ cao chừng 1m50, là kiểu mẫu phổ thông của nhiều đền, miếu ở đây. Miếu có kiểu diện tích chừng 4 hay 5 thước vuông, trong đó không chỉ có 1 bộ thờ mà còn cả những bài vị thần linh nữa. Bài vị này còn đem đi rước, vì tất cả thần linh đều tập trung ở đây. Và cũng như miếu Thổ Thần, miếu Bà Cô, sẽ dần dần thay thế cho Cây, trở nên danh tiếng linh thiêng vì nhiều kỳ tích uy linh hiệu nghiệm, các nơi người ta kéo đến hành hương và bấy giờ Miếu đã trở nên Đền, như đền Sông ở Thanh Hóa, chẳng hạn. Giữa Miếu và Đền không có chi khác về nghi lễ cũng như đối với Cây. Đền là nơi của đa số phụ nữ đến lễ bái Nữ Thần. Trong hàng các đền ngoài Bắc Việt có tiếng linh thiêng là Đền Sông, Đền Phủ Giầy, huyện Vụ Bản tỉnh Nam Định nơi thờ Thánh Mẫu Liễu Hạnh công chúa. Hàng năm vào 3 tháng nhân dân đến hành hương tấp nập. Có nhiều cung điện được xây cất chung quanh ngôi Đền chính, trước mặt có hai gốc Cây cỏ thụ tại cửa vào Đền. Ở đây đa số tín đồ là phụ nữ, nhưng vì Nữ thần đến bậc quốc tế, có sắc vua phong cho nên cũng có cả tín đồ đàn ông đến lễ bái cầu khấn. Cũng như ở Kiếp Bạc, các ông Đồng, bà Đồng có hai nhân cách, nhưng ở đây cử động êm ái không quá dữ tợn như ở Kiếp Bạc.

Tóm lại, Cây linh được cúng bái là nguyên lai của đạo thờ Thần mà hình độ có sai khác như sau :

- 1) Cây đứng không
- 2) Cây che phủ một bộ xây
- 3) Cây có Miếu

4) Cây có đèn

5) Cây vừa có Đèn lẫn Miếu

Trong hàng các Nữ thần được cúng bái ở Cây hay trong đèn, . Một số có thân cao thấp, Bà Chúa, Đệ tử, như ở trần gian. Nữ thần có ba hạng : Cô, Bà Cô, Đức Mẫu hay Thánh Mẫu. Cô là con gái. Bà là gái có chồng nhưng chết trẻ, Đức Bà có thể là Bà Chúa. Tất cả đều là thần thức mà phụng nữ xưa kia sống ở thế gian. Đức linh của các vị ấy là trình tiết đến lúc chết. Thành Mẫu Phủ Giầy tuy có chồng nhưng lòng trinh tiết suốt đời.

Trên đây là đại khái tín ngưỡng thần đạo Nam và Nữ của nhân dân nông nghiệp Việt Nam, chưa có pha trộn với những yếu tố ngoại lai. Những tín ngưỡng cổ xưa của bình dân về Cây linh về sau còn chầm chước với tín ngưỡng như Phật giáo và Đạo giáo. Trong một ngôi chùa Bắc Việt người ta thường thấy chia ra làm 2 khu thờ lớn nhỏ khác nhau, và ngoài cửa chùa còn có một vị Cây cổ thụ như cây Bồ Đề, hay Cây Đa, Cây Gạo. Tục ngữ nói :

Thần Cây Đa, Ma cây gạo.

Cung giữa Chùa là thờ Phật, có tượng. Gian bên có 3 pho tượng Nữ thần ở trên bệ, dưới có tượng Quan Tướng Ngũ Hồ. Như vậy dù thấy Chùa Việt Nam thờ hỗn hợp hai yếu tố với nhau là Phật giáo và Thần đạo bản xứ, Ba tượng Đức Bà trong Chùa có thuộc tính riêng. Đức Bà ở giữa là Thánh Mẫu Cửu Thiên Huyền Nữ coi việc trên trời. Bên phải là Đức Bà Địa Mẫu coi việc trên mặt đất. Bên trái là Đức Bà Mãn Thôn coi thủy phủ. Đây là đủ cả Tam phủ : Thiên phủ, Địa phủ, Thủy phủ thuộc tín ngưỡng của Đạo giáo và tín ngưỡng phổ thông còn tin rằng do Ngọc Hoàng tổ-cao đã chỉ định mỗi Đức Bà phải trông coi một khu vực.

Mặc dầu có ảnh hưởng pha trộn của tín ngưỡng Phật giáo và Đạo giáo tín ngưỡng thờ phụng Đức Bà do sùng bái Đức linh của Cây biến hóa ra, và giữ được đặc tính cốt yếu và nguyên thủy của nó. Trong gian thờ ở Chiêng nghi lễ thờ cúng chư vị vẫn là nghi lễ ở Miếu, Đền, Tín đồ đến lễ Phật trước rồi mới xuống lễ Chư Vị với những lời khấn riêng, lễ vật riêng. Phần nhiều là phụ nữ đến lễ chùa và Đền, Miếu, đàn ông rất thưa. Ở Chùa, phụ nữ tín đồ có nhiều tục lệ kiêng kỵ : họ họp thành một hội Bà Vãi, ngày rằm, mừng một lễ họp để ăn chay niệm Phật. Những bữa ăn ấy cũng tựa như bữa ăn ở Đình làng phái đàn ông cũng chia ngôi thứ, lộc phần khác nhau. Bà Vãi trong xã hội cũng thuộc vào hạng được kính trọng cũng như các bộ lão đàn ông trong làng vậy.

Tổng chi tục sùng bái cây Linh ở Việt Nam xưa có hai phương diện một nghi lễ cho đàn ông thờ cúng Nam Thần, và một nghi lễ cho đàn bà thờ cúng Nữ Thần. Hình như nhân dân chia làm hai xã hội tôn giáo khác nhau, và trạng thái lưỡng diện ấy chính là đặc trưng của văn minh Bắc Việt

hay Việt tộc xưa. Bắt đầu người ta đến lễ bái ở Cây Linh, rồi dần dần người ta xây bệ dưới gốc cây, kế đến miến, đề rồi trở nên Đền, ảnh hưởng đi từ địa phương nhỏ ra khắp nước. Đền ông ra Đền làng, đàn bà đi chùa làng. Đền chùa là hai đầu cực đoan đầu Âm và đầu Dương của một cái trục duy nhất của xã hội Việt Nam vậy.

Tóm lại Thần đạo bắt nguồn từ tục thờ Cây đay nhựa sống màu nhiệm, tượng trưng cho đức hóa dục này nở sinh thành và hiểu biết vì ở đầu có sự sống là có hiểu biết. Rồi cây trở nên Cây nêu trồng trước cửa Đền hay trước sân nhà vào dịp Tết nguyên đán đầu năm. Rồi cái đức linh ở Cây được nhân cách hóa thành Thần Linh thiện hay ác, nam hay nữ có liên quan ít nhiều đến quyền năng ma thuật thiên nhiên.

Nghiên cứu kinh điển cổ Ấn Độ liên quan đến tục thờ Cây, Odette Viennot trong sách (Le Culte de l'Arbre dans l'Inde ancienne—Presse Universitaire de France 1949) có kết luận : « Trong những văn kiện ấy, cây thường « được coi như có những đức tính màu nhiệm và bản chất thì đồng nhất với « nguyên lý linh thiêng. Còn về nghi thức qui định những tế lễ của triều đình « hay của gia đình trong những lời chú giải Bà-la-môn giáo, thì cây được họ « coi như trung tâm Linh địa với đất và nước. Đi đôi với bản tính màu nhiệm « mà có thật của thần linh biến hóa thì có sự sáng tạo hữu ý về một Linh Địa « trong đó các yếu tố thiên nhiên trở nên tượng trưng được xếp đặt vào trong « một khoảng vắng bực.

« Như vậy là Cây thần thoại đay màu nhiệm phân phát tất cả phúc lành « siêu phàm và tượng trưng cho trí thức sinh sống và này nọ. Nhưng trong « nghi thức đối chiếu, cột tế (yupa) Cây hương ở trung tâm Thánh đường là « một cái cây bật rễ, trơ trọi, mất cành, sau cùng được trồng lại mà nhờ bầu « chú, nước phép phục hồi lại cho nó nhưng đức tính cơ bản được siêu hóa. « Lễ nghi đã kìm cho nó mạnh thêm, khi trước và nhờ vào những thủ tục « ấy nó có thể làm môi giới với thần linh.

« Nhưng chúng ta nhận thấy rằng cái quan niệm Cây hương cột thiêng « dựng ở giữa Linh địa để mang lên Thần linh lễ phẩm cũng như cây vũ trụ « vừa từ dưới đất mọc lên vừa từ trên trời xuống để bảo vệ hai cõi thế giới « cách biệt không làm cho tư tưởng bình dân dâng trí mất những tin ngưỡng « tổ truyền về đức thiêng của Cây. Cái tin ngưỡng ấy diễn tả ra bằng nhiều « cách: nhất là bằng tục lệ ma thuật có mục đích mang lại cho linh đồ những « phúc lành nó có thể cầu mong và bằng những chỉ giáo cho chủ nhà cúng « tế trong gia đình những lời khấn với điều giới có liên hệ đến cây ».

trg. 2 Sách dẫn trên.

Và cái tục thờ Cây cổ truyền ở Ấn Độ đã được Phật giáo thâm nhận, nhất là hình thức cây nhân cách hóa cho nên ở thần thoại về những kiếp trước của đức Phật Thích Ca Mâu Ni người ta thấy rất nhiều sự tích liên hệ đến

thần linh cây cối. Và chính tại dưới cây Bồ đề mà đức Thích Ca đã đắc đạo Chính giác.

Và chính cũng vì hiểu ý nghĩa khác nhau về cây Bồ Đề mà Phật giáo Thiên đẽ phân chia làm hai phái Bắc tông do Thần Tú và Nam tông do Tuệ Năng lãnh đạo, khi Phật giáo đã hoàn toàn Đông du vào thế kỷ thứ V. thứ VI.

— Một đấng Thần Tú quan niệm Bồ đề là « Thán thị Bồ đề thụ ».

— Một đấng Tuệ Năng thì quan niệm Bồ đề chỉ là tượng trưng cho ý nghĩa giác ngộ : « Bồ đề bản vô thụ ».

Đủ thấy hình ảnh Cây đã có một địa vị trong đại là nhường nào trong đời sống tín ngưỡng tâm linh cổ truyền các dân tộc Á-Châu.

Xem thế đủ thấy chứng minh tín ngưỡng truyền thống của một dân tộc có một sức sống bền bỉ dẻo dai là chừng nào. Hoặc ở hình thức này, hoặc ở hình thức khác, trải qua thời gian và không gian nó không những làm động cơ thúc đẩy ngấm ngấm hay bộc phát cuộc sinh hoạt của nhân dân đại chúng. Cho hay dân tộc tinh là một sự thực vượt cả điều kiện thực tế của lịch sử lẫn địa lý mà vĩnh viễn trường tồn, cho nên yếu tố tín ngưỡng tâm linh quyết định vận mệnh của dân tộc Việt Nam cũng như các dân tộc khác trên thế giới.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

DÂN CA BẮC VIỆT

- a) thể cách } đọc Vạn Hạnh số trực
 b) thể dụng }
 c) biệt thể : hò kéo gỗ, đẩy xe, bơi thuyền, gĩa vôi, dút chỉ...

Hò, ở miền Bắc nước Việt, là những bài hát làm việc, có nhiệm vụ rõ rệt là trợ hứng cho người làm công tác hằng ngày như kéo gỗ, đẩy xe, bơi thuyền vân vân...

Thể hò, cũng như các thể ngâm hay hát ở miền Bắc, bao giờ cũng là những câu ca dao, hát to lên với nhịp điệu của công việc và với những câu đệm như *đó ta, hò khoan, rô khoan la hòi* vân vân...

Nhà khảo nhạc Nguyễn xuân Khoát đã cho rằng những tiếng đệm kể trên mà ta tưởng là không có nghĩa, thực ra nó nói lên những động tác của công việc...

Tiếng *đó ta* cho ta cảm thấy động tác kéo hay đẩy...

Tiếng *hò khoan, rô khoan* gọi cử chỉ khuấy một cái gì...

Tiếng *hời* (vào miền Trung, miền Nam trở thành *hụi*) nhắc động tác nặng nề, hi hục, lụi hụi...

Hò ở Bắc hay ở Trung, Nam đều mang tính chất tập thể, cho nên bao giờ cũng được một người hò lên một vài tiếng rồi những người cùng làm việc hò đệm theo...

Hò kéo gỗ thường được hò như sau :

Người hò chính : *Đó ta...*

Người hò phụ : *Đó !*

Người hò chính : *Ta kéo gỗ...*

Người hò phụ : *Dô !*

Người hò chính : *Gỗ làm đĩnh...*

Người hò phụ : *Dô !*

Và họ tiếp tục cất rời câu thơ lục bát ra, kèm với những tiếng **đệm** :

— *Đĩnh là đĩnh...*

— *Dô !*

— *Bao nhiêu ngói...*

— *Dô !*

— *Ta thương mình...*

— *Dô !*

— *Minh bấy nhiêu...*

— *Dô !*

* * *

Hò kéo gỗ hay hò đẩy xe đều dùng lối cất rời những câu ca dao quen thuộc ra từng đoạn 2 chữ rồi đệm bằng những tiếng *dô* hay *dô ta...*

Nhạc điệu tùy theo các dấu sắc, huyền, hỏi, ngã, nặng mà thay đổi, nhưng không bao giờ vượt ra ngoài ngũ cung *do re fa sol la...*

Văn hò là bất cứ câu ca dao nào, hát lên, có thể làm cho mọi người quên nhọc... Ca dao không bắt buộc phải hợp tình hợp cảnh...

Chữ *dô* mà tất cả mọi người hò đệm, với âm ô cho phép người hò mở tròn miệng để thổi mạnh ra và hít mạnh vào, đã giúp người làm công việc nặng nhọc đẩy hết thần khí trong phổi đi rồi hít nhiều dưỡng khí cần thiết cho sự tăng cường sức lực...

Trong công tác kéo gỗ, đẩy xe, *hò* đặt phần quan trọng vào chữ đệm, có lẽ vì công tác rất nặng nhọc này chưa cho phép người hò được thành thoi biểu lộ ý tình qua câu thơ và điệu hát...

* * *

Hò bơi thuyền có nhiều câu ca dao-trữ tình hơn, bởi công việc tương đối nhàn hạ đã giúp người hò cơ hội để trao đổi với nhau những tình cảm của muôn đời và muôn nơi :

Khoan hò khoan ! !

Thiếp như mĩa tiền vừa to...

Chàng như mĩa tiền rất chờ đợi ai ?

Núi cao sông hãy còn dài...

Thương nhau đã để bằng ngày gặp nhau !

Khoan hò khoan !

Hồ bơi thuyền không bắt buộc phải có người bắt đặng những chữ *hồ khoan*... Người hò, là một cô lái đò hay một ngư phủ, có thể ngưng tay chèo đờ hò câu thơ lục bát và chỉ khuấy nước khi hò mấy chữ *khoan hồ khoan*.

Giai điệu của hò chèo thuyền cũng nằm trong ngũ cung đúng của miền Bắc...

Câu hò luôn luôn phù hợp với nghề nghiệp và hoàn cảnh :

Chiếc thuyền nhỏ nhỏ

Ngon gió huu huu

Nay nước thủy triều

Mai lại nước rươi...

Sống sâu sóng cá em ơi !

Chờ cho sóng lặng buồm xuôi ta xuôi cùng...

Trót đem nhau vào kiếp bình bồng

Xuông gính lên thác ta quyết một lòng cho ngoan...

Giang hồ khoan lại hồ khoan !

Nếu ta thường hay băn khoăn đi tìm ý nghĩa của những chữ đặng trong hò, thì đây cũng là một cơ hội để hiểu chữ *hồ khoan*... Nó có thể là biến thể của chữ *giang hồ*? Naur ta vừa thấy hiện ra trong câu hò kể trên ?

Nhiều người cũng đã thử thách đi tìm hiểu ý nghĩa của lối hò *bát cái hồ khoan* với câu hò sau đây :

Bát cái, bát cái hồ khoan !

Tôi là con gái kẻ Mơ ..

Hồ khoan !

Tôi đi bán rượu tình cờ gặp anh !

Hồ khoan !

Tôi là con gái trắng sinh...

Hồ khoan ;

Tôi đi bán rượu quí đình ông Nghè !

Hồ khoan !

Chữ *bát cái* ở đây được người ta hiểu như là sau một cuộc bắt thăm bầu anh trưởng đoàn, cả đoàn người bơi thuyền và hò theo người *hồ cái* (cái ở miền Bắc có nghĩa là *m*)... Thế thì *hồ bác* cũng phân biệt *hồ cái* và *hồ con* như *hồ trung*, *hồ nam* chẳng?

Nhưng có người lại cho rằng nguyên thể của *bát cái hồ khoan* là *bát cá hồ khoan*, và như vậy nó là điệu *hồ đánh cá*...

Hò là điệu hát làm việc, ta thường nghĩ rằng nó là sản phẩm của lao động... Vậy tại sao lại có những câu hò trữ thức sau đây :

*Hò khoan, hò khuấy !
Hò khoan, hò khuấy !
Ăn đã vậy, mùa gặt làm sao ?
Chân thấp chân cao, cho mau cho chóng...
Năng khiếp năng dưng, hữu khuất hữu thân...
Cao tổ thời nhân, Hạng Vương thời bạo...
Nhân hiếu tại mạo, trắng gạo ngon cơm...
Hò khoan, hò khuấy !
Hò khoan, hò khuấy !*

Thề hò là thề thơ 4 chữ... Nhịp hò vì vậy sẽ rất mạnh mẽ... Câu hò diễn tả rõ ràng người chèo thuyền với bộ điệu *chân thấp chân cao* và cử chỉ chèo thuyền *cho mau cho chóng*... Nhưng cách dùng chữ Hán và điển tích Tàu đã hé cho ta thấy bàn tay của nho sĩ... Hoặc giả, ta thấy rằng người lao động khi xưa rất chịu ảnh hưởng của kẻ sĩ..

* *

Trong các loại hò ở miền Bắc, hò chèo thuyền, hò bơi thuyền có vẻ phong phú hơn hò trên cạn. Ta thấy còn lưu lại rất nhiều câu hò trên nước, so với hò gả voi, dút chỉ...

Đây là hai bài hò chèo thuyền của miền Bắc Việt :

*La hời !
La hời !
La hời !
Ai lên nhân khách vườn đào...
Nghĩa xưa còn nhớ chút nào hay chăng ?
La hời !
La hời !
La hời !
Bây giờ đến chốn Đào nguyên...
Bao nhiêu là một con thuyền tiễn đưa..
La hời !
La hời !
La hời !*

Công việc chèo thuyền tuy không kém phần nặng nhọc nhưng so với kéo gỗ, đẩy xe, thì nó là một công việc thần tiên...Con thuyền để đưa con người tới cõi mơ mộng...

* *

Bài *hò chèo thuyền* thứ hai này lại càng làm nổi bật động tác *giậm chận* chèo thuyền :

*La hổ hồ khoan
Ta chèo cắt mái hồ khoan
Thuyền rồng Chúa ngự khoan khoan mái chèo
Lênh đênh duyên nổi phận bèo
Đã đành khi nước thủy triều đẩy vơi
Lộ đờ giao viễn xa khơi
Thuyền tình chở một mình tôi nặng gì ?
Chẳng giậm thì thuyền chẳng đi
Giậm ra mắc tiếng thị phi với tình.
Khách tình lại nhớ thuyền tình
Thuyền tình lại nhớ khách tình là duyên
La hổ hồ khoan...*

Câu hát thoạt nghe tưởng là vu vơ, nhưng đã diễn tả đúng mức tâm hồn con người đa tình trước cảnh sông nước mịt mù.

Hò chèo thuyền này đã sinh thành ra điệu *hát đờ đờ* của *hát chèo*, *hát á đờ* (thể 36 giọng), với những câu :

*Chẳng giậm thì thuyền chẳng đi
Giậm ra ván nát thuyền thì long độn
Đôi ta lên thác xuống ghềnh
Em ra đứng mũi đờ anh chịu nào*

Và như vậy, nó biến thành bài *hát tâm tình* hơn là giữ tinh chất *hò làm việc*, bởi thiếu những tiếng đệm *la hồ, hồ khoan, hồ khuấy*...

* *

Miền Bắc còn những điệu *hò già vôi, đứt chỉ* để đi đôi với những công việc đó, và theo Nguyễn Xuân Khoát thì các điệu hò này diễn tả rõ rệt quá trình phát triển của công việc...

Hò già vôi chia ra 3 đoạn, đoạn giữa nhịp điệu chậm lại khi vôi bắt đầu quánh...

Hò đứt chỉ cũng ăn nhịp theo động tác người kéo chỉ, trước còn kéo từ từ rồi sẽ kéo nhanh khi gần hết chỉ...

* *

Tóm tắt lại, *hò làm việc* ở miền Bắc đi sát với công việc hàng ngày của người dân... Người hò chú trọng đến những tiếng đệm hơn là câu hò, vì tiếng

đệm giúp người làm việc đỡ ra, hít vào mạnh mẽ, trong công tác nặng nhẹ như kéo gỗ, đẩy xe... *Hò bới thuyền, chèo thuyền* có vẻ phong phú hơn các điệu *hò trên cạn* vì còn lưu lại nhiều câu hò hơn, những câu hò đó lại mang nặng dấu vết của kẻ sĩ... Tương đối, *Hò chèo thuyền* thanh thoi hơn *hò kéo gỗ đẩy xe* cho nên nhạc điệu, nhịp điệu, lời hò bóng bẩy, thi vị, nhẹ nhàng hơn... *Hò trên nước* đối với người Bắc Việt, là một sự hòa mình vào thiên nhiên... *Hò trên cạn* ở miền Bắc chỉ có hai điệu *hò đực chỉ* và *giã vôi* là còn được mọi người biết đến. Chúng ta mong có dịp nghiên cứu thêm về các điệu *hò miền Bắc*.

PHẠM-DUY

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- * Kim Lang — Khảo cứu hai điệu hát—Báo Ánh Sáng, 8-10-1952
- * Trần Văn Khê — Các loại nhạc Việt Nam—Bách Khoa số 41
- * Lê Văn Hào — Vài nét về Hò, dân ca miền Trung, miền Nam—Đại Học
- * Phạm Duy — Loạt bài Dân nhạc dân giải—Đại Tiếng nói Tự Do.

III
TỔNG QUÁT

Nguyên tác của VIVEKANANDA

THÍCH-QUANG-ĐỘ dịch

V.— ĐỨC TIN

Đừng tin cậy ở những kẻ mệnh danh giàu có, họ có tinh tinh bạc nhược hơn là sinh lực. Hy vọng ở nơi bạn — nơi những người nhu mì, hèn yếu và thành thực. Bạn hãy tự tin ở bạn, đừng mong chờ ai giúp đỡ bạn. Bởi bỏ lấy đức tính tuân lệnh, nhưng đừng hy sinh đức tin của bạn. Không có sự tập trung nếu sự tuân theo lệnh trên không được tôn trọng. Nếu không có sự tập trung những lực lượng cá nhân, không làm được việc gì lớn lao cả.

Mỗi người trong các bạn là người hùng cường. Tuân lệnh, sẵn sàng và lòng yêu chuộng chính nghĩa — nếu bạn có được ba đức tin ấy, không gì có thể làm cho bạn lùi bước.

Sẵn sàng nắm lấy cơ hội. Lười biếng không làm nên trò trống gì. Gạt bỏ vinh viễn mọi ý kiến tật đố và chấp ngã. Hãy tận tâm kiệt lực làm việc, ngoài ra, phó mặc vận mệnh.

Thù ghét không đem lại sự tốt lành, chỉ có tình thương mà thôi. Thanh liêm, kiên nhẫn và bền chí là ba yếu tố cần bản để thành công.

Nếu một ngày kia ai ai cũng hiểu rằng người ta không thể trở nên oai hùng bằng sự ước muốn suông, và kẻ đã thành công trên đời là do sức cố gắng, chí bền bỉ của họ, và đức tự tin của họ. Trong lịch sử của mọi quốc gia, các bạn luôn luôn thấy rằng, chỉ những người nào đã tự tin tưởng ở chính họ, đã trở nên oai hùng. Còn gì lỗ bịch hơn khi ta nói : « Tôi không để ai thành công » ! Sự ghen ghét ấy, hành động thiếu đoàn kết ấy là bản tính của những quốc gia nô lệ. Ta phải diệt trừ tận gốc nó đi.

Người chết không bao giờ hồi sinh, đằm qua rồi không bao giờ trở lại ; người ta không bao giờ tái sinh trong cùng cái thân thể này nữa. Bởi thế, các bạn nên sùng bái người đang sống ở hiện tại; thay vì tiếc thương dĩ vãng, các

bạn hãy tích cực hoạt động cho hiện tại ; các bạn không nên phung phí ngày
lực và thời giờ trong việc ôn lại quãng đường đã phai mờ hoặc mất tích, nhưng
hãy hướng về con đường mới rộng thênh thang năm trước bạn.

Tư tưởng tự tin phải được sống tấy trong ta, ta phải tin ở bản thân ta,
và chỉ lúc đó, tất cả các vấn đề mà dân tộc ta phải đối phó, sẽ dần dần được
chúng ta tự giải quyết. Truyền bá tư tưởng tự tin là sứ mệnh của đời tôi. Tôi
xin nhắc các bạn, đức tin đó là một trong những yếu tố mạnh mẽ của nhân loại
và của mọi tôn giáo. Trước hết, bạn hãy tin tưởng ở chính bạn. Đừng trông
mong ở những người giàu có và thế lực. Ở đời, phần nhiều người nghèo khổ
đã làm nhiều việc lớn lao. Hãy bền bỉ, và hơn hết, hãy thanh liêm và thành
thực. Hãy tin nơi vận mệnh bạn.

Phải trừ diệt chứng bệnh hiện đang ăn sâu vào mạch máu quốc gia ta :
chứng bệnh phỉ báng tất cả, mất tự-trọng. Trừ diệt nó đi. Hãy hang hái, tự
tin, mọi việc khác sẽ được hoàn thành.

Đừng nghĩ rằng bạn nghèo, bạn không người thân. Không đã ai thấy
tiền làm ra người ? Chỉ có người làm ra tiền mà thôi. Chính nghị lực, lòng
nhiệm thành và sức tự tin của con người đã tạo thành vũ trụ.

Phải dâng đời bạn cho lý tưởng của bạn, không phải chỉ hy sinh trong
chốc lát, nhưng âm thầm, bền chí, dẻo dai.

Hãy đón tiếp mọi nguy hiểm trong cuộc chiến đấu cho sự nghiệp cao cả,
sẵn sàng tiếp nhận cái chết. Đừng sợ sệt.

Đừng bao giờ cãi lộn về vấn đề tôn giáo. Mọi cuộc tranh luận tôn giáo
chỉ tỏ rằng ta chưa có tâm linh. Đừng quan tâm đến giáo lý, tín điều, tôn phái,
nếu so sánh với điều căn bản của sự sinh tồn trong mọi người chúng ta thì
những cái đó không đáng kể. Cái căn bản đó là TÌNH THƯƠNG và TÌNH
THƯƠNG càng được phát triển bao nhiêu, chúng ta càng trở nên tốt lành bấy
nhiêu. Hãy lo làm cho tâm hồn mình rạng tỏ trước đã, đừng phê bình ai cả,
vì mỗi giáo lý, mỗi tín điều đều có phần lợi ích trong đó. Bạn phải nhớ rằng
tôn giáo không có nghĩa là lời nói, danh từ hay tôn phái, nhưng nó có nghĩa
là sự giác ngộ bản thể của mình.

Sự thật, sự trong sạch và lòng vị tha — người nào có được ba yếu tố ấy,
không một sức mạnh nào trên đời dè bẹp họ được.

Hãy vươn lên ! Tỉnh dậy ! và không ngừng tới khi nào đạt được mục
đích.

QUẢNG - ĐỘ dịch

Từ chủ-ý của dịch-già đến cuộc chia rẽ giữa hai phái tán Kiều, chống Kiều

PHAN-KHOANG

Hắc mắc về địa vị truyện Kiều

Năm nay là năm sinh thứ 200 của Nguyễn Du tiên sinh, tác giả truyện Kiều. Nhiều hội Văn hóa có tổ chức lễ kỷ niệm nhà đại thi hào, và có tạp chí lãnh riêng một số đặc biệt về Nguyễn Du và truyện Kiều. Ấy là một việc làm ắt xứng đáng để bày tỏ lòng ngưỡng mộ một đại thi hào đã để lại một áng văn chương tuyệt diệu, áng văn chương bằng tiếng nói của dân tộc, đầu tiên, hứng tỏ sự phong phú và khả năng của tiếng nói ấy.

Trong các cuộc kỷ niệm kia, có nhiều nhà văn đã đề cập đến sự chia rẽ ý kiến giữa hai phe tán Kiều, và chống Kiều, và cho rằng đến nay, sự ranh chấp ấy đã ngủ ngũ, nghĩa là ngủ ngũ về phe tán Kiều.

Có thật thế chăng ?

Về giá trị văn chương truyện Kiều, thì từ khi áng văn này ra đời, không một ai là không công nhận, tán thưởng. Chính những người trong phái chống Kiều cũng nhiệt liệt ca tụng nó, cho là *Đại Việt thiếu thu tuyệt diệu từ* ». Họ chỉ rạch truyện Kiều có nhiều đoạn thô tục, và chê Kiều là « dĩ », là không chung tình với Kim Trọng, là tầm thường.

Nhân dịp này, chúng ta hãy bình tâm mà xét lại những luận điệu ấy có lung không.

Trước khi nói đến nàng Kiều, ta hãy thử xem truyện Kiều. Truyện Kiều có những đoạn văn thô tục không? Rõ ràng là có, chúng ta không hối cải được. Chẳng hạn như đoạn Tú Bà dạy Kiều cách tiếp khách, à đoạn Mã giám Sinh tự nhủ khi chung chạ với Kiều. Đọc nghe mà tâm ! Lại oạn Kiều tắm để cho Thúc sinh ngắm nghĩa, đã đi quá một bậc các cảnh lả lẽ, thoát y ở các phòng trà ngày nay !

**Đang Kiều có đáng gọi là « dĩ » không,
à có chung tình với Kim Trọng không ?**

Trước hết, xin nói qua, có người trách nàng Kiều «mỏi manh chưa có, thể thốt

đa nhiều » ; về điều lễ giáo cổ xưa ấy, ngày nay, chúng ta đều đồng ý là không nên cố chấp : một cô con gái và một cậu con trai, tuổi xuân đến độ, gặp nhau, thương nhau, cùng nhau thề nguyện, cũng là thường tình, và tuy có thể thất nạng lời, nhưng vẫn giữ mình, không có chuyện xằng bậy ; diêm ấy có thể bị qua.

Cho Thúy Kiều là đi, là không chung tình với Kim Trọng có đúng không ? Thúy Kiều hai lần phải vào lầu xanh, đều là bị bắt buộc, bị « ma đem lời, quỷ đưa đường », bị định mệnh muốn như thế. Vàng. Nhưng định mệnh là do trời, mà như lời Tam hợp đạo có nói « có trời mà cũng tại ta », chính Kiều tự mình đã gây thêm ô trọc cho mình. Ta hãy xem nàng Kiều trong những lúc ở thanh lâu thì thấy : qua những ngày đau khổ, xót xa ban đầu, nàng đã thích ứng với hoàn cảnh một cách dễ dàng và mau lẹ. Nàng đã làm đi một cách hẳn hoi lắm. Chúng ta có nhìn nhận điều này không : không có một cô kỹ nữ nào bị ép buộc, phải miễn cưỡng hành nghề mà làm vui lòng khách được ; khách làng chơi họ có đại gả bỏ tiền ra để đến với những cô kỹ nữ, đầu đẹp như tiên mà tiếp một cách miễn cưỡng, lạt lẽo, thờ ơ, không khéo chiều ý họ. Thế mà khi tiếp khách lần đầu tiên, tức là sau khi mới vừa rời khỏi gia đình không lâu, nàng Thúy Kiều đã gây được một quang cảnh tung bừng, quang cảnh lý tưởng cho chốn thanh lâu :

- « Biết bao bướm là ong lơi,
- « Cuộc say đầy thắm, trận cười suốt đêm.
- « Đáp điu là gió, cảnh chim,
- « Sớm đưa Tống Ngọc, tối tìm Trùng Khanh.

Thật là một kỹ nữ « ăn khách » ! Mà không ăn khách sao được, khi kỹ nữ ấy đã biết áp dụng những cách chiêu khách rất Tây phương :

- « Buồn thì phải bồi thong dong,
- « Thăng lang, rả bức trướng hồng, tẩm hoa.
- « Rò ràng trong ngọc, trắng ngà,
- « Dây dây sẵn đúc một tòa thiên nhiên !
- « Sinh càng tỏ nét càng khen...
- « ngu tình tay thảo một thiên luật Đường.

Thiết tưởng không có một cô gái tơ, trong trắng nào, khi còn cạnh bên lòng những nhớ nhung của mối tình đầu. Khi luôn luôn phảng phất trước mặt hình ảnh của người yêu mà mình đã thề nguyện chung thủy là có được cái tài năng, cái can đảm ấy !

Hay là nàng tin lời lời thần mộng của Đạm Tiên, tưởng rằng vì « tác nhân mình còn phải « nặn nợ má đào » ? Nhưng Đạm Tiên bảo rằng nàng « còn nặn nợ má đào », chưa trốn nợ đoạn trường được, chứ không bảo số nặn là phải làm đi ! Và đầu số mệnh thế nào đi nữa thì, hỡi nàng Kiều ! nàng còn nhủ không lời Kim lang định ninh dặn bảo lúc mới gặp nhau : « Xưa nay nh

Định thắng Thiên cũng nhiều. Nàng gặng lên một chút đi! đầu làm đũa thanh y, đũa ô, cũng còn hơn mà! Chưa cần phải tự tử vội, phỏng như thực tình muốn tự tử thì phải thực hành một cách bí mật, chứ tự tử trước mặt mẹ Tú Bà, chung quanh có một đám kỹ nữ khác, thì tội nó lo cứu cấp, chứ đầu để cho nàng chết! Nhưng hỏi nàng Kiều! ta biết ý nàng: nàng tức mẹ Tú Bà đập đánh nàng « chấp bi tiên, rấp sấn vào ra tay », nên nàng phản ứng, thế thôi.

Nàng Kiều đã không gặng, và danh tiếng nàng đồn đại khắp nơi, và khi khách này đến thì « *thanh khí lễ hồng* », « *một giây một bước* » ngay, rồi « *khí gió gác, khí trăng sân, bầu tiên chước rượu, câu thần nổi thơ* », và « *bàn vây điểm nước, đường tơ họa đàn* », khiến khách phải « *mãi miết trong cuộc trau hoàn* » mà « *một tình mười mẽ* »; — Khi khách kia đến thì lập tức « *hai bên cùng liếc, hai lòng cùng ưa* », và « *hai bên ý hợp tâm đầu* », « *phủ nguyện sinh phương đẹp duyên đời rỗng* ».

Đến cái lòng dối với tình nhân của nàng mới thật là biết tha, gần bó, thủy chung. Đối với Thúc Sinh thì « *hương đơm lửa nóng* », « *càng xót vẻ ngọc, càng lỏng màu sen* »; đối với Từ Hải thì viện lẽ « *phân gái chữ tông* », không muốn rời xa một bước. Ai nàng cũng yêu được, cũng gần bó được, cũng thể thốt nặng lời được, và một cách chân thành, chân thành chẳng khác gì đối với Kim Trọng!

Rồi sau một thời gian làm vợ Từ Hải, ân oán trả rồi, ra thì có « *Phượng lượn nghi* » đưa đón, vào thì có « *cung nga thế nữ* » hầu hạ, cái mùi phú quý ấy mới khiến nàng dứt khoát với Kim Trọng. Chẳng thế mà nàng đã nghĩ:

*Bằng nay chịu tiếng vương thân,
Thênh thênh đường cái thanh vân hẹp gì.
Công tư vẹn cả hai bề,
Đàn đàn rồi sẽ liệu về cố hương,
Cung ngôi mệnh phụ đường đường.
Nở nang mây mặt, rờ ràng mẹ cha.*

Cái tâm trạng ấy rõ ràng đã hướng hẳn về ngôi mệnh phụ địa vị sung sướng hiện tại và ngôi mệnh phụ tương lai, không còn chút vấn vương với mối tình đầu nữa! Rồi nàng khuyên Từ ra hàng! Tiếc thay cho một đấng anh hào, sức mạnh, thao lược hơn người, chỉ khi đọc ngang trời đất, trong tay mười vạn tinh binh, sau 5 năm vùng vẫy, đã gây dựng được một cơ đồ ở bề sở, sông Ngô, và quyết tâm không chịu để áo xiêm ràng buộc, thế mà vì lời thỏ thẻ « *mận má* » của người nhi nữ để đến thân chết, sự nghiệp tan tành. Thương thay! Tiếc lắm thay!

Từ Hải vừa chết, chưa chôn thì nàng đã phải dự một bữa tiệc mừng, mừng chồng mình đã chết, và đối diện với người vừa mới lừa gạt mình, vừa mới giết chồng mình, và đánh đàn cho người ấy nghe. Cố nhiên là nàng bị bắt ép phải dự tiệc, phải đánh đàn, nhưng nàng ăn nói rạch ròi, phân minh, và giọng đàn nàng đánh nghe như « *ve ngâm vượn hót não tấy* », hay biết chừng nào! Thật là một điều lạ: ngày thương thì nàng là một nhi nữ tầm thường,

và cũng như mọi nữ tử làm thường khác, cũng mơ danh vọng, cũng ước giàu sang cũng báo ân trả oán, cũng biết ăn cắp chuồng vàng khánh bạc để không độ thân, gặp cảnh ngộ nào cũng chiều theo cảnh ngộ ấy, thế mà ở đây, trong lúc đau đớn, xót xa là xác chông còn đó, cuộc thất trận do nàng gây ra đương bày ra cảnh tượng « trong hào ngoài lấy lan hoang » tiếng « tên đao bời bời » còn đồng vọng, nếu là một người đàn bà làm thường khác thì đã chết ngất rồi, thế mà nàng vẫn bình tĩnh nói năng và so « đây vũ, đây văn, trở lại cần dài cho kẻ chiến thắng nghe chơi ! Thật là một người con gái phi thường ! Nhờ sự bình tĩnh phi thường ấy mà nàng mới có được một bộ dạng mà ông Nguyễn khắc Hiếu đã đoán, qua đoán văn trong truyện, và chắc là đúng « *đôi hàng nước mắt, đôi làn sóng* ». Bộ dạng ấy rất có hiệu quả, vì lập tức, nó khiến cho « *một sắc phải ngây vì tình* » ! Và một sát « *vì chén đã quã say* » .. đến sáng ra Vira tỉnh dậy, liền phải tính cách để thoát khỏi tai tiếng. Nếu mặt sắt không nghĩ mình là « *phương diện quốc gia* » không sợ « *quan trên nhân xuống, người ta trông vào* », thì nàng Kiều đã là « *ngôi mệnh phục đường đường, nở nang mây mặt, rõ ràng me chèo* » rồi, đã « *lộc trong quyển cao, công danh ai dirt lời nào cho quã* » rồi ! Ông Nguyễn khắc Hiếu khi viết: « *đồng đức vì thương người bạc mệnh, Tiên đường chưa dẫn mộ hững hờ* », thật đã khám phá được cái tâm lý của nàng Kiều !

Rồi thì cùng thổ quan « *Kiều hoa áp thẳng xuống thuyền, lá mận ra thây ngon đến kêu cao* », may sao khỏi ra mới biết rằng sông Tiền đường, nhờ lòng thần mộng rõ ràng, này thời hết kiếp đoan trường là đây, *đạm tiên này hời có hay, hện ta thì đời dưới này rước ta* ». Nghĩa là nếu không có Đạm Tiên báo mộng hện hò trước kia, thì chưa chắc nàng đã nhảy xuống sông, và biết đầu nàng đã không là một ngôi mệnh phụ nhỏ nữa rồi !

Xem lại các hành vi, tâm trạng của nàng Kiều từ ở Lâm tri cho đến bến Tiền đường, thử hỏi cái lòng chung thủy đối với Kim Trọng có còn như xưa không ? Trước kia thì còn có thể nói « *có, không* » ; « *không, có* », chứ đến khi ở với Từ Hải, chắc nhất là vào năm cuối cùng, thì nó đã dứt hẳn rồi. Thế mới khi « *sánh vai chung gối đêm trường* » (1) với chàng hóm táng ngộ, nàng còn nói:

Chữ trinh còn một chút này

Chàng cầm cho vững, lại giẫy cho tan. »

Nói mà không biết thẹn với lương tâm ! Không biết xấu với lỗ miệng ! Chữ trinh gì lạ thế ? Cái nết trinh hay là cái tiết trinh ? tìm hết mọi nghĩa của chữ trinh, không có nghĩa nào áp dụng được cho chữ trinh nàng nói đó cả !

Đang thương hại là chàng thư sinh Kim Trọng ! Chàng có biết không rằng trong khi ở vườn Thúy, chàng :

(1) ở bản kinh có câu này.

- Ruột tâm ngày một héo hon,
- Tuyết sương ngày một hao mòn ngày ve,
- Thần thờ lúc tỉnh, lúc mê,
- Mắt theo nước mắt, hồn lia chiêm bao, »

hì ở Lâm tri, người yêu của chàng đương lo lắng bên cạnh Thúc lang :

- Yêu hoa yêu được một màu diễm trang,
- Rồi ra lọt phẫn, phai hương.
- Lòng kia giữ được thường thường mãi chăng ?

ời ở hải tần, cái mưu toan xây dựng một tương lai vinh hiển của nàng bên cạnh Từ vương suýt thành tựu ; nếu chàng biết các điều đó thì chàng đã đã chông « đeo đẳng mãi », và không quá « *không không vớt lấy một phần đuôi* » âm gi, chứ đừng nói chuyện « *sánh vai chung gối đêm trường* » !

Nói rằng truyện Kiều kết tinh được cái nhân sinh quan và triết lý Việt-Nam là khi nhìn về đại cương và kết thúc của truyện, chứ khi xét đến vai chính là nàng Kiều, từ nét hiều của nàng Kiều ra, các hành vi và tâm trạng khác phần nhiều khiến người ta phải bực mình.

Người con gái Việt-nam, mà của các dân tộc khác chắc cũng thế, trừ tượng người lãng loạn, về bản chất có điều khác con trai, đàn ông là tình yêu của họ chỉ dành riêng cho một người, và khi đã có người ấy rồi thì kho mà bắt họ yêu một người khác. Giản hoặc có người đã có chồng mà yêu một người khác, thì họ bỏ chồng, chứ ít khi có thể chia sẻ tình yêu nửa cho chồng nữa cho tình nhân.

Không biết vì luân lý, vì phong tục lâu ngày gây thành thói quen, hay là vì lý do sinh lý, tâm lý nào mà tôi chưa được biết, chứ sự thật là thế. Nàng Kiều thì, trong khi hình ảnh người yêu đương còn ôm ấp bên lòng, ai nàng cũng yêu được, mà yêu một cách chí tình, thành thật, chứ không phải miễn cưỡng. Và một người con gái, đàn bà, khi đã mưu toan xây dựng tổ uyên ương hạnh phúc với một người con trai khác rồi, dẫu mưu toan xây dựng ấy có thành tựu hay không, lại trở về « *sánh vai chung gối đêm trường* » với người tình cũ, thì ôi thôi ! đó là một việc mà xưa kia, ngày nay, và tương lai mãi mãi nữa, ở Việt-nam, không ai có thể chấp nhận được !

Nguyễn Du tiên sinh có kỳ thác tâm sự trong truyện Kiều không ?

Ông Nguyễn Du viết truyện Kiều có phải để kỳ thác tâm sự không ? Câu hỏi ấy, từ trước đến nay, khi bàn về áng văn kiệt tác này, đã có nhiều người đáp :

Ông Trần trọng Kim, trong bài tựa truyện Thúy Kiều, viết :

« Nguyễn Du viết truyện Kiều đề nhân đó mà tự than mình nữa, . . .
« Nguyễn Du muốn trung với Lê hoàng chẳng khác gì Kiều muốn thủ nghĩa
« với Kim Trọng, nhưng chữ mệnh oái oăm nó bắt Kiều phải bỏ Kim Trọng để
« giang hồ, cũng như bắt tiên sinh phải quên Lê đề theo Nguyễn, hai bên
« cũng đều cay đắng, chua xót như nhau . . . Được làm quan, mà tiên sinh
« vẫn bùi ngùi, hồ thẹn, . . . vì thời thế khiến tiên sinh đã không giữ được
« cái nghĩa trung thần bất sự nhị quân . . . Tiên sinh có ý làm như Từ Nguyên
« Trục về với Tào Tháo, mà thế không bày mưu định kế cho Tào, nhưng
« Tiên sinh là người kín đáo, người ngoài không rõ . . . »

Và sau ông Kim, nhiều người cũng nói như vậy. Tôi hoàn toàn không nhận thấy như ông Kim và các vị ấy.

Ông Nguyễn Du có nhớ nhà Lê, có cay đắng, chua xót mà phải làm quan với nhà Nguyễn không ? Đọc thơ bằng chữ Hán của tiên sinh, không thấy bài nào tỏ ý nhớ Lê. Còn ra làm quan với nhà Nguyễn thì nếu tiên sinh không vui vẻ cũng không phàn nàn. Dám nói như thế là vì đồng thời với tiên sinh ra phục vụ tân-triều, còn có hai em của tiên sinh là Nguyễn Thăng và Nguyễn Sóc nữa. Đại Nam liệt truyện chính biên chép :

« Hai em của Du là Thăng và Sóc đều có tài nghệ. Thăng có tiếng là
« viết chữ tốt, ban đầu được sung vào viên Hàn lâm, đến đời Minh mạng
« được bổ làm Công bộ Thị lang, Sóc thì có xảo từ (từ khéo) có sáng kiến
« khéo về nghệ thuật), thời Gia-long làm Công bộ Thuần-n-sự, và Giám-
« đốc Võ-khố. » Nếu ông Nguyễn-Du đã thực tình không vui lòng làm quan
với nhà Nguyễn thì lẽ nào ông để cho hai em theo ông phụng sự triều này.
Cả ba anh em đều làm quan một triều, điều ấy chứng tỏ Nguyễn tiên sinh
không đắng cay, chua xót, bùi-ngùi, hồ thẹn chút nào. Vả, Tri-huyện, chức sơ-
bổ của Nguyễn-Du tiên-sinh, chỉ là một thuộc-viên, không phải là một chức-
vụ quan trọng để triều-dinh phải ép buộc gắt-gao, khiến người nhận phải chua
xót, đắng cay. Gia dĩ, ở triều Nguyễn, hoạn đồ của tiên-sinh cũng khá hanh
thông. Năm đầu đời Gia long, tiên sinh được bổ Tri huyện Phú dục, rồi Tri
phủ Thương tín, sau một thời gian, có bệnh xin nghỉ, đến năm thứ 5, được
bổ Đông các học sĩ, đến năm thứ 8, ra làm Cai bộ Quảng Bình, năm thứ 12
được triệu về kinh, thăng Căn chính điện Học sĩ, và làm Chánh sử bộ sang
Tàu, rồi về được thăng làm Hữu Tham-tri bộ Lễ. Một nho sĩ chỉ đỗ Tam
trường (cũng như Tú tại đời Nguyễn), sơ bổ làm một thuộc viên, sau 12 năm,
thăng lên đến Á khanh (nhị phẩm), cầm đầu một sử bộ đi nước ngoài, thời
ấy, quả là một trường hợp đặc biệt, trạc dụng đặc biệt. Chính Nguyễn Du tiên
sinh đã cảm ơn ấy và mong được báo đáp trong bài thơ nhan đề « Nam quan
đạo trung ». Trên đường đi sứ, vừa rời khỏi Thăng long, đến ải Nam quan, tiên
sinh đã xúc cảm : « Ngọc thư bồng hạ ngũ vân doan . . . quân ân tỵ hải, hảo sát
áo . . . » (Bung bức thư ngọc (thư của nhà vua) xuống, như đám mây có 5 sắc.

hèn như bề, chưa bao đáp được mây may . . .) Minh mạng năm đầu, lại phải đi sứ Tàu, nhưng chưa kịp đi thì tiên sinh mất. Liệt truyện chép : (sinh mất) *Vua tiếc lắm, cho bạc 20 lượng, gấm Tống 2 cây, và tăng xong, cho thêm 300 quan tiền nữa.* » Hoạn trình của Nguyễn Du tiên sinh và cách xử của nhà vua cho ta thấy giữa tiên sinh và triều Nguyễn không có ngờ. Chánh sử một sử bộ đi Tàu phải là một vị quan được triều đình trọng và trọng nề. Được hai lần sai phải đi sứ do hai vua, ông Nguyễn Du triều Nguyễn ắt phải có sự tin cậy lẫn nhau lắm. Liệt truyện chép khi làm ở Quảng bình, ông Nguyễn Du trị dân có chính tích. Các điều ấy đều cho thấy tiên sinh vui lòng phục vụ nhà Nguyễn chứ không phải như Từ nguyên về với Tào Tháo mà không bày mưu định kế gì đâu. Tiên sinh ít nói, đã bị vua rầy, nhưng bản tính ông vẫn thế, chứ không phải không muốn nói.

Đến đây xin nhắc lại một đoạn lịch-sử để tìm hiểu Nguyễn tiên-sinh : Năm giáp ngọ (1774) Bùi-thế-Đạt, Trấn-thủ Nghệ-an đưa thư về chúa Sâm nói rõ tình trạng Thuận-hóa, trong thì quyền thần Trương-Loan chuyên hoạnh, ngoài thì Tây sơn tấn công, vậy đất này có thể lấy được. Xuân quận công Nguyễn-Nghiêm, thân phụ ông Nguyễn-Du, bấy âm Tham tụng phủ Chúa (cũng như Tể tướng) liền tán thành việc này. Chỉ sai Hoàng ngũ Phúc làm đại tướng đem quân đi Thuận hóa, Trịnh lại đem quân, chia làm 4 đạo, tiếp theo đến biên giới để làm thanh thế trợ cho Ngũ Phúc ; trong 4 đạo ấy, Nguyễn-Nghiêm chỉ huy tả đạo, Sâm chỉ huy trung đạo. Cuộc viễn chinh ấy thành công mỹ mãn, đánh quân Nguyễn, đuổi chúa Nguyễn là Duệ - tông chạy vào Quảng-rồi Gia định. Năm sau, Ngũ Phúc đem quân vào chiếm Quảng Nam, đến Châu ô (Quảng nghĩa) một thời gian, rồi nhân binh sĩ bị bệnh dịch nhiều, Ngũ Phúc xin Trịnh Sâm cho rút quân về Thuận hóa, bỏ Quảng Ông Nguyễn Nghiễm không chịu, muốn để quân lại, đặt quan trấn thủ ở nơi này. Nhưng Trịnh sâm ý theo lời xin của Phúc. Như vậy, ông Nguyễn Nghiễm là người có công với chúa Trịnh trong cuộc khắc phục Thuận g, và tha thiết giữ lại đất này cho Chúa.

Chỉ hơn 20 năm sau, lịch sử tình cờ đã bày ra trong khung cảnh ấy một ông trái ngược về nhân sự : chúa Nguyễn trở về đất này, và trong người đầu tiên ra giúp Chúa giữ gìn, tổ tiên nó lại có ba con của Quận-công !

Hai mươi mấy năm có lâu gì ! Không biết Nguyễn Du tiên sinh đã có cảm nghĩ gì khi làm quan ở Phú xuân, nhất là khi làm Cai bộ Quảng ở nơi ranh giới này, mới đây, hai đạo quân Trịnh Nguyễn tranh phong, đạn nổ tên bay bình như còn vang vẳng đầu đó, trong khi ấy thì đóng ở đạo là quân của nghiêm đường và đạo trung quân của Chúa cũ, ngược lại cặp mắt chăm chăm, đây sát khí dò xét ?

Nhưng Nguyễn Du tiên sinh không trong thì khía cạnh ấy, cũng như ông

đặt nhẹ vấn đề Lê Nguyễn. Ấy là vì, như chúng tôi trình bày sau đây, về cơ bản hồn nghệ sĩ, những biến cố đau thương, những tang tóc xã-hội Việt chịu đựng và trải qua từ 30 năm nay rất dễ khiến ông khuynh về nh tưởng nhân đạo thuộc đại thể của quốc gia, của xã hội, chứ không còn khư với một cá nhân, một gia đình, một triều đại nữa.

Vậy không thể nói, mà cũng không có bằng chứng gì để nói rằng Nguyễn Du tiên sinh mượn thân thể nàng Kiều để nói thân thể mình, hoặc truyện Kiều để biện minh với hậu thế việc mình đã ra làm quan với nhà Nguyễn Thông minh, sáng suốt, lại tự phụ, ngạo nghễ (Đ. N. Liệt truyện cho tiên sinh tự phụ, ngạo nghễ), lẽ nào tiên sinh lại đem so sánh mình với nàng Kiều là cô gái tầm thường, tâm hồn không mấy cao thượng; vả, tiên sinh đâu có mệnh như nàng Kiều, so sánh với hạng người như tiên sinh, sống đồng thời 30 năm tao loạn và đổi thay ấy, tiên sinh may mắn hơn nhiều: được phục vụ hội, quốc gia cho đến ngày chết, và chết tự nhiên, nghĩa là chết vì bệnh, việc làm quan với nhà Nguyễn thì tiên sinh không phàn nàn, có cần gì mình. Bấy giờ nhân sĩ Bắc hà có câu thí chế bọn làm quan với nhà Lê làm quan với nhà Nguyễn như sau: *Nhật đội Di, Tề hạ Thủ Dương, cộng vi khố, bất kham thương* (1) Nguyễn Du tiên sinh không bị «nhảm» bởi câu ấy, vì trích bọn khoa bảng cao; đều là đại thần của nhà Lê, nay về với nhà Nguyễn cũng giữ chức lớn. Theo Thực lục thì bọn cựu thần nhà Lê ra làm quan nhà Nguyễn từ Gia long năm đầu là: Nguyễn duy Hiệp, Nguyễn duy Viêm, Nguyễn duy Tiêm, Nguyễn đình Tứ, Lê huy Tiêm, Nguyễn Đường, Phạm (qui) Thiết Trinh, Nguyễn huy Thăng (đều đỗ Tiến sĩ, trừ Võ Trinh đỗ Hương cống), là có tên Nguyễn Du. Có lẽ tiên sinh ra sau, lại chỉ đỗ tam trường, làm một th viên, chưa được đề ý đến lắm. Vả lại, tiên sinh có «thường» Thủ dương mà bây giờ «há»; trước kia tiên sinh đã có ý vào Gia-định với chúa Nguyễn bị Tây sơn bắt giam kia mà!

Vẫn biết rằng một tác phẩm văn chương không sao khỏi chịu ảnh hưởng của tâm hồn, tư tưởng của tác giả. Nhưng trong truyện Kiều, những hướng ấy phải tìm ở chỗ nào khác, chứ không phải ở hai ý định «kỵ thế» và «biện minh» mà có người đã tưởng tượng đề gán cho Nguyễn Du.

Vì sao Nguyễn Du tiên sinh dịch truyện Kiều?

Trước hết, Nguyễn Du tiên sinh là một nghệ sĩ. Các anh em cùng Nguyễn Thăng, Nguyễn Sóc, như thấy trên kia, đều có tài nghệ mà nổi tiếng vì viết chữ đẹp, vì có xảo tử mà làm quan. Anh là Nguyễn Khản, là phong lưu công tử, tinh tình hào hoa, phong nhã, thích văn thơ, đàn hát,

(1) Một bọn Ba Di, Thủ: Tề xuống núi Thủ dương, vì đều nói rằng rau «tề» làm, không thể ăn được.

thơ quốc âm, nhà ở có núi, hồ, cây, đá, cảnh trí rất đẹp, Trịnh Sâm khi ở tiệm đề, đã từng quen thân và yêu trọng, nên khi lên làm Chúa thường chơi nhà; năm Canh tý, bấy giờ Khản làm Trâu-thủ Sơn-tây kiêm Thị ng của Trịnh Khải, dự vào vụ âm mưu giành ngôi Thế-Tử cho Trịnh-Khải, ghép vào tội chết, Khản làm một bài văn tự tình bằng quốc âm nhắc lại yêu đương, gặp gỡ ngày trước, gửi cho Sâm, Sâm động lòng mới tha cho chết.

Xem vậy thì gia đình Nguyễn Du tiên sinh quả là một gia đình nghệ sĩ, nghệ sĩ trong mạch máu, trong tâm hồn. Riêng ở Nguyễn Du tiên sinh, ta đã thấy, tình nghệ sĩ ấy đã đến một trình độ rất cao. Một nghệ sĩ đã đến trình độ thì cũng như một triết giả — mà tâm hồn Nguyễn Du có cả hai thuộc tính — rất đối với thế sự, có một tinh thần rộng rãi, chứ không cầu chấp những tiết.

Nguyễn Du tiên sinh lại là một nhà nho học đến trình độ cao và am hiểu học. Vừa lớn lên cho đến khi làm quan với nhà Nguyễn, Tiên sinh đã mất và bản thân chịu đựng bao nhiêu cuộc biến đổi, tang thương, kinh hoàng, đốn, xây đến cho quốc gia, dân tộc và gia đình. Năm giáp ngọ (1774) Trịnh và phụ thân tiên sinh sai quân đánh Thuận hóa, cải triều đình riêng một sơn hà từ hơn 2 thế kỷ ấy tan vỡ; năm Nhâm dần (1782) chúa Trịnh-Sâm t, và sau đó là loạn Kiều bình, cuộc tranh giành giữa Trịnh-Khải và Trịnh làm nhiều loạn cả thành Thăng Long, xáo trộn cả nội tình cung Vua, phủ a. Đất Thuận-hóa mà phụ thân đã tha thiết trước kia, chỉ giữ được 12 năm, bị Tây-Sơn ra đánh lấy; nhân tiện Nguyễn Huệ đem quân ra Bắc, dứt nhà th, cái gia tộc đoạt quyền vua Lê, lừng lẫy gần 200 năm, đến đây tan tành... đến nhà Lê, nhà Tây-sơn cũng tiếp nhau sụp đổ. Những nhân vật oai hùng như Nguyễn hữu Chính, Vũ văn Nhậm cũng tan xương, nát thịt sau một gian oai hùng ngắn ngủi biết chừng nào! Trải qua các biến cố ấy, biết là hủy diệt, là tiêu vong, là phân bội, là chia rẽ, là tan rã, là phân ly, là oan là nước mắt, là tiếng rên, bi đát và thảm thương! Chính trong gia đình yên. Du Tiên sinh, bảo huynh Nguyễn-Khản tại hoa, phú quý ai bì, thế mà bị tử hình, rồi lại làm quốc sư, làm Tham tụng, nhưng chỉ được mấy ngày, phải chạy trốn chui, chồn dũi, bảo huynh Nguyễn-Nễ thì chẳng nghĩ chỉ đến tiên sinh đã đẩy binh lo việc của vương, đầu hàng và làm quan với Tây

Tóm lại, cuốn phim các biến cố đau thương dồn dập trong 30 trời, tiên sinh đã mục kích từ màn đầu đến màn cuối, nó quả là : « một đê dâu », và những điều « trông thấy » đã khiến tiên sinh « đau lòng », và rõ cái lẽ « vạn cánh giai không » của nhà Phật. Đọc bài « văn tế thập loại sinh » mới thấy tiên sinh đã ý thức một cách thấm thía các lẽ « khổ » « vô thường » của Phật học.

Từ « Những kẻ mũ cao, áo rộng.

« Ngồi bút sơn thác sống trong tay,

« Kinh luân chất một túi đầy...

hoặc «... Những kẻ bài binh bố trận

« Dem mình vào cướp ăn nguyên hung..

hoặc «... Những kẻ tính đường kiêu hãnh

Chỉ những chằm cướp gánh non sông...

các kẻ ấy, khi sống thì :

« Giàu sang càng nặng oán thù ;

và « Thịnh mãn lắm oán thù càng lắm.

Cho đến những kẻ :

« . . tính đường trí phú, . . .

« Cửa phủ vân dù có như không.

« sống thời tiền chảy bạc ròng,

« Thác không đem được một đồng nào đi.

hoặc « . . . những kẻ màn lan trướng huệ,

« Những cộy mình cung quế Hăng nga,

« Một phen thay đổi sơn hà,

« Mạnh thân chiếc lá biết là làm sao !

Ấy là những kẻ phú, quý, vinh hoa, những kẻ được số phận h
nhất trên đời, khi sống đã vậy đó, mà nào sống có được bao lâu, chỉ li

« Kiếp phũ sinh như bào như ảnh,

rồi « Mỗi người một kiếp khác nhau.

mà tự cáo chung bằng « máu tươi lai láng », hoặc « xương khô rã rời
là hết :

« Còn chi ai khó, ai hèn.

« Còn chi mà nói ai tài, ai ngu... !

Trong ba yếu tố trong con người Nguyễn Du : Nghệ sĩ, N
Phật học, thì nay, yếu tố Phật học đã vượt lên hàng đầu, nổi bật.
Phật học hợp với tâm hồn nghệ sĩ đã làm cho tiên sinh có cái nhìn rộ
thương cả xã hội loài người. Trong tâm trạng ấy, tiên sinh d

quyền truyện Kiều của Thanh tâm tài nhân. Tiên sinh thấy trong ấy có cả một người có tài, có sắc có hiếu, biết báo mình chuộc cha, mà phải chịu số, phận đau thương, người ấy lại là cô gái trẻ thơ, khiến tiên sinh cảm động, vì « vận cũng nơi tình » nên « thương người đồng điệu ». Chung quanh câu truyện lại có những thuyết nhân quả, thiện tâm, tài mệnh tương đố, thật là hợp cảnh, hợp tình. Vì những thuyết ấy giúp tiên sinh và người đương thời giải đáp phần nào những thắc mắc về thế sự của cuộc bề dâu vừa mới trải qua trước mắt. Thế sự ấy là thế sự « đoạn trường », cái thân phận là một thân phận của con người Thúy-Kiều này cũng đoạn trường. Đứng trước thế sự ấy, con người không còn biết làm cách nào khác hơn là lấy một chữ « tâm » mà tự tu đề đối phó.

Đó là lý do khiến Nguyễn Du tiên sinh đã đem dịch tác phẩm của Thanh tâm tài nhân, đã lấy nhan đề làm dịch phẩm, và nhấn mạnh ở đoạn kết của truyện

Còn một yếu tố nữa trong con người Nguyễn Du là « nho ». thì ta chỉ thấy trong hành trạng của tiên sinh. Tiên sinh là một nhà nho, thâm nhiễm tư tưởng gia đình cao đến thời tảo mộ niên thi đỗ. Cái yếu tố Nho ấy, vì thời thế, nó lùi bước, chứ nó không mất hẳn. May nhờ hai yếu tố kia, tiên sinh đã lạng, không có chấp những tư tưởng hẹp hòi về lễ giáo, về nghĩa trung thần bất sự nhị quân, nhưng cái tôn chỉ « hành động » của Nho-Giáo thì tiên-sinh không thể quên được. Nhà Nho là phải hành động. Khổng-Tử, Mạnh-Tử bỏ nửa đời người để chu du liệt quốc, thất bại ở nước này thì đi nước khác, có can chi, chỉ mong làm sao đem lại hạnh-phúc cho nhân-dân và nhất thống được thiên hạ. Vì tôn-chỉ ấy mà tiên-sinh đã làm quan với nhà Nguyễn. Làm quan không phải vì vinh, vì lộc, mà để hành động, để làm bổn phận của kẻ sĩ. Nào có vui sướng gì ! vì « giàu sang càng nặng oán thù » rồi cũng chỉ trong giây lát, « như báo, như ảnh » mà thôi ! Nhưng không lẽ không làm ! Vì thế mà khi đau nặng, tiên-sinh không chịu uống thuốc, khiến người nhà sửa chân tay cho ngay thẳng, người nhà thưa « đã lạnh cả rồi », tiên-sinh đáp : Được ! rồi mất, không trở trăn gì cả (1). Cái thái độ ấy cho ta thấy rằng tầm gương thế-sự đã khiến tiên-sinh chán cả cuộc đời, không thêm danh lợi đã đành, mà cho đến sự sống cũng không tha thiết đến nữa, nhưng lẽ còn sống thì không trốn tránh nợ đời. Đó, đại khái là quan-niệm về nhân sinh của người Việt nam, gây ra do ba yếu tố Nho học, Phật học, Lão học ; trong ba yếu tố ấy, tùy theo hoàn cảnh, trường hợp, cá tính từng người, khi thì yếu tố này lấn lên một chút, yếu tố kia lùi xuống một chút, khi thì yếu tố kia lấn lên một chút, yếu tố này lùi xuống một chút, nhưng bao giờ cũng lấy hành động làm tôn chỉ, lấy Nho làm gốc.

(1) dịch Đại Nam Liệt truyện chánh biên.

Cuộc chia rẽ ý kiến giữa hai phái Phạm Quỳnh và Ngô đức Kế.

Sự công kích phái tân Kiều năm 1924 của ông Ngô đức Kế đáng lẽ không đến nỗi kịch liệt như thế.

Sở dĩ ông Ngô, ông Huỳnh đã dùng đến những lời lẽ gay gắt, xỉ vả là vì:

Các ông Phạm Quỳnh, Trần trọng Kim đòi dùng truyện Kiều làm sách giáo khoa cho học trò học. Mà chữ « học » đây, mỗi bên hiểu một cách khác. Theo các ông Ngô đức Kế hiểu thì học một sách nào là « hành » theo sách ấy, để bắt chước những lời dạy trong sách ấy. Sách học trò được học, nếu không phải chưa đựng những chân lý « *thiền kinh địa nghĩa* », để giúp cho cuộc « *tự long ư thượng, tác mỹ ư hạ* » như Ngũ Kinh, thì cũng chứa những lời giáo huấn có thể giúp vào việc « *tu kỹ, trị nhân* », « *hóa dân thành tục* », như Từ truyện, chứ không đòi bao lại đem một quyển tiểu thuyết ái tình lãng mạn mà dạy học trò. Vì vậy mà khi nghe nói đem truyện Kiều dạy học trò, các ông nổi hoảng la ối.

Nhưng ông Quỳnh, ông Kim, thuộc phái tân học, hiểu chữ « học » một cách khác, hiểu như chúng ta hiểu ngày nay. Theo phái này, thì học một tác phẩm không phải là bắt chước, làm theo những gì nói trong tác phẩm mà để nghiên cứu văn chương trong tác phẩm, và phân tích những hành vi, những hoàn cảnh, những tư tưởng trong tác phẩm để hiểu rõ nhân tình, thế thái, giúp và sự mở mang trí thức và sự suy luận của học sinh. Sự hiểu trái nhau ấy đã không được hai bên ~~đ~~ thông cho nhau.

Ở đây, chúng ta còn ghi nhận một điểm nữa : ở thể hệ ông Ngô đức Kế, Huỳnh.T.Kháng, con người phải kèm chế tình cảm, đứng đề nó phát biểu một cách quá đáng, và giáo dục là phải chăm lo về phương diện ấy, còn ông Phạm Quỳnh và ông T.T. Kim, chịu ảnh hưởng tây học, cho rằng con người có thể tìm đến những nguồn cảm xúc để rung động tâm hồn, kích thích tình cảm, đâu có mãnh liệt cũng không sao. Ý kiến này để mà đưa đến những phong trào lãng mạn. Hai quan điểm ấy lại là một yếu tố chia rẽ thêm hai phái.

Bấy giờ, phe tân Kiều đưa ra một tiêu ngữ quá đáng : « *Truyện Kiều còn tiếng ta còn, tiếng ta còn, nước ta còn ?* ». Nói thế chẳng hóa ra nếu không có truyện Kiều thì chúng ta đã không còn nước, và không có văn nôm của truyện Kiều thì không còn tiếng Việt, không còn nước Việt sao ? Ấy chẳng qua vì trong lúc gay phong trào, cổ võ cho quốc văn, ông Quỳnh đã nói quá trớn. Các ông Kế, Kháng nghe nói thế càng thêm tức giận. Tức giận hơn nữa là theo câu tiêu ngữ ấy thì trước kia khi còn dùng chữ Hán, ở thể hệ ông Kế ông Kháng trở về trước, không có nước Việt Nam, tiếng Việt nam, đến nay, từ ông Quỳnh về sau, nhờ ông ta dùng quốc văn nên mới còn lại tiếng Việt Nam và nước Việt nam. Ta phải nhận rằng đưa ra tiêu đề ấy là một sự vụng về của phái tân Kiều.

Ông Quỳnh gây ra phong trào cổ võ quốc văn là một việc làm đúng, một

việc làm đúng, một việc phải làm. Đề cao võ cho quốc văn, ông đề cao văn Kiều cũng là việc đúng. Nhưng ông làm không đúng lúc, và không đúng chỗ.

Chúng ta còn nhớ từ sau trận thế chiến I, nước Pháp thắng trận một cách vẻ vang, thi ở Việt nam, chí khí của thanh niên lần lần tiêu trầm, đã đến một trình độ rất thấp. Hạng có được cái bằng cấp thì chỉ mong tìm được một nghề công là mãn nguyện, hạng du học về, có bằng cấp cao thì đã nhiệm phải chủ nghĩa cá nhân ích kỷ của Tây phương ai nấy thỏa thuê với những sách lãng mạn của văn chương Pháp, rất ít người có ý thức về sự phấn chấn, về sự tự cường của dân tộc, của quốc gia. Trong tình cảnh ấy mà đem truyện Kiều ra dạy, đem cái đời sống nguyệt hoa, lãng mạn và chủ trương đầu hàng của Kiều ra giảng thì thật cũng là chuyện đáng trách. Không phải chỉ ông Kế, ông Khang mà có người lầm cho là nhà cách mạng quá khích, nghĩ như thế, mà những người có ý thức về dân tộc, về quốc gia, về thời thế, lúc bấy giờ cũng đều nghĩ như thế.

Từ năm 1919, các bài báo hô hào cho truyện Kiều, và gây phong trào tán Kiều đều đăng trên Nam phong, tạp chí này do Marty, một nhân viên chính trị và một tham cao cấp Pháp sáng lập, và ông Quỳnh Chủ bút. Các bài báo ấy đều có mục đích đúng, nhưng vì tạp chí này, nên gây thêm rắc rối cho công chúng và mâu thuẫn thêm giữa hai phái.

Đề đề cao quốc văn, hai ông Quỳnh, Kim đề cao truyện Kiều, và đề cao nàng Kiều. Sự đề cao ấy đã biến thành một lối tán tụng rầm rộ, ầm ỹ, trong đó ông Quỳnh thì cho Kiều là một «liệt nữ» khiến ai cũng phải kính, yêu, trọng ! còn ông Kim thì cho Kiều là khôn ngoan đủ điều, lại có lòng trung, hiếu, tiết, nghĩa v.v...

Sự phê phán của hai nhà học giả Việt nam thật là không được công bình, vì hai ông chỉ nhìn đến khía cạnh tốt mà không nhìn đến khía cạnh xấu của nàng. Nhưng chúng ta cũng nên nhớ lại rằng lời nói của hai ông là lời nói để gây hiệu quả trong một giai đoạn, giai đoạn hô hào cho quốc văn, và phong như sống ở ngày nay, quốc văn đã có một địa vị vững vàng rồi, thì đâu có tán Kiều, hai ông cũng không tán với một luận điệu như vậy. Cũng như ông Kế, ông Khang chỉ trích truyện Kiều, nếu phe tán truyện Kiều không do báo Nam phong cầm đầu và phong trào tán Kiều xảy ra một lúc khác, thì lời chỉ trích cũng không đến nỗi gắt gao và xỉ vả như thế.

Có nên đem truyện Kiều làm sách giáo khoa không ?

Nhưng thôi ! Người thì tán Kiều người thì chống Kiều, cũng khó mà giải quyết được vấn đề gây sự chia rẽ này. Mà giải quyết cũng chẳng ích lợi gì, tốt hơn là để cho ai theo « thị hiếu » (gòu !) nấy ! Bây giờ có một câu hỏi thực tế hơn là : « Có nên dùng truyện Kiều làm sách giáo khoa không ? » Nghe câu hỏi này, phong linh ông Nguyễn Du không khỏi bật cười, vì truyện Kiều là một phong tình cổ lục, tiền sinh dịch ra đề công chúng thời ấy «*muà vui một vài trống canh* » mà thôi, chờ tiền sinh có ngờ đâu 150 năm sau, con cháu lại đem ra làm sách học !

Nhưng tiên sinh cười thì cứ cười, chúng ta nghiêng mình trước những tiếng cười đôn đả ấy, rồi cứ lo làm công việc của « thời đại », của « thế giới » chúng ta.

Có kẻ nói : Kim Vân Kiều là một tác phẩm văn chương, tả lại một xã hội mà xã hội nào cũng có cái tốt, cái xấu, cái thô bỉ, cái thanh tao, cuộc đời thế (Le monde comme il va — Voltaire), thì có thể dùng truyện Kiều làm sách giáo khoa. Nhưng có kẻ bác đi : Không được ! truyện Kiều có nhiều đoạn tiêu, dâm ô, làm sao đem dạy học sinh được !

— Văn chương như văn chương Kiều mà không cho học sinh học thì thật là uổng cho chúng lắm. Còn những chỗ tục tiêu, thô bỉ thì bỏ qua đi. Vả lại, mình không dạy Kiều, chúng nó cũng tìm mà đọc, vậy thì dạy còn bao giấu. Giấu sao được đời này ?

— Chẳng thả nó tìm nó đọc. Và không phải giấu. Nhưng đã làm người giáo dục thì không nỡ đem « cái món » ấy ra mà dạy được !

— Anh lạc hậu quá ! dạy không phải là dạy toàn điều tốt. Việc đời tốt, có xấu, đem cái xấu ra nói để khích động nó tránh đi, đó mới là dạy cho

Tôi đã dự thính một cuộc bàn cãi như thế về truyện Kiều, và nhiều cuộc bàn cãi tương tự giữa nhiều nhà giáo.

Phần tôi, tôi còn nhớ có lần dạy quốc văn lớp đệ nhị ở một trường Trung học ; chương trình quốc văn lớp này có truyện Kiều và trong lớp có rất đông học sinh con gái. Sau một giờ giảng đầu về đoạn Sở Khanh lừa Kiều đến giờ lần sau tôi giảng một đoạn khác, cách xa đoạn ấy. Có anh học sinh lâu cả đứng dậy thưa : « Thưa thầy, sao thầy không giảng cho chúng con đoạn tiếp đoạn hôm trước, đoạn ấy hay lắm ». Nhiều nữ sinh có sách, vội vàng lật tìm đoạn ấy, rồi tôi thấy có thì đỏ mặt, có thì cúi đầu.

Theo tôi, cái đỏ mặt, cái cúi đầu ấy, chúng ta nên kính nể, không nên xúc phạm đến.

PHAN-KHOANG

Vạn-Hạnh giới thiệu tác phẩm

✻ **Những Ngõ Đường** truyện dài của VÕ BÌNH CƯỜNG. Sách do Lá Bối xuất bản, in đẹp, dày 282 trang, bản đặc biệt.

Truyện *những ngõ đường*, tác giả diễn đạt cái phức tạp của một xã hội nhớp nhếch, điển hình là lớp người xấu xa và tội lỗi. Và, bên cạnh cái xã hội nhớp nhếch ấy vẫn còn có những con người kiêu mầu, biết trọng nhân nghĩa, sợ tội phúc, những con người tin tưởng ở đạo giác ngộ : Đạo Phật, Một tác phẩm có nội dung mang ý nghĩa xây dựng một xã hội con người *thiện*.

✻ **Gió Mùa**, tiểu thuyết của NGÔ THẾ VINH, bìa của *Nghiên đế*, phụ bản của *Lâm triết, Nghiên đế*, trình bày *Tường Vả*, sách do Sông Mã xuất bản, dày 170 trang, in đẹp, giá 60 đồng.

Gió Mùa, nội dung xây dựng trên trên một bối cảnh lịch sử đất nước V.N. đang trong hồi ly loạn! Tác giả muốn nói với chúng ta niềm thao thức của lớp tuổi thanh niên *sinh ra và sống* trong đau khổ, chiến tranh suốt hai mươi năm trời, không biết đến bao giờ chấm dứt...

Đây cũng là lối nhìn của một người trước cuộc đời.

● **Phật Giáo với Mác-Xít**, nguyên bản Anh ngữ : « Buddhism answers the Marxist challenge » của Francis Story do TRẦN QUANG THUẬN dịch và T.L. Trí Quang giới thiệu. Sách do nhà xuất bản Đất Tỏ ấn hành, dày 248 trang, bản giấy tốt, giá 50 đồng.

Nội dung cuốn *Phật Giáo với Mác-Xít* trình bày những điểm khác biệt giữa Phật giáo và Mác-Xít, tỏ ra tác giả và dịch giả đã hiểu Phật giáo, nhất là giáo lý nguyên thủy, cũng như đã hiểu Mác-Xít rất tinh tường, qua những phần đối thoại đứng đắn, biểu tỏ được cái cao đẹp có trong Phật giáo nhưng *không có* trong chủ thuyết Mác-Xít.

✻ **Đức Phật, sứ giả của tình thương**. (trong loại sách « LÁ BỒ ĐỀ » tập II của THÍCH THẾ QUANG do nhà xuất bản Huyền Trang ấn hành. Sách dày 32 trang, bản đặc biệt.

Đức Phật sứ giả của tình thương, nội dung nói lên cái tình thương vô biên của Đức Phật đối với chúng sinh — một tình thương cần có ở bất cứ thời đại nào nhất là thời đại chúng ta hôm nay.

✻ **Ngồi lại bên cầu** tập truyện của TRẦN PHONG GIAO do Giao Điểm xuất bản, dày 126 trang, in đẹp.

Ngồi lại bên cầu gồm 6 truyện : *thư không ngày tháng*, *Ngồi lại bên cầu*, *Dù mắt*, *Tình trên gác gác xếp*, *Một đêm mưa*, *Kẻ trong đêm* — một tập truyện hay.

• Văn minh Việt Nam là một tác phẩm lớn của tác giả LÊ VĂN SIÊU do Nam Chi Tùng Thư xuất bản. Sách in đẹp, dày 350 trang, bản qui

Cuốn Văn Minh Việt Nam mở đầu bằng «*ấy lời khai lối*»: quan niệm... Nội dung sách chia làm 3 phần, 14 chương. Phần thứ nhất: *Những cơ sở tinh thần* gồm 5 chương: Quan niệm về nguồn gốc dân tộc — Ý thức đối kháng trường kỳ cuộc đô hộ của Trung Hoa — Tinh thần tự cường tự lập — Tinh thần tam giáo đồng nguyên — Nhận thức quan. Phần thứ hai: *Nếp sống tinh cảm*, chia làm 5 chương: Tinh vợ chồng — Tinh cha con — Tinh anh em họ hàng — Tinh thầy trò — Tinh thầy trò và bè bạn. Phần thứ ba: *Cuộc sống tế nhị* có bốn chương: Những lối nói Việt Nam — Thử tìm hiểu nghĩa một ít tiếng thông thường — Những thú ăn chơi — Những kiêng cử — và Kết luận. Ngoài ra còn những phụ bản: Bản đồ thành Thăng long — Bản đồ thành phố Hà nội năm 1873 — Bản nhạc Tinh Ca của Nhạc sĩ Phạm Duy.

Văn Minh Việt Nam, một tác phẩm giá trị, xây dựng trên cơ sở tinh thần truyền thống của dân tộc mà tác giả đã giành nhiều công phu sưu tầm nghiên cứu trình bày để chứng minh một sự thực hữu của nền Văn minh Việt Nam qua các tư tưởng, nếp sống, cuộc sống...

* * *

Trân trọng cảm ơn các tác giả, dịch giả, nhà xuất bản và ân cần giới thiệu với độc giả Văn Học.

V.H

HỘP THƯ TÒA SOẠN

— Ô. TRẦN THIỆU CHU (Saigon) — Đã gửi V.H. số 6 qua Thư viện Đại học YALE, theo như địa chỉ Ông đã ghi.

— Cô NGUYỄN PHƯỚC THỊ BÍCH NGỌC (Huế) — Đã gửi các số V.H. 1, 2, 3, theo lời trong thư Cô yêu cầu.

— Ô. Ô. NGUYỄN THANH TRAI — CAO HOÀI TUNG (Kiến hòa) — Việc mua báo Vạn-Hạnh từ số 1 trở đi xin qui Ông gửi ngân phiếu đề tên Quản lý

T.S.

CÁO LỖI

Vì lý do kỹ thuật và số trang có hạn nên số 7 này đã không thể in những bài như đã giới thiệu trong Vạn Hạnh kỳ trước.

Chúng tôi xin chân thành cáo lỗi cùng quý vị Tác giả và Độc giả, và sẽ xin đăng tiếp trong kỳ tới.

Trân trọng,
TÒA SOẠN

nt

MỤC LỤC

TRONG SỐ NÀY :

— Ý nghĩa sự thống nhất	Vạn Hạnh	3
— Đặt thân phận con người trước cửa ngõ giác ngộ	Đức Nhuận	7
— Đại cương triết học Mật giáo	Li-chih-Chich	15
— Từ biện chứng Hiện sinh đến biện chứng Trung quán	Tuệ Sỹ	22
— Nghiên cứu duy thức học	Seibun fakaura	35
— Nhân quả biện chứng pháp	Thái đạo Thành	37
— Cuộc thoát xác lần thứ ba của Văn minh Đại Việt để thành hình văn minh Việt Nam	Lê văn Siêu	61
— Ca dao, nền tảng Văn học dân tộc	Bửu Cầm	73
— Văn hóa đình làng với tín ngưỡng truyền thống dân tộc	Nguyễn đồng Thục	83
— Dân nhạc Việt Nam	Phạm Duy	99
— Đức tin	Vivekananda	107
— Chung quanh truyện Kiều Từ chủ ý của dịch giả đến cuộc chia rẽ giữa hai phái tán Kiều, chống Kiều	Phan Khoang	109
— Vạn Hạnh giới thiệu tác phẩm		

Kỷ-niệm-ngày ĐỨC THÍCH-CA MÃU-NI thành-đạo

VẠN HẠNH

SỐ ĐẶC BIỆT

phát hành ngày 8 tháng 12 năm Ất Tỵ, P.L. : 2.509 (30-12-1965)

NỘI DUNG PHONG PHÚ

Nhiều bài đặc sắc của nhiều vị có uy tín trong giới Phật học và Văn học nghiên cứu trình bày với một tinh thần cởi mở một số vấn đề quan trọng của Phật giáo và Dân tộc,

— Qui vị thượng tọa MẬT THÈ * TÂM CHÂU * TRÍ QUANG * NARADA
THERA * HUYỀN VI * NHẬT HẠNH * HUYỀN KHÔNG * ĐỨC NHUẬN...

VÀ NHIỀU HỌC GIẢ, VĂN NGHỆ SĨ :

Ô. Ô. NGUYỄN XUÂN CHỪ ● NGUYỄN GIA TƯỜNG * VŨ HOÀNG
CHƯƠNG * NGUYỄN ĐĂNG THỰC * NGUYỄN KHẮC KHAM ● HỒ HỮU
TƯỜNG * LÊ VĂN SIEU * BỬU CẨM * THẦN VĂN AN * ĐỖ BẢNG ĐOÀN
* PHẠM DUY ● NGHIÊM THÂM * TRẦN THANH HIỆP ● NGUYỄN SỸ TẾ
* ĐINH HÙNG * PHAN BÁ CẨM ● ĐỖ TRỌNG HUỆ * NGUYỄN BẢ LĂNG *
NHƯ THỊ ● LÝ ĐẠI NGUYÊN * THÁI ĐẠO THÀNH ● NGUYỄN PHỔ
* TRỊNH CHUYẾT v.v...

Với họa phẩm «Hoa Man-dà-la» của nhà danh họa NGUYỄN GIA TRÍ.
và nhạc phẩm : «Nhiệm Mầu» của Nhạc sỹ THÂM OÁNH.

Trình bày : NGHIỄU-ĐỀ.

HÌNH BÌA : Họa phẩm « Đức Phật » của NGHIÊU ĐỀ

In tại Lam Giang Ấn Quán 95B Gia Long Saigon K.D. số 2497 BTLC/BC ngày 7-12