

VĂN HẠNH

CHỈ NGHIÊN CỨU PHÁT HUY VĂN HÓA PHẬT GIÁO DÂN TỘC



10

T. T. TÂM CHÂU • MINH CHÂU * QUẢNG LIÊN • ĐỨC NHUẬN
• HUYỀN VI * NGUYỄN XUÂN CHỮ • BỬU CẨM *
* NGUYỄN ĐĂNG THỰC • LÊ VĂN SIÊU * ĐỖ T. HUỆ •
PHẦN BÁ CẨM * VIVEKANANDA • LI CHIH CHIEH

V. AN
H. ANH

Vi-chiếm kiêm chủ-bút: THÍCH ĐỨC-NHUẬN

Quản-lý: NGUYỄN-VĂN-PHỐ

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

THÔNGIỆP CỦA ĐỨC TĂNG - THỐNG G.H.P.G.V.N.T.N. NHÂN ĐẠI-HỘI KHÓA 2



Cùng toàn thể Phật-Giáo đồ,

Trên hết và trước hết, tôi xin toàn thể quý vị hãy lắng lòng, tưởng nhớ và gọi lại thật đầy đủ những gì đã nghe và đã thấy về chiến tranh, về sự chết chóc của đồng bào và nỗi điêu linh của đất nước. Trong sự lắng lòng tưởng nhớ đó, hình ảnh của Đức Từ Bi sẽ đến với quý vị. Quý vị hãy hồi hướng hết thảy điều lành đã làm và sẽ làm mà cầu nguyện hòa bình cho đồng bào và tổ quốc.

Thật là mỉa mai và chua xót, trong khi chúng ta thanh thân hợp nhau ở đây, hay hơn nữa, trước đây và sau này, chúng ta sống yên ổn ở những nơi tương đối an ninh, thì cách chúng ta vài ba cây số, có khi không quá một ngàn thước, đồng bào chúng ta đang chết chóc một cách thê thảm.

Vì vậy, Phật tử Việt Nam thiết tha và khẩn cấp kêu gọi những phe đối chiến trên đất nước này hãy tìm những căn bản hợp tình lý mà thương thuyết với nhau, tránh cái họa tiêu diệt cho đất nước và đồng bào Việt-Nam.

Đây là lời kêu gọi thành khẩn, xuất từ tâm can chân thật, vì xương máu của đồng bào, trong đó có Phật tử, đã đổ quá nhiều, vì tổ quốc đã quá nghiêng ngửa và điêu linh sau hơn hai mươi năm chinh chiến.

Quay về nội bộ Phật-Giáo Việt-Nam, tôi khuyến khích Phật tử hãy đoàn kết với mọi người và củng cố nội bộ. Hãy thành khẩn và nỗ lực đối với hai mục phiêu đó. Sự thành khẩn và nỗ lực của Phật tử sẽ ảnh hưởng không ít đối với hướng đi của lịch sử và số phận của dân tộc.

Tôi tán dương công đức của Viện Hóa Đạo, của các cấp Trại sự Giáo Hội tại các Tỉnh, Quận, Thị và Xã, nhất là công đức của toàn thể Tăng, Ni và Phật tử, đã nỗ lực phục vụ cho lý tưởng của Giáo Hội trong niên khóa vừa qua. Tôi ước mong quý vị hãy tận tâm và nỗ lực hơn nữa cho tiền đồ của Đạo pháp và Tổ quốc.

Nam Mô Bổn-Sư Thích-Ca Mâu Ni Phật
HÒA-THƯỢNG THÍCH-TỊNH-KHIẾT

PROCLAMATION

of the supreme patriarch of The unified Buddhist congregation of Vietnam sent to the Vietnamese Buddhists on the occasion of the second Buddhist general assembly held on Dec. 11, 1965.

To All Buddhists, Sangha and Laity,

I would like first and foremost, all the Buddhists, to call to mind, to ponder over what you have heard and seen about the war, to bear in mind fully the death and agonies of the people, the destruction and miseries of the country. By meditating upon these, the image of the All Compassionate One will be with you. You ought to direct all your meritorious acts, in your daily prayers, for the happiness, peace, freedom and honour of our people and our country.

It is indeed ironical and tragic that while we are safely meeting here to day, or even more, in the past or in the future in a relatively safer place, not very far from us, a few kilometers away or even less, our people are dying horribly and cruelly.

Therefore the Vietnamese Buddhists fervently and urgently appeal to all opposing forces to find a common platform that meets all reasonable and moral aspirations, and open negotiation so as to avoid a complete destruction of the country and of the people of Vietnam.

This is a fervent, heart-felt appeal for the sake of our people including the Buddhists, whose blood has been shed for more than twenty years.

Concerning the internal Buddhist organization of Vietnam, I strongly advise all the Buddhists to unite with other religious followers and to consolidate our internal organization. Be earnest and this sincere with the above mentioned objectives. This earnestness and this sincere effort on the part of the Buddhist^s will influence, no doubt, the course of our history and the destiny of our people. I praise wholeheartedly the works of the High Council for the Dissemination of the Dhamma, of the Buddhist officials working in provinces, districts and villages, especially of the Sangha and the Laity who have been serving faithfully the Buddhist Community in their past term of office.

I do hope that you will work harder and sacrifice more for our noble cause. May the Lord be With you.

VEN'BLE

thich tinh khiet

Hai mươi năm tròn, người Việt đón xuân trong niềm vui giương gao. Dân tộc Việt thêm khát một mùa xuân thanh bình thực sự, để linh thiêng được trọn nở trong mỗi gia đình. Nhưng cho tới nay, tiếng súng vẫn nổ thay tiếng pháo, chết chóc lủi lủi vẫn đè nặng trên thân phận dân tộc. Ước vọng thanh bình mỗi ngày một trở thành ảo ảnh. Tất cả mọi người Việt thực sự là người Việt yêu nước đều cùng một tâm nguyện là: Không muốn kéo dài mãi cảnh chiến tranh vô nghĩa hiện nay. Chỉ những người Việt không còn là người Việt mới nhần tâm làm tay sai cho ngoại bang cho kẻ xâm lăng truyền kiếp để dìm sâu thêm mãi kiếp sống dân tộc vào hố chiến tranh. Chúng ta cầu nguyện cho họ sớm thức tỉnh để họ đừng nhân danh bất cứ một chiêu bài giải phóng nào để làm khổ thêm cho dân tộc nữa.

Nhưng chúng ta chỉ ước nguyện không thôi chưa đủ, vì chúng ta đều thấu hiểu rằng : một khi đã vướng vào vòng quynh thế danh lợi và nhất là vào trận thế chính trị, thì dù có thức tỉnh, chưa chắc họ đã tự thoát nổi guồng máy hiểm hóc kia. Thế nên chúng ta phải tự cứu chúng ta, đồng thời giải cứu cho họ, bằng một cuộc vận động đoàn kết dân tộc, đồng thời với cuộc vận động giải chiến thế giới — Công cuộc này thật là vĩ đại và khó khăn, nhưng cũng lại là đường duy nhất đưa tới hòa bình lâu dài thực sự.

Chúng tôi kêu gọi những nhà văn hóa thế giới, hãy dùng ưu thế của mình, dùng thứ khí giới suy tưởng của mình, tìm lại với nhau, làm thành một trận tuyến, nhằm vạch lối chỉ đường cho thời đại thoát khỏi cảnh đọa đày này.

Chúng tôi kêu gọi những nhà chính trị, hãy mau mau từ bỏ tham vọng cá nhân bè phái, quốc gia, tìm lại với nhau để bắt tay vào việc

hình ảnh xấu xa, tội lỗi nhất của loài người, khi quốc gia nhỏ bé này lại phải bị chọn làm hy sinh phẩm cho những cuộc tranh chấp chủ nghĩa.

Chúng tôi kêu gọi tất cả những người Việt yêu nước thuộc mọi thành phần, đảng cấp, giai cấp, đảng phái, tôn giáo hãy thề chửi lòng yêu nước của mình, bằng sự tìm gặp nhau tạo thành một lực lượng quốc gia keo sơn, để lấp đầy mọi mối phân hóa hiện nay của dân tộc, làm chỗ phe chủ chiến, và những tham vọng thống trị cùm nhục ý chí; làm cho lòng dân có chỗ hội tụ để cùng bắt tay tạo dựng một nước Việt Nam thống nhất trong Tự Do và Độc Lập.

Với ý nghĩa đó, chúng tôi nguyện cầu : Năm Bình Ngô sẽ là năm mở đầu mọi cơ sở Dân chủ, Hòa bình cho dân tộc chúng ta và thế giới.

vạn hạnh

I
PHẬT HỌC

LẬP TRƯỜNG CỦA G.H.P.G.V.N.T.N TRONG GIAI ĐOẠN HIỆN TẠI *

* Thích tâm châu

Kính thưa quý vị,

Đi vào lịch sử, hai năm qua, sau một thời gian dài bị bóp chẹt, Phật giáo Việt Nam đã vươn mình lên. Sự vươn mình ấy gặp rất nhiều khó khăn, trở ngại trên phương diện ý thức hệ, nhân sự cũng như phương tiện. Vì chưa quan niệm rõ hoàn cảnh và vai trò của Phật giáo trong giai đoạn cải tiến cam go này, chưa ý thức được đường lối cũng như nếp sống của Phật giáo, có một số người đã vội vã phê bình. Sự phê bình này có khi phát xuất từ cõi lòng chân thành vì đạo pháp, vì dân tộc, nhưng đôi khi cũng phát xuất từ thái độ vô trách nhiệm, vì tư lợi, vì địa vị, vì những lý do hoàn toàn không phải chính nghĩa và đạo pháp.

Nếp sống Phật giáo, trong một thế kỷ qua, không thể đáp ứng được nhu cầu của quốc gia và Giáo hội hiện tại là do thiếu cán bộ, vì thiếu cán bộ nên việc làm chưa được như ý nguyện. Hơn nữa, giữa lúc đất nước loạn ly, nhân dân thống khổ, nền chính trị Quốc gia quá bất bành, sự bất an thường xuyên đe dọa đến tổ chức, sinh hoạt của Giáo hội, đến tính mệnh đời sống của những Phật tử hữu tâm vì dân tộc, vì đạo pháp bởi những bàn tay ác độc của những con người chủ trương kim hãm, chia rẽ, phá hoại Phật giáo. Do đó, hai năm qua mặc dù với một ý niệm đoàn kết, xây dựng Quốc gia, đạo pháp trong tinh thần từ bi hỷ xả, Giáo hội cảm nhận tất cả những sự không hay, những sự vu khống, tuyên truyền xuyên tạc từ mọi phương đồn lai.

Nhưng, Phật giáo Việt Nam vẫn là Phật giáo Việt Nam, con đường tiến của nó vẫn quyết tiến không lùi và đã đem lại những thành quả tương đối khả quan mà không ai có thể phủ nhận được. Đa số các tập đoàn Phật giáo cũ đã hóa mình thực sự trong sinh hoạt thống nhất, các đơn vị hành chính, các đoàn thể Phật tử được tổ chức cùng khắp, các cơ sở tín ngưỡng, xã hội, giáo dục được xây dựng đều đều, các công tác từ thiện được xúc tiến mạnh mẽ, vấn đề hoằng pháp, đào tạo tăng tài, chỉnh đốn nội bộ vẫn cố gắng thực hiện và nhất là ảnh hưởng chủ trương của Giáo hội PGVNTN được sáng tỏ trước

* Diễn văn khai mạc Đại hội Khống đọi của Thượng tọa Thích TÂM CHÂU Viện Trưởng Viện Hóa Đạo GHPGVNTN đọc tại Việt Nam Quốc Tự hồi 9 giờ sáng ngày 12-12-1965.

quốc tế và quốc nội qua các cuộc thăm viếng Giáo hội Phật giáo các nước bạn, khiến cho tinh thần thiện với nhân dân và Phật tử Việt Nam thêm chặt chẽ; đồng thời đề nghị thành lập Giáo hội Phật giáo thế giới của GHPGVNTN đã được các nước bạn nhiệt thành hưởng ứng.

Phật giáo Việt Nam không thể tách rời Quốc gia, dân tộc Việt Nam để sống còn và hưng thịnh được. Đất nước Việt Nam bị đô hộ, Phật giáo Việt Nam bị chìm đắm. Nhân dân Việt Nam bị tai họa chiến tranh, Phật giáo Việt Nam bị chằm tiếm, bị đe dọa, Phật tử Việt Nam bị chết chóc, bị tan nát gia đình. Phật tử Việt Nam quyết tâm vì Quốc gia Việt Nam, nằm sâu trong mọi sinh hoạt của Quốc gia, làm trọn bổn phận công dân trong công cuộc cứu nước, dựng nước, bảo vệ chủ quyền độc lập, tự do, an lạc cho nhân dân và đạo giáo. Phật tử Việt Nam luôn luôn biết ơn tất cả cá nhân, đoàn thể, tôn giáo, quốc gia đã giúp đỡ Việt Nam về mọi mặt, khiến nhân dân Việt Nam tin tưởng để chiến đấu cho tự do. Phật tử Việt Nam quyết không bao giờ hiến dâng đất nước yêu quý này cho bất cứ chủ trương, chủ nghĩa nào — trong cũng như ngoài nước — đụng phạm tước quyền tự chủ của Quốc gia, quyền tự do của con người và muốn nô lệ hóa dân tộc. Vì, Phật tử Việt Nam chưa bao giờ là người bán nước, cũng không bao giờ nhắm tâm phần bội tinh thần cứu quốc của Trưng Vương, Hưng Đạo, Lê Lợi, Quang Trung và tinh thần tự thiêu cao cả vì Tự do của Hòa thượng Quảng Đức, Đại đức Nguyễn Từ cùng các vị tử đạo. Phật tử Việt Nam không chấp nhận bất cứ những gì và từ đâu đến có hại đến chủ quyền và quyền lợi của Quốc gia, dân tộc và Giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Trước những tang tóc, đau khổ của nhân dân — và Phật tử — Việt Nam bị chiến tranh tàn phá trên hai mươi năm, trước hiểm họa diệt vong của đất nước, trong thông điệp đầu Xuân Ất Tỵ (1965) — đọc giữa đêm giao thừa, — tôi đã kêu gọi chấm dứt chiến tranh huynh đệ tương tàn, cần nguyện cho đất nước chóng hòa bình trở lại. Tôi thành thực tri ân tất cả cá nhân, đoàn thể, tôn giáo, quốc gia khắp năm châu đã cố gắng cầu nguyện, vận động cho hòa bình Việt Nam. Hòa bình là bảo vật linh thiêng cao quý nhất mà người dân Việt Nam cũng như nhân dân thế giới đang mong đợi.

Hòa bình thực sự và lâu dài chưa thấy vẫn hời trên đất nước Việt Nam mà máu dân Việt, máu các chiến sĩ các nước có mặt trên đất nước Việt Nam này càng ngày càng đỏ nhiều, tai họa chiến tranh khủng khiếp và nguy cơ tận diệt có thể tới với đất nước và nhân dân Việt Nam. Là một tổ chức có một phần trách nhiệm tinh thần trong Quốc gia Việt Nam, hòa theo nguyện vọng của nhân dân, và tiếng gọi hòa bình được phát xuất từ các nhà lãnh đạo các Quốc gia trên thế giới thay mặt toàn thể Phật tử Việt Nam, Giáo hội xin nói lên tiếng nói tha thiết trước Quốc tế và Quốc nội:

1.— *Phật tử Việt Nam luôn luôn trung thành với chủ nghĩa Quốc gia, dân tộc, không chấp nhận những chủ nghĩa phi quốc gia, phi dân tộc, phi tín ngưỡng và nô lệ hóa.*

2.- Phật tử Việt Nam mong mọi đất nước Việt Nam không phải là một tài nguyên, nhân dân Việt Nam không phải là vật thí sinh cho bất cứ chủ trương, chủ nghĩa Quốc tế nào.

3.- Phật tử Việt Nam không chấp nhận cuộc chiến tranh huynh đệ tàn khốc tại Việt Nam. Phật tử Việt Nam tha thiết kêu gọi mọi người, mọi phía tìm một giải pháp hòa bình danh dự vĩnh cửu cho Việt Nam.

4.- Phật tử Việt Nam hết sức biết ơn bất cứ ai bắt cứ từ đâu đến lại độc lập, hòa bình, tự do, an lạc lâu dài cho đất nước và nhân dân Việt Nam.

5.- Phật tử Việt Nam mong mỏi các nhà lãnh đạo Quốc gia Việt Nam tìm phương án định tình thế, đặt định nền móng dân chủ, tích cực phục vụ nhân dân, đem lại đời sống an ninh và hạnh phúc hơn.

Trong kỳ đại hội này, ngoài việc kiểm điểm Phật-sự, duyệt xét kế hoạch, tu chỉnh Hiến-Chương, bầu Ban Chỉ Đạo, quý vị còn tìm phương pháp phấn công trách nhiệm, sửa đổi lề lối làm việc, gây ý thức phục vụ hữu hiệu cho dân tộc và đạo pháp.

Đường đi còn dài, trở lực còn nhiều, đau khổ còn lắm, chúng ta còn phải nỗ lực và hy sinh hơn nữa. Không vì một lý do gì chúng ta có thể dừng bước, không vì một lý do gì chúng ta có thể tự mãn. Đất nước và Giáo hội đang đi vào một khúc quanh lịch sử quan trọng. Mỗi một bước đi, mỗi một lời nói, mỗi một hành động của chúng ta có thể ảnh hưởng đến hướng đi của lịch-sử Phật giáo và nước nhà.

Chúng tôi thành khẩn cầu mong chư Phật gia-hộ đại-hội thành công, Giáo-hội trường cửu, quý vị trong các cấp lãnh-đạo có đủ sức khoẻ và sáng suốt để phục vụ cho chính-nghĩa và chính pháp.

Xem bài Anh văn trang bên

POSITION OF THE VIET NAM UNIFIELL BUDDHIST ORDER AT THE PRESENT CIRCUMSTANCES*

During the past two years, after a long period of oppression, Buddhism in Vietnam has been able to emerge from darkness. It is true that this emergence has been hampered by many obstacles originated from the very nature of Buddhist thinking, the difficulties in securing adequate personnel, and the lack of adequate means. Having not clearly and fully comprehended delicate transitional phase as well as the Buddhist way of life, many people genuinely have made hasty criticisms. This criticism often sprang from religious and patriotic feelings but more than once, we were aware of opinions dictated by irresponsible attitude, motivated by selfish interests, personal status and by reasons alien to the right cause and the Dhamma. During the past century, the Buddhist way of life had not been able to answer the aspirations of the people and the Buddhist organizations. We had not, or lacked proficient and able personnel and owing to this, our activities were unsatisfactory. Furthermore, in this time of trouble when sufferings are the lot of all, in view of the political instability of the nation, insecurity is a constant threat to the Buddhist organizations and activities, to the very life to the Buddhists who are anxious to serve the cause of the nation as well as of the Dhamma. This threat is a real one coming from unfriendly people, whose design is to slow down the growth of Buddhism, to divide and seek its ultimate destruction. Because of this very fact, during the past two years, in spite of our goodwill and eager desire for national solidarity, in spite of the spirit of compassion which is essentially ours, the Buddhist organization was victim of the ill feelings, libels, distortions coming from some quarters. But Vietnamese Buddhism will remain as it should be. The way it forges ahead must be a progressive course and it shall not reverse its trend. Most of the old Buddhist communities have merged themselves into a unified body. Administrative units and Buddhist groups have been organised and consolidated. Structures have been set up to strengthen our faith as well as serve social, educational purposes. Relief activities are developing fast. The propagation of faith

* Note : Opening Address Delivered by ven Thich-Tam-Châu at the opening ceremony of the general convention of the unified buddhist congregation of Vietnam.

the training of bonzes, the improvement of internal relationship have been our main objectives. One of our most concrete achievements is the proclamation within our boundaries and abroad of the course we choose to follow so that our influence can be felt, our objective faithfully and unambiguously understood. Through visits to friendly countries, we have strengthened a genuine friendship between Vietnamese Buddhists and friendly peoples. The prospect of a World Sangha organization, such as advocated by the Vietnam Unified Buddhist Congregation is not a far cry objective and has received whole-hearted support from friendly countries.

To prosper, Vietnamese Buddhism cannot afford to stay aloof and dissociate itself from the Vietnamese nation and people. If the Vietnamese nation is enslaved, Vietnamese Buddhism will be bound to be eradicated, the people of Vietnam will be war-torn, the progress of Vietnamese Buddhism retarded and threatened, Buddhists lives lost and Buddhist families dispersed and dissolved.

Vietnamese Buddhists are determined to serve the country, to be public-minded citizens, to share the burden of national responsibilities with a view to saving and building the nation to preserving independence and liberty so that the people and the Dhamma may prosper in peace. Vietnamese Buddhists are ever grateful to all individuals, organizations, religious groups and nations which have helped this country in every field and thus enable the people of Vietnam to fight with faith and hope for the cause of liberty. Vietnamese Buddhists are resolute never to give away this country to doctrines or creeds internal or alien whose purpose is to deprive the nation of its independence, the citizen of their freedom and ultimately reduce the nation to bondage. The Vietnamese Buddhists have never been traitors and shall never betray the ever burning patriotic spirit that had inspired Trung-Vuong, Hung-Dao, Le-Loi, Quang-Trung, Quang-Duc, Nguyen-Tu and others. The Vietnamese Buddhists repel anything coming from any quarters that may harm the sovereignty and interest of the nation, the people and the Buddhist faith.

Witnessing the sufferings of this war torn country for the past twenty years, facing the prospect of death and destruction, in my last New Year's Eve Message, I earnestly made an appeal for the ceasing of this fratricide war and prayed for the restoration of peace. I deeply thank all individuals, groups, religious organizations and nations who have associated themselves with our prayers and

committed themselves to the task of restoring peace. Peace is the most precious objective yearned after by the people in Vietnam and all over the world.

Real and lasting peace is still far off. Vietnamese blood as well as the blood of foreign soldiers fighting on this soil keeps being shed. The flow is an alarming one. The terrors of war and the risk of destruction are threatening this country. Being an organization morally responsible to the nation, we wholeheartedly associate ourselves with the claim for peace as it is expressed by our people as well as by various leaders the world over. We solemnly proclaim :

- 1) We will be ever faithful to our nation and people ; we will never accept any anti-patriotic, anti-religious doctrine as well as any doctrine conducive to Slavery ;
- 2) We fervently wish that this country would not be used as an experimenting ground, the people of Vietnam should not be used as sacrifices to serve any international doctrine or design ;
- 3) We do not endorse this fratricide war being waged in Vietnam : from our hearts we solemnly appeal to all parties concerned to work out a solution conducive to an honourable and lasting peace ;
- 4) The Buddhists of Vietnam are grateful to whosoever helps bring-independence, peace, freedom and happiness to Vietnam ;
- 5) We wish the responsible leaders of the nation would do their best to bring about stability, set up a firm foundation for democracy and make concrete efforts to bring back peace, prosperity and happiness to the people.

During this general assembly, beside reviewing Buddhist affairs, reexamining plans, amending the Charter, electing the body of leaders, we shall have to ascribe ourselves separate tasks to be done so that Council members should bear definite responsibilities, amend our way of wielding our respective work, so as to enhance the spirit of devotion to the people and the Dhamma.

The path we are to follow is a long one. We shall redouble our efforts and need more sacrifices. For no reason whatsoever shall we be self-satisfied and complacent, We are now advancing towards an important turn of History. Every step made, every word uttered, every thing done will have a bearing on the trend of the history of our people and of Buddhism itself.

May the blessings of the Buddha help us carry this general assembly to a successful end, preserve our organization and give strength, health and wisdom to responsible leaders that they may serve fruitfully the right and noble cause of the Dhamma and of the nation.

We gratefully thank you.

thích tâm châu

TÔN GIÁO PHẢI LÀ NGUYÊN NHÂN SỰ THỐNG NHẤT NHÂN LOẠI *

thích minh châu *

LỊCH sử và kinh nghiệm cho chúng ta thấy rõ chính độc-tôn, cuồng tín, cố chấp, giai-cấp và nô-lệ hóa con người là những nguyên nhân chính gây ra chiến tranh, kỹ-thị chủng-tộc và tôn-giáo đang đè nặng lên đời sống của nhân loại, và chúng ta cũng phải công nhận tôn-giáo vô tình hay cố ý nhiều khi đã trực-tiếp hay gián tiếp khuyến khích dung dưỡng những tệ đoan trên. Vì vậy một tôn giáo muốn trở thành một sức mạnh thống nhất nhân loại phải tránh xa những căn bệnh trầm trọng ấy.

Một trong những nguyên nhân của chiến tranh và chia rẽ nhân loại là sự tự tôn tự đại, cho rằng tôn giáo văn hóa của mình là tuyệt đối cao thượng và tự nhận mình có trách nhiệm phải đi giáo hóa kẻ khác còn thoái hóa man rợ hơn. Lẽ dĩ nhiên thái độ độc tôn và ngụy hiềm này rất dễ sinh ra những phản ứng mãnh liệt và đó là những nguyên nhân của chiến tranh tôn giáo và các kỹ thị tôn giáo thỉnh thoảng vẫn xảy ra. Đạo Phật với sự khiêm tốn tế nhị của đức Phật với lời dạy sáng suốt và phải chăng của Ngài bao giờ cũng gây niềm thông cảm và một thái độ từ hòa. Khi sắp sửa nhập niết-bàn và được Ngài A Nan thỉnh xin để lại một lời chỉ giáo cho đại đức chúng tăng, Đức Phật đã nói lên tất cả sự khiêm tốn chân thành của một nhà lãnh đạo sáng suốt : «Này A-Nan, nếu có ai nghĩ Ta là người lãnh đạo chúng Tỷ khuru hay chúng Tỷ khuru chịu sự giáo huấn của Ta thì người ấy mới có lời chỉ giáo cho chúng Tỷ khuru. Này A-Nan, Đức Như Lai không có nghĩ rằng Ta là người lãnh đạo chúng Tỷ khuru hay chúng Tỷ khuru chịu sự giáo huấn của Ta, thối sao Ta lại có lời chỉ giáo cho chúng Tỷ khuru ». Lời khiêm tốn này lại luôn luôn được đi đôi với những lời dạy phải chăng và sáng suốt. Một số Bà-la-môn đến hỏi Đức Phật : « Tôn giả Gotama, có những Thánh kinh Bà-La-môn được truyền tụng không bao giờ gián đoạn cho đến nay. Đối với các Thánh kinh ấy, các vị Bà-la-môn quả quyết : « Chỉ có những thánh kinh này là chân thật, ngoài ra chỉ là giả dối. » Tôn giả Gotama nghĩ như thế nào về vấn đề này ? » Đức Phật hỏi đã có một vị Bà-la-môn nào đã biết và đã thấy : « Chỉ có những Thánh kinh này là chân thật ngoài ra đều là giả dối không ? »

* Dẫn văn của Thượng tọa Thích MINH CHÂU, Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh đọc nhân ngày lễ Tôn giáo toàn cầu do Hội Đồng Tinh Thần Đạo Bahai Quốc gia Việt Nam tổ chức ngày thứ bảy 15-1-66.

Khi được trả lời không, Đức Phật lại hỏi thêm đã có các vị tôn sư nào cho đến bây giờ đã biết và đã thấy : « Chỉ có những Thánh kinh này là chân thật, ngoài ra đều là giả dối không ? » Và khi được trả lời không một lần nữa, Đức Phật kết luận : « Như vậy thời có khác gì một chuỗi người mù tiếp nối ôm nhau, người đầu không thấy, người giữa không thấy và người cuối cũng không thấy », và Đức Phật khuyên các vị Bà-la-môn «Thật là vô lý nếu có một người sáng suốt nào, để bảo vệ sự thật lại chấp rằng chỉ ở đây là sự thật ngoài ra đều là giả dối ». Và Đức Phật giải thích thêm : « một người có lòng tin nếu vì vậy ỷ lại quá quyết « Chỉ ở đây là sự thật ngoài ra đều là giả dối », thời như vậy vì ỷ lại đã làm dung sự thật. Nói một cách khác, chúng ta có thể tin tôn giáo này, tôn giáo khác, nhưng chúng ta có thể vì lòng tin của ta mà tự cho chỉ có lòng tin của mình là tối thượng, ngoài ra đều là cỏ rác. Vì cứ chỉ như vậy là một cứ chỉ gây sự chia rẽ giữa nhân loại, không sáng suốt và thiếu tinh thần khiêm nhượng của một tôn giáo chân chính.

Từ độc tôn rất dễ đi đến cuồng tín, chấp chặt ý thức hệ của mình, những chứng bệnh nan y và phồn thịnh nhất trong thế giới hiện đại. Bức tường Bá Linh, VI tuyền 17 ở Việt Nam, VI tuyền 38 ở Đại Hàn, chế độ phát-xít ở Đức là những bằng chứng cụ thể nói lên sự tai hại trầm trọng của cố chấp về ý thức hệ.

Vì vậy một tôn-giáo muốn thống nhất nhân loại phải đánh đổ sự cuồng tín, cố chấp, và mọi sự dung dưỡng độc tài. Và ở đây, lập trường của đạo Phật thật quá rõ rệt và thiết thực. Trong một tôn giáo nào, lẽ dĩ nhiên phải có lòng tin. Nhưng trong Đạo Phật lòng tin chỉ là một bước đầu của người Phật-tử và cuối cùng lòng tin ấy phải được soi sáng bởi trí tuệ. Và một lòng tin đã được soi sáng bởi trí tuệ thời không sao trở thành cuồng tín.

Đạo Phật là đạo chú trọng thấy, biết và hiểu chứ không nhấn mạnh đến lòng tin. Lòng tin chỉ cần đến khi chúng ta không thấy, không biết. Khi chúng ta thấy thời chúng ta không cần phải tin nữa. Nếu tôi nói với các ngài, tôi có dấu một hòn ngọc trong nắm tay của tôi, khi ấy cần phải có lòng tin vì các ngài chưa thấy, chưa biết. Nhưng khi tôi mở nắm tay ra và các ngài đã thấy hòn ngọc trong bàn tay của tôi, thời lòng tin không cần đến nữa. Vì vậy Đức Phật đã nói : « Nay các Tỷ-khưu, Ta nói sự diệt trừ các phiền não và nhiệm ở chỉ đến với người biết và thấy chứ không phải với người không biết và không thấy. Chính thái độ sáng suốt phải chăng của đạo Phật đã soi sáng cho lòng tin của người Phật-tử trong hơn 20 thế kỷ truyền bá và chính nhờ vậy mà lịch sử Đạo Phật chưa bao giờ bị hoen ố bởi một nạn chiến tranh tôn-giáo nào. Những đạo Phật không những soi sáng lòng tin, Đạo Phật còn chú trọng phá trừ mọi cố chấp, hay nói một cách khác, mọi hình thái ý thức hệ. Dưới cặp mắt sáng suốt của Đức Phật, mọi cố chấp, cho đến cố chấp vào Chánh pháp vẫn là một chướng ngại trên con đường giải thoát.

không phải là nô lệ hóa con người, khinh rẻ, mặt sát, tàn hại nhau mà chính phải nâng đỡ, cứu vớt và nhất là kính trọng nhau. Và nhiệm vụ của một tôn giáo, muốn thống nhất nhân loại phải tránh xa cái nạn nô lệ hóa con người, dùng thần quyền, giáo quyền, sắc đẹp, địa vị, tiền tài sức mạnh biến con người thành những dụng cụ thuần thành, mù quáng để phục vụ cho quyền lợi riêng tư của mình. Ở đây, có thể nói, Đức Phật và giáo lý của ngài chỉ hướng đến thiết thực. Chúng ta có thể nói, Đức Phật và giáo lý của ngài chỉ hướng đến một mục tiêu căn bản là làm phát triển nảy nở những đức tính tốt đẹp và thiển diệt trừ, làm lắng xuống những phiền não nhiễm ô, giúp cho con người thời phải nô lệ thần quyền, giáo quyền, tín điều, vật dục, tiền tài và danh vọng hạ vị.

Con người tự nó là đáng kính trọng rồi, dầu nó là người da đen hay da trắng, thông minh hay ngu dốt, nghèo hay giàu, đẹp trai hay xấu xí, kẻ thù hay người thân. Giá trị con người phải là một giá trị thiêng liêng và nhiệm vụ của một tôn giáo xứng đáng là một tôn giáo phải biết đề cao giá trị con người, làm sống dậy những đức tính tốt đẹp của con người, và làm cho nhẹ bớt những tính xấu của con người. Sự kính trọng con người này không thể là một tín điều. Vì tín điều có thể có nghĩa là cuồng tín, cũng không phải là thái độ một kẻ bề trên đối với kẻ dưới; vì nhận thức như vậy là có ý niệm khinh rẻ con người cũng không phải là cử chỉ a-dua, nghe theo, bắt chước, vì như vậy chỉ là một cử chỉ thụ động. Thái độ này phải là một sự nhận thức sáng suốt, tích cực, phát nguồn từ một sự thống cảm chân thành thật giữa người và người. Chỉ khi nào con người biết thành thật kính trọng con người thì khi ấy nhân loại mới bớt khổ đau và chiến tranh chia rẽ sẽ bớt đề nặng lên kiếp sống của con người.

Chúng tôi luôn luôn nghĩ rằng nếu người Việt Nam chúng ta biết thành thật kính trọng nhau hơn chút nữa, thì chúng ta đã đỡ làm khổ cho nhau biết bao nhiêu và có lẽ chiến tranh Việt-Nam không đến mức độ tàn khốc như hiện tại.

Trong buổi lễ «tôn giáo hoàn cầu» hôm nay, trong khi người tôn giáo trong chúng ta hướng đến sự thống nhất của nhân loại, chúng ta hãy nghĩ đến giá trị vô biên của con người và sự đau khổ hiện tại của dân tộc Việt-nam. Chúng ta hãy làm sống dậy trong tâm tư của mỗi người Việt-nam chúng ta lòng thương huynh đệ và sự kính trọng con người Việt Nam, lòng thương và sự kính trọng chân thành của những người Việt không phân biệt tôn giáo, màu sắc, ý-thức-hệ, địa-vị, tiền tài, những người Việt, biết đặt hạnh phúc của người Việt Nam và quyền lợi của tổ quốc lên trên tất cả. Và để kết luận cùng xác định rõ thái độ của Phật Giáo đối với vấn đề Tôn Giáo phải là nguyên nhân sự thống nhất nhân loại, tôi xin trích sau đây lời bài ký số XII của Hoàng Đế A Dục một vị Vua Phật tử sau khi đã hồng nhất Nam thổ Ấn Độ, nắm trọn binh quyền và chính quyền đã có một thái độ tôn

giáo rất sáng suốt và phản ứng trung thực cho tính thần khoan dung của đạo Phật.

«Chúng ta không nên kính trọng tôn giáo của mình và bài xích tôn giáo của người khác. Chúng ta phải kính trọng tôn giáo của kẻ khác vì lý do này hay lý do khác. Làm như vậy, chúng ta giúp tôn giáo của chúng ta phát triển và cũng giúp đỡ tôn giáo của kẻ khác. Nếu làm trái lại, chúng ta tự chôn tôn giáo của mình và làm hại đến tôn giáo của kẻ khác. Những ai kính trọng tôn giáo của mình và bài xích tôn giáo của những kẻ khác, làm như vậy là do sự tin thành đối với tôn giáo của mình với ý nghĩ «Ta sẽ làm cho tôn giáo của ta được huy hoàng». Nhưng sự thật thì trái lại, vì làm như vậy là tự hại tôn giáo của mình một cách trầm trọng hơn. Do vậy, sự hòa đồng là chí thiện. Hãy nghe và vui lòng nghe những giáo pháp của kẻ khác».

minh châu

HAI NGUYÊN LÝ CỦA PHẬT GIÁO

★ thích mật thể

QUA những phần ở trên, ta đã thấy Phật-giáo, có một tính chất đặc biệt khác với tôn-giáo, triết-học, đến đây là bắt đầu nghiên cứu vào Phật-giáo.

Hi vào Phật giáo ta tìm thấy có hai nguyên lý căn bản :

- 1) Tất cả hiện tượng đều chuyển biến vô thường.
- 2) Bản thể bất sinh bất diệt.

HIỆN TƯỢNG CHUYỂN BIẾN VÔ THƯỜNG.—

Tất cả sự vật trong thế gian, không có cái gì là thường cỏa và đứng yên mãi, bề cát hóa thành ruộng dâu, bông hoa sớm nở tối tàn, người ta cũng phải già phải chết ! Phàm cái gì có sinh tất phải có diệt; người, vật đều thế, dù chậm dù mau, không một cái gì thường còn mãi mãi.

Kia cây thông đứng ở trước mắt nhà ta, ta tưởng nó cứ đứng yên mãi như thế chăng? — Không ! từ khi trồng đến khi lớn khi già, nó phải thay đổi luôn luôn.

Thay đổi có hai :

- 1) Từng sát na.
- 2) Từng giai đoạn.

Sát na là giây phút, tức là thời gian rất ngắn, trong kinh Phật từng chia một sát na còn có 900 lần sinh diệt, muôn vật thường thay đổi vô thường trong từng nháy mắt rất nhanh chóng, hằng biến chuyển cũng khắp trong vạn vật—Kia ! ta thấy màu xanh của lá, hay màu đỏ của hoa, tưởng là nó chỉ đứng yên, chứ lúc sắp vàng hay khi gần héo nó mới biến hiện trạng thái thay đổi của nó. Sự thực ở chớp mắt này nó xanh nó đỏ thế, nhưng có chớp mắt sau nó không thấm đi một tí, thì cũng phai lạt đi một phần, có bao giờ đứng đứng lâu—Như cái đồng hồ cứ tích tắc này đến tích tắc khác, phải chuyển động và thay đổi luôn luôn, trái lại, nếu tích tắc trước mà đứng nghỉ, thì làm gì có tích tắc sau, cho đến phút này và giờ khác.

Sự lớn bé già trẻ của người ta cũng vậy. Nếu ta chỉ nhìn ta tới ngày nay, ngày qua, hay ngày mai, thì tin tưởng nó giống như thật. Song, nếu đem so sánh với ngày mới sinh, với lúc trưởng thành, hay ngày già yếu, thì thấy nó khác nhau hẳn. Cái khác ấy, có phải nó đi từng giai đoạn đâu, mà phải từng giây từng phút, từng chớp mắt từng sát-na.

Trong sự thay đổi vô thường của vạn vật, theo Phật giáo, có chia ra làm bốn thời kỳ : sinh, trụ, dị, diệt, như người ta khi mới sinh ra là sinh, khi thân lớn là trụ, khi già nua là dị, khi chết là diệt - Trong bốn kỳ ấy, lại có bốn kỳ sinh, trụ, dị, diệt nhỏ. Như thời kỳ sinh của ta, tất phải có thời kỳ thụ thai, thời kỳ trưởng hình, thời kỳ sinh đẻ, rồi mới đến thời kỳ khôn lớn. Lại như trái cây, cũng phải trải qua thời kỳ nảy nụ nảy hoa, thời kỳ hoa tàn mới kết quả thành trái. Trong mỗi thời kỳ nhỏ như vậy, lại có bốn thời kỳ sinh, trụ, dị, diệt nhỏ nữa, và cứ thế lấy số thành chia làm bốn thời kỳ mãi cho đến khi thời gian còn bằng chớp mắt, cái sát-na sự sinh diệt dù vi tế, vẫn còn bốn thời kỳ sinh, trụ, dị, diệt của cái chớp mắt, cái sát-na.

BẢN THỀ BẮT SINH BẮT DIỆT.—

Muôn vạn hiện tượng chuyển biến vô thường, hiện ra giữa vũ trụ bao la, rộng lớn như những làn sóng dào dạt, nổi sôi hoạt động trên bờ bề cũ. Tất cả những sự vật biến đổi đó đều hiện hữu, tính cách hiện hữu như vậy, mặc nhiên đã nói lên đặc tính của bản thể vũ trụ. Bản thể ấy, Phật giáo gọi là « Tâm » ở đây ta chớ hiểu lầm chữ tâm theo định nghĩa chặt hẹp của triết học : Tinh thần chủ quan sinh ra vũ trụ khách quan, lại không nên hiểu lầm tâm và ý tưởng thuần túy của nhà triết học duy tâm Hegel là ý niệm của cộng đồng khách quan.

Tâm theo nghĩa Phật giáo là « bản thể chung của vũ trụ. » Bản thể ấy, gồm có các công năng hoạt động làm yếu tố, hay chất thiện sinh ra hiện tượng thế giới.

- Các công năng : 1) Chất cứng rắn (đất)
2) Chất mịn ướt (nước)
3) Chất rung động (gió)
4) Chất ấm nóng (lửa)
5) Hư không (không khí)
6) Linh thức (giác tính hay linh tri)

Sáu công năng này, bao biến tràn đầy vũ trụ, nên gọi là « lục đại » (sáu công năng lớn) lại tự nó làm nguyên nhân (nguyên nhân chủ yếu) làm duyên (nguyên nhân phụ thuộc) cho nhau mà sinh ra vạn hữu, nên gọi là lục đại duyên khởi. Tính chất công năng của 6 đại ấy rất tinh tế không phải là hình thức thô sơ, hay như những nguyên tử điện tử của nhà khoa học.

Theo Phật giáo đứng về quan niệm sai biệt chia ra 6 cái khác nhau như

vậy. Đứng về phương diện tuyệt đối thì chỉ có một bản thể bình đẳng như nhất, ngoài danh tiếng nói do tâm phân biệt. Nên trong Phật giáo thường gọi bản thể này là « Không tướng » hoặc « Chân không » như trong bát nhã tâm kinh nói : « Thị chư pháp không tướng, bất sinh bất diệt » nghĩa là tướng Chân không của các pháp (tức các hiện tượng) không sinh không diệt, lại trong thất đại trong kinh Lăng nghiêm tả về bản thể, đoạn kết nói : Tinh sắc chân không, tinh không chân sắc, thanh tịnh bản nhiên, chu biến pháp giới, » nghĩa là thể tính của cái sắc bản nhiên trong sạch trùm khắp pháp giới (xin hiểu nghĩa như chữ vũ trụ) cho đến khi trở về tinh nước hay tính lửa cũng đều nói thế. Vậy biết bản thể của vũ trụ là gồm đủ các công năng nguyên liệu ấy, mà cái công năng ấy là siêu hình, là không, nhưng không phải là cái không trống rỗng, không có gì hết, nên mới gọi là « Chân không », và chân không ấy mới thực là « chân sắc ». Có thể, công năng ấy, công năng nào cũng tràn đầy cùng khắp dung hòa với nhau, làm thành bản thể vũ trụ, mà không công năng nào lẫn đợc công năng nào, chất cứng rắn kết lại thành nước, cũng như tinh linh thức để làm nguồn sống linh giác cho muôn loài vật không có cái nào làm như cái nào.

Sự biến hóa ra vạn hữu vũ trụ là một hoạt động dĩ nhiên do các công năng ấy tự nó làm nhân duyên nhân quả lẫn cho nhau mà sinh hóa, chứ không đợc nào làm chủ cả. Nên đối với vấn đề vũ trụ quan Phật giáo bao giờ cũng chủ trương thuyết duyên khởi. Muốn vật đều do « nhân duyên » mà có ở trong hiện tượng giới, ta thấy muôn vật có sinh có diệt, có thủy có chung, duyên biến vô thường. Nhưng nếu xét toàn thể vũ trụ đúng về bản thể thực tại thì vượt ra ngoài sinh, diệt, thủy, chung mà vạn hữu là thường trụ, trong cuốn nhân quả nối tiếp không ngừng, nhân của cái này, là quả của cái nọ, quả của cái nọ là nhân của cái kia, triển diễn cùng khắp, từ quả khứ đưa đến hiện tại, từ hiện tại đưa đến tương lai, ngược về trước tìm đầu thấy có thủy, ngó tới về sau chẳng thấy có chung, sự chuyển biến vô thường chẳng qua là sự thay đổi về trạng thái mà thôi. Hoặc lại làm cái nhân cho tái sinh, mất rồi lại có, nhân quả tuần hoàn (vòng quanh) nhân duyên trùng điệp ấy là nhân quả tương quan của vũ trụ vạn hữu, mà đức Phật đã thấy rõ chứng rõ, thuyết minh ra, chứ không phải suy luận hay ức đoán. Xin lấy một tỷ dụ cụ thể cho dễ hiểu : như cái áo tơi mặc đây thông thường người ta chỉ nghĩ lẽ có tiền ra nhà hàng mua vải ấy từ đâu mà có, người sản xuất ra nó lấy nguyên liệu gì và ở đâu ? — và bác thợ may trong khi cắt may, đã dùng đến cái gì để cắt xén, rõ ràng là thấy sự liên hệ quan thiết với nhau vô hạn, thứ vải ta dùng ấy, nếu không phải tự nhiên mà có thì nó đã phải chở từ bên Anh, Mỹ qua thì nó đã liên quan đến thợ thuyền các xưởng dệt bên ấy, nguyên liệu để dệt ra vải họ lại hoặc mua ở Tân, Nhật, hay Miến Điện, Nam Dương v.v... thế lại liên quan đến các nước ấy, cho đến cái kéo của bác thợ may cũng đã liên quan đến anh thợ rèn hay người dệt vải, ở nước nhà hay nước ngoài chẳng hạn... và trong khi làm bác thợ rèn hay người dệt vải đều nuôi sức sống bằng cơm hay các thức ăn khác, thế là bác thợ rèn cùng người thợ dệt đã liên quan đến

kể nông phu. Cứ như thế xét rộng ra trên đời không có có nước nào, không một cái gì tự nhiên có lập dù cho các kim nhỏ, sợi chỉ nó cũng có ảnh hưởng liên quan xa rộng. Tục ngữ có câu : «rút cây thì chuyền động rừng». Ấy là một nhận thực về luật liên quan của vũ trụ.

Vạn hữu vũ trụ đã do nhân duyên nhân quả mà có, thì giữa cái hiện tượng là một giây quan hệ mật thiết chằng chịt lẫn nhau, nương tựa lẫn nhau, nên Phật giáo bao giờ cũng xem vũ trụ là một khối duy nhất, nhịp nhàng, chứ không phải là từng cá thể phân biệt. người ta hay muốn vật là những phần tử ấy có một xã hội tính triết để, tức là tinh duyên khởi. Muốn vạn cảnh tượng biến hiện trên thế gian, như những làn sóng điệp điệp trùng trùng trên biển cả. Sóng tức nước, hiện tượng tức bản thể, to như vàng thái dương, nhỏ như vi trần, đều là hiện thân của chân lý. Đức Phật là đấng sáng suốt từ bi rộng lớn các đệ tử Phật luôn luôn sống người gần vật, đề san sẻ lòng thương chia vui bớt khổ, đang cùng sống nhịp nhàng theo bản thể vô biên và tuyệt đích.

Như trên đạo Phật đâu có phải chủ trương tinh thần sinh ra vật chất... Song cũng không như duy vật chủ trương vật chất làm căn nguyên sinh ra vạn hữu vũ trụ — Nếu về vật chất của vũ trụ đã do vật chất làm căn nguyên, thì nguồn sống vô hạn, về giác tính và cảm tính của người ta cũng muốn vật sao lại không có cái... làm căn nguyên để chi phối ? Quan niệm đối với bản thể vũ trụ, thuyết duy vật còn nóng can sai lầm lắm !

Đến đây chắc các ngài nghĩ rằng : Nếu đạo Phật không chủ trương duy tâm, sao trong kinh Phật nhiều chỗ nói về « tâm » như những câu : « nhất thiết duy tâm tạo » tất thấy sự vật đều do tâm làm ra, ta nên nhớ rằng : chữ tâm dùng trong đạo Phật là để chỉ cho bản thể gồm đủ các công năng như đã nói trên chứ không phải chỉ riêng về tinh thần, và dù nhiều chỗ nói về tâm cũng chỉ nói cái tâm bản thể ấy. Và nhận thức đã thấu đáo về bản thể như trên thì dù rằng nói duy tâm hay duy vật hay duy gì cũng được, vì tâm cũng không ra ngoài vật, vật cũng chỉ là vật của tâm mà thôi.

Sau khi giới bước về địa hạt Phật giáo ta đã thấy cái gì ? Phật giáo đã đem lại cho ta những hiểu biết gì ? người tìm chân lý không thể thờ ơ lãnh đạm.

Hỡi nhân loại thân mến ! hãy trở về bản thể vô biên và tuyệt đích là hạnh phúc muôn đời của chúng ta, và chỉ có Phật giáo mới là con đường sáng cho chúng ta đi. Vì Phật giáo có một nguồn giáo lý rất cao thâm rộng rãi căn cứ vào đây ta có thể giải quyết được mọi vấn đề thắc mắc về vũ trụ, có thể đưa nhân loại đến chỗ hạnh phúc an vui chân thật vĩnh viễn thực sự, không phải như những cái gì quá mơ mộng và chỉ có ở trong trí não người ta.

một thể

KỆ 221 : PHẬT GIÁO VỚI VẤN ĐỀ NHÂN SINH

vạn hạnh

24

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC MẬT GIÁO

(tiếp theo V.H số 7)

* li chih chieh

V. TRIẾT HỌC HIỆN TƯỢNG CỤ THỂ

I. — Ý nghĩa triết học mạn đà la

Mạn đà la là dịch âm của tiếng Phạm (Mandala). Ngoài ra còn những dịch âm khác như mấn đà la, mấn đất la hay man noa v.v... Về dịch ý của mạn đà la thì có hai, một do cụ dịch và một nữa do tân dịch (1). Theo cụ dịch mạn đà la có nghĩa là *đàn tràng* hay *đạo tràng*. Theo tân dịch thì có nghĩa là *luân viên cụ túc* hay *tu tập*, hay *phát sinh*. Cụ dịch thì đứng về thể mà tân thì đứng về nghĩa của nó vậy. Thực ra nghĩa và thể cũng chỉ là một. Theo Phạm ngữ *man-đà* (manda) có nghĩa là *bản chất*, và *la* có nghĩa là *thành tựu*. Hai chữ (manda) và *Lala* hợp lại cho ta chữ Mandala với ý nghĩa *sự thành tựu của bản chất*.

Sự thành tựu của bản chất có ý nghĩa gì? Thưa, đấy là biểu thị cho *cảnh giới tư giác của Phật đấng*. Bản lai, bản thể lục đại là tam mada bình (hay tiêu chức) của Như Lai (2). Cho nên, bản thể của thế giới cũng là bản thân hiện hữu của lục đại pháp thân; mỗi một sự vật đều tượng trưng cho Như Lai, tất cả cũng đều biểu thị cho đức tướng trí tuệ của Như lai; trí tuệ và đức tướng của Như lai là cái vòng tròn (*luân viên* hay viên mãn) đầy đặn (*cụ túc*), có thể nói, vạn tượng là những tượng trưng viên mãn cho đức tướng của Như lai. Thể của vạn trụ và cái biểu thị bên trong của thể đó là một thứ tồn tại có tính chất cụ thể không tách rời khỏi nhau được. Cái tồn tại đó là cảnh giới vô cùng thâm ảo (ấy là cảnh giới tự chứng của Phật), nó là cái tồn tại vừa có tính chất phổ biến đồng thời có tính chất tuyệt đối, vừa là nội tại tinh mà cũng vừa là siêu

1) *Cụ dịch và tân dịch*: Các bộ dịch kinh Trung hoa kể từ Huyền trang về trước gọi là cụ dịch, Huyền trang về sau gọi là tân dịch.

2) *Tam mada bình* là tiêu chức cho bản thể nội chứng của Phật và Bồ tát. Như dao kiếm của Mật tông Minh Vương hay đóa hoa sen của đức Quan thế Âm Bồ tát. Đây là 1 trong 4 thứ mạn đà la.

viết tính; ấy là thế giới thực tượng của bản bất sinh mà cũng là cảnh giới nhất thực của lục đại. Chính đó là ý nghĩa chân thực của Bồ đề với tính cách cứu kính tuyệt đối, và cũng là thế giới trung đạo của như như. Thế giới đó là thế giới bí mật trang nghiêm không thể nói được.

Đem cái cảnh giới tự chứng của Phật đó mà dùng phương thức tượng trưng để biểu thị như thế gọi là mạn đà la.

Những biểu hiện có tính cách lý luận của văn tự chỉ là những tác dụng có tính cách gần giống hay tiếp cận mà thôi, chứ như từ cái lý bản bất sinh mà biểu thị cho cảnh giới của chư Phật thì phương thức tượng trưng đó là những biểu hiện có tính cách trực cảm hay linh cảm của tác dụng mạn đà la và ấy cũng là phương pháp biểu hiện thuộc căn bản tính. Nếu người nào mà với văn tự cũng có trực cảm được như mạn đà la, ấy là đã chứng được cái cảnh giới mạn trà la được biểu hiện bởi đức Phật. Cảnh giới của Thiên thì không thể đo lường, chứ như đem cái cảnh giới không thể đo lường đó, dùng phương thức biểu hiện của mạn đà la để biểu hiện, ấy chính là điểm đặc sắc của Mật tông. Đương nhiên trong phạm vi đó có luôn cả sắc thái của tôn giáo tính đồng thời có cả ý nghĩa triết học rất phong phú Đương tượng tức đạo, tượng trưng của hiện tượng mà được biểu hiện một cách cụ thể với A tự bản bất sinh và lục đại thể, chính đó là ý nghĩa của mạn đà la.

Mạn đà la là cái biểu hiện cho chư Phật cảnh giới phát xuất từ nội dung của vũ trụ thực tượng, sau đó nó được tác thành bằng đồ thư. Với cái thể giới của chư Phật, dùng đồ thư mà miêu tả, chính đó là mạn đà la.

Mạn đà la là hiện tượng cụ thể biểu hiện cho cảnh giới của chư Phật, đương nhiên nó cũng mang luôn cái ý nghĩa của nghệ thuật hay thẩm mỹ, và cũng đương nhiên là biểu hiện của chân-lý-tính. Cho nên hết mọi đối tượng của nhận thức đều là mạn đà la và thế giới cũng chỉ là vô số cái tồn tại của mạn đà la. Hiện tượng giới thiên sai vạn biệt nhưng mỗi hiện tượng đều có tính cách cụ thể *đương tượng tức đạo*. Ngoài cái biểu tượng đó, ta không có một bản thể siêu hình nào để nói nữa cả. Về phương diện thể mà bỏ đi những hình tượng của luận viên cụ túc thì chẳng có *đan* hay *đạo tràng*, nhưng nếu bỏ đi cái thể căn bản đó thì cũng chẳng có cái tồn tại đích thực của hiện tượng. Vì vậy, *thể, tượng* là cái tồn tại có tính cách nhất thể mà cái này chẳng phải cái kia nhưng chúng cũng không phải ở ngoài nhau.

Tóm lại, mạn trà la là một hiện tượng mà nó đồng nhất cả ba phương diện của một thực tại: bản thân, biểu hiện và tác dụng. Về triết học mà nói thì hết thảy mọi vật đều qui về với *cái phải có*. Hiện thực là chân lý mà hiện tượng cũng là thực tượng, ấy thế mới nói được rằng *đương tượng tức đạo, tức*

sự *nhĩ chân*. Về tôn giáo mà nói vũ trụ chỉ là *Mạn đà la* (mandala). Đây là kết luận được xuất phát từ thuyết về lục đại,

2.— *Bốn mạn đà la: Triết học về hiện tượng*

Thuyết về lục đại pháp thân là cả một sự kết luận cho tính cách nhất trí của nhân và pháp. Ấy là cái nguyên lý triết học và thực tại tôn giáo cộng đồng nhất thể. Thái độ căn bản của Mật tông là sự nhất trí đó, của triết học và tôn giáo, đồng thời tôn chỉ của Chân ngôn cũng là cái nhất trí của lý tưởng và hiện thực. Như thế giáo lý Mật tông đã thỏa mãn yêu cầu triết học, đồng thời phát huy trọn vẹn cái tác dụng của tôn giáo. Một tông phái với tư tưởng như thế đó thực là một tông phái có tính cách cụ thể nhất. Bởi đó, bản thể và hiện tượng chỉ là một mà biểu hiệu cụ thể cho nhất thể đó lại là *Mạn đà la*. Nội dung của *Mạn đà la* là cái biểu hiệu đồng nhất có tính cách thiên sai vạn biệt. Nhưng đại thể thì chúng ta có bốn thứ *Mạn đà la* :

- 1) Đại *Mạn đà la* (Mahamandala)
- 2) Tam Ma da *Mạn đà la* (Samayamandala)
- 3) Pháp *Mạn đà la* (Dharmamandala)
- 4) Kiết ma *Mạn đà la* (Karmamandala)

Nội dung của mỗi thứ *Mạn đà la* đều có tính chất triết học và cả tôn giáo nữa.

1) *Đại Mạn đà la* là biểu thị cho hình tượng toàn thể của vũ trụ, ấy là nhắm vào cái tương phổ biến của vạn hữu từ toàn thể hiện tượng và các pháp do sáu đại tập thành, thế gọi là *Đại Mạn đà la*. Nếu *Đại Mạn đà la* được cất nghĩa bằng cái *Đại* của năm đại, thì nó có nghĩa là biểu thị do năm đại sắc. Vì vậy ở *Mạn đà la* có hai tính chất, cái toàn thể phổ biến và ngũ đại sắc. Đứng ở lập trường tôn giáo, nó là thân thể đủ mọi vẻ đẹp của Phật và Bồ tát. Ở đây nó có nghĩa là năm đại. Như thế tượng Phật được điêu khắc, vẽ vời, đúc hay nắn đều là *Đại Mạn*. Nói rộng ra thì hết thảy vạn tượng đều là đương thể của pháp thân lục đại cho nên mỗi một pháp đều là *Đại mạn*. Một đóa tràng cũng là một *Đại mạn*, mà một bức tượng Phật cũng là *Đại Mạn*. Mọi hiện tượng đều là *Đại Mạn*.

2) *Tam Ma Da Mạn đà La*, đây nhắm vào cái tương đặc thù của hiện tượng. Mỗi một hiện tượng trong vũ trụ đều có riêng một đặc tướng hay đặc sắc. Sự vật vật, hoàn toàn không phải là những tồn tại không ý nghĩa. Tất cả đều có sinh mạng và giá trị đặc biệt rất sâu xa. Mỗi một cái đều mang một biểu thị cho bản thể của mình (bản thể : lý niệm đương vi). Tam ma da có bốn nghĩa : bình đẳng, bản thể, trừ chướng và cảnh giác. Trong bốn nghĩa đó bản thể, gần với nguyên ý nhất. Bản thể là một thứ tác dụng có tính cách lý tưởng. Cứ ở lập trường tôn giáo mà nói, Tam ma da *Mạn đà la* là những ấn quyết và các khí giới của đức Phật Bồ tát như đao kiếm, bánh xe, hoa sen...

bởi vì những khi cụ đó tượng trưng các thế nguyên của chư Phật, Bồ tát. Nó cho ta biết rằng không một cái gì có thể vi phạm được. Nói rộng ra thì, hết thấy đều là Tam ma da Mạn đà la. Vạn tượng đều có tính năng và tác dụng riêng của nó. Biểu hiện cụ thể cho tính chất đặc thù ấy chính là Tam ma da Mạn đà La.

3)— *Pháp mạn đà la*, đây chỉ cho hết thấy ngôn ngữ, âm thanh, chữ nghĩa... Tất cả các pháp đều có ý nghĩa và lý tưởng đặc thù riêng biệt. Từ đó mà biểu hiện ra âm thanh, danh tự, đương nhiên cũng phát sinh một ý nghĩa đặc biệt. Mười thứ pháp giới đều đầy đủ ngôn ngữ. Các pháp lục trần đều là văn tự. Mọi ngôn ngữ, mọi cái có văn tự đều là ngôn ngữ văn tự của Như Lai. Cái lập trường mà theo đó, biểu thị cho âm thanh và văn tự chính là thực tướng thì đấy là Mạn đà la. Nếu đứng trên phương diện tôn giáo mà nói Pháp mạn đà la là chủng tử (vija) của chư Phật, Bồ tát. Thế gian vạn tượng đều có tên gọi của nó. Từ cái tên gọi và bản thể của chư Phật, Bồ tát mà lấy tiếp đầu ngữ của một chữ Phạm để biểu thị ra thì đấy gọi là chủng tử. Chủng tử ấy là mạn đà la. Ta thí dụ rằng lấy A mà biểu thị cho Đại nhật Như Lai. Lấy chữ mà biểu thị cho Phật A di đà cũng với ý nghĩa đó. Nhưng nếu nói rộng hơn, từ hết thấy văn tự của kinh điển cho đến hết thấy văn tự trong thế gian đều là Pháp mạn đà la. Bởi lẽ, ngôn ngữ là biểu hiệu cho nguyên nhân (hay chủng tử) của chân lý. Trong mỗi một chữ đều hàm chứa vô lượng công đức. Nói rõ hơn nữa, văn tự có ba nghĩa: *liễu nhân*, *sinh nhân* và *bản hữu*, có nghĩa là hàm tàng, lại có nghĩa là sinh xuất và cũng có nghĩa căn nguyên. Cho nên Mạn tôn là một thứ giáo lý tích cực về tượng trưng của văn tự, mà nội dung chân lý là cảnh giới bí mật, cho nên phương pháp Mật tôn có tác dụng biểu hiện cho bí mật cụ thể.

4)— Yết ma Mạn đà la biểu thị cho tác dụng hoạt động của tất cả sự vật trong vũ trụ. Yết Ma có nghĩa là tác nghiệp. Tất cả sự vật là tượng trưng của « thực tại » (reality) do đó mà tác dụng hay hoạt động của tất cả là hoạt động của bản thân thực tại. Vận hành của tứ đại, di chuyển của Trời trăng sao... đều là những hoạt động có ý nghĩa phát khởi từ thực tại. Nếu đứng trên phương diện tôn giáo mà nói, Yết ma mạn đà la biểu thị cho sự nghiệp uy nghi của chư Phật. Những công việc như chạm trổ... để biểu hiện, những uy nghi đó đều là Yết ma mạn đà la. Nói rộng ra, đi đứng nằm ngồi, lóm lại tất cả những tác dụng hoạt động hay hành vi của mọi sự vật đều là yết ma mạn đà la cả.

Thế là ta đã nói đến ý nghĩa của 4 Mạn đà la. Nội dung giáo lý của 4 Mạn, chỉ là hình thức hiện tượng có tính chất triết học, mà thực ra nó là thực tại có tính chất tôn giáo nữa. Các pháp trên bình diện hiện tượng đều là những vẻ đẹp viên mãn của Đại Nhật Như Lai. Đại Mạn là cái tương toàn

thể của bản thân vũ trụ, Yết Mạn, Pháp mạn và Tam ma đa Mạn đã là những bộ phận của toàn thể, là tượng trưng cho ba mặt thân, khẩu, ý của Như Lai. Ý nghĩa chân thực của bốn Mạn chính là ở điểm đó. Sự quan hệ hỗ tương giữa Mạn đã là và bản thể luận với lý thuyết lục đại là sự giao tiếp vô ngại, đó là sự quan hệ bất tức bất ly. Hiện thực cùng lý tưởng, sự thực cùng chân lý, đều là những tồn tại tương tức tương nhập, tức sự nhi chân, phạm tức là Phật, sa bà Đại nhật. Luận về sự tương của bốn Mạn đã là, cũng là nói về hiện tượng cụ thể, tất cả hiện tượng là biểu hiện cụ thể của bốn Mạn đã là.

VI.- TRIẾT HỌC HÀNH VI CỤ THỂ

Hành vi của chúng ta, về tính chất có 3 phương diện: trước tiên là hành vi thuộc thân thể, kế là hành vi thuộc ngôn ngữ và sau nữa là hành vi thuộc tinh thần. Phật giáo gọi đó là Ba Nghiệp thân khẩu ý (Trini Karma). Mặt tôn gọi là Tam mật (Trini Gubya). Tam mật vô cùng vi tế, bậc Đẳng giác thập địa, cũng không thể biết đến được, do đó mà gọi là « Mật ». Vấn đề Tam mật, có thể nhìn theo hai phương diện: một là về Phật giới, tức là lập trường lý tưởng, hai là chúng sinh giới, tức lập trường hiện hữu. Về phương diện Phật giới mà nói, khẩu mật (Kaya Gubya) là hoạt động toàn thể của vũ trụ; ngữ mật (Vag Gubya) là hoạt động của mọi âm thanh ngôn ngữ trong vũ trụ, ý mật (Mano Gubya) là hoạt động tinh thần trong vũ trụ. Bản lai, vũ trụ là biểu hiện của lục đại pháp thân, do đó mà sấm la vạn tượng đều không thể tách rời Đại nhật Như lai. Như Lai là vũ trụ, tam mật của Như lai phổ biến cả ba đời mười phương, bất luận tại thời gian hay không gian đều bất diệt. Điều đó cần phải đứng trên lập trường sinh mạng vĩnh viễn thì mới có thể hiểu được tam mật của Như Lai. Nếu đứng trên phương diện chúng sanh giới mà nói, Phật cũng cho chúng sinh thể tướng bình đẳng không sai biệt mà ngay ở tác dụng cũng không khác. Điều đó cũng cần đứng về phía thế giới sinh mạng vĩnh viễn với con người chân thực cầu pháp mới rõ được cảnh giới đó. Tam nghiệp của chúng sinh chính là Tam mật, nhưng đó chỉ mới là một thứ căn cứ ở con người hiện thực mà nói, chứ chúng ta không thể biết tự tâm một cách chân thực được. Và cũng không thể biết cái tự kỷ một cách chân thực được. Do đó mà phải tu tam mật. Qua hình thức Tam mật, với thân thì tay bất ấn quyết, với miệng tụng đọc chân ngôn, với ý an trụ nơi Tam ma địa, mới có thể đạt đến cái nhất thể giữa Phật và chúng sinh, cho tới cảnh giới nhật như giữa Phật và chúng sinh được.

Ba mật thân khẩu ý là hình thức tượng trưng cho hoạt động của chư Phật cho nên chúng ta ở nơi cảnh giới đó mà tu đạt đến cảnh giới ba mật đù-già hay là tương-ưng Tu quán tam mật, vốn có hai phương pháp là hữu tướng và vô tướng. Hữu tướng là kết ấn, khẩu tụng, tâm trụ như trên đã nói. Còn vô tướng, thì mọi cử động tay chân đều là mật ấn hay thân mật, mỗi lời mở

miệng nói ra đều là chân ngôn hay khẩu mật, mỗi tâm niệm khởi lên đều là cảnh giới diệu quán hay ý mật. Từ hữu tướng tu đạt đến vô tướng, thì mới thể hội được ý nghĩa « tức thân thành Phật » Đến cảnh giới đó, không những lý sự không hai, chủ khách một thể, chứng được cái cảnh giới sự sự vô ngại, mà cho đến hiện tượng cũng là thực tại cụ thể nữa. Ngoài nước ra thì không có sóng ngoài sông cũng không có nước, đó chỉ vì thế giới sự lý không hai. Thế giới chung cuộc là thể, giới sự sự vô ngại của sự ngoài sóng không có sóng, ngoài nước không có nước vậy. Trên bình diện bản thể thì tất cả đều là bản thể, trên bình diện hiện tượng thì tất cả đều là hiện tượng, trên bình diện tác dụng hay hành vi thì tất cả đều là tác dụng hay hành vi, do đó mà thể tướng dụng đều viên dung vô ngại. Thể là thể, tướng là tướng, dụng là dụng, mỗi loại đều có riêng cái thế giới diệu hữu của chúng. Nói cách khác, thì thế giới lục thể là bản thể mẫu nhiệm của Đại nhật Như Lai, thế giới tứ mạn đà la là diệu tướng của Đại nhật Như Lai và thế giới tam mật là diệu dụng của Đại nhật Như lai. Do đó mà thế giới Mật giáo vô cùng thâm áo, đồng thời lại là thế giới hiện thực cụ thể nhất. Bởi giờ, tôn giáo có tinh chất triết học của Phật giáo mới có thể hoàn thành thể hệ của chúng nó vậy.

Người mà tam mật bình đẳng là thiện nhân, người mà tam mật không bình đẳng thì là phàm phu. Sự nhất trí tam mật của chư Phật và của chúng ta, gọi là tam mật gia tri. Gia là khái niệm của một tha lực gia hộ cho mình, tri là khái niệm nắm giữ theo tha lực đó hợp với tự lực mà đồng hóa nhưng không chia lìa nhau. Gia tri là biểu thị cho tinh đức đại bi của Như Lai cũng với tin tâm của chúng sinh vậy. Cái bóng mặt trời của Phật chiếu lên giòng nước tâm thức của chúng sinh, ấy gọi là gia ; giòng nước tâm thức của chúng sinh có thể giao cảm với bóng mặt trời của chư Phật, gọi là tri. Bóng trăng trong nước, không phải là trăng chìm đáy nước cũng không phải là nước tìm bắt trăng. Bản thân của trăng nước xưa nay đã có cảm ứng đạo giao, cái này và cái kia cùng tồn tại trong nhất thể mà thôi. Nếu thân mật của chúng ta thường kết ấn khổ mà chư Phật thường kết, ngữ mật tụng chân ngôn mà Phật thường tụng, ý mật quan niệm tư tưởng mà chư Phật thường quan niệm, thì tam mật của chúng ta và của Phật sẽ cảm ứng gia tri. Nói cách khác, khi chúng ta cảm nhận được cái năng lực tuyệt đối vô hạn, thì cái năng lực hữu hạn trong mỗi người chúng ta cũng phát huy được cái năng lực vô hạn. Cho nên, tu pháp tam mật gia tri tức là cái đặc sắc nhất của Mật tông vậy.

VII.— THỰC TẠI LUẬN VỀ NHÂN CÁCH

I.— Nhân cách của Phật đấng.—

Đem bản thể của triết học nhìn thẳng vào thực tại tôn giáo, đó là lập trường căn bản của Mật giáo. Thực tại tôn giáo của Phật giáo, chính là Phật. Phật là

nhân cách vĩ đại của bậc đã tự giác, giác tha và giác hạnh viên mãn. Tất cả vạn hữu, đều phát xuất từ nơi Phật và rồi trở về nơi Phật. Đại nhật Như Lai tức là căn nguyên của tất cả sinh mệnh, là khởi nguyên của tất cả đồng thời cũng là chung cuộc của tất cả, nhân đó, luận về Phật thân của Mật giáo, được đặt ở địa vị cực kỳ trọng yếu.

Bản lai, Đức Thế Tôn trước khi thành đạo dưới gốc cây Bồ đề, là Thế Tôn trong phạm vi thế gian, khi thành đạo mới là Đức Thế Tôn trong phạm vi giác ngộ. Cái trung gian của con đường đi từ phạm phu đến giác ngộ, trong giai đoạn đó, sự tiến triển tâm linh như thể thổ nôi, là do chính bởi sự thể nghiệm chân lý (Dharma) mà thành tựu. Cho nên sự thành Phật của Thế Tôn là sự chứng ngộ chân lý. Do đó mà bản thân của chân lý hay pháp có ý nghĩa vô cùng trọng yếu. Từ nơi pháp mà nhận được sự đầu sinh và tồn tại của Phật đản, thì chúng ta có thể nhìn thấy được hai hình thức Phật đản: một là Phật trên phương diện lý tưởng, tức Pháp thân và một nữa là Phật trên phương diện lịch sử tức Sinh Phật. Hình thức trước là Phật đản siêu việt mọi hạn chế của thời gian, không gian và nhân quả. Hình thức sau, ngược lại, là đức Phật bị hạn chế trong những phạm trù đó.

Điều quan hệ giữa đức Phật pháp thân và đức Phật của sinh thân chính là điều quan hệ của Phật thân luận về Đại nhật Như lai và đức Thích Ca Mâu Ni. Bàn về quan hệ giữa pháp thân và sinh thân, xưa nay trong học giới Mật giáo đã có hai thuyết là Đại Thích đồng thể và Đại Thích biệt thể. Thuyết trước cho rằng Đại nhật và Thích tôn là nhất thể và thuyết sau là biệt thể. Một đảng lấy lịch sử làm căn cứ, và đảng khác lấy lý tưởng làm cơ sở. Vấn đề người đi vào cảnh giới Pháp thân tức là đi vào cảnh giới sinh thân của Đức Phật Thích Ca, cho nên rời Pháp thân thì không thể thấy được đức Thích Ca chân thật. Lisa Thích ca thì không thể khai hiển thế giới Pháp thân được. Thế giới pháp thân là tồn tại vĩnh viễn của Vô lượng thọ (Amitayus) theo thời gian và là Vô lượng quang (Amitabha) theo không gian. Chúng ta lấy tướng của Pháp thân mà nhìn đức Thích Ca của Sinh thân, đồng thời lấy thể của Sinh thân mà nhìn pháp thân, như thế mới thể hội được mối quan hệ giữa thể và tướng, toàn thể và bộ phận của Đại Nhật và Thích Tôn. Nói cách khác, người thể hội được cảnh giới nhất trí giữa pháp và nhân là người có nhân cách vĩ đại vậy. Thống nhất nhân cách của pháp là Đại nhật Như lai, Đại nhật Như Lai là tượng trưng cụ thể cho pháp thân Phật, còn nội dung của nó thật sự như thế nào? Có người cho rằng nó như một Thượng đế bất khả thuyết, nên cái nội dung đó không được, vì không biểu hiện thì không hành động được. Do vậy mà ít ra cũng phải có một tương mạo có tính cách đại thể của Phật mới thể hội được cái sinh mạng vĩnh viễn, và mới có biện pháp để lý giải bất luận là như thế nào.

ở Mật tông có ba nghĩa biểu thị cho danh nghĩa hay đức tính của Đại nhật Như lai.

a) *Trừ ám biến minh*, biểu thị cho đức tướng trí tuệ của Như lai. Trí tuệ đó không phải là trí thức của phàm phu mà là Phật tuệ, ở vị trí của nhân nó là thức mà ở vị trí của quả thì nó là trí. Đó là trí thức giác ngộ, không phải trí thức mê lầm. Sự di chuyển từ vị trí phàm phu đến quả vị Phật gọi là chuyển thức thành trí. Nội dung của trí tuệ đó có :

— Trước tiên là pháp giới thể tính trí, pháp giới là trí tuệ của thể tính, như tính chất phổ biến của nước.

— Kế đó là Đại viên kính trí, trí tuệ có khả năng biểu hiện như thực cho vũ trụ pháp giới, như tính chất lắng trong của nước mà mọi sự tương đều biểu hiện trong đó.

— Tiếp theo là bình đẳng tính trí, trí tuệ với tác dụng nhận thức mọi pháp một cách bình đẳng, cũng như sự bình đẳng của nước trong phần chiếu sáng cả vạn tượng vậy.

— Sau hết, diệu quán sát trí, trí tuệ quán sát sự sai biệt của các pháp trong sự bình đẳng ví như ngàn màu sắc hiện hiện trong nước vậy.

— Cuối cùng, thành sở tác trí, trí tuệ có khả năng hoàn thành những tạo tác tự do tự tại trong các pháp và biến đổi chúng tùy theo ý muốn.

5 trí tuệ này, tóm lại, là do sự chuyển hóa 5 thức mà thành. Lấy 5 trí này mà nhìn hoạt động của nhân cách, bấy giờ chúng trở thành 5 vị Phật mà trong đó, trí pháp giới thể tính là toàn thể 5 trí. Đó là Đại nhật Như lai, vị Phật của toàn thể chư Phật. 4 trí còn lại là tính chất tự lợi lợi tha của pháp giới thể tính trí, là những hoạt động của sự chứng ngộ bên trong và sự tác dụng bên ngoài.

4 vị Phật tượng trưng cho 4 trí, trước hết là A súc Phật, trụ tại Đại viên kính trí, mà chiếu soi các Pháp, chế ngự những phiền não của chúng sinh để phát triển tâm bồ đề. Kế đó là Bảo sinh Phật, trụ tại bình đẳng tính trí, có tác dụng làm thỏa mãn những nguyện vọng của chúng sinh. Tiếp theo là Phật Di Đà, trụ tại Diệu quán sát trí, lấy tâm đại bi mà tiếp dẫn chúng sinh. Sau hết là Phật Bất-không-thành-tựu, tức là Phật Thích Ca trụ tại Thành sở tác trí, xuất hiện nơi cõi đời này mà cứu độ chúng sinh.

Biểu hiện cho toàn thể những tính đức đó là Đức đại nhật Phổ môn. Còn 4 vị Phật kia mỗi vị tượng trưng cho 1 tính đức. Nhưng bản thân của 5 trí chính là trí tuệ không biên tế. Trong 5 trí này mỗi trí đều đầy đủ cả những trí kia, bao hàm cả chủ thể và khách thể, trùng trùng vô tận, một là tất cả, tất cả là một. Đó gọi là trí tuệ không biên tế. Cho nên bản thân của 5 Phật đều là tượng trưng cho vô lượng chư Phật, nhưng mà tất cả chư Phật đó đều không ngoài Đại nhật Như lai. Đại nhật có nghĩa là trừ ám biến minh, lấy trí tuệ mà biểu thị cho nhân cách Phật đà của Như lai.

b) *Năng thành chúng vụ*.— Sự hoàn thành công vụ cho chúng sinh là biểu thị cho đức tính từ bi của Như lai. Quan hệ giữa từ bi và trí tuệ là bất tức bất ly. Cả

thể nói rằng, đối với thế giới tự chứng là trí tuệ và đối với thế giới tác dụng bên ngoài là từ bi. Muốn nói đến cảnh giới từ bi của Như lai thì phải hiểu lượng tận về 4 thứ Pháp thân. 4 thứ Pháp thân đều không lìa Đại nhật Như lai, do đó mà gọi là Pháp thân. Thuyết về 4 thứ Pháp thân, bao gồm tất cả Pháp thân, một và nhiều tương tức, một là cái một vô lượng làm thành cái một không phải một, nhiều là cái nhiều ở chính cái một đó vậy. Do đó mà, Pháp thân quán của Phật giáo là thuyết về một thân mà nhiều Phật đồng thời lại là thuyết một Phật mà nhiều thân.

Điều này, khi chúng ta nói đến Kim và Thai của Mạn đà la, thì lại rõ ràng thêm. Bởi lẽ chân lý của vũ trụ là cái tồn tại mà một là tất cả, tất cả là một, một và nhiều đều bao hàm lẫn nhau. Cái tính chất tương tức tương nhập là thực tướng của vũ trụ và đây cũng là nội dung của vật tự thân (thing itself). Thế là biểu hiệu của nhân cách mà chân lý được cụ thể hóa đương nhiên là tính chất bao hàm lẫn nhau của cái một và nhiều. Sự tương ứng đó của Pháp thân có 4 hiện tượng. Một là Tự tính Pháp thân (Svabhava-Dharmakaya), là Phật thân thường trụ trong 3 đời, lấy tự tính các pháp làm nội dung. Hai là chỗ sở y của chư Phật và cũng chính là Đại nhật Như lai. Pháp thân của Đại nhật là Pháp thân lục đại.

Pháp thân thuộc lý thể là Phật thân lấy năm đại trước, đất, nước, lửa, gió, và không, làm nội dung tức Đại nhật trong Thai tạng giới. Pháp thân thuộc trí thể là Phật thân lấy thức đại làm nội dung, tức Đại nhật trong Kim cương giới. Trí năng chứng và lý sở chứng cũng một thể, vì cảnh giới pháp bản đầy đủ hai phương diện lý và trí.

Hai là Pháp thân thụ dụng, y nơi cảnh giới tự tính tuyệt đối mà hiện ra cảnh giới tương đối tức là thế giới của 4 vị Phật. Pháp thân thụ dụng này có 2), một là tự thụ dụng, thế giới tự lợi, Phật thân của tự chứng tam muội và một nữa là tha thụ dụng, thế giới biểu hiện cho người khác, đây là Phật thân thuyết pháp cho bỏ tất trong hàng thập địa.

Ba là Biến hóa pháp thân, đây là Phật thân tùy căn cơ thuyết pháp cho bỏ tất chưa đến vị trí thập địa, và nhị thừa phạm phu, như là Phật Thích Ca.

Bốn là đẳng lưu pháp thân, tức pháp thân tùy theo loại hữu tình mà thuyết pháp, như Đức Quán thế Âm có 33 thân để thuyết pháp; hai bộ mạn đà la ở ngoài Kim cương bộ viện đều là biểu thị cho thế giới đẳng lưu thân đó.

Chỉ qui thủ của 4 loại pháp thân này là ở Đại nhật Như lai, 4 pháp thân là 4 phương diện biểu hiện đức từ bi của Đại nhật Như lai. Cho nên mỗi phương diện đều mang một tượng trưng đó.

C) Quang vô Sinh diệt, có nghĩa là biểu thị cho đức thường trụ bản hữu của Như Lai, Sắc thân của Như Lai, quán triết 3 đời, biến khắp 10 phương, hoàn toàn không sinh diệt, vì chúng sinh mà thuyết pháp. Đại nhật Như Lai, luôn

luôn biến khắp mười phương thuyết pháp, đường đường thuyết pháp. Như
ấm sét rung động cả trời đất mà người điếc chẳng nghe, người dưng trí tương
đối của khái niệm hay sự phán đoán ở bên ngoài thì không thể nào nghe
hiểu được tiếng thuyết pháp của pháp thân vậy. Phải là người thể hội sinh
mạng vĩnh viễn, phải là người hiểu biết chính xác về tự tâm, phải là người
hiểu sự tồn tại của tự tâm như thế nào và phải là người hiểu rõ bản lai diện
mục của mình mới có thể nghe được tiếng thuyết pháp của pháp thân đó mà
thối, tiếng thuyết pháp mà một là tất cả, tất cả là một, và cuộc đời thoại của
vô số chư Phật. Đây chính là cảnh giới của thế giới bí mật trang nghiêm. Cho
nên, một hạt bụi, một hạt cỏ nhất cử nhất động đều có tác dụng của Đại nhật
Như lai. Đó không phải là thế giới có tính cách lý luận, mà là thế giới hiện
thực một cách tự thể, là thế giới sự tương có tính cách cụ thể của ý nghĩa
« tức sự nhi chân, tức thân thành Phật ». Nói rõ hơn, là thế giới cụ thể của
nhân cách. Thế giới cứu cánh của nhân cách là thế giới bí mật trang nghiêm
của chư Phật. Đức Thế tôn là bậc đã thể hội được cảnh giới đó đồng thời
Ngài lại là hiện tượng cụ thể hay nhân cách của Pháp thân. Pháp thân có
thuyết pháp và có hình tượng, đó là đức Phật mang tính chất tương tức của
lý và sự, đây là Pháp nhân cách có tính chất cụ thể, là sự nhân cách hóa
của Pháp.

Bốn thứ Pháp thân chung qui đều thống nhất nơi một pháp giới thân. Bốn
pháp giới thân đều qui tụ vào Đại nhật Như lai. Hết thấy chư Phật, hết thấy
hiện tượng, đều là hiện tượng cụ thể của Đại nhật Như lai. Đại nhật Như
lai có những đức trí tuệ, từ bi, bản thân thường trụ là tính đức căn bản của
Đại nhật Như lai, là nội dung vô cùng vĩ đại của nhân cách. Nhân cách của
Phật đà, có nội dung trí tuệ, từ bi, cái đức nhiệm mầu sẵn có, cho nên Ngài
là người đầy đủ hoàn toàn ý nghĩa của một là tất cả; do đó mà gọi là Phật
đà. Nhân cách của Phật đà là sự thống nhất cụ thể của chân lý của vũ trụ.
Nhân cách vĩ đại là sự cụ thể hóa chân lý vì vậy mà có thể nói rằng, tất cả
vạn hữu đều là một thứ hiện tượng sai biệt của nhân cách đó. Quan sát những
khả năng và tính chất của vạn tượng, đó là giáo pháp đặc sắc của Mật tông,
gọi là nhân cách thực tại luận. Nội dung nhân cách thực tại luận là Phật thân
luận của Mật tông vậy.

2.— Sự thuyết pháp của Như Lai.—

Trong bốn loại pháp thân, thì sự thuyết pháp của Như lai, thuộc vào đâu?
Đương nhiên, thuộc tự tính pháp thân, pháp thân là lý trí bất nhị, là thực
tại nhân cách có tính cách nhất trí của nhân và pháp, là Đại nhật Như lai,
là Đức Phật pháp thân do 6 đại tạo thành. Thể của Ngài là lục đại, tướng
của Ngài là 4 Vạn đà la, và dụng của Ngài là tam mật. Cho nên Pháp thân đó
có hình sắc và có thuyết pháp. Đối với sự thuyết minh về tự tính pháp thân
đó, trong lịch sử về giáo lý của Mật giáo, có 2 học phái lớn là học phái chủ
trương tự chứng với thuyết bản địa cùng học phái chủ trương gia trì với
thuyết gia trì.

Lập trường căn bản của thuyết về Bản địa là thuyết chủ trương rằng giáo chủ của Mật giáo là Bản địa thân chứ không phải là Gia tri thân. Bản địa thân là tự tính pháp thân, gia tri thân là 3 thân thụ dụng, biến hóa và đưng lưu. Tự là giá na là pháp thân bản địa còn Đại nhật Như Lai, tuy ở trong gia tri tam muội hay 3 tướng sư tử phần tấn mà thuyết về cảnh giới bí mật nhưng chỉ là bản thân của tự tính thân chứ không phải là gia tri thân. Bản thân của tự tính thân có tác dụng về ngữ mật, nếu chúng ta đối chiếu sự quan hệ giữa tự tính thân và 3 thân kia. Chủ trương của tự tính thân, ta có thể có đồ biểu so sánh như sau :

- | | |
|---|---------------------------|
| - Tự tính thân | - 3 thân kia |
| - Bản địa thân | - Gia tri thân |
| - Chủ thể biểu hiện | - Đối tượng biểu hiện |
| - Thuyết giả | - Thỉnh giả |
| - Cảnh giới chỉ có sự giao tiếp giữa Phật và Phật | - Thế giới cho chúng sinh |
| - Tuyệt đối | - Tương đối |
| - Mạn đà la ở Trung khai | - Mạn đà la ở 3 lớp ngoài |
| - Quả vị cuối cùng của tự chứng | - Thế giới gia tri. |

Thuyết gia tri chủ trương rằng giáo chủ của Mật giáo là Gia tri thân, không phải là Bản địa thân, nhưng Gia tri thân thuộc Tự tính thân chứ không phải thuộc về 3 thân kia, tức thụ dụng, biến hóa và đưng lưu thân : Tự tính thân lại có Bản địa thân và Gia tri thân nhưng chỉ có Gia tri thân mới thuyết pháp. Đức Như Lai do thân lực gia tri với sự thân biến bất khả tư nghì mà thuyết pháp : Phật thân được thuyết đó lại là Gia tri thân ở quả vị cuối cùng của tự chứng. Biểu hiện của 3 đại (thể, tướng và dụng) tuy là tồn tại uyển nhiên và có thuyết pháp nhưng chỉ là bản thân lực đại, vốn là 6 đức hay 6 pháp mà thôi. Do đó rút lại nó vô hình vô tướng và chỉ liên quan với bản địa thân có hình sắc vô cùng vi diệu khi đặt ở tướng đại tức 4 Mạn đà la. Như vậy lập trường thuyết gia tri, ta có thể diễn tả như sau :

- | | |
|----------------|----------------------------------|
| - Tự tính thân | - 3 thân kia |
| - Bản địa thân | - Gia tri thân |
| - Tuyệt đối | - Tương đối của tuyệt đối |
| - Năng hiện | - Năng hiện |
| - - - | - Mạn đà la trung thai |
| | - Tương đối |
| | - Sở hiện |
| | - Mạn đà la của 3 vòng ngoài (1) |

1) Mạn đà la trung thai và Mạn đà la 3 vòng ngoài : Thai tạng giới được vẽ thành ba đờ, hoặc có 3 lớp gọi là Tam trùng viên đờ, hoặc có 4 lớp gọi là Tứ trùng viên đờ. Lớp ngoài gọi là trung thai, đức Đại nhật an trú nơi đây. Biến trí viện, Kim cương thủ viện, Quan âm viện và Trí minh viện, bốn viện này là lớp thứ nhất. Thứ đến, hai viện Thích ca và Hư không tạng là lớp thứ hai. Bốn viện Văn thù, Trì cái, Địa tạng và Tô íct địa thuộc lớp thứ ba. Kim cương bộ chúng vây quanh ở ngoài là lớp thứ tư. Như vậy, kể về tá hữu thì có 3 lớp. Kể về trên dưới thì có 4 lớp.

- | | | |
|---------------------|----------------|-------------------|
| — Không thuyết pháp | — Thuyết giảng | — Thích giả |
| — Tự chứng cực vị | — Gia trì môn | — Gia trì thế môn |

Đại biểu cho chủ trương Bản địa thân là Hựu Khoái ở núi Cao Dã (T.L 1345—1416). Về thuyết Gia trì, gốc ở Lại Du (1226—1304) do Thánh Hiền hình thành (1307—1392). Sở dĩ có sự chia rẽ như vậy là do giải thích bất đồng về kinh điển (tức Đại nhật công Kim cương đỉnh). Mỗi thuyết đều có lý do và căn cứ tương đương, ta không thể nói thuyết nào hay thuyết nào sai được. Điều này phải được đưa vào sự thống nhất giữa hai quan niệm về pháp giới mà biểu hiện của nó là một và nhiều mới chỉ được hai thuyết bản địa và gia trì và mới tìm thấy cái chân tướng của giáo chủ Mật giáo.

Ngoài ra lại có nhóm chủ trương tổng hợp cả hai thuyết. Như thuyết của Tuệ Quang cho rằng đứng về phía Như lai là Bản địa thân còn đứng về phái chúng sinh mà nói lại là Gia trì thân. Thuyết của Đạo Không mà theo đó kinh Kim cương đỉnh được nói ra bởi chính Đức Phật ở trong sự an lạc của chính lý, kinh Đại nhật thì do Gia trì thân nói ra. Thuyết của Đàm Tịch cho rằng hết thầy chư Phật là Bản địa thân, nói theo phương diện hóa độ và khi nói theo phương diện thời gian thì lại là Gia trì thân. Với thuyết của Hoàng Trí, về phương diện Đại trí thì Bản địa thân thuyết pháp mà về phương diện Đại bi thì lại do Gia trì thân.

Tôi đây chúng ta có thể nói thêm về sự điều hòa hai thuyết Gia Trì và Bản địa. Muốn thế, chúng ta phải từ pháp trụ tức hiện hữu bình đẳng của các pháp mà ở đó ta lấy tư tưởng về một và nhiều làm cứ điểm.

Dù sao, trong nhân cách vĩ đại của Đại nhật Như lai, đã có tác dụng của Bản địa thân và Gia trì thân, theo đó một tức nhiều, nhiều cũng là một, và một là một, nhiều là nhiều, mà một không phải là một, nhiều không phải là nhiều, sự thuyết pháp của Như lai thì mầu nhiệm phi thường. Chân tướng của giáo chủ Mật giáo cũng như thuyết pháp mầu nhiệm của Ngài không phải là thế giới có thể miêu tả được.

3.— Tượng trưng cho nhân cách với nghệ thuật hóa.—

Mật giáo là tôn giáo lấy Mạn đà la làm gốc mà ở trong tư tưởng đó đã chứa đựng hết mọi vấn đề của giáo lý này. Với sự khảo sát về Mạn đà la, người ta có thể hiểu rõ được tương trạng cũng như sự kiến lập và tượng trưng của Phật thân, đồng thời lại hiểu được đại cương về cơ cấu giáo lý của Mật giáo. Như vậy Mạn đà la là tinh túy của Mật giáo đồng thời chúng lại biểu hiện cho nghệ thuật cao nhất của Phật giáo. Lấy cái phạm vi chân lý thâm thâm của tôn giáo, biểu hiện qua nghệ thuật với tính cách tượng trưng, ấy là Mạn đà La. Bản thể vũ trụ là lục đại mà về thực tại tôn giáo thì nó là lục đại pháp thân. Năm đại địa thủy hỏa phong không là sắc, thức đại là tâm. Sắc không chỉ là tồn tại của vật chất, tâm cũng không chỉ là tồn tại của tinh thần. Sắc và tâm vốn là lý trí của Như Lai; năm đại trước là tượng trưng cho pháp thân thuộc lý, thức đại là Tam-ma-da hình của

pháp thân thuộc tri. Sắc và tâm nhất như, lý trí bất nhị, ngoài lý không có tri ngoài tâm không có sắc. Đối lập chính là thống nhất, thống nhất cũng là đối lập. Ngay trong bản thân của sự thống nhất bất nhị đó chính là Lục đại pháp thân của Đại nhật Như lai. Mạn đà La của Kim bộ và Thai bộ là lấy cảnh giới lý và trí của Đại nhật Như lai mà khai thị cho người chưa ngộ rồi lấy hình vẽ để biểu thị.

Lục đại tuy là Tam ma da-hình của Như lai, bản thân chúng ta tuy sẵn có Mạn đà la, nhưng đây là thế giới sâu thẳm của triết học và Tôn giáo, nó không thể được hiểu một cách dễ dàng, mà có thể gọi là thế giới thần bí. Dùng hình thức nghệ thuật mà tượng trưng cho thế giới thần bí đó, ta gọi là Mạn đà La. Tác dụng của nghệ thuật là thống nhất được hiện thực và lý tưởng cụ thể của chúng ta cho nên tượng trưng của nghệ thuật có ý nghĩa quan trọng vô cùng. Hegel gọi đó là sự khách thể hóa của tinh thần. Nếu chúng ta thực sự khai triển được Mạn Đà la sẵn có của mình thì bấy giờ có thể cảm nhận được sắc thân mẫu nhiệm vĩnh viễn bất diệt của Đại nhật Như lai.

Diện sắc thân của Như lai là biểu hiện cụ thể và thống nhất nhân cách của mọi đức tính. Cảnh giới lý trí của Đại nhật Như lai, đều là thực tướng của sắc và tâm của chúng sinh. Thế giới của pháp thân thuộc tri gọi là Kim cương giới; thế giới của pháp thân thuộc lý gọi là Thai tạng giới. Tự thân tri tuệ của Như lai thì kiên cố không thể hoại diệt được mà lại có tác dụng phá tất cả phiền não cho nên ví như Kim cương. Thai tạng có hai nghĩa là hàm tạng và nhiếp tri. Tất cả chúng sinh đã sẵn hàm tạng và nhiếp tri lý tính của Như lai, dù như là cái thai trong bụng mẹ được nuôi dưỡng cho lớn lên, nên gọi là Thai tạng. Kim cương biểu hiện cho trí, Thai tạng cho lý, lấy cảnh giới lý trí bất nhị mà biểu hiện cho Mạn đà la của Kim Thai bất nhị. Nếu nó, trí là tinh thần chủ quan của chúng ta và lý là thế giới khách quan thì sự đồng nhất giữa chủ thể và khách thể, tác dụng đối tượng chỉ là một, đó gọi là lý trí bất nhị. Thế giới của lý thì bất biến, còn thế giới của trí có sự hoạt động vô hạn. Trong cái bất biến có biến, trong cái biến có bất biến, bất biến mà biến, biến mà bất biến, động và tĩnh chỉ là một, đó gọi là thế giới của lý trí bất nhị. Nhưng cảnh giới đó phải có biểu hiện cụ thể. Biểu hiện đó chính là Mạn đà la của hai bộ Kim và Thai.

Biểu đó chỉ có người đã « như thật tri tự tâm » mới tỏ rõ được tự thân và tự tâm là Mạn đà la của Kim Thai bất nhị. Từ nhân mà hướng đến quả là thế giới Kim cương từ quả mà hướng đến nhân là thế giới Thai tạng. Kim cương giới có 5 bộ, 9 hội, 1161 vị Phật, Thai tạng giới có 3 bộ, 13 đại viện, 4014 vị Phật. Mỗi vị biểu hiện cho đức tính như trí đức, hành đức, lý đức, định đức... đều biểu hiện trong Mạn đà la của hai bộ Kim Thai. Mỗi một tượng trưng có tính cách nghệ thuật là một biểu hiện cụ thể cho một chân lý, mặt khác, có thể gọi là biểu hiện có tính cách nhân bản của chân lý. Mạn đà la là hệ thống nhân cách của thế giới thực tướng, là cơ cấu nội tại của chân lý.

Mọi giá trị Chân, Thiện, Mỹ đều biểu hiện trong Mạn đà la. Dùng phương pháp lý trí bất nhị mà tượng trưng cho 3 mục tiêu lý tưởng cao nhất của con người, chính đây là Mạn đà la của hai bộ Kim Thai. Phương pháp tượng trưng cho nghệ thuật, tượng trưng nhân cách là đặc sắc tối cao của Mật tông.

Chân lý tuyệt đối của tôn giáo, lý tưởng tối cao của con người mà bằng những biểu hiện đó là đã tiến đến gần chỗ rồi ráo vậy.

VIII.— SỰ HOÀN BỊ CỦA CON NGƯỜI.—

1.— Ý nghĩa thành Phật.—

Nguyên lý thành Phật chỉ ở nơi một việc là như thật tri tự tâm, người đã hiểu được chính mình một cách như thực thì thấy chính xác được chân lý. Người đã thấy được chân lý thì cũng biết được con người chân thực của mình. Như thế mới có được cái nhìn chân thực về tự kỷ. Đây là vấn đề được nói đến ở *Thành Phật Luận*, bàn về vấn đề thành Phật.

Về phương diện lý tưởng, chúng ta vốn đã sẵn có Phật tính; nhưng trong hiện thực thì chúng ta là phàm phu. Phàm phu cùng với Phật khác nhau như vàng mờ và vàng trang sức. Vấn đề tu hành để chứng quả cũng như vấn đề luyện kim. Như vậy, Phật tính mà chúng ta đã sẵn có. làm thế nào lại bị rơi vào mê ngộ? Đối với vấn đề này có hai quan điểm:

— Về phương diện lý mà nói, vàng ở mờ cũng như vàng dùng làm trang sức đều là vàng cả. Mê ngộ chỉ là một thể, Phật với chúng sinh không sai biệt. Trong vũ trụ, không có vấn đề mê ngộ, trong bản thân chân lý cũng không có một biến đổi nào. Đó là quan điểm đứng trên lý luận-tuyệt đối.

— Về phương diện sự mà nói, khi chúng ta nói đến vàng trang sức, không thể không nói đến sự mài giũa. Tánh chất của vàng tuy không thay đổi, nhưng công dụng lại bất đồng. Trong thế gian tuy có rất nhiều vàng mờ, nhưng phải có công dụng thì vàng mới có giá trị.

Trên phương diện nhân sinh, vấn đề mê ngộ chỉ khác nhau về tác dụng của trong một ý niệm. Khi chúng ta có những hành vi không tự nhiên, có những đưc vọng không chính đáng, có những kiến giải không chính xác tức là bị đưa đến thế giới mê ngộ. Cái mê mờ của trong một niệm đó, tự vô thủy đến nay chông chất đã nhiều. Nếu cái mê lầm đã khởi lên chỉ trong một niệm thì sự tu cải cũng phải từ nơi phát tâm mà sinh ra. Cho nên, bước đầu của sự thành Phật là phát tâm, phát tâm là phát bồ đề tâm, và phát bồ đề tâm có nghĩa là tự giác triệc đề. Tâm cơ một lần chuyển biến, thì tự giác triệc đề có thể thực hiện cái sinh mệnh toàn chân được. Sinh mệnh toàn chân là cảnh giới tuyệt đối của sự thống nhất trí tình ý. Cảnh giới đó chỉ có thể hiểu được bằng cái Chân không diệu hữu, tức phủ định đề mà khẳng định. Con người như thế đó mới tự giác được cái tác dụng của bản thân, có thể mới thành tựu được cái tự kỷ phát triển, tức bỏ tất hạp.

Một bên trong ý chí tự giác của chúng ta, không phải không có mâu thuẫn. Sự mâu thuẫn càng sâu thì tác dụng thống nhất lại càng mạnh. Tác dụng của ý chí có mâu thuẫn mà cũng có thống nhất, đó là bản chất của A lại da. Tại nơi nhân cách đó mà quan sát phạm phu cùng Phật thì phạm phu là tác dụng phân liệt của ý chí, còn Phật là tác dụng thống nhất. Do tâm phân biệt mà tạo nên cảnh giới vọng động, tự biến hiện rồi tự lĩnh thọ, đây là phạm phu. Phạm phu trong sự lưu chuyển của ý thức, chúng tử sinh hiện hành, hiện hành luân chúng tử, triển chuyển liên tục, ngã chấp càng ngày càng sâu thêm. Nếu chúng ta đem được cái ý thức về ngã chấp do mặt na phát khởi, dùng không gian để phủ định, lấy sự liên tục của biện chứng pháp mà tính hóa A lại da thức để thống nhất sự phân liệt của ý chí, lúc ấy gọi là chuyển thức thành trí; đó cũng là con đường giải thoát vậy.

Đối tượng trực tiếp của nhận thức chúng ta là thế giới hiện thực. Thế giới đó là thế giới nhân quả bị hạn chế bởi tính chất tất nhiên, còn trí tuệ nhận thức thuộc ý chí nội tại. Ý chí là lập trường hiện thực, xem thế giới như là hành vi tự do. Tâm biểu hiện sự vật là thế giới phát triển do ý chí tự do. Trong phạm vi nhận thức của trí thức, thế giới đó có tính cách tất nhiên còn trong phạm vi đối tượng của ý chí, nó có tính cách mục đích. Thế giới vật chất là biểu hiện của chúng tử cộng tướng còn đối với tính thần làm thanh tịnh cõi Phật của một vi bồ tát thì nó có ý nghĩa hạn hẹp.

Theo Mật tôn, thế giới vật chất là danh từ gọi chung cho Tam ma da và Mạn đà la, là Tam ma da hình biểu hiện của Phật, là phạm vi có tính cách hiện thực cho mục đích của Bồ tát. Trong thế giới tất nhiên mà tìm ra thế giới tự do, trong thế giới nhân quả thấy được mục đích của hiện hữu, ấy là phát huy cái bản chất của đấng Phật, là căn cứ tồn tại khách quan của chư Phật, ấy là vị Phật có tính cách phát triển bất tận. Trong sinh hoạt hiện thực của chúng ta cũng như trong hình tượng của kẻ tu hành, đều có tác dụng phát triển đó.

2.— Phương pháp cứu cánh của sự thành Phật.—

Điều kiện thành Phật trước tiên là phát tâm mà cốt yếu của phát tâm là tín tâm. Giới hạn hẹp nhất của tín tâm là trạng thái an tâm lập mệnh.

Lấy tín mà vào cái biển cả của Phật pháp, đồng thời mọi lý luận, đều lấy tín làm kết luận, đó là sinh mệnh của tôn giáo. Từ phát tâm cho đến cái mục đích cuối cùng, có phương pháp như lấy bờ để làm nhân, đại bi làm gốc, phương tiện cứu rỗi; có pháp tu hành về Tam mật; có giai đoạn như 6 đại nguyện là thiện vô úy, thân vô úy, vô ngã vô úy, pháp vô úy, pháp vô ngã vô úy, nhất thiết bình đẳng nguyện và 10 địa (từ hoan hỷ đại đến pháp vân địa). Tóm lại, tất cả đều là phương pháp để thành Phật. Thành Phật là vấn đề tối hậu của Phật giáo. Nhưng sự thành Phật đối với Mật giáo là nhập Thành ngay trong cuộc đời này; lại cũng có chủ trương vãng sinh và thế giới khác. Tự trung, trong phương pháp nhập Thành ngay trong cuộc đời này, thì chủ trương của Mật giáo là hiện thân thành Phật. Trong « ý nghĩa tức thân thành Phật » của

Hoàng Pháp đại sư, lấy hai bộ kinh một bộ luận, có tới 8 chứng văn làm căn cứ mà đệ xướng mà tư tưởng đó. Ngài có hai bài tụng như sau :

« Lục đại vô ngại thường du già (thê)
Tứ chủng mạn trà các bất duy (tướng)
Tam mật du già tặc tặc hiền (dụng)
Trùng trùng để vọng danh tức thân » (vô ngại)

« Pháp nhiên cụ túc các Bát nhã
Tâm số tâm vương quá sát trần
Các cụ ngu trí vô tế trí
Viên cảnh lực cố thật giác trí (thành Phật)

Giải thích về nội dung của tứ thân thành Phật đó có 3 :

- Lý cụ thành Phật, biểu thị cho ý nghĩa bản lai thành Phật.
- Giác tri thành Phật, do sức gia trí mà thành Phật.
- Hiền đức thành Phật, cảnh giới thành Phật ngay trong bản thân do cha mẹ sanh ra. Đây là cảnh giới tức thân thành Phật.

Liên quan đến vấn đề này có nhiều học thuyết khác nhau. Tóm lại, thuyết nói về sự thành Phật có 3 loại như ở trên đây, là từ hai phương diện, do bản hữu cùng với do sự tu hành mà có, do nội chứng và ngoại dụng, lấy phương pháp của triết học và tôn giáo để thuyết minh, đến cảnh giới đó rồi mới hiểu được cái sinh hoạt tinh thần của cái sinh mạng vĩnh viễn.

Đối với vấn đề thành Phật mau hay chậm thì phương pháp của Mật giáo là trực tiếp. Bản lai, thành Phật là một thứ tự giác triệt để. Phải tự giác rằng ta là Phật đã. Tuy nhiên tự giác đó phải có một biểu hiện, không kể thời gian nào Cũng như một người con không biết cha. Trong một lúc nào đó, bóng nhiên gặp lại và nhận ra. Khi mà hai cha con nhận ra nhau và cất tiếng gọi nhau, bấy giờ đã có ngay sự quan hệ cha con rồi. Cũng vậy, trong cái sát na đó, không kể tu hành như thế nào và bao lâu. Biết được rằng mình đã là Phật tức là đã thành Phật. Mọi nỗ lực tu hành chỉ gói ghém trong tiền đề của tiếng gọi cha con. Sự thực về thành Phật chính là ở chỗ đó. Khi nhận được đấy là cha của mình thì đã có ngay sự quan hệ cha con. Cũng thế, khi tự giác rằng mình bản lai đã là Phật, tức là đã thành Phật rồi.

Văn-thù ngũ tự đà-la-ni tụng nói : *Nếu trong một ý niệm mà ta nghĩ rằng mình là phạm phu, thì cũng như phỉ báng tam-thê chư Phật, và sẽ mắc lấy trọng tội đời đời Chính pháp.* Ngay trong một ý niệm ta còn mang ý nghĩa mình là phạm phu, cho nên chúng ta phải tự giác một cách như-thực và triệt để. Ấy là một sự chuyển hướng vĩ đại trên phương diện tinh thần. Khi mà tinh thần đã chuyển hóa, thì cái nhục thể vật chất cũng theo đó chuyển biến, thế giới trang nghiêm cũng theo đó mà xuất hiện. Ấy là ý nghĩa căn bản của tứ thân thành Phật. Đạt đến cảnh giới đó, đương nhiên là có tu, và cũng có cái diệu tu trên sự chứng ngộ, mục phiêu cứu cánh là ở chỗ này vậy.

NGƯỜI DỊCH tuệ hạnh

CHÂN NHƯ và VÔ MINH

* nguyên xuân chữ

HAI danh từ Chân Như và Vô Minh, cũng như các danh từ khác trong Phật Pháp, không thể giảng trọn nghĩa bằng những câu văn nhất là bằng sự thay chữ khác vào. Hãy tạm hiểu Chân Như là cái chân thật, là thực hiện tượng, là đạo, là Phật... và Vô Minh là cái sai lầm, cái mờ ám, là chúng sinh.

Tu là bỏ Vô Minh đi đến Chân Như.

* *

Hai sự vật của hai hoàn cảnh như nhau, ở trong thời gian khác nhau, theo sự thay đổi của thời gian, lẽ tất nhiên phải khác nhau. Khác nhau theo vị trí thời gian và không gian.

Thời gian và không gian cũng chỉ là những danh từ chia sự vật từng phạm-vi để tiện sự học-hiểu, thấu-thái. Một khi sự-vật đã bị danh-từ chia ra thì sự vật đã đi trái tăng sai lạc.

Không hiểu sự thực của vật, từ hai tầng sai lạc kia tranh nhau cãi lẽ, chung quy lại thêm những tầng sai lạc nữa. Rắn không chấu, vẽ chân vào, rồi luận chân to, chân nhỏ, độ hầu như là công việc thường của người.

Đi thẳng đến sự vật để biết sự thực của sự vật, những sự cãi vã cố chấp không còn ý nghĩa nữa.

* *

Chia sự vật ra làm hai thể, khu vực khác nhau, rồi tưởng tượng..., rồi nhận định là hai vật trong nhau, ngoài nhau hoặc cùng là một, hai vật trước nhau, sau nhau hoặc đồng thời..., trăm nghìn trạng thái khác nhau. Quả là một sự chế tạo tót làm bốn, một sự bới lông tìm vết, một sự so sánh xùng thỏ ngắn dài.

Sự vật có thể, sự vật như thế, sự vật là sự vật. Thế mà thôi.

Chia sự vật ra Chân Như và Vô Minh là làm mất bản nhiên của sự vật, là làm chết sự vật, nghĩa là hiểu lầm sự vật. Hiểu lầm sự vật thì sự vật không chính là sự vật nữa.

* *

Hai danh từ Chân Như và Vô Minh đã làm cho bao nhiêu học giả, tu hành gia khổ tâm tìm tòi.

Chỉ theo danh từ mà định ra khu vực để tiện việc so sánh (tương đối), nhìn ngay vào sự vật, tiến thẳng đến sự vật đó, có thể là còn rời được sự vật.

Nhưng thường thấy đi xa hẳn sự vật, nhận Chân Như là Đạo, là tất cả cái huyền vi tốt đẹp, cái chính của sự vật và nhận Vô Minh là cái không đúng chân lý, không hợp lẽ đạo, là cái phần xấu, nó do Chân Như sinh ra mà không phải là Chân Như (Theo luận điệu của Số luận sự, có cái ĐẠI TÍNH không phải THỰC, ĐỨC, NGHIỆP mà là THỰC, ĐỨC, NGHIỆP, như cái tính ĐỒNG DỊ)

..

— Chân Như sinh ra Vô Minh mà
Chân Như không phải là Vô Minh
Vô Minh không phải là Chân Như

Hai thể trái hẳn nhau :

Thể nọ không có thể kia (và trái lại)
Có thể nọ không có thể kia (và trái lại)
Thể mà nói Chân Như sinh Vô Minh (sốí)
Không nói Vô Minh sinh Chân Như (ngược)

— Hoặc sai :

Vô Minh vốn là Chân Như
Ngũ Ấm vốn là Như Lai tạng.
Chân Như vốn là Vô Minh
Như Lai tạng vốn là Ngũ Ấm

Như thế :

Ngũ Ấm cũng không phải là Ngũ Ấm
Như Lai tạng cũng không phải là Như Lai tạng.

(cũng như không còn cả ngón tay và cả cái thể của mặt trăng)

Hai thể khác nhau mà là nhau, thể là thêm hai cái phức tạp.

— Hoặc :

Gán danh từ Chân Như cho Phật
Gán danh từ Vô minh cho Chúng sinh.

Phật không trở lại làm Chúng sinh thì chúng sinh không trở lại làm Phật, vì hai thể không đi với nhau.

Nếu đi với nhau thì :

Chúng-sinh có thể làm Phật
Phật có thể làm chúng-sinh.

hay là :

Phật cũng có chúng-sinh.
Chúng-sinh cũng có Phật.

hay là :

Phật có thể là chúng-sinh, chúng-sinh có thể là Phật.
Chúng-sinh có thể là Phật, Phật có thể là chúng-sinh.
Càng thêm phức-tạp.

Thế rồi từ ba luận-đề đã nói :

- Chân-Như không phải Vô-Minh
- Vô-Minh không phải Chân-Như.
- Vô-Minh vốn là Chân-Như
- Chân-Như vốn là Vô-Minh, và
- Chân-Như là Phật
- Vô-Minh là chúng-sinh.

Lại nêu ra một số luận-đề khác nữa :

- 1.— Chân-Như trước Vô-Minh sau.
- 2.— Chân-Như sau Vô-Minh trước
- 3.— Chân-Như Vô-Minh đồng-thời.
- 4.— Chân-Như trong Vô-Minh
- 5.— Vô-Minh trong Chân-Như
- 6.— Chân-Như Vô Minh đồng
- 7.— Chân Như ngoài Vô-Minh
- 8 — Vô Minh ngoài Chân Như
- 9.— Chân Như Vô Minh một thể,
- 10.— Chân Như Vô Minh hai thể.
- 11.— Chân Như đối với Vô Minh (tương đối)
- 12.— Vô-Minh đối với Chân Như (tương đối)
- 13.— Như Lai tạng bao hàm cả Chân Như và Vô Minh (bao hàm ngoài tương đối)
- 14.— Như Lai tạng ngoài tương đối, tuyệt đối Chân Như và Vô Minh.

Chân Như trước Vô Minh sau hay là

Phật trước Chúng Sinh sau.

Nói thế có nghĩa là Phật trở lại làm chúng sinh. Vàng trở về làm quặng là một sự đảo ngược chưa từng có.

Vô Minh trước Chân Như sau hay là

Chúng Sinh trước Phật sau

Theo luận thường thì chúng sinh thành Phật là đúng lý. Nhưng khi thành Phật rồi thì cái Vô Minh (chúng sinh) ở đâu ? Đi ra ngoài giới hạn Phật như thế tức là ngoài chúng sinh mà có thể thành Phật là Phật vô nợ chúng sinh.

Vả hai tính cách khác nhau (Vô Minh, Chân Như) mà có thể đổi cho nhau là một truyện không có. Nhưng giả sử có thể thì chúng sinh có thể đổi thành Phật, Phật có thể đổi làm chúng sinh. Như thế Phật để làm gì ? Chúng sinh có

ại gì ? Hà tất nói chúng sinh, nói Phật ?

Hai danh từ Chân Như, Vô Minh

Hai quan niệm Chân Như, Vô Minh

chỉ là hai danh từ khu vực tương đối

hai quan niệm của danh từ tương đối

Chân Như, Vô Minh đồng thời hay là

Phật, Chúng Sinh đồng thời

Thế thì Phật là chúng sinh mà chúng sinh là Phật.

Phật không thể trở lại Phật.

Chúng sinh không thể trở lại chúng sinh.

Phật không thể trở lại chúng sinh.

Chúng sinh không thể trở lại Phật.

Vấn đề chúng sinh, Phật của đạo Phật không thành vấn đề, đạo Phật cũng không thành vấn đề.

Hai tính Vô Minh và Chân Như khác nhau mà đồng thời thì đồng thời chung nhau hay đồng thời xa nhau ? đồng thời chung nhau không thể lập được, huống là đồng thời xa nhau, sao gọi là đồng thời ? Hai xứ sở khác nhau đồng thời cũng không lập được. Vì khi đã nêu lên thì ở đồng xem là tây, ở tây xem là đông, cái nêu lên không còn vị trí đồng thời.

Chân Như và Vô Minh đồng

Chân-Như đồng với Vô Minh

Vô-Minh đồng với Chân-Như

hay là

Chúng-sinh đồng với Phật

Phật đồng với chúng-sinh

Cũng như nói đã có Chân-Như phải có Vô-Minh và trái lại. Hoặc nói thành Phật cũng là thành chúng-sinh và trái lại.

Như thế, Phật, Chân-Như, Chúng-sinh, Vô-Minh không lập được.

Chân-Như ngoài Vô-Minh

Chân-Như tồn thực ở ngoài Vô-Minh thì chúng-sinh không thành Phật được (vì Phật ở ngoài chúng sinh) Đạo Phật, lập trên nền tảng không căn bản ấy, không thể thực hiện được.

Vô Minh ngoài Chân Như hay là

Chúng sinh ngoài Phật

Như vậy, Phật không độ chúng sinh được, Phật không thành Phật được.

Nói ngoài Chân Như còn có Vô Minh

Nói ngoài tâm (Chân Như) còn có Pháp (Vô Minh)

là lời nói ngoài đạo.

Chân Như và Vô Minh một thể

Chân Như là Chân Như

Vô Minh là Vô Minh

**Chân Như không là Vô Minh
Vô Minh không là Chân Như**

Nhận Chân Như là Vô Minh, nhận Vô Minh là Chân Như, không khác gì nhận Phật là Chúng sinh, nhận chúng sinh là Phật.

Nhận Chúng sinh là Phật, không có đạo Phật nữa. Tất cả chúng sinh đã là Phật thì còn chúng sinh đâu để tu ?

Nhận Phật là Chúng sinh, Phật đã mất hết tính cách Phật. Chúng sinh hướng về mục phiêu nào để tu ? Đạo Phật cũng không có nữa.

Chân Như và Vô Minh hai thể

Bã chia giới hạn thì Chân Như và Vô Minh là hai thể.

Có thể nhận Chân Như và Vô Minh là hai thể nếu thừa nhận là hai giới hạn phân chia để tiện cho sự học hiểu. Nhưng, nhận là thực có Chân Như riêng biệt, Vô Minh riêng biệt là lập đạo Phật trên một nền tảng hư dối, trái ngược.

Hai thể trái nhau, không thể đổi thế nọ ra thế kia được. Giả sử có thể đổi được, thì chỉ đổi thế chúng sinh ra thế Phật, không thể đổi thế Phật ra thế chúng sinh.

Chân Như đối với Vô Minh

và

Vô Minh đối với Chân Như

Nêu ra danh từ Chân Như để so sánh với Vô Minh.

Nêu ra danh từ Phật để so sánh với chúng sinh.

Chân Như và Vô Minh đều là danh từ tương đối.

Không còn Vô Minh không còn Chân Như

Không còn chúng sinh không còn Phật.

Không nói không còn Phật, không còn chúng sinh.

Không còn Phật tương đối với Chúng sinh, tức là không còn chúng sinh để còn tên tương đối với Phật. Thế thì cũng có thể nói là không còn Phật, không còn chúng sinh,

Chân Như, Vô Minh, nói lại, chỉ là hai danh từ tương đối.

Sự vật đã không lấy thời gian, không gian làm khu vực để chia làm hai thể khác nhau thì luận thể này trước hay sau thể kia, thể này trong hay ngoài thể kia, hai thể là một hay hai thể riêng biệt.... đều là hư luận. Hai thể chỉ là hai danh từ tương đối để thuận lợi cho sự học hiểu, cho nên rút lại mà nói:

Như Lai tụng bao hàm cả Chân Như và Vô Minh (bao hàm ngoài tương đối)
và

Như Lai tụng ngoài tương đối, tuyệt đối, Chân Như, và Vô Minh (bao hàm ngoài
tương đối, tuyệt đối)

Nói như vậy thì:

a) Khởi lỗi ngoài tâm có pháp,

b) Như Lai tụng được thể viên dung bao hàm cả Chân và Vọng (bao
hàm Chân không và Vọng không thì bao hàm chưa khắp)

c) Hiện hạnh thực hiện được.

d) Chân, Vọng không trái nhau. Lập Phật cũng thành mà việc chúng
sinh cũng không mất,

e) Thoát được vòng tương đối của tuyệt đối với tương đối.

Hiện hạnh Phật là Phật.

Hiện hạnh chúng sinh là chúng sinh.

Hiện hạnh Phật không hiện hạnh chúng sinh không phương ngại
gì chúng sinh.

Hiện hạnh chúng sinh không hiện hạnh Phật cũng không phương
ngại gì Phật.

Không hiện hạnh chúng sinh nữa để hiện hạnh Phật cũng không
phương ngại gì chúng sinh và Phật.

Và hiện hạnh chúng sinh để độ cho chúng sinh cũng không phương
ngại gì Phật.

nguyễn xuân chủ

PHẬT GIÁO VÀ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG

(Buddhism and Western philosophy)

* thích quảng liên

MUỐN tìm hiểu những điểm dị đồng của hai nền Triết học Phật Giáo và Tây phương, ta phải có một quan niệm vô tư, gạt bỏ những thành kiến chủ quan cố chấp. Ta đưa tay đón nhận những tinh hoa dù ở phương trời nào đưa đến. Ta bắc nhịp cầu thông cảm giữa hai nền văn hóa Đông Tây với tinh thần hiểu biết và khai phóng.

Chúng tôi quan niệm rằng, các Hiền Triết, Thánh nhân thuở xưa đi tìm chân lý, bôn bề suy luận, triển khai kiến thức, lưu lại cho chúng ta một kho tàng quý báu, một món quà rất giá trị cho linh thần trí thức nhân loại hậu thế. Cần nên, triết tưởng, không một thuyết lý nào là vô giá trị mà không quan tâm đến. Nó không giúp ích cho ta trên phương diện này thì cũng hữu ích cho ta trên phương diện khác. Anh Công nhân kém học thức không thể giúp được việc cho chúng ta trong phòng kế hoạch, thí nghiệm, nhưng anh có khả năng giúp cho ta trong công tác quét dọn lau chùi. Nhiệm vụ bằng lao động trí óc hay lao động tay chân đều có ích và hữu dụng trong xã hội cả.

Vì phương tiện giao thông giữa Đông và Tây trong thời Thái cổ cách nay trên 2.000 năm không được tinh vi, mau chóng và khoa học như chúng ta thấy ngày nay. Nên sự trao đổi kiến thức, tìm hiểu của các Hiền Triết Đông Tây lúc bấy giờ thiếu liên lạc, tiếp xúc nhau. Có thể nói hai bên không biết gì nhiều với nhau.

Một trong những vị Hiền Triết Tây Phương, nhất là Triết gia Cổ Hy Lạp, Ông Herakleitos (Heraclite 540-480 T.T.L.) bảo : Triết học Phật Giáo có vẻ mờ tối (obscure) khó hiểu. Ông cho Phật Giáo rất mới đối với ông và khó mà diễn tả một cách rõ ràng cho những người chung quanh ông hiểu. Lời phê phán của ông Herakleitos không phải là vô lý. Vì Herakleitos sống tại Ephesus, của ông Hy Lạp, cách xa Ấn Độ mấy ngàn dặm, nơi mà Đức Phật Thích Ca sinh trưởng, giảng dạy Phật Giáo. Cái thế giới nhỏ bé trên bờ biển Địa Trung Hải mà người Hy Lạp từng tự hào họ là những con người của thế giới lý trí. Dù sao, sự hiểu biết của họ vẫn còn ở trong phạm vi thế giới đó tượng giác quan. Họ chỉ tiếp xúc những sự vật hiện hữu chung quanh khu vực

mà họ đang sống. Họ còn bị ràng buộc bởi cái bản ngã hư tướng, cái biên giới quốc gia hẹp hòi, cái nền văn hóa tư tưởng hạn cuộc biên cương.

Cũng vì phương tiện giao thông khiếm khuyết, thiếu liên lạc nên Herakleitos không được nhận thức nhiều về Triết học Phật Giáo mà ông nói học thuyết Phật giáo mờ tối. Đó là ông nói với những người đồng hương của ông ở Hy Lạp. Song ông sẽ tìm thấy một sự hiểu biết rõ ràng và cao siêu, nếu thời bấy giờ, ông được đấng Ấn Độ trao đổi kiến thức với các Hiền triết Phật giáo.

Herakleitos còn nhà khá giả, và một thời giữ một địa vị trong lãnh vực Tôn giáo. Vì làm việc vất vả thiếu thì giờ nghiên cứu và suy tư, nên ông từ khước nhiệm vụ, đi trú ẩn nơi thanh vắng với cuộc đời thâm kín lặng lẽ. Nhờ đó ông có đủ thì giờ theo đuổi lý tưởng suy tư mà ông hoài bão. Chúng ta không biết nhiều về học lý mà ông đã giảng dạy cho người đồng chủng ông thời bấy giờ. Di tích tác phẩm của ông lưu lại đến ngày nay chỉ còn một phần rất nhỏ. Tuy nhiên, một tư tưởng chói ngời của ông được nhiều người truyền tụng là «Panta Rheis», nghĩa là mọi sự vật biến chuyển - di dịch (Everything-flows). Ông chủ trương rằng vạn sự vạn vật không lúc nào ngưng trệ, trái lại luôn luôn biến dịch. Vũ trụ là một trạng thái biến động. Triết thuyết này gần như lời tuyên bố mới mẻ nhất của các nhà khoa học vật lý hiện tại. Hiện nay vũ trụ là một thể giới quang tuyến đúng hơn là gọi nguyên tử vật chất (The universe is a universe of radiations rather than of so-called material atoms). Ông tuyên bố : « một người không bao giờ có thể dẫm chân hai lần trong một dòng suối chảy giống nhau. (A man cannot step twice into the same stream). Đây là lời nói bất hủ của ông được lưu tụng đến ngày nay.

Herakleitos chủ trương thế giới hữu hình hay vô hình luôn biến động di dịch như dòng nước chảy. Nó không bao giờ như nhau trong khoảnh khắc trước sau. Sự biến dịch này là một luật, một đặc tính thiên nhiên chung cho thế giới vô hình và vật hữu tình. Tân Tâm lý gia William James cũng bảo : « Sinh hoạt hiện tượng vật lý và tâm lý như dòng nước chảy mà các phần tử không đứng bên cạnh nhau, song liên tiếp và thâm nhập với nhau... »

Herakleitos đồng quan niệm như Đức Phật không thừa nhận quyền lực trường cửu của siêu nhiên. Ông cho chúng cũng chung trong vấn đề biến dịch cũng như các loại hữu tình sinh mệnh khác, kể cả Thượng đế.

Theo tư tưởng biến dịch của Herakleitos mà ông đã giảng tại Hy Lạp ta cũng nhận trong giáo lý của đức Phật phổ biến về chơn lý vô thường (Anicca) ở Ấn Độ cách nay hơn 2.500 năm, một quốc độ cách Hy Lạp hàng ngàn dặm. Đức Phật nói : « Sable sanakara anicca» vạn vật vô thường biến chuyển (Everything is impermanent). Hai tư tưởng Triết học thật giống nhau. Herakleitos giác ngộ các pháp hiện tượng di dịch biến động, đồng quan điểm với triết thuyết Anicca của Phật Giáo. Tuy nhiên, Herakleitos không tìm ra cái tính chơn thường trong các pháp vô thường biến dịch.

Herakleitos còn tin tưởng sự vật trong thế giới đầu tiên do lửa mà phát sinh.

Lửa là nguyên tố đầu tiên sinh xuất muôn hình vạn trạng (Fire was the primary element from which all things arose).

Ông quan niệm lửa tương tự như tính lửa tham ái bức bách của nhân sinh. Tất cả nhân loại có lẽ từ tham ái (craving). Quan niệm đó giống như thuyết lý Bhavahana (hữu ái) của Phật Giáo làm người ta tưởng rằng Heracleitos đã từng nghe chơn lý Phật Giáo bằng cách này hay cách khác. Sự thật Triết học Phật giáo lúc bấy giờ chưa truyền đến Hy Lạp. Giáo lý Phật Giáo được người bản xứ biết là khi một số người tháp tùng quân đội viễn chinh của Alexander the Great qua chinh phục các nước Đông phương và trở về thuật lại cho họ.

Heracleitos còn tin tưởng mạnh cái nguyên nhân (cause) và kết quả (effect). Cho nên ông cảm thấy hành động của một người có thể gây ảnh hưởng đến bản tánh và vận mệnh của họ. Thượng đế hay Thần linh không liên hệ gì đến nhân quả của con người. Chủ trương này rất giống Triết lý Karma (ngiệp báo) của Phật giáo. Đức Phật thường nhấn mạnh do hành động (action) của con người mà quyết định vận mệnh tồn vong, sang hèn tốt xấu của họ, không phải sự định đoạt của Phạm Thiên (Brahman), Thượng đế hay Thần linh chúa tể nào khác.

Ngay thời đại tân tiến này ta thấy nhiều tư tưởng gia ở Âu Châu có quan điểm rất tương đồng với học thuyết Phật Giáo bằng cách này hay cách khác.

Trong các tư tưởng gia, ta lưu ý có ba Triết gia quả thật có vài quan điểm tương đồng với tư tưởng Phật Giáo. Hai nhân vật thuộc người Đức là Arthur-Schopenhauer và Edward Von Hartmann. Người thứ ba thuộc Pháp gốc Do Thái là Henri-Bergson. Ngoài ba tư tưởng gia này, chúng ta cũng không quên đề cập đến ông Ostwald một Hóa học gia người Đức. Một người đề xướng « Động năng thuyết » (Energism). Ông quả quyết không vật kiện gì là cứu cánh vững chắc mệnh danh là chất cứng đặc (solid matter) mà không bị tan vỡ.

Ostwald, tuy là một nhân vật không phải trong giới thuần tư tưởng như ba tư tưởng gia đề cập trên đi sâu vào thế giới tư tưởng suy luận. Ông là Khoa học gia đặc biệt nghiên cứu về tính chất vật thể, nhưng ông có một suy tưởng cao thâm đối với sự kiện mà ông gặp phải trong thời gian thí hành nghiêm khắc công tác nghiên cứu khoa học của ông.

« Động năng thuyết » của ông trải 60 năm ít nhà khoa học lưu tâm đến. Mãi đến 20 năm sau, nó trở thành rất thông dụng và được công nhận trong giới khoa học ở Tây phương mà ngày nay đa số căn cứ theo học thuyết của ông. Theo thuyết Động Năng ta nhận thấy ông quan niệm rằng trong vũ trụ, bất luận thời gian nào, không gì khác, nhưng là một trò diễn của sức mạnh (a play of forces) mà ông gọi là Động năng thuyết (Energism). Như có năng

lực nó thúc đẩy những cơ cấu tạo thành những kết quả thật sự. Những chất yếu ớt như khí hơi (gas) và hơi nước, biến thành thứ đông đặc, hình thù nặng nề, vật cứng chắc. Đó cũng do những sức lực (energy) của mỗi đơn vị thu hút và kết cấu tác thành.

Từ Động năng thuyết, khoa học gia ngày nay cho rằng vũ trụ vật thể liên quan đến những luồng sóng sức mạnh (Waves of forces). Một khoa học gia viết : « Luồng sóng này có hai loại : luồng sóng kết hợp gọi là vật chất và luồng sóng phân tán thì gọi là quang tuyến hay ánh sáng. These waves are of two kinds, bottled up waves which we call matter, and unbottled waves which we call radiation or light). Những vật thể to lớn khi đem nghiền nát thành mảnh nhỏ, đến khi nhỏ như vi trần cực vị, đó là kết quả của những luồng sóng phân tán (Unbottled waves) và tự do tung bay trên không gian.

Tư tưởng này đã làm giảm nhỏ vũ trụ hững vĩ xuống đến một thế giới quang tuyến và chúng ta không còn ngạc nhiên rằng cơ bản của vật thể do sự cấu hợp trình bày của nhiều luồng sóng Động năng mạnh. Sự phân tích từ vật thể to lớn đến vi trần cực vị thành những quang tuyến, hủy diệt hình thức vật chất, không còn lạ gì đối với khoa học gia hiện đại.

Cách đây hơn 2500 năm, ở Ấn Độ, Đức Phật đã thuyết minh học thuyết về thường biến chuyển (Anicca). Không sự vật nào có thể gọi là trường cửu, bất坏 vô thường. Đến như vấn đề vũ trụ vật lý (physical Universe) Đức Phật bảo sự vật cấu tạo do 4 nguyên tố (elements) : Đất (Pathavi), nước (Apo), gió (Vayo) và lửa (Tejo). Theo danh từ Phật học gọi là Tứ Đại.

Trong Triết học Phật Giáo (Abhidhamma) quan niệm 4 danh từ : đất, nước, lửa, gió, không định nghĩa hẹp hòi : đất là chỉ cho những cục đất, nước chỉ là cho vũng nước, biển nước v.v... Triết học Phật giáo dùng danh từ « đất » là chỉ cho tinh chất cứng, một khối có hiệu lực chiếm một khoảng không gian (The power of occupying space), nước là chất lỏng ướt, có sức dính hợp (force of cohesion). Như ciment và cát nhờ chất ướt (nước) làm trợ duyên cho họ nguyên liệu kết hợp lại với nhau. Lửa là chỉ cho tinh nóng, ánh sáng mặt trời, những quang tuyến trước mắt chúng ta. Như thế không chỗ nào, không không gian nào mà không có lửa. Gió là chỉ tinh động có sức phá hoại cũng như sức chịu đựng. Hơi được bơm trong bánh xe có công năng nâng đỡ vật nhẹ hàng chục tấn, xe chạy được là nhờ sức của hơi (gas). Gió mạnh thành bão có sức phá hoại nhà cửa cây cối từng loạt v.v... Đem bản thân con người để phân tích, chúng ta chứng minh rằng trong thân con người có máu thuộc chất lỏng (nước), xương thuộc chất cứng (đất), hơi thở và sự chuyển động của thân (gió) sức nóng làm cho con người có sinh lực (lửa).

Sự vật tồn tại là do sự tương quan tương duyên của các nguyên tố (elements). Thế giới mà chúng ta đang ở chỉ là sự kết hợp của 4 nguyên tố. Trong môi

nguyên tố gồm đủ 3 nguyên tố khác. Như đất (địa đại) nó có tính chất cứng. Ngoài tính chất cứng nó còn hàm súc tính chất nóng (lửa) tính chất ướt (nước) và tính động (gió). Bốn nguyên tố này nó có cái năng lực (energy force) kết cấu nhau từ một đơn vị vi trần nhỏ nhất đến vũ trụ thế giới bao la.

Khác với Triết gia Herakleitos chỉ bảo lửa là nguyên tố đầu tiên của nhân sinh vũ trụ, Đức Phật nói ngoài lửa còn 3 nguyên tố khác nữa là đất, nước và gió.

Triết thuyết nhân-sinh-duyên của Phật học không còn xa lạ đối với khoa học gia. Phương pháp phân tích các pháp tổng hợp từ điều kiện sinh đến đơn vị nhỏ bé, cụ thể, nguyên tử, điện tử và quang tuyến thành hư không của Phật học, ngày nay ta thấy diễn tả nhiều trong sách báo khoa học.

Tây phương đã nhận thức rằng trong sắc chất (matter) có nhiều lỗ trống. Lỗ trống đó là ranh giới của mỗi đơn vị, mỗi nguyên tử. Nhưng vì tinh vi quá, nhân quan ta không thể thấy được. Sự phát minh này của khoa học ta đã thấy nói trong kinh điển Phật giáo cách nay hơn 2.500 năm.

Ông Mekechnie, người Đức, thuật lại câu chuyện đàm thoại với một tu sĩ Miến Điện. Ông nói, khi ông qua các nước Đông Phương Phật Giáo, lần đầu tiên hân hạnh gặp một Tu sĩ người Miến Điện tại Thủ đô Rangoon. Tu sĩ ấy là U. Tiloka, một tu sĩ được nhiều người nghe biết và kính mến tính tình của ông ta nhất là cái hạnh tu thiền định. Ở Miến Điện tin đồ thường gọi Tu sĩ U. Tikola là Yathay cũng gọi Rishi, có nghĩa là vị tu đầu đà khổ hạnh.

Tu sĩ mặc y hậu màu nâu để phân biệt với các vị Tỳ khưu khác mặc y vàng. Lý do mặc y phục nâu khác biệt là vị tu sĩ U. Tiloka trước kia đã có lần mặc y vàng như các vị sư khác. Nhưng cái tánh từ bi hồn nhiên của U. Tiloka nhiều người kính mến. Nên ngày đêm họ tới lui thăm viếng học đạo Ngài. Trong số tín đồ tới lui học đạo có cả tín nữ.

Theo tập quán của Phật giáo Miến Điện không cho phép tín nữ đến Chùa thăm viếng học đạo khi mặt trời khuất núi. Vì tánh chất phác từ bi của tu sĩ U. Tiloka, ngài không ngăn ngại cho phép không những tín nam mà cả tín nữ được phép đến ban đêm học đạo lãnh thụ phương pháp giáo huấn thiền định. Dân chúng địa phương dị nghị và bảo rằng Ngài phá phong tục tập quán Phật giáo phạm trọng tội (Parajika) Ba la di. Sự thật, tu sĩ U. Tiloka không có hành động trái giới luật.

Để tránh dị luận dị nghị không hay, U. Tiloka cởi y vàng và thay bằng y màu nâu như các vị tu khổ hạnh và tiếp tục đời sống tu hành đứng đắn như khi còn mặc áo vàng. Chỉ có khác là U. Tiloka không muốn ở chốn thành thị ồn ào, mà rút về nơi thanh vắng tĩnh tịch, nhiều tháng không tiếp xúc khách

vắng lai. Từ đó người ta không biết Ngài ở đâu để tìm thăm viếng nữa U. Tiloka tự tại tu hành.

Mckechnie khi đến Ragoon nghe tiếng Đại Đức U. Tiloka, yêu cầu được hộ kiến, Trong lúc đàm luận trao đổi quan niệm. Mckechnie đề cập đến những kết quả khả quan mà khoa học Tây phương phát minh, nhất là đối với vấn đề bản chất vật lý (nature of physical matter). Mckechnie nói với U. Tiloka rằng Tây phương đã tìm ra trong tất cả sắc chất, ngay cả những thứ rất cứng và đông đặc đều có lỗ trống, ngay những nguyên tử nhỏ bé nhất; cũng có phông trống, có sức chuyển động, đưa qua đưa lại từ góc này đến góc khác, từ trên đến dưới, và ông cũng nói thêm rằng giống như những sự chuyển động từ bên ngoài cũng như những luồng sóng Hertzian ngày nay áp dụng nhiều trong giây điện, có thể xuyên thông từ điểm này đến điểm khác trong những vật thể cứng nhất.

Đại Đức U. Tiloka nghe lời trình bày của Mckechnie xong, U. Tiloka đáp: vâng! lời đã nhận thấy như thế. Trong chất thể có nhiều lỗ trống. Vào một đêm họ tôi đang ngồi tham thiền trước một ngôi Chùa, tôi trông qua vách tường dày đặc thấy những viên gạch cấu thành những lỗ trống nhỏ. Tất cả thể chất cũng đều có nhiều lỗ trống ngay cả cục sắt cứng. Đại Đức nói tiếp, điểm này không có gì làm mọi người quá ngạc nhiên nếu ta chú ý quan sát kỹ. Thử xem, khi ta dùng một nồi đồng bỏ gạo và đổ nước vào đặt trên một lò lửa, mười phút sau nước nóng rồi sôi, gạo chín thành cơm. Mckechnie vội vã nói đúng ! « Nếu không có lỗ trống giữa những nguyên tử (atoms) của nồi đồng làm sao sức lửa có thể chuyển động lưu thông từ bên ngoài cái nồi đồng đến bên trong ».

Cũng như cách nay trên 2.500 năm Đức Phật dùng thiên nhãn nhìn thấy trong chén nước sạch có vô số vi trùng. Nhưng thời bấy giờ ai tin. Ngày nay khoa học chớ ra kính hiển vi mới chứng minh lời nói rất khoa học của Đức Phật một trăm phần trăm.

Phật giáo đã có kiến thức về nguyên tử, phương pháp tự nhiên cấu tạo của Tứ đại : đất, nước, lửa, gió mà khoa học Tây phương trước kia chưa có khả năng kiến thức này. Do đó, Tây phương không thể tự hào là thần đồng của kiến thức khoa học.

Khoa học Tây phương tỏ vẻ hãnh diện, sung sướng về những thành tích đã phát minh. Họ hết sức vui mừng khi họ sở hữu được cái kiến thức tế nhị và vũ trụ vật lý. Họ nhận biết thể chất vũ trụ từ các nguyên tử tổng hợp và giữa những nguyên tử có nhiều lỗ trống không gian mà kiến thức thường nhân không thể thấy được. Họ còn biết thêm những chuyển động di dịch của các đơn tử. Những năng lực thiên nhiên cấu tạo của vật lý và từ điều kiện (condition) sinh.

Của Phật giáo, Đức Phật dùng pháp nhãn chứng nhận các pháp nhãn duyên như một cách hữu hiệu và chọn thực nghiệm. Song Ngài không cho đó là điều thỏa mãn, cũng không có quan niệm nệ chấp cái kiến thức sở hữu mà mình đã khám phá thấy và chỉ cho đó không phải là vấn đề quan trọng cứu cánh. Chọn lý đang mở cửa cho mọi người, cho những ai sở hữu khả năng phi thường, cần đến một kinh nghiệm mới, tìm hiểu một thế giới vũ trụ hoàn toàn mới hơn. Vì thế giới mà chúng ta sở hữu, đang an trú đây, Triết gia thường cho đó là thế giới chuyển động biến dịch. Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới vật chất tạm bợ. Nó như một ngục tù lớn bao quanh bởi những bức tường thiên nhiên. Thật chúng ta hoàn toàn không có tự do trong luyện ái ràng buộc của vật chất, tự do như chim lồng cá chậu. Chim trong lồng vẫn được lấy đủ, có lẽ còn đầy đủ hơn chim ngoài đồng phải nhọc đi kiếm vật thực hằng ngày. Chim trong lồng cũng tự do tung bay. Song bay trong không gian có hạn cuộc, không thể vượt ngoài những thanh tre lưới sắt.

Điểm khó nhất là ta áp dụng kiến thức nào phương tiện nào để vượt ra ngoài cái ngục tù thế giới vật chất này. Chắc chắn, ta không thể căn cứ và áp dụng lối kiến thức do giác quan kinh nghiệm và khí cụ hữu hình như nhà khoa học mà có thể thực hiện, thu đạt kết quả cứu cánh được. Đây thuộc vấn đề siêu hình học (Psychics) vấn đề tâm lý nội giới. Phật giáo quan niệm siêu hình không phải lối siêu hình tưởng tượng mà chính mình không nhận chọn được nó. Siêu hình của Phật giáo phải là thứ siêu hình thực nghiệm. Đây mới là điều kiện quan trọng nhất và cần thiết của giới Phật học tìm hiểu và cảm niệm vị trí của mình. Đây cũng là vấn đề căn bản tại sao ta phải nghiên cứu học hỏi và thực thi Triết học Phật giáo. Đào luyện tâm linh là mục tiêu chính, không phải theo dõi thể chất.

Nhìn lại Âu Châu, ta thấy trong những tư tưởng gia, những Văn hóa, phần đông chính họ đặt mình quan sát những di dịch hiện tượng tâm thức. Công trình nghiên cứu của họ rất gần với địa hạt Phật giáo, suy tưởng về đời sống nội tâm của con người, suy tưởng ngay tâm linh của họ khác biệt thân thể vật lý và hoàn cảnh thể chất xung quanh.

Trong tư tưởng gia Âu Tây, Arthur Schopenhauer có quan niệm cuộc sống hiện hữu tương đồng với nguyên lý Khổ đế trong Phật giáo, Người ta cho ông như một Phật tử. Mặc dù ông chưa hẳn là Phật tử thuần hậu. Phật giáo thuyết minh bốn Diệu Đế (Khổ Đế, Tập Đế, Diệt Đế, và Đạo Đế). Arthur Schopenhauer chỉ minh định được hai môn trong bốn Diệu đế. Đó là triết thuyết đau khổ và cội gốc đau khổ. Đau khổ không riêng cho một ai mà toàn thể nhân loại chúng sinh trong tất cả điều kiện sống. Triết thuyết thứ hai mà Arthur Schopenhauer trình bày là khổ xuất hiện đầu tiên do con người tham sống muốn sống (Will-to-life) mà Phật giáo gọi là khát vọng sống (Bhavatanha).

Thân phụ của Arthur Schopenhauer là một thương gia, mẹ ông rất thích văn

chương. Bà sáng tác nhiều tác phẩm nổi tiếng trong làng văn Đức thời bấy giờ. Trong những tác phẩm của bà, có cuốn *The Great Goethe*, được nhiều độc giả lưu ý nhất.

Arthur Schopenhauer thiếu thời là một chàng thanh niên không được may mắn như các thanh niên đồng lứa khác. Cái chết bất đắc kỳ tử của cha ông làm chính quyền nghi ngờ mẹ ông mưu sát. Cái đau đớn buồn khổ của Arthur Schopenhauer đối với gia đình lần đầu tiên tung ra khắp nơi. Lần thứ hai xảy vào trường hợp người hội viên hàn vốn thương mãi với thân phụ Arthur Schopenhauer lại lừa gạt mẹ ông và đoàn con, không cho nhận phần lợi tức của cha ông để lại. Thấy thế, Arthur Schopenhauer không chịu thua kẻ bịp bợm lừa gạt biệt thời gia đình ông. Ông bèn xen vào tìm đủ mọi biện pháp để đánh phần lợi tức mà mẹ ông là người đứng tư cách pháp lý thụ hưởng. Công lý trở về là phải. Cuối cùng mẹ và các em ông, và cả ông nữa được hưởng lãnh một phần lợi tức lớn, ngoài mong muốn của ông. Lợi tức này đủ cung cấp cho ông một đời sống đầy đủ phương tiện. Nhưng ông không cho đó là sung sướng, hạnh phúc.

Nỗi buồn khổ của ông chưa phai nhạt thì hoàn cảnh thứ ba xảy ra là sau khi cha chết, sống bên người mẹ, ông hết sức đau đớn tội nhục khi nhìn thấy hành động của bà đi quá phóng túng, lãng mạng hơn lúc nào hết. Ông đành lên đất đờ em gái trốn nhà đi ở nơi khác, để em gái ông không bắt chước tác phong đời sống của Bà mẹ vô phước.

Trải qua những hoàn cảnh buồn thảm ngang trái mà Arthur Schopenhauer mục kích chịu đựng. Ông cảm thấy cuộc đời của con người hình như vô nghĩa. Sống chỉ biết tranh đua nhau, xấu xí nhau, phỉn phờ lường gạt nhau. Arthur Schopenhauer, con người hiếu học, thích đọc sách. Trong những giờ nhàn rỗi ông đọc nhiều sách về văn chương, tiểu thuyết xã hội trình thám ly kỳ. Ông không những giỏi tiếng mẹ đẻ mà còn đọc được bảy thứ tiếng khác nữa, trong đó có tiếng Latin và Greek. Càng đọc nhiều ông càng suy nghĩ nhiều qua những tác phẩm mà nhà văn diễn tả cuộc đời ly kỳ tâm lý. Đến năm ba mươi tuổi, con người ông trưởng thành, nhiều kinh nghiệm cuộc sống. Tư tưởng bí quan của ông bắt đầu lộ hẳn trên nét mặt và thâm sâu trong tâm tư. Ông quan niệm đời sống đầy đau khổ. Cái khổ nào không những đưa đến cho loài người mà cả loài khác nữa. Ông suy nghiệm và biện chứng rằng, đầu mối, nguồn gốc của khổ nào là vì con người tham sống, thích sống, yêu sống (the will-to life).

Tư tưởng Arthur Schopenhauer giống Triết học Khổ đế và Tập Đế (*Aryas Truth of Dukkha, Dukkasaṃudaya*) của Phật học. Rất tiếc là ông không đi xa hơn nữa. Arthur Schopenhauer chỉ nhận thực cái kết quả đau khổ sâu não của nhân loại và một phần cái nguyên nhân tại sao làm con người khổ não. Tư tưởng của ông đến đấy bị cắt đứt. Ông không tìm ra lối thoát để hướng dẫn nhân loại vượt ra khỏi vòng đai quẩn quại đau khổ. Tuy nhiên,

Arthur Schopenhauer đã giác ngộ một phần nào về chân lý Diệu đế của Phật giáo. Ông tự cảnh tỉnh không lao mình vào cuộc sống bê tha đam mê. Thà chịu bi quan để bảo vệ nếp sống luân lý đạo đức cảnh giác hành động hơn là lạc quan mà bê tha theo dục lạc, tạo nhiều tội lỗi. Như thế dù sao ông cũng được thoát ly cảnh phiền toái rạo rức chung quanh. Ông quan niệm cuộc sống như nhà nghệ sĩ trên sân khấu, trình diễn lại cái trò của hoàn cảnh người khác mà tưởng rằng hoàn cảnh sống thực của mình, và họ bỏ trôi mền cái giả tưởng đó. Nhà nghệ sĩ sung sướng hạnh phúc khi mình đóng vai trò của một Hoàng tử, một Công chúa giàu sang, vinh quang, được nhiều người thương mến, lo lắng cung cấp chu đáo. Nhưng không biết rằng đó là trò diễn tạm trong nháy mắt hay trong thời gian ngắn mà thôi.

Tư tưởng Arthur Schopenhauer quá bi quan. Ông cho rằng con người phải chịu quả báo đau khổ vì con người có sinh và có tử không có cách nào thoát ly được. Tư tưởng của ông gần giống như học thuyết bi quan của Vaishesika ở Ấn Độ. Con người phải kham khổ, càng chịu đựng sự kham khổ chừng nào thì khổ não mau hết chừng nấy.

Con người Arthur Schopenhauer nhìn cuộc đời như bề khổ mà nhân loại đang bực lặn giữa dòng nước chảy vô biên, giữa biển Đại dương mênh mông không còn cách nào sống được và cũng không đủ nghị lực bơi vào bờ để thoát chết.

Phật giáo cũng quan niệm cuộc đời là bề khổ, như sống trong nhà lửa. Tuy nhiên, Phật giáo tìm lối thoát và chỉ dẫn phương pháp như thế nào thoát ly cảnh giới đau khổ. Không muốn con người phải triền miên mãi mãi.

Một Triết gia Đức nữa, có tư tưởng không khác xa tư tưởng Phật giáo là ông E.V. Hartman. Hartman thiếu thời là một nhân viên Văn Phòng trong Quân Đội Prussia. Ông không có công tác gì liên hệ đến Triết học cả. Sau ông trở thành một Triết gia nổi tiếng ở Âu Châu cũng là điều rất hiếm có. Hartman đầu tiên tiếp xúc với A. Schopenhauer. Schopenhauer thấy Hartman con người thích suy tư và tánh tò mò tìm hiểu nên đứng ra làm người đỡ đầu hướng dẫn và chứng nhận ông là con người có khiếu triết học. Arthur Schopenhauer đã nói với E.V. Hartman: «Một triết gia chân thật phải sống vì Triết học không phải bởi Triết học» (True philosopher lived for philosophy not by it). E.V. Hartman tuổi vừa đúng song cửu, thì triết gia Schopenhauer qua đời nhằm năm 1860. Tính căn cứ suy nghiệm của Hartman, chín năm sau lúc ông 27 tuổi, ông trở thành một Triết Gia lỗi lạc. Danh tiếng ông được lắng lẫy các nước là khi tác phẩm «Triết học vô ý thức» (The philosophy of the unconscious) của ông lưu nhập vào các nước thế giới Tây Phương. Tư tưởng ông được bình luận đăng trong tập Westminster Review hồi đó..

Tư tưởng của Won Hartmann hấp thụ một phần của A. Schopenhauer. Hartman

khèo léo, thu thập quan điểm hay đẹp của Schopenhauer về tư tưởng Will to life là điều tất yếu của nhân loại hiện hữu. Nhưng không theo gót bí quan của người đi trước, Hartmann trình bày tư tưởng qua những sắc thái lạc quan hơn. Khởi nguyên chủ trương của ông là Triết học của sự sống (Philosophy of life). Ông tin tưởng rằng Triết học phải là một thứ cung cấp cho đời sống cần nâng cao tính thần trí thức, dần dần đưa đến chỗ hoàn toàn hiểu biết. Ông cũng tin tưởng tâm linh và trí tuệ con người có thể tiến đến hoàn hảo. Con người không phải nhắm mắt tham sống, chuộng sống, miễn sống (Will-to-life). Con người có nghị lực chiến thắng tâm tham muốn đen tối, bằng cách chuyển hướng những tâm hồn đen tối, phẩm cách hời hợt hoạt nhân loại đến chỗ cứu cánh khi nhân chủng trở lại cái vô ý thức (Unconscious) đầu tiên.

Nhằm định tư tưởng của Hartmann, ta thấy ông tiến xa hơn Arthur-Schopenhauer một bước là ông quan niệm khổ não của con người có thể tiêu diệt là khi con người có một nhận thức cao trở về vô ý thức nơi phát xuất đầu tiên. Cũng như Diệt đế trong Phật Giáo, Đức Phật nói: nhờ trí tuệ nhờ sự hiểu biết chân chánh trong Bát Chánh Đạo rửa nguyên lý Tứ Diệu Đế, không tạo thêm những nhân tội lỗi nữa, đồng thời thực hiện tâm niệm và hành động tốt đẹp, thiện mỹ. Và cũng như trong Duy thức học nói Alaya dần dần huân tập thiện lành đến khi nào nó được thuần tịnh. Ác khí trong (bure Alaya bị đánh đuổi. Lúc bấy giờ chuyển thức ô-trược trở thành trí sáng suốt.

Tuy nhiên, Hartmann không nhận chân được lối thoát và chỉ vẽ nhân loại đến mục đích cụ thể. Tư tưởng mà ông đặt ra như là một giả thuyết (Hypothetical) Lý thuyết giải thoát đau khổ toàn diện nhân loại mà ông đề cập đến chỉ còn trong tư tưởng mơ mộng, mờ mịt thiếu lối thoát trong tương lai. Đức Phật vạch rõ con đường đi, và mỗi cá nhân phải tự giải thoát ngay bây giờ cho đến khi nào giây xiềng khổ não không còn vướng vào mình nữa. Không phải đợi đến khi nào toàn diện nhân chủng thoát ly một lần như E.V Hartmann tưởng tượng.

Theo Phật Giáo, con người phải ngăn ngừa cái hậu quả không hay của việc làm, lời nói và ý nghĩ. Nếu tự ta đủ khả năng (energy) chặn đứng tất cả những chương ngại làm ngăn trở bước tiến linh thần hữu lý, thì chúng ta sẽ được giải thoát trong tương lai, và ngay cả trong đời hiện tại này. Nhiều trường hợp điển hình nhiều bằng chứng cụ thể tự chứng tự giải thoát của mỗi cá nhân ghi chép trong kinh điển Phật Giáo. Xã hội nhân loại là do nhiều phần tử cá nhân hợp đoàn. Nếu mỗi cá nhân tự mình giải thoát, nhiều cá nhân giải thoát thì toàn thể nhân loại giải thoát.

Như trên ta thấy hai Triết gia Đức có những quan điểm tư tưởng giống Triết học Phật giáo bằng cách này hay cách khác, hoặc sâu hoặc cạn.

Người thứ ba được giới Phật học lưu ý là Henri Bergson, một Triết Gia Pháp, giống máu Do Thái. Chúng ta không ngại ngần mà nói văn hóa Pháp được

coi là nền văn hóa rất dồi dào và truyền thống. Văn chương Pháp bóng bẩy, trau chuốt, tiếng Pháp là loại ngôn ngữ sáng sủa nhất ở Tây Phương. Nên người ta thường nói : cái gì của Pháp thì sáng sủa, cái gì không sáng sủa không phải là của Pháp» (What is french is lucid. What is not lucid, is not french). Henri Bergson nhớ dùng thứ ngôn ngữ sáng sủa, bóng bẩy thông dụng điển tả tư tưởng nên tư tưởng Triết học của ông được nhiều độc giả yêu chuộng, nhận thức rõ ràng, dễ hiểu hơn là Triết gia dùng ngôn ngữ Đức.

Nhờ lối diễn tả tài ba lão luyện và ngôn ngữ bén sắc yêu điệu, Henri Bergson lời cuốn độc giả bốn phương dần dần thiên về khuynh hướng tư tưởng mới mà ông diễn tả trong những tác phẩm của ông. Bergson quan niệm tri-tuệ (intellect) chỉ là một dụng cụ cho mục đích thực thi đời sống, giúp con người biết xử dụng dụng cụ làm cho đời sống, tiến bộ hơn. Tư tưởng mới của Bergson xuất hiện như một tín mới đến quần chúng Bergson bảo bản năng (Instinctive) là phần cơ bản của con người, không phải suy lý. Cho nên ông giống Schopenhauer cho rằng ham chuộng sống (Will-to-life) là cơ bản tất yếu của con người hiện hữu. Tư tưởng «Luồng sinh khí bất diệt sinh mạng» (élan vital) được quan niệm tương đương học thuyết Wille zum Leben (ham sống) của Schopenhauer mà Phật học gọi Bhavaanaha.

So sánh Bergson và Schopenhauer, ta thấy Bergson có thâm nhiễm kiến thức Phật giáo hơn là Schopenhauer. Bergson có một lần trao đổi thư từ với U.Shive Jan Aung ở Rangoon, Miến Điện. Người đầu tiên dịch tập Abhidhamma-ha-Sangaha ra Anh ngữ. Trong thời đó, Bergson có thốt lời, ông hiểu nhiều và lưu ý nhiều điểm tương tự giữa Triết học của ông và tư tưởng Phật Giáo.

Bergson nhấn mạnh đặc điểm Triết học của ông và giải thích Vũ trụ như một giòng đời biến chuyển (flow of events) hơn là một bộ đồ vật (a set of things) đặt một chỗ. Quan điểm này giống Phật Giáo quan niệm vũ trụ tràn đầy trạng thái biến chuyển. Quan điểm của Bergson, như Đức Phật, đứng về quan niệm tâm lý hơn là vật lý.

Bergson thí dụ : Thế giới biến chuyển này giống như cuốn phim đang quay. Những hoạt động hiện tại mà chúng ta đang nhìn thấy như những hình ảnh ta trông thấy trong lúc cái máy đang quay hình như ngừng lại, cuốn phim là những hình ảnh kết liền hình trước với hình sau và nó lưu chuyển mãi theo hoạt động xoay vần của máy. Bergson bảo đó là sự chuyển động của vũ trụ là điều dĩ nhiên là một sự thật. Vậy cái gì đáng đến tri tuệ nhận thức con người là bóp méo sự thật, nhân tạo hóa biến động của vũ trụ thành những hình ảnh nhất định, do đó đưa lại cho chúng ta quan niệm sai lầm về cái gì của vũ trụ. Hình ảnh trong cuốn phim cứ quay chuyển mãi, còn sự nhận thức về hình ảnh như thế nào là do tri giác phân biệt của chúng ta. Tri giác của loài người khác hơn loài vật. Con người khôn ngoan, hiểu biết hơn mọi loài sinh vật khác. Cho nên con người có thể có một sinh hoạt tốt đẹp hơn và có thể đi đến thành công hơn là loài vật khác. Bergson bảo : Thực tại biến thiên không vật

gì là đã thành hình rồi, vật nào cũng là đang thành, đang tự tạo, không trạng thái nào là không đang biến đổi. Cái yên tĩnh chỉ là bào ảnh, hay nói cho đúng là tương đối. (La réalité est mobilité. Il n'existe pas de choses faites, mais, seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent mais seulement des états qui changent. Le repos n'est jamais qu'apparent ou plutôt relatif (La pensée et le Mouvant, pp. 238).

Tư tưởng cận đại Âu Tây đã nhận thức được cảnh biến thiên di dịch của vũ trụ nhân sinh, nội tâm và ngoại cảnh. Cái Triết lý biến thiên đó, ta thấy trong Triết học Phật giáo đã đề cập trước, cách nay 2.500 năm.

Bergson giúp dân chúng Tây phương hiểu rõ học thuyết biến thiên và thời gian không bao giờ đứng trụ. Người sống trong thời gian đương trôi chảy một cách không nhất định, thời gian mỗi lúc mỗi đổi mới, cảnh vật tâm linh mà ta khó đoán trước được một cách chắc chắn. Bergson nói : thời gian là cái đang tự tạo, và cũng là cái làm cho cả sự vật tự tạo. Thời gian là cái làm cho cả sự vật không thể xảy ra nhất thời hay một lượt. (Le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait. Le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup)(La pensée et le Mouvant). Cũng nhờ sự khéo diễn tả của học thuyết Bergson mà trí thức gia Tây phương rõ thêm nhiều đối với triết thuyết vô thường biến chuyển (Anicca) của Phật giáo Đông phương và thuyết di dịch của Trung Hoa.

Khí Bergson phiên trách cái trí năng (intellect) như một dụng cụ (an instrument) để chứng minh chơn lý, ông quan niệm trí năng hoặc trí tuệ vừa làm cho nhân loại tiến tới tốt đẹp cao thượng mà cũng là cái vừa có tánh cách phá hoại xã hội gây ý nghĩ bần khoan, chán nản, lo âu. Vì Bergson nghĩ rằng trong tất cả sinh vật chỉ có loài người là có trí tuệ hơn các loài khác. Trí tuệ nó có một tác dụng có thể tạo nguy hiểm cho tâm linh cho cuộc sống hữu lý.

Như Bergson nói: «Chỉ có con người mới có lý trí, mà cũng chỉ có loài người mới có thể trao đổi mình trên những điều phi lý (L'homme, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables).

Quan niệm về trí năng của Bergson giống như cái Lokakacittan (thế tục tâm) trong Phật giáo. Thế tục tâm (mundane mind) là cái trí năng của phàm tục phân biệt theo tục lụy trong trần thế. Nhưng Bergson trong lúc phiên trách cái trí năng của nhân loại, mà ông không hiểu rằng ngoài cái trần tục tâm có một cái tâm thanh tịnh trí tuệ sáng suốt. Đức Phật chỉ cho nhân loại hiểu có hai thứ tâm : Một tâm phân biệt đứng trên phương diện *tác dụng* của tâm mà nói, hai là tâm vô phân biệt, đứng trên cái *thể* của tâm mà nói, cái tâm trước gọi là tâm phàm phu hay thế tục tâm (Lokikacitta), còn tâm sau gọi là xuất thế tâm hay thánh tâm (Lokuttaracitam),

Phật giáo dạy, con người muốn trở về trí tuệ cao thượng (supramundane mind)

cần phải rèn luyện tâm linh tập trung tư tưởng hướng về Thiền na (Jhana) và dần dần ly trừ những ảo tưởng, những chấp ngã (ego). Bergson nhận thức trí tuệ là dụng cụ để chứng minh chọn lý. Nếu Bergson hiểu thêm lên một tầng trí tuệ nữa thì cũng không phiền trách hoặc chê bai cái trí tuệ của con người. Con người có một khả năng tự tác, tự đào tạo mà Phật giáo gọi là tự giác tự ngộ. Bergson chủ trương *trực giác*, trước hết ông đem phép trực giác mà khảo sát tâm linh. Qua cuộc khảo sát ấy, Bergson cho rằng con người có *Tự do ý chí*. Con người mất tự do tức con người thiếu khả năng tới chọn lý. Con người bị ràng buộc. Như cái *chơn bản ngã* đã bị một cái gì đè nặng bao phủ lên. Người ta thiếu tự do, không *tự giải thoát* nên người ta thường thường sống và hành động theo bản ngã giả tâm ảo huyền. Ý chí con người hình như cứng lại, bị cô đọng theo cái bản ngã hẹp hòi. Nên chỉ hành động vi như cái máy. Thành thử nói rằng người ta không có *tự do*.

Phật giáo dạy chúng ta biết rằng chấp ngã là một tai hại. Như sợi dây xiềng buộc trói con người tù túng một chỗ. Cần phải dẹp cái tâm trạng quan niệm chấp trước đó để tự mình giải thoát về cái chơn ngã thật tướng. Cũng như Bergson bảo : con người phải có tự do ý chí. Có hoàn toàn tự do chính là lúc mà sự hành động biểu dương cái chơn tướng của mình vậy. (*La liberté est le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit*).

Tuy nhiên, tự do không có nghĩa là làm theo sở thích, ý muốn cá nhân mình. Vì sở thích của con người nhiều khi sai lầm, không hợp với chọn lý, với lẽ phải chung. Ý niệm của Bergson muốn mỗi con người phải được tự do ý niệm. Song ông không vạch rõ ý niệm tự do hành động như thế nào, để đạt đến cái chơn ngã. Vì con người hiện đại thường lợi dụng danh từ tự do. Cho nên đôi khi họ làm đời sống họ không còn ý nghĩa của nhân luân.

Đức Phật không những trọng tự do ý chí, Ngài còn nói con người phải được tự tại. Nhờ tinh thần tự tại con người mới đủ điều kiện căn bản phát huy khả năng trí tuệ vô biên, đập tắt được những tình xấu, tham ô dục vọng. Ngài còn đưa ra những phương pháp thế nào để làm cho con người được tự tại giải thoát hoàn toàn.

Qua những điểm dị đồng vừa trình bày trên để chúng ta tìm hiểu hai tư tưởng Triết học Tây phương và Phật giáo. Chúng ta tạm bắc cầu thông cảm giữa hai nền Triết học, mặc dù cách xa cả ngàn dặm. Và ta cũng không còn ngạc nhiên và lạ lùng đối với Triết học Tây phương nếu chúng ta là người Đông phương. Cũng không lạ lùng, ngỡ ngàng trước ngưỡng cửa Triết học phiên toái Đông phương nếu chúng ta là người Tây phương.

Gần đây các nhà Tâm lý học chuyên môn nghiên cứu hiện tượng biến chuyển nội tâm. Họ nhận thức rằng cái ngã không gì hơn là sự tổng hợp của các cảm giác, tư tưởng, ý nghĩa và những yếu tố mà cách nay hơn 2.500 năm giáo

lý Đức Phật đã trình bày học thuyết Anatta (Vô ngã). Không có gì là thật ngã cả. Nó chỉ là sự tổng hợp của các nguyên tố.

Từ David Hume đầu thế kỷ XVIII, John Stuart Mill đầu thế kỷ XIX đến Lichtenberg và Wundt của Đức và William James (1812-1910) của Hoa Kỳ, họ diễn đạt tư tưởng qua ngôn ngữ riêng của họ. Tuy nhiên tư tưởng của các Triết gia đó, nhiều điểm tương đồng với triết lý Phật giáo bằng ngôn ngữ Sangkrit và Pali, và liên quan với Triết học Trung Hoa bằng thứ ngôn ngữ cổ điển nghệ thuật.

Người ta đã phá được bức tường kiên cố ngăn cách Đông Tây, xây cất luồng tư tưởng dị biệt, đồng thời cũng dùng những nguyên liệu đó để bắc chiếc cầu thông cảm nối liền ranh giới của hai luồng tư tưởng. Quan niệm lỗi thời của Kipling: « West is west and East is East and never twin will meet » (Tây là Tây, Đông là Đông, và Đông Tây không bao giờ sẽ gặp nhau) không còn tái diễn trong cuối thế kỷ XX này và trong tương lai vô tận.

t.t. quảng liên

PHẬT GIÁO NAM PHƯƠNG

* quảng tâm.

1- TAM PHÁP ÁN (TILAKKHANANI)

Hệ thống giáo lý Phật giáo tiểu thừa (Nam Tông) lưu truyền trong tam tạng Pali được xây dựng trên ba nguyên lý căn bản :

- Vô thường (Anicca).
- Vô ngã (Anattà).
- Khổ (Dukkha).

Đây không phải là những định đề nhưng là những chân lý, thực tại của cuộc đời; do công phu thiền định, quán sát mười hai nhân duyên (paticca-samuppàda) trong suốt 49 ngày dưới gốc cây Bồ đề, Đức Phật đã giác ngộ. Vì tính cách căn bản và cần thiết đó, Đức Phật đã không tiếc lời nhắc lại nhiều lần cho các vị đệ tử trong suốt hơn 40 năm truyền giáo.

a) *vô thường* : các pháp trên thế gian đều biến chuyển không ngừng qua các thời kỳ thành, trụ, hoại, không. Khi có đầy đủ nhân duyên thì thành, và khi thiếu nhân duyên thì hoại.

Đây là chân lý thứ nhất và cũng là quan trọng nhất. Nhờ ở sự chối bỏ cái thế giới tạm bợ này, Đức Phật đã giác ngộ những chân lý kế tiếp. Chính vì tính chất quan trọng đó, trong Anguttara Nikàya có câu : « Một người, mặc dù có nhiệt tâm tin tưởng, quý y Tam Bảo hay chính tâm giữ giới, hay mở rộng niệm tâm từ bi... cũng không được lợi ích bằng quán pháp vô thường, dù chỉ trong một phút.

Và trước khi niết bàn, Đức Phật còn khuyên nhủ các đệ tử một câu cuối cùng trong kinh niết bàn (Mahà Parinibbàna) : « Hoại diệt là bản tính của sự vật, hãy tinh tấn không ngừng trên đường giải thoát. »

b) *vô ngã* : Các pháp đã vô thường, hoại diệt thì không thể có một bản ngã hằng cửu được. Các pháp đều do ngũ uẩn (pancakkhandhà) tạo thành. Khi ngũ uẩn hòa hợp, ta có các pháp và khi ngũ uẩn chia ly, các pháp hoại diệt. Trong Milindapanhò, có nêu một thí dụ : cái xe - khung, bánh, càng xe... không phải

là cái xe. Thực ra không có gì là cái xe cả, nhưng khi những phụ tùng như bánh, còng, khung xe... được lắp lại và được mệnh danh là cái xe. Và lại nếu cho rằng trong mỗi con người có một thật ngã hằng cửu, thì con người phải làm chủ được cái ngã đó. Nhưng trong thực tế, con người đã bất lực hoàn toàn trước sự biến đổi, hoại diệt.

c) *Khổ*: thân người, vạn vật đều biến chuyển, hoại diệt, không có thật ngã, nhưng vì chúng sinh mê lầm, chấp là thật có, trường tồn do đó sinh ra khổ não. Chân lý về sự khổ cũng chính là đệ nhất diệu đế mà đức Phật đã thuyết trong kinh chuyển Pháp luân: «Này các tỷ khuru, và đây là chân lý về sự khổ: sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, phải tiếp xúc với những gì không thân thuộc là khổ, xa lìa những gì thân yêu là khổ, cần vật gì mà không được là khổ. Tóm lại, 5 loại tham đắm là khổ. (Mahāvagga, phẩm Dhammacakkappavattanam).

Điểm đặc biệt trong tam pháp ấn của Phật giáo tiểu thừa là mới phủ nhận cái ngã nhưng quan niệm rằng ngũ uẩn (sắc: rūpa, thụ: vedanā, tưởng: sañña, hành: Sankhāra, thức: vinnana) là thật có. Vì thế, khi diệt ngã chấp là được giải thoát, chứng được niết bàn, không còn bị tái sinh vào trong thế giới sa bà đau khổ này nữa.

Nếu đem so sánh giữa tam pháp ấn của tiểu thừa và của đại thừa (tam pháp ấn của đại thừa: Vô thường, vô ngã và niết bàn) chúng ta sẽ không thấy khác biệt nhưng là một sự tiếp nối. Thực vậy, như trên đã trình bày, khi diệt được ngã chấp thì chứng niết bàn, vì thế, vô ngã chính là niết bàn của tiểu thừa. Về phương diện Đại thừa, khi diệt được ngã chấp thì mới chứng hữu dư y niết bàn (A la hán quả) và khi nào diệt hết luôn cả pháp chấp, công hạnh viên mãn thì mới chứng được không trụ xứ niết bàn. Vì xem các pháp là không, ngũ uẩn cũng không và niết bàn thì «không trụ xứ» nên dù là cực lạc hay sa bà hay là địa ngục A tỳ cũng như nhau, nghĩa là không coi đời này là khổ.

Do ở những điểm khác biệt căn bản đó, ngày nay chúng ta thấy có hai hình thái sinh hoạt khác nhau. Vì còn pháp chấp, tiểu thừa Phật giáo dễ có tư tưởng bảo thủ hơn nên đã không thực hiện được những cuộc chuyển mình lớn lao, nhanh chóng như Đại thừa, nhưng mục đích duy nhất chung của hai thừa tự giải thoát cho mình và cho mọi người theo đường lối phá chấp, chỉ khác nhau trên phương thức tu tập mà thôi.

Cái quan niệm Tiểu thừa là chiếc xe nhỏ, chỉ chở được một người — nghĩa là chỉ tự tu chứng mà không độ chúng sinh — là hoàn toàn sai lầm, nếu không muốn nói là có ác ý. Chúng ta thử đặt một câu hỏi, nếu Tiểu thừa không độ

chúng sinh thì lấy ai làm thừa kế để còn tồn tại đến bây giờ. Hơn nữa, trong Digha Nikàya, Đức Phật sau khi mới chuyển pháp luân đã khuyên các vị đệ tử đầu tiên của Ngài hãy đến từng làng thuyết pháp để đem lợi ích, an lạc cho mọi người. Nếu xét lại nguyên nghĩa, Tiểu thừa do chữ Hinayana. Đáng lẽ phải được dịch là hạ thừa mới đúng, vì chữ hina là thấp. Nhưng có lẽ chữ hạ thừa không mấy thanh tao nên các dịch giả ngày xưa đã đổi lại, và có lẽ cũng để cho tương xứng với chữ đại thừa vậy.

Như thế, ta có thể xem Tiểu thừa Phật giáo là nấc thang thứ nhất để bước lên đại thừa. Hay nói khác đi, Tiểu thừa Phật giáo đặt ra một cái đích gần hơn để dễ thấy. Sau khi tới đích, nếu không muốn phát tâm đại thừa để tiến đến Phật quả thì vẫn có thể dừng bước ở quả vị A-La-Hán mà không còn bị vướng trong vòng sinh tử luân hồi.

II.- VÀI NÉT LỊCH SỬ CỦA NAM PHƯƠNG.

Nguyên-nhân phân cắt.

Mặc dù ngày nay các nhà khảo cổ đã tìm được nhiều trụ đá của vua A Dục, di tích Phật Giáo cổ Ấn Độ, vấn đề nguyên nhân phát sinh các tôn phái Phật Giáo vẫn còn nằm trong giả thuyết. Lý do chính yếu là hầu hết kinh điển được ghi bằng tiếng Sanskrit đã bị thiêu hủy cùng với Thiền viện Nalanda cách đây gần 10 thế kỷ.

Các học giả tây phương thường cho rằng vibhajjavāda hay Theravāda là tôn phái chính truyền của Phật giáo và tiếng Pali là ngôn ngữ đức Phật đã dùng thuyết pháp khi còn tại thế (Buddhavacanam) về đại thừa Phật giáo (Mahāsāṅghikā), ngày nay chúng ta chưa có một tài liệu nào khả dĩ có thể xác định xuất xứ. Trong Tam tạng Pali, tuyệt nhiên không hề thấy danh từ Mahāsāṅghikā hay Mahayana gì cả.

Chương cuối của quyển Cullavagga (quyển thứ năm trong luận tạng Pali. Cullavagga tạm dịch là tiểu phẩm), kể lại cuộc kết tập kinh điển lần thứ hai diễn ra vào khoảng 100 năm sau Phật niết bàn. Nguyên nhân chính của kỳ kết tập này để minh định lại những giới luật của Phật dạy và để cứu xét những trường hợp phạm giới của một số tỷ-khưu ở thành Vesali. Cuộc kết tập này do đại đức Yasa tổ chức tại vesali với sự hiện diện của gần 200 đại đức Tăng. Chứng minh cho đại hội này còn có đại đức trưởng lão Sabbakāmī — đã già hơn 140 tuổi, nguyên là đệ tử của đức Phật, và đã có lần ở chung phòng với ngài Ananda — Như nguyên nhân đã nêu ở trên, cuộc kết tập này chỉ nhằm bảo tồn giới luật, do đó, vấn đề kinh luận không thấy đề cập tới.

Theo Dipavamsa và Samanta pāsādikā là 2 tác phẩm của Buddhaghosa (người

bác Ān Độ, vào cuối thế kỷ thứ V A.D) còn ghi chú rõ thêm rằng cuộc kết tập này được triệu tập dưới thời vua Kàlāsoka thuộc dòng dõi Ajātasatru (A-xà-thế) và được vua này ủng hộ. Riêng trong Samanta pāsādikā, Buddhaghosa còn cho rằng sau khi thẩm định những hành động phạm giới của tăng chúng thành Vesali, 700 đại đức tăng trong hội nghị (khác với con số hội viên ghi trong Cullavagga?) tụng lại nguyên kinh luật rồi theo đó truyền thừa.

Trong Dipavamsa, Buddhaghosa nghĩ rằng, đồng thời với cuộc kết tập trên một số lớn đại đức Tăng khác ở Vesali cũng mở một cuộc kết tập kinh điển tương tự tại Vesali. Cuộc kết tập này thu nạp được hơn 10 ngàn đại đức Tăng, vì thế nhóm này được gọi là Mahāsanghikā (đại chúng bộ). Còn phái kia được gọi là vibhajjavāda tức Theravāda (Thượng Tọa bộ).

Buddhaghosa có lẽ là vị pháp sư Nam Tôn độc nhất đã đề cập đến đại chúng bộ trong 1 tác phẩm viết bằng Pali. Tiếc rằng không có một tia sáng nào rơi vào màn bí ẩn tại sao lại có 2 hội kết tập đồng thời, đồng chỗ.

Do trên đã trình bày, chúng ta có thể ghi nhận một cuộc phân cắt trong hàng ngũ tăng già vào khoảng 100 năm sau Phật niết bàn. Cuộc phân cắt này có thể xem là cuộc phân chia đầu tiên, rõ rệt trong lịch sử truyền thừa của Phật giáo.

Đến đời vua A Dục (Asoka 264 — 227 B.C) cuộc kết tập kinh điển lần thứ ba được triệu tập tại Pāṭliputta (ngày nay là Patna, thủ đô tiểu bang Bihar). Lý do của kỳ kết tập này cũng không ngoài vấn đề giới luật bị hủy hoại. Chẳng hạn như suốt nửa năm trời có nhiều vị tăng không làm lễ bố tát (uposatha, hamma) hoặc giữ vàng bạc v.v... Cuộc kết tập này được gọi là cuộc kết tập riêng của Thượng Tọa bộ, được vua A Dục bảo trợ. Sau cuộc kết tập, vua A Dục đã gửi nhiều phái đoàn truyền giáo cùng thông điệp đến các lân bang để hoàng dương chính pháp. Chính Đại đức Mahīnda (là con hay anh vua A Dục?) đã dẫn đầu một đoàn sang truyền bá ở Tích Lan. Phái đoàn này được quốc vương Thái Lan Devānampiyatissa (247 — 207 BC) ủng hộ và chính vua Devānampiyatissa trở thành một phật tử thuần thành. Đồng thời, hoàng hậu Anulā và một số đông phụ nữ xin xuất gia, vì thế, vua A Dục đã phải gửi công chúa Saughamitā — 1 tỷ khuru ni — sang Tích Lan để truyền giới.

Trong thời gian này, các đoàn truyền giáo của vua A Dục là nguyên nhân chính của sự phân chia Thượng Tọa bộ thành nhiều tôn giáo nhỏ. Hai tông phái gây được nhiều tiếng vang hơn cả là vibhajjavāda tức Theravāda và Sabbatthavāda (nhất thế hữu bộ). Phái theravāda do đại đức Mahīnda truyền sang Tích Lan rồi về sau lan truyền sang Miến Điện, Thái Lan, Cambodge, Lào và Vietnam. Còn Sabbatthavāda truyền về phía Bắc rồi lan sang Tàu; phái

này ghi chép kinh điển bằng tiếng Sanskrit. Phải này thậm hành nhất dưới thời vua Anisha, nhờ tài năng của ngài Thế Thân (vasubandhu) — Sau ngài nghe lời anh là ngài Vô trước Asaiga trở về với đại thừa.

Tóm lại, khởi nguyên của Phật giáo Nam Tông — là các tông phái truyền về phía nam Ấn Độ và y cứ trên tam tạng Pali — có thể coi là phát xuất từ thời vua A Dục.

Ngôn Ngữ Pali và tam tạng Pali (Pali tipitakam)

Sau khi đoàn truyền giáo Mahinda tới Tích Lan được 2 thế kỷ, vua vattagamani (29 — 17 BC) của Tích Lan đã cho ghi chép kinh điển thành văn tự—Pali tipitakam có từ đấy nhưng phải chờ đến thế kỷ thứ V A.D mới được đại đức Buddhaghosa thu thập và phân định lại thành ba tạng rõ ràng. Ngày nay, tam tạng Pali được in bằng nhiều lối chữ khác nhau tùy theo địa phương, chẳng hạn như: chữ devanagari (Ấn Độ) Miến Điện, Sinhalese (Tích Lan) Thái Lan Cao Miên, Roman, Bangalese, Asamese v.v... các bản này đều lấy bản của Buddhaghosa làm căn bản (Mặc dù bản của Buddhaghosa không đầy đủ hẳn)

Nhưng Pali là gì, là thổ ngữ của dân nào ?

Trong hầu hết ngôn ngữ hiện hành tại Ấn Độ hiện nay có rất nhiều chữ, từ ngữ giống Pali hoặc biến thể từ Pali... nhưng khi tìm đến nguồn gốc Pali, các học giả vẫn chưa tìm ra lời giải thích thỏa đáng.

Ngôn ngữ cổ nhất của Ấn Độ là veda (vào khoảng 1.500 — 1000 BC, Veda được coi là đã ghi chép thành văn tự). Xuất phát từ Veda có 2 hệ thống ngôn ngữ chính :

— Sanskrit : ngôn ngữ bác học. Hầu hết văn thơ cổ của Ấn Độ còn được lưu truyền, đều là Sanskrit.

— Pali : ngôn ngữ bình dân. Các ngôn ngữ hiện tại của Ấn Độ, được coi là bắt nguồn từ Pali. Nhưng một điều lạ là ngoài tam tạng kinh điển Phật giáo và một số ít sách văn phạm, hoặc chú thích kinh điển, không còn áng văn nào viết bằng Pali cả.

Các học giả đã đưa ra nhiều giả thuyết để giảng nghĩa xuất xứ của Pali. Đại lược, có mấy giả thuyết sau đây đáng được lưu ý.

— Các học giả Tích-Lan kết luận Pali là ngôn ngữ của dân xứ Ma-kiệt-Đà, (Magadha) vì Đức Phật đã thành đạo và thuyết pháp tại đây lâu nhất. Do đó, ngôn ngữ của Đức Phật dùng (Buddhavacanam) phải là thổ ngữ của dân Magadha.

— Vertegaard và E. Kulv lại cho rằng Pali chính là thổ ngữ của dân Ujjayini là ượng mẹ đẻ của đại Đức Malinda, nghĩa là văn tự của thời A Dục Vương, vì Pali rất giống với chữ khắc trên trụ đá của vua A-Dục.

— Cũng có thuyết cho rằng Pali là thổ ngữ của dân nước Kapilavastu là nơi Đức Phật đã đản sinh.

Trước khi trình bày ý kiến về vấn đề này, chúng tôi xin nhắc lại một câu nói quan trọng của Đức Phật được ghi trong Cullavagga.

Sau khi nghe mấy vị tỷ khuru than phiền về vấn đề không biết ngôn ngữ của Đức Phật nên khó học giáo pháp, Đức Phật liền dạy : «Anujānāmi bhikkhave sākāya niruttīyā buddhavaśānam pariyāpunitum». Câu này thường được các học giả dịch theo hai cách khác nhau, vì trong câu có chữ Sākāya nguyên là Saka, có nghĩa là của riêng. Nhưng ở đây không rõ là của riêng Đức Phật hay riêng các vị tỷ khuru.

— Nay các thầy tỷ khuru, ta cho phép các thầy học (Phật ngữ) giáo lý bằng chính ngôn ngữ của ta (chẳng hạn như Magadhi, ngôn ngữ Phật dùng thuyết pháp).

— Nay các thầy tỷ khuru ta cho phép các thầy học giáo lý bằng thổ ngữ riêng của các thầy.

Theo riêng ý chúng tôi, câu trên phải được dịch theo cách thứ hai thì mới hợp với đức tính dung hòa của Phật giáo. Nếu chấp nhận cách dịch này, ta có thể kết luận rằng : trong 49 năm thuyết pháp Đức Phật không phải chỉ dùng một thứ tiếng mà trái lại, Ngài đã dùng nhiều thổ ngữ để thuyết pháp cho dân chúng tại các nơi Ngài đặt chân tới.

Suy luận ra, Pali có thể là :

*) Ngôn ngữ dùng trong kỳ kết tập kinh điển thứ nhất tại Rājagaha (vương xá thành), nghĩa là ngôn ngữ của xứ Magadha.

) Cũng có thể là ngôn ngữ đã được dùng để ghi chép kinh điển lần đầu tiên tại Tích Lan, nghĩa là một thứ thổ ngữ của người Tích Lan thời xưa. (Hiện nay, tại Tích Lan người ta vẫn dùng 2 ngôn ngữ khác biệt).

Chúng tôi tiếc rằng hiện nay, không có tài liệu nào để có thể khẳng định được xuất xứ của Pali một cách đích xác.

Như trên đã đề cập, tam tạng pali được in bằng nhiều thứ chữ khác nhau nhưng khi đọc lên, âm điệu hoàn toàn giống nhau. Tuy nhiên, về lượng số

sai khác. Nhất là trong khuddaka nikàya, (tiểu A hàm) số lượng các kinh đã được tăng theo thời gian. Riêng ở Miền Điện, Tích Lan, những tác phẩm được trừ tác sau này như Dyravamsa, samanta pàsàdikà, visuddhi-magga; hoặc dịch phẩm như Milinda panhà cũng được xếp vào khuddaka nikàya. Tam tạng pali gồm có ba tạng : luật, kinh, luận.

A) Luật tạng vinaya pitakam gồm có :

- Suttavibhanga 3 quyển
- Mahāvagga 1 »
- Cullavagga 1 »

B) Kinh tạng Suttapitakam

- | | |
|--------------------|-------------------|
| 1) Dīgha nikāya | (trường A hàm) |
| 2) Majjhima nikāya | (trung A hàm) |
| 3) Samyutta nikāya | (tạp A hàm) |
| 4) Suttanta nikāya | (tăng nhất A hàm) |
| 5) Khuddaka nikāya | (tiểu A hàm) |

Trong Khuddaka nikāya có 15 quyển nhỏ :

- | | | |
|----------------------|---|--------------------------------|
| — Niddesa | } | kệ và văn tuyên |
| — Sutta nipāta | | |
| — Therē gāthā | | |
| — Thera gāthā | | |
| — Iti vuttaka | | |
| — Udāna | | |
| — Dhammapāda | } | thuộc loại
chuyện tiền thân |
| — Khuddakapātha | | |
| — Vimāna vatthu | | |
| — Peta vatthu | | |
| — Jātaka | | |
| — Apadāna | | |
| — Patisambhidā magga | | |
| — Buddha vamsa | | |
| — Cariyāpitaka | | |

C. — Luật tạng Abhi dhamma pitakam gồm 7 quyển :

- 1) Dhammasangani
- 2) Vibhanga
- 3) Dhātukathā
- 4) Puggalappannatti
- 5) Kathāvatthu
- 6) Yamaka (Bảng phân phối này theo tam tạng pali)
- 7) Patthāna (của Đại Học Nalanda ấn hành)

Trong 7 quyển này chỉ giải thích về các hành tướng của các pháp, tam vương, tám sở... chứ không chú giải cho bộ kinh nào cả. Do đó, chữ Abhidhamma ở đây có nghĩa là một pháp đặc biệt (Abhi : đặc biệt), khác với kinh tạng. Nghĩa là Abhidhamma là một triết học luận lý, chỉ dẫn cho hành giả phá chấp một cách gián tiếp hay nói khác đi, bằng luận lý.

Tóm lại, các tôn phái đều trực tiếp hoặc gián tiếp hình thành trên nền tảng giáo lý của Đức Phật — tam Pháp ấn — nhằm mục đích hòa hợp với hoàn cảnh độ chúng sinh. Như thế, dù nguyên thủy hay không nguyên thủy không phải là vấn đề phải bàn cãi của người Phật tử, mà vấn đề cần thiết là giải thoát, đập vỡ những sở chấp. Chính sở chấp của con người là bức vạ lý trường thành ngăn chặn giữa tông phái khác và ngăn chặn ngay chính tông phái đó với Phật giáo.

quảng tâm

Kỳ sau : TINH THẦN GIỚI LUẬT TRONG LUẬT TẶNG PALI.

TRONG Kinh A-di-đà, Đức Phật Thích-Ca có cho biết rằng : Từ đây trải qua 10 muôn ức cõi Phật, thuộc về hướng Tây có một thế-giới tên là Cội-Lạc. Cõi đó có Đức Phật A-di-đà, hiện nay đang thuyết-pháp. Sở dĩ có tên Cội-Lạc là vì những người sanh về cõi đó hoàn toàn an vui không còn chịu mọi sự khổ.

Cảnh trí rất mực đẹp xinh, làm toàn bằng bảy thứ báu : vàng, bạc, lưu-ly, pha-lê, xa-cừ, xích-châu, mã-nã. Khắp nơi đều có ao báu, trong ao có chứa một thứ nước có 8 Công-đức, mọc đầy sen quý, mùi vị thơm-tho, sắc màu rực rỡ.

Trên bờ có cây báu sắp thành bảy hàng, có bảy lớp lan can, bao phủ bởi lớp lưới kết bằng diệu-chơn-châu chiếu ra ánh sáng.

Ngoài ra, còn có đường xá, lầu các cung điện, nhất nhất món gì cũng làm bằng bảy báu cả. Chung quanh cung điện có cả trăm thứ hoa lá kỳ tú, khi gió động thì phát ra những tiếng nhạc pháp ; có nhiều thứ chim, tiếng hót hòa nhã, diễn thành những pháp vi-diệu.

Trong cảnh trí thanh lịch trang nghiêm ấy, con người đều từ trong hoa sen sinh ra, hình thể khinh thanh, không còn ô-trược, lại hằng làm bạn với các bậc thượng-thiện, cho nên tâm không thoái-chuyển, một mực tu hành cho đến ngày quả mãn công thành.

Thật là một thế giới an vui tốt bậc, ngoài sức nghĩ bàn. Thế mà, người sinh về cõi ấy lại không khờ, chỉ chuyên tâm niệm danh-hiệu Đức Phật A-di-đà, khi lâm chung mà tâm không tán loạn thì chắc chắn được Ngài tiếp độ.

Khi thuyết kinh A-di-đà, Đức Phật Thích-Ca cho là một việc hy-hữu, hơn nữa sợ chúng sinh ở cõi ngũ-trược ác-chế không thể tin được nên Ngài không dứt lập lại câu : Đây là « nan tin chi pháp » (Pháp khó tin).

Đức Phật sợ người đời sau hoài nghi, nên đề đặt nói trước là « pháp khả tin » để cho mọi người « hoan hỷ tin thụ » (vui vẻ tin theo), hầu tránh các đoạn nghi chấp.

Mặc dầu Đức Phật đã nói trước, nhưng kể hậu học ngày nay, khi đọc kinh *A-di-đà* vẫn còn nhiều người ngờ vực. Trong số những luận-điệu hồ hoặc, đặc biệt có thể phân làm ba loại như sau :

1) *Nói cõi Cực-Lạc không thật có.*— Bất cứ sự vật nào dầu là vật vô hình như tư tưởng cũng không ở ngoài luật hằng chuyển, biến đi, dịch hóa. Đã có sinh thì phải có diệt, không có vật nào trường tồn bất biến. Thế giới Cực Lạc cũng là một thế giới như bao nhiêu cõi khác, đương nhiên phải chịu luật biến đi, thế mà trong kinh *A di đà* nói rằng nhân dân ở cõi đó thọ mạng « vô lượng vô biên A-tăng-kỳ kiếp » và Đức Phật-A Di Đà đã thành Phật đến nay kể có 10 kiếp. Như vậy là không có luật biến dịch chi phối sao ? Do đó mà nhiều người không tin cõi Cực Lạc có thật.

2) *Nói Phật A-Di-Đà là một thần thoại.*— Cũng một quan niệm phủ định như trên, có người cho rằng : Đức Phật «A Di Đà chỉ là một vị thần trong thần thoại», «chỉ là Thích-già thi hóa ra», «chỉ là lý tưởng hóa của trí từ bi mà thôi». (1)

3) *Nói kinh A di đà là một bài ngụ ngôn.*— Không đến nỗi phủ định tiêu cực như hai hạng trước, có một hạng người còn tin Phật, thay vì nói cõi Cực-Lạc không thật có, họ lại cho rằng kinh *A di đà* là «một bài học ngụ ngôn, vì chẳng khác ngụ ngôn của thi sĩ kiêm luân lý gia Lã phụng Tiên (La Fontaine) của Pháp». Bởi không dám bài bác lời Phật nói, vì Phật không bao giờ nói ngoa, «họ bèn nghĩ đến cái lối ngụ ý của Phật, dùng «hiển» chỉ «ẩn», dùng sắc tượng vật chất để chỉ cái vô vi tinh thần».

Rồi để chứng minh cho lập luận của mình, họ mới tìm tới những lối biện giải thích đương như sau :

Họ cho rằng *Ao bảy báu* là chỉ thất Thánh tài (bảy báu của Thánh) như 1) Giới (giới cấm) ; 2) Tin (đức tin) ; 3) Văn (nghe kinh) ; 4) Tinh tiến (chăm chỉ) ; 5) Tâm (hồ thẹn) ; 6) Tuệ (sáng tỏ) ; 7) Xả (bỏ dục lạc).

Nước *Tâm công đức* là ám chỉ tinh thần sáng khoái, thân thể được 8 đặc điểm : 1) Mắt trong ; 2) Thân mát ; 3) Miệng thơm ; 4) Thịt mềm ; 5) Da trơn ; 6) An hòa ; 7) Không đói khát ; 8) Thân được giải thoát.

Bảy hàng cây là thí dụ bảy điều giác ngộ : 1) Trạch pháp (chọn pháp) ; 2) Tinh tiến (Quyết đi tới) ; 3) Hỷ xả (vui bỏ mọi cố chấp) ; 4) Khinh an (coi nhẹ sự an ổn xác thân) ; 5) Niệm (nhớ điều lành) ; 6) Định (tâm không xao động) ; 7) Hành xả (bỏ cách tu hành bề ngoài).

(1) Trong Phật giáo Triết học của Phan văn Hùm.

Bây lạp lan an là ám chỉ bảy điều răn: 8 của thân là sát sinh, trộm cắp, tà dâm ở miệng là : nói dối, thêu dệt, chưởi mắng, ý không lành.

Bây lạp lười là ám chỉ 7 đức tánh của người tu Đại thừa : 1) Tàm, 2) pháp
3) Giới, 4) Tinh (trong sạch) 5) Tư (nuôi dưỡng tâm trong sạch), 6) Thời
(biết ngày giờ tu tập). 7) Quả (kết quả).

Đại loại, lối biện giải ngu ngôn là như thế, nghĩa là tìm tòi những đoạn văn hay pháp ngữ nào trong kinh điển phù hợp với kinh *A-di-đà* thì đem ra áp dụng, rồi biện giải rằng Đức Phật muốn mượn ý đó mà dạy, người đời những pháp tu để được phá vỡ vô minh và phát khai trí tuệ.

Nói tóm lại, đầu không phủ nhận lời nói của Đức Phật Thích Ca, nhưng luận điệu của phái thứ ba cũng không khác gì hai phái trước, tựu trung đều nhận cổ *Cực lạc* là không thật có.

Cổ quả cổ *Cực Lạc* chỉ là một danh từ tượng trưng chẳng ?

Trước khi đề cập đến những luận cứ trên, chúng ta nên xét coi lời nói của Đức Phật có hàm ý nghĩa ngu ngôn hay không ?

Điều mà mọi người đều công nhận là không bao giờ Đức Phật nói chơi hay nói quanh. Các Kinh điển cho ta thấy rằng lời nói của Ngài luôn luôn chân thật, không hý luận. Trong các Kinh luật, Ngài nghiêm cấm nói dối thì không thể ngài ngờ lời nói của Ngài là hý luận.

Kinh *Kim Cương* có viết : «Nhu lai thị chân ngữ giả, thật ngữ giả, như ngữ iả, bất cuồng ngữ giả, bất dị ngữ giả». Lời nói của Như Lai là lời nói chân thật, lời nói như một, không nói dối, không nói khác.

Trong Kinh *Đại tập* cũng có viết : «Mãnh phong khả thuyết tác hệ phược, Tu di khả thuyết khản xuy động. Bất khả thuyết Phật hứa nhị ngữ. Thiệt ngữ, như ngữ cập tịnh ngữ». Gió mạnh có thể nói là sợi dây ràng buộc, núi Tu di có thể nói dùng miệng thổi bay, nhưng không thể nói Phật nói hai lời. Vì lời nói của Ngài là lời nói chân thật, như thật, lời trong sạch.

Vậy dù cho ta tin rằng lời nói của Phật bao giờ cũng chơn-thật, những điều Ngài nói ra không phải là những câu chuyện thần-thoại. Nếu cần phải dùng đến cái «hiển» để chỉ cái «ẩn» thì Ngài cũng không bao giờ dùng lối ngu ngôn hay thần thoại mà thường dùng lối tỷ dụ, dùng quyền-pháp để dắt dẫn chúng sinh đi đến thật-pháp. Thế thì kinh *A-di-đà* có phải là một pháp quyền, dùng hiển để chỉ ẩn, như luận-điệu đã nhận nó là một bài học ngu ngôn không? Nếu nói cổ *Cực-Lạc* không thật có và kinh *A-di-đà* chỉ là một bài học ngu ngôn, dùng quyền pháp để hiển-lộ thật-pháp thì lẽ nào các vị Bồ-tát như Đức

Quan-Thế-Âm, Đại Thế Chí, Phổ Hiền, các vị Bồ đề như Long Thọ, Mã Minh, cùng các vị Thiên sư như Bách Trượng, Thiên Như, Linh Chi, Viễn Công, Trì Giả, các Bồ đề trong Tịnh độ tông... là những bậc tiền giác, sáng tỏ lại không nhận ra, mà trầm người như một, hết lời tán thán cảnh trang nghiêm của cõi Cực Lạc và cực lực khuyến hóa chúng sinh cùng tu Tịnh nghiệp.

Một bằng chứng là các Ngài đã gia công sáng tác rất nhiều kinh sách xiển dương pháp môn Tịnh độ, như *Liên tôn bảo giám, Tịnh độ cảnh quán yếu môn, An lạc tập, Quyển nghị luận, Tịnh độ chỉ qui, Tịnh độ vãng, Tây qui trực chỉ, Thập nghị luận, Hoặc vấn, An dưỡng phú v.v...*

Ngay như trong kệ kinh của Đức Phật, ngoài ba bộ kinh : *A di đà, Vô lượng thọ, Quán vô lượng thọ* là những chính kinh về Tịnh độ, còn có những kinh : *Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, Lăng Nghiêm, Bảo tích...* trong đó Đức Phật thường nhắc đến cõi Cực Lạc và pháp môn niệm Phật.

Các vị Bồ tát và Bồ đề sư không một vị nào nhận kinh *A di đà* là quyền pháp của chúng ta sinh vào thời mạt pháp, căn cơ thiên bạc, há lại tỏ ngộ hơn mấy Ngài ư ?

Phương chi, trong phần duyên khởi kinh *Quán Vô lượng thọ*, Đức Phật đi đứng thực ngữ chỉ cho bà Vi đề hy thấy cảnh Cực Lạc là một cõi hiện thực. Nhắc lại khi bà Vi đề hy vợ của vua Tần bà sa la bị con là A xà thế nghe theo lời của Đề bà đạt đa giam cầm vào lãnh cung thì sinh lòng buồn thảm Đức Phật bèn hiện khai ngộ bà, dùng uy lực cho bà thấy rõ các cõi uế lịch. Sau khi thấy được cảnh Tịnh độ thì bà rất hoan hỷ quyết sinh về cõi đó. Nếu cõi Cực Lạc không thật có, vậy thì cảnh mà bà nhờ uy lực của Phật trợ cho thấy đó chẳng phải là Phật cảnh thịnh độ sao ?

Thêm một dẫn chứng nữa là trong kinh *Bồ Tát xá thai* có cho biết rằng : từ cõi Diêm phù đề, cách 12 ức Na-do-tha thuộc về hướng Tây, ở phần nửa đường đi cõi Cực Lạc, có một quốc độ tên là Giải-mạn giới là cõi không kém gì cõi Cực Lạc về sự trang nghiêm khoáng lạc. Sở dĩ có tên Giải-mạn quốc là vì những người tu Tịnh-nghiệp nhưng tâm còn giải đãi (giải), kiêu mạn (mạn), nhiệm trước dục lạc thì vì tâm mê trước ấy mà sinh về cõi Giải-mạn, không tiến nổi đến cõi Cực Lạc.

Nếu cõi Cực Lạc không có thật, sao kinh *Bồ Tát xá thai* lại định vị cõi Giải-mạn ở nửa đường đi qua cõi Cực Lạc.

Như thế cõi Cực Lạc không sao có thể nói được là không thật có và Đức Phật A-Di-Đà là một thần thoại.

Dù vậy, chúng ta cũng nên tiến thêm một bước nữa xét coi cõi Cực Lạc có ở ngoài sự tác động của luật hằng chuyển như nghi vấn đã nêu ra không ?

Cứ theo kinh điển thì các quốc độ hay thế giới sở dĩ thành lập, điều kiện then chốt là do nghiệp lực sinh khởi. Tất cả vạn tượng đều do nghiệp lực của chúng sinh cảm sinh ra. Mỗi thế giới trong vũ trụ, từ thô hình cho đến tinh thanh đều là quốc độ của mỗi hạng chúng sinh đồng một nghiệp cảm. Trong kinh *Lăng nghiêm*, Đức Phật đã giải rõ các hạng chúng sinh và các cõi đồng với nghiệp cảm của họ, từ cõi Địa ngục cho đến các cõi Trời hữu sắc và vô sắc. Các cõi ấy không do quyền lực hữu ngã nào sáng tạo mà là do nhân duyên của các đồng nghiệp sinh khởi. Như cõi Sa bà chẳng hạn, khi các nhân duyên hòa hợp thì tụ, đến khi các nhân duyên chia ly thì tán.

Các quốc độ khác thành lập cũng không ngoài nguyên lý nhân duyên hòa hợp ấy. Nhưng đối với các cõi Phật, ngoài nghiệp cảm duyên khởi, sự thành lập còn tùy thuộc ở nguyện lực của vị Phật giáo chủ ở cõi đó. Như trường hợp cõi Lưu Ly của Dược sư Như lai hay cõi Cực Lạc của Đức Phật A-Di-Đà mà các kinh thường nói đến, thì ta thấy rõ cái chủ lực sáng tạo đều hoàn toàn do công đức của vị Phật giáo chủ cả. Với một vị Phật công hạnh viên mãn thì không ai dám phủ nhận là không đủ uy lực để tạo ra một thế giới theo biệt nguyện. Mà đã do nguyện-lực của một vị Phật tạo thành thì thử hỏi cõi đó còn bị chi phối bởi luật vô thường như các cõi do nghiệp cảm của chúng sinh duyên-khởi chẳng?

Cứ như Khế Kinh thì từ cõi Nhị thiên trở lên, các tam tai (Thủy tai, hỏa tai, và phong tai) khởi lên trong thời kỳ hoại kiếp vẫn không hề đã động đến. Trong lúc đó thì các cõi từ Nhị thiên trở xuống đều bị phá hoại. Nếu nói rằng vạn vật đều ở trong luật biến di vậy chúng ta phải cất nghĩa thế nào khi nói đến các cõi từ Nhị thiên trở lên. Chẳng lẽ chúng ta lại cho rằng Kinh điển nói không thật.

Các cõi Thiên do nghiệp lực của chúng sinh duyên khởi còn bền vững lâu dài như thế thì với những cõi do nguyện lực của một vị Phật tạo thành như cõi Cực Lạc của Phật Vô lượng thọ, Vô lượng quang, chúng ta lại hoài nghi sự trường tồn của nó sao.

Chúng tôi nói trường tồn, chớ chưa nói là không có dịch biến, nhưng sự dịch biến không phải mau chóng như các cõi hữu hình hay thế gian. Như cõi Sa-bà là cõi hữu hình mà còn biến hoại trong vòng một Đại kiếp (1.280 triệu năm) thì cõi tinh thanh như cõi Cực Lạc đâu có biến dịch cũng phải muôn triệu lần lâu hơn. Phương chi cõi ấy lại nhờ nguyện lực của Đức Phật A di đà và các hàng Bồ tát duy trì tự dịch biến đầu có, đâu phải với óc phàm mà biện luận được,

Trong Kinh *Bi Hoa* có nói rằng: Sau khi Phật A Di Đà nhập Niết bàn thì Đức Quán Thế Âm thành Phật hiệu là Biến Xuất Nhất thiết quang công đức Sư Như lai. Xem đó, cõi Cực Lạc nào đâu chẳng có sự dịch biến.

Nói tóm lại, với những lý giải như trên chúng ta tin rằng cõi Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà là một cõi có thật và từ trước đến nay những người tu Tịnh nghiệp, đa số đã được vãng sinh. Người sinh về cõi này chẳng phải trụ lâu ở đó mà chỉ lưu ngụ trong một thời gian học Đạo, đến khi quả mãn công thành thì trở lại cõi trần tùy duyên hóa độ.

Nếu những biện giải, chứng minh trên đây chưa đủ cho người đời nay tin cõi Cực Lạc là một cõi hiện thực thì chúng ta cũng không lấy làm lạ về thái độ dè dặt của Đức Phật Thích Ca khi Ngài nói Kinh A Di Đà là «pháp khó tin của tất cả pháp thế gian».

phan bá cầm

THỂ THÂN VÀ A-TÌ-ĐẠT-MA CẦU-XÁ LUẬN

* tuệ-sỹ

I.- ĐỊA-VỊ VÀ VAI TRÒ CỦA THỂ-THÂN TRONG TIÊU-THỪA PHẬT-HỌC

THỂ-THÂN là con người đã trọn đời hy-sinh cho chân-lý. Ngài đã sống trong thực với những điều mà mình biết. Cái uy danh kỳ vĩ cho đến bây giờ còn truyền tụng là «Thiên bộ luận sư», người đã viết một nghìn bộ luận, trong đó một nửa dành cho Tiêu-thừa và nửa kia thì để dành cho Đại-thừa Duy-thức. Bấy nhiêu đó người ta cũng đã thấy cái danh tiếng Hằng-hà Hy-mã của Ngài rồi.

Ngài sinh vào lúc sự phân liệt tư tưởng của Phật-giáo đã đi tới điểm cao nhất. Ngài xuất-hiện như đề kết luận cho Tiêu-thừa Hữu-bộ mà cũng đề phát triển tư tưởng Du già. Sau Thế-thân, kể cả hai khuynh hướng về Hữu của Phật giáo, chưa có ai vượt qua Ngài được.

Thế-thân có cái may mắn là kế thừa trên tám trăm năm phát triển tư tưởng của Phật học. Cho nên, khi học về Hữu bộ của Tiêu-thừa, người ta không thể bỏ qua luận Cầu-xá hay chỉ cần đọc Cầu-xá cũng đủ, cũng như khi học về Duy-thức, không ai lại không biết đến Duy-thức Tam-thập tụng.

Cái may mắn của Thế-thân không phải là cái may mắn gặp thời, mà là cái may mắn của một con người nhiệt thành với chân lý. Cũng vì thế mà về sau không ai đẩy được tư tưởng Tiêu-thừa xa hơn Thế-thân chút nữa, và kể cả Đại-thừa cũng vậy. Có thể nói, hai khuynh hướng căn bản của Phật-giáo ở Ấn-độ đến Thế-thân là chốt vót nhất.

Khi đặt Thế-thân vào Tiêu-thừa Phật-học ta không thể không nói đến luận A-tì-đạt-ma Cầu-xá. Cầu-xá lại là kết tinh của mấy trăm năm phân hóa tư tưởng của Phật giáo. Cho nên, chúng ta sẽ dành một đoạn đầu để nói về vấn đề phân phái, trước khi nói đến cuộc đời của Ngài và luận Cầu-xá.

Có lẽ lý thuyết của đức Phật quá cao siêu và đã dành cho con người quyền lựa chọn và phê phán quá rộng rãi. Mà hễ là chúng sinh thì ai khỏi mang lấy ít nhiều chấp trước. Cho nên, đi đến đâu là Phật giáo phân hóa đến đó, tùy theo trình độ văn hóa của mỗi nơi. Phân hóa ở hình thức hay phân hóa ngay ở nội dung tư tưởng đều có cả. Sự phân hóa đó đã tạo cho Phật giáo một khu vườn lắm hương lắm sắc. Mà cũng chính ở sự phân hóa này đã có lúc đưa Phật giáo đi vào suy vi tàn tạ. Đây là những trường hợp xảy ra tại Ấn độ cũng như tại Trung hoa.

Ở Ấn độ thì vấn đề chia năm xẻ bảy của một hệ thống triết lý hay tôn giáo là một sự kiện hiển nhiên. Không một hệ thống tư tưởng nào ở Ấn độ mà không bị phân liệt, kể riêng gì Phật giáo, Người ta cho đây là chính bởi tinh thần tôn trọng tự do cá nhân cũng như vì địa lý quá rộng mà vấn đề hành chính cũng quá phức tạp của Ấn thời xưa, cho nên Phật giáo thiếu hẳn vai trò lãnh đạo trung ương. Và từ đấy nảy sinh ra biết bao là bộ phái mà các tài liệu còn mập mờ hiện nay kể ra ít lắm cũng có từ con số 18 hay 20 cho tới 30 (1).

Theo truyền thuyết của một trong những truyền thuyết của Phật giáo Bắc Ấn và Trung hoa thì chúng ta có sự phân phái ngay trong kỳ kết tập lần thứ nhất. Theo đó, sau khi đức Thích tôn nhập diệt được bảy ngày, Tôn giả Ma ha Ca diếp đã triệu tập 500 vị La hán để trùng tụng Kinh luật luận tại thành Vương xá trong hang Thất khổng lồ. Trong khi đó, một số đông Tỷ khưu không thuộc thành kỳ túc trưởng lão nên không được tham dự vào cuộc kết tập này, do đó có một cuộc kết tập của nhóm này ở ngoài hang gọi là «giới ngoài». Kết tập của nhóm sau gồm có 5 tạng tức Kinh tạng, Luật tạng, Luận tạng, thêm hai tạng nữa là Tạp tạng và Cấm chú tạng. Như vậy, Phật giáo đã chia thành hai bộ phái lớn ngay sau khi đức Thích tôn nhập diệt được bảy ngày, là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ.

Theo Samayabhedoparacanacakra của Vasubandhu (Thế hữu) mà Ngài Huyền trang dưới tiêu đề là «Đệ bộ tôn luận luận» thì sau Phật nhập diệt khoảng một trăm năm bắt đầu có sự phân liệt tư tưởng, nguyên do là sự tranh cãi về 5 điều phát biểu của Đại thiên (Mahà-deva). Cũng với các tài liệu mà chúng ta có hiện nay thì A tì đà m (Abhidharma) tức Luận bộ chỉ phát triển về sau này. Trong giai đoạn đầu, Phật giáo chỉ có hai tạng là Luật (Vinaya) và Pháp (Dharma) về sau được gọi là Kinh (Sūtra) (2). Với sự yêu cầu của lý luận mà A tì đà m được phát triển dần dần (3). Truyền thuyết mà ta nói ở trên lại cho

(1) ANDRÉ BAREAU : Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule.

(2) L. de La VALLEE POUSSIN : L'Abhidharmakośa de Vasubandhu.

(3) AN THUẬN : Tinh Không Học Thâm Nguyên.

rằng Phật giáo đã có tới 5 tạng ngay từ bắt đầu. Tuy nhiên, điều có lẽ là chắc chắn, cấm chú tạng cũng chỉ được phát triển về sau với tư tưởng Chân ngôn do sự tiếp xúc giữa Phật giáo và Bà la môn. Có lẽ truyền thuyết này là do những nhà Đại thừa muốn chứng tỏ nguồn gốc chính thống của mình.

Tuy sự phân phái có thể bắt đầu trong cuộc kết-tập về sau, nhưng nguồn gốc của nó vẫn là mầm mống của hai khuynh hướng bất đồng ngay từ thời Phật tại thế. Một đảng thì vụ vào hình thức do Ngài Ca diếp lãnh đạo và một đảng thì vụ vào nội dung do Ngài Xá lợi phất cầm đầu (1). Nhưng tiếc thay, bậc tài hoa trí tuệ như Xá lợi phất đi vào Niết bàn quá sớm. Nên chỉ sau ngày Thế tôn nhập diệt, quyền lãnh đạo giáo hội do Ma ha Ca diếp nắm giữ. Kết quả là trong khoảng mấy trăm năm đầu của Phật giáo, khuynh hướng bảo thủ, vụ hình thức, của Ngài Ma ha Ca diếp chiếm được ưu thế hơn vì có có sự lãnh đạo hẩn hoi của các bậc trưởng lão kỳ túc. Khuynh hướng vụ nội dung của Xá lợi phất chỉ tiềm tàng rồi sau đó mới bùng dậy và từ đó gây nên vấn đề phân phái.

Như vậy, các bộ phái có thể xuất hiện sau một hay hai trăm năm kỷ nguyên Phật giáo, nhưng nguyên nhân sâu xa của nó đã nảy mầm bất rõ trong thời Đức Phật.

Lại trong luật Ma ha Tăng kỳ, thuộc Đại chúng bộ, có ghi lời tuyên bố của Ngài Ma ha Ca diếp trong kỳ kết tập lần thứ nhất như sau : «Những điều mà Đức Phật chưa chế ra, không nên chế ; những điều Đức Phật đã chế rồi, phải theo đó mà gìn giữ». Lời tuyên bố này cho thấy sự phân liệt của Phật giáo khởi đầu ngay sau Phật Niết bàn khoảng chừng vài tháng mà động cơ là vấn đề Kinh và Luật. (2)

Điều chắc chắn là Phật giáo chia làm hai bộ phái lớn trước nhất, đó là Thượng tọa và Đại chúng. Thế chia hai này bắt đầu vào lúc nào, có rất nhiều truyền thuyết khác nhau. Có truyền thuyết cho rằng sau Phật Niết bàn 100 năm, trong kỳ kết tập lần thứ hai tại thành Phệ xá lí, tranh luận về 10 điều phi pháp của các vị Tỳ khưu ở đây. Theo truyền thuyết, thế chia hai này bắt đầu sau Phật Niết bàn 200 năm, trong kỳ kết tập lần thứ ba tại thành Pataliputra, tranh luận về năm điều phát biểu của Đại thiên.

Theo truyền thuyết của Nam truyền đảo sử (Dipavamsa) được viết vào khoảng thế kỷ thứ 4 tây lịch thì sự phân liệt được phát khởi sau Phật Niết bàn 200 năm. Học phái Samatiya (Chính lượng bộ) cho rằng sự phân liệt này là vào năm 137 Phật lịch, và phân liệt lần thứ hai vào khoảng 200 PL và lần thứ ba, 400 PL. (3)

(1) BÔNG SƠ ; Phật giáo Ấn sau thời Phật nhập diệt.

(2) LƯƠNG KHÁI SIÊU ; Đạo Di bộ tôn luận luận (Phật học nghiên cứu thập bát thiên)

Tựu trung, các truyền thuyết nói về sự phân liệt hoặc lấy nguyên nhân giới luật làm chính yếu, hoặc lấy nguyên nhân thuộc về giáo lý làm quan trọng. Ngài Ma ha Ca diếp trong khi đang dẫn 500 đồ chúng đi hoằng hóa, giữa đường hay tin Thế tôn đã nhập Niết bàn. Lúc ấy có một Tỷ khuru, đệ tử của Ngài, đã thốt lên rằng Phật chết đi là điều đáng mừng cho Tăng chúng, vì từ đây không còn ai bắt buộc phải làm cái này, không được làm cái kia nữa. Thế là Phật nhập diệt chưa được bao lâu mà chúng Tỷ khuru đã nảy sinh dị kiến.

Pháp pháp nhân tạng nhân duyên chép rằng sau khi Ngài Ma ha Ca diếp vào kệ túc sơn mà thị hóa, A-nan lãnh đạo đồ chúng. Một hôm Ngài nghe một vị tỷ khuru đọc bài kệ như sau :

Nhược nhân sinh bách tuế,
Bất kiến thủy lão hạc ;
Bất như sinh nhất nhật,
Nhi đắc đồ kiến chí.

A-nan nghe thế lấy làm thương tâm, *Con mắt Chính pháp* của thế gian vừa mới nhắm chưa được bao lâu, các ác nghiệp phiền não lại nổi lên, trái với Thành đạo, tự sinh vọng tưởng, kẻ ngu si thường bị chôn vùi trong tăm tối, bị đọa lạc trong biển sinh tử, chịu sự bức bách của lão bệnh. Ngài liền dạy cho vị tỷ khuru này nên sửa bài tụng đó lại như sau mới đúng :

Nhược nhân sinh bách tuế,
Bất giải sinh diệt pháp ;
Bất như sinh nhất nhật,
Nhi đắc giải liễu chí.

Vị tỷ khuru này liền thưa với thầy về câu chuyện của Ngài A-nan. Vị tôn sư cao rằng A-nan già cả sinh lầm lẫn. (1) Phật nhập diệt chưa bao lâu mà các đệ tử đã không đồng ý nhau về giáo lý.

Hai truyền thuyết trên đây cho thấy sự phân liệt của Phật giáo sau Phật không bao lâu. Nguyên nhân chính được xem là giới luật là giáo lý.

Sau Phật nhập diệt 100 năm, tại thành Phệ xá li, nhóm ở đây đưa ra 10 phi pháp. Một lúc nọ, Ngài Da-xá đi ngang qua đây, bất mãn với chúng tỷ khuru về 10 điều phi pháp này, nên đã công nhiên đả kích. Các tỷ khuru Phệ-xá-li nói Da-xá đã phạm đại tội là nói xấu Tăng chúng trước cư sĩ nên đòi tấn xuất Ngài. Da-xá về phương Bắc vận động với các bậc trưởng lão kỳ túc để thành Phệ-xá-li làm cuộc kết tập lần thứ hai để nghị quyết về 10 điều phi-pháp này. Kết quả là Đại hội đồng ý 10 điều trái với lời dạy

(1) *Pháp pháp nhân tạng nhân duyên.*

của Đức Phật. Tuy thế một số đông, phần lớn là các Tăng sĩ trẻ tuổi, bất mãn về quyết định của đại hội nên đã tách rời khỏi giáo-hội, và từ đấy giáo hội bị chia làm hai. Một bên gồm các bậc trưởng lão gọi là Thượng tọa bộ, một bên gồm những Tăng sĩ trẻ đông hơn gọi là Đại chúng bộ.

Theo Di bộ tôn luân luận thì sự phân chia này là do sự bàn cãi về 5 điều phát biểu của Đại thiên. Nguyên văn 5 điều đó được Ngài Huyền-trang dịch như sau :

Đur sở dụ, vô tri,
Do dụ, tha linh nhập,
Đạo nhân thanh cổ khởi,
Thị danh chân Phật giáo.

Điều thứ nhất, La-hán vẫn còn bị ma chướng khiến cho lậu thất trong giấc mộng; điều thứ hai, La-hán cũng vẫn còn bất-nhiêm-ô vô tri, nghĩa là cái học sai lầm về Chính-pháp; điều ba, La-hán vẫn hoài nghi chưa giải quyết được; điều thứ tư, La-hán đắc quả không thể tự biết mà nhờ bậc cao minh cho hay; và cuối cùng là Đạo có thể do âm thanh mà chứng ngộ.

Theo truyền thuyết thì sự kiện thứ nhất về 10 điều phi pháp liên quan đến giới luật đã phát xuất kỳ kết tập lần thứ hai tại thành Phệ-xá-li và sự kiện thứ hai về 5 điều phát biểu của Đại-thiên liên quan đến vấn đề giáo lý phát khởi kỳ kết tập lần thứ ba tại thành Ba-tra-lị-phất.

André Boreau, trong Les Premiers Conciles Bouddhiques, cho rằng cả hai sự kiện trên đều nằm trong phạm vi giới luật. Chẳng hạn như mệnh đề thứ nhất của Đại-thiên, theo đó, vị La-hán vẫn còn bị ma chướng mê hoặc trong giấc mộng. Điều này thuộc phạm vi giới luật. Luật cấm các vị tỷ khưu không được làm xuất tinh, ngoại trừ giấc mộng. Nhưng luật này lại áp dụng chặt chẽ cho La hán, theo Thượng tọa bộ. Nhưng học phái Đại chúng bộ lại cho rằng La Hán vẫn không tránh khỏi sự mê hoặc này. Bốn điều còn lại thì liên quan đến sự thế độ của một vị tỷ khưu đối với đệ tử về đạo đức và trí tuệ của ông ta.

Truyền thống Nam phương Phật Giáo cho rằng 5 mệnh đề phát biểu của Đại thiên liên quan đến sự xuất gia của Ngài. Cứ theo truyền thuyết này thì Đại thiên trước kia là một người đã từng giết cha giết mẹ, giết La Hán và phá hòa kiếp tăng. Như thế Đại thiên là người đã phạm tội ngũ nghịch, không được phép ở trong hàng tăng chúng. Năm điều của Đại thiên phát biểu là để cố gắng làm cho tội trạng của ông ta vơi đi. Chẳng hạn như mệnh đề thứ năm nói đạo nhân thanh cổ khởi. Đại thiên biết mình mang tội quá nặng nên đêm đêm thường la « khờ khờ ». Có lẽ đây chỉ là một truyền thuyết do Thượng tọa bộ

lạo nên đề nói rằng 5 điều phát biểu của Đại thiên không đúng với Chánh pháp.

Dị bộ tôn luận luận của Thế hữu có tới hai Đại thiên. Đại thiên thứ nhất là người thông minh tài trí đã phát biểu năm điều làm chia hai giáo hội Tăng già của Phật. Nhưng không thấy nói rõ về lai lịch của Ngài. Một Đại thiên khác sinh vào cuối thế kỷ thứ hai Phật lịch. Luận viết như sau : « Cuối thế kỷ thứ II PL, có một tu sĩ ngoại đạo, xê tà qui chính, cũng tên là Đại thiên, xuất gia và thụ giới cụ túc với Đại chúng bộ, đa văn tinh tiến, ở núi Chẽ đa (Caite). Cũng với tăng chúng thuộc Đại chúng bộ trùng tuyên 5 điều phát biểu của Đại thiên (?), vì sự tranh cãi này mà phân thành ba bộ phái : Chẽ đa sơn bộ, Tây sơn trụ bộ và Bắc sơn trụ bộ. »

Xem thế thì có tới hai Đại thiên, cách nhau một trăm năm. Truyền thuyết của Thượng tọa bộ có lẽ xem hai người như một.

2.— Lịch sử phân phái.—

Có rất nhiều tài liệu khác nhau nói về thời gian và trạng huống của sự phân phái. Tuy nhiên, phần lớn của các tài liệu này đều công nhận phân liệt lần đầu tiên đã xảy ra sau Phật nhập niết bàn khoảng 100 năm, với hai học phái chính là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ.

Theo tài liệu của Đại chúng bộ, cứ như sự xét đoán của Lương Khải Siêu, cách Phật diệt độ khoảng vài tháng là đã có tình trạng phân liệt.

Các tài liệu hiện có và đáng kể nhất, về Nam phương thì có Nam truyền Đảo sử tức Dipavamsa, về Bắc phương thì có Văn thù vấn kinh, các bộ luật của các bộ phái hiện còn. Tuy nhiên, giữa các nguồn tài liệu này thì có Dị bộ tôn luận luận và Nam truyền đảo sử được biết đến nhiều nhất trong khi các tài liệu du ký cũng khá quan trọng, nhưng các tài liệu du ký này không có phê phán của tác giả nên chúng ta khó tìm thấy sự chính xác của nó.

Dị bộ tôn luận luận của Thế hữu ghi sự phân liệt lần đầu vào khoảng 100 năm sau Phật nhập diệt. Tiếp đó, Đại chúng bộ lại bị phân thành 3 bộ phái nữa. Cũng trong khoảng này, về sau Đại chúng bộ lại xuất hiện 2 bộ phái Đa văn và Thuyết giả. Khoảng cuối kỷ nguyên thứ hai Phật lịch là kỷ phân liệt chót của Đại chúng bộ với 3 bộ phái là Chẽ đa Sơn bộ, Tây sơn trụ bộ và Bắc sơn trụ bộ.

Ba trăm năm sau Phật nhập diệt, Thượng tọa bộ bắt đầu bị phân liệt. Sự phân liệt xảy ra vì bất đồng về quan điểm kinh và luận. Nguyên lai, Thượng

toạ bộ cứ theo truyền thống mà xiển dương Kinh giáo, lấy Luận và Luận làm thứ yếu. Ca đa diễn ni tử, tác giả của luận Phát tri, được xem là bộ luận cầu bản củ Hữu bộ, xuất gia ở Thượng tọa bộ, nhưng lại trái với bản tông là không lấy Kinh làm căn bản, nhưng lại lấy Luận làm căn bản. Do đó mà nảy sinh ra sự phân liệt thành Nhất-thiết-hữu bộ, vì bộ phái này cho rằng hết thấy pháp hữu vi, pháp có sinh diệt, có biến hóa, đều có thực thể; cũng gọi là Thuyết nhân bộ, vì học phái này phân biệt và nói nguyên do các pháp. Trong những nguyên nhân phân liệt kỳ này của Thượng tọa bộ còn một nguyên nhân nữa là sự bàn cãi về 5 điều phát biểu của Đại thiên. Thượng tọa bộ gồm các bậc kỳ túc, không đồng ý với những người lấy Luận làm gốc, trái với truyền thống của Thượng bộ, họ rút lui vào núi Tuyết sơn, vì thế mà được gọi là Tuyết sơn bộ, tức Thượng tọa bộ được chuyển thành (1).

Thế là 300 năm sau Phật nhập diệt, Thượng tọa bộ bị chia làm hai là Tuyết sơn bộ và Nhất thiết hữu bộ. Sau đó, từ Nhất thiết hữu bộ lại phân liệt thành Độc tử bộ. Độc tử bộ lại bị phân liệt thành 4 bộ phái là Pháp thượng bộ, Hiền vị bộ, Chính lượng bộ, và Mật lâm sơn bộ.

Lần thứ hai lại từ Nhất thiết hữu bộ mà phát sinh ra Hóa địa bộ. Sau đó, từ Hóa địa bộ lại phát sinh Pháp tạng bộ.

Lần thứ ba, từ Nhất thiết hữu bộ lại phát sinh ra Âm quang bộ. Và lần cuối, xuất hiện Kinh lượng bộ.

Sau đây là số mục của các bộ phái theo Nam truyền đạo sử. Đạo sử được viết vào khoảng thế kỷ thứ tư tây lịch, thuộc Thượng tọa bộ. Theo tác phẩm này thì mọi sự phân liệt đều xảy ra sau Phật nhập Niết bàn 200 năm và có tất cả là 18 học phái.

A. Thuộc Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika) :

- Nhất thuyết bộ (Ekalyohārika) :
- Nguu tông bộ (Gokulika), có hai chi phái :
 - Đa văn bộ (Bahussutika)
 - Thuyết giả bộ (Pannattivāda)
- Chế đa sơn bộ (Cetiya)

B. Thuộc Thượng tọa bộ (Theravāda) :

(1) THÁI HU : các tông phái Phật giáo.

- = **Bạt xà bộ (Vajjiputta)**, có 4 chi phái :
 - Chánh lượng bộ (Samlīya)
 - Mật lâm sơ bộ (Channagarika)
 - Hiền vi bộ (Bhadrayanika)
 - Pháp thượng bộ (Dhammuttarika)
- — **Hóa địa bộ (Mahimsāsaka)**
 - Pháp tạng bộ (Dhammaguttika)
 - Thuyết nhất thiết hữu bộ (Sabbatthivāda)
- — **Ām quang bộ (Kassapika)**
- — **Thuyết chuyển bộ (Sankantika)**
- — **Kinh lượng bộ (Suttavāda)**

Sau đây là bản của Thế hữu :

A Thuộc Đại chúng bộ (Mahāsanghika) :

- | | |
|--|---------------------------------|
| ● — Nhất thuyết bộ (Ekayāvahārika) | } Phân liệt
lần thứ I |
| ● — Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravāda) | |
| ● — Kê dẫn bộ (Kukkutika) | |
| ● — Đa văn bộ (Bahucrutīya) | } phân liệt II
phân liệt III |
| ● — Thuyết giả bộ (Prajñaptivāda) | |
| ● — Chế đa sơn bộ (Caitika) | } phân liệt IV |
| ● — Tây sơn trụ bộ (Aparacalla) | |
| ● — Bắc sơn trụ bộ (Uttaracalla) | |

B. Thuộc Thượng tọa bộ (Śhāvira)

- — Tuyết sơn bộ (Haimavatra)
- — Sarvāstivāda (Nhất thiết hữu bộ).

Những học phái sau đây đều phát xuất từ Nhất thiết hữu bộ :

- | | |
|----------------------------------|---------------------------|
| ● — Độc tử bộ (Vātsīputra) | } phân liệt I của Hữu bộ |
| — Pháp thượng bộ (Dharmottariya) | |
| — Hiền vi bộ (Bhadrayanika) | |
| — Chánh lượng bộ (Sammati) | |
| — Mật lâm sơ bộ (Sanhagarika) | |
| ● — Hóa địa bộ (Mabicasaka) | } phân liệt II của Hữu bộ |
| — pháp tạng bộ (Dharmāgupta) | |

- - Âm quang bộ (Kasyapa))phân liệt III của hữu bộ
- - Kinh lượng bộ (Sautrantika))phân liệt IV của hữu bộ

Sơ sánh hai nguồn tài liệu trên, có thể nói, một đảng đại biểu cho truyền thống Bắc phương và một đảng đại biểu cho truyền thống Nam phương, ta thấy những khác biệt sau đây :

Ở Đạo sử, Thuyết chuyển bộ (Sankantika) và Kinh bộ (Suttavāda) là hai, nhưng ở Di bộ thì chỉ là một. Di bộ có ghi rằng học phái này lấy Kinh tạng làm chính yếu nên được gọi là Kinh bộ, đồng thời lại cho rằng các uẩn (Skan dha) luân chuyển từ quá khứ đến vị lai, thế nên được gọi là Thuyết chuyển bộ.

Đạo sử không thấy ghi Tây sơn trụ bộ và Bắc sơn trụ bộ. Theo Thế hữu thì hai bộ phái này cùng phân liệt một lần với Chế đa sơn bộ, bởi sự bàn cãi về 5 điều phát biểu của Đại thiên.

Đạo sử ghi Nhất thiết hữu bộ là một hệ phái phát xuất từ Hóa địa bộ. Thế hữu ghi Nhất thiết hữu bộ được phân liệt ngay với Thượng tọa bộ. Theo ý kiến của André Bareau, có lẽ vì thế hữu thuộc Nhất thiết hữu bộ nên muốn chứng minh cho tính cách chính thống của bộ phái mình. Tuy nhiên, chúng ta không thể chối cãi được vai trò quan trọng của Hữu bộ với phạm vi là ảnh hưởng rất sâu rộng của nó. Hiện nay Kinh Luật luận của Hữu bộ có nhiều hơn Hóa địa bộ. Ta có một bản Hán dịch về bộ Luật của Hóa địa bộ.

Về phương diện tư tưởng, Thế hữu chia làm 6 tông như sau :

1- *Ngũ và pháp đều có* (ngũ pháp câu hữu tông) ; những bộ phái sau đây chấp nhận : Độc tử (vātsīputra), Pháp thượng (Dharmottariya), Hiền vĩ (Bhayaṇiya), và Mật lâm sơn (Sannagarika).

2- *Có pháp nhưng không có ngã* (Pháp hữu ngã vô tông) được công nhận bởi Nhất thế hữu bộ (Sarvāstivāda), Thượng tọa bộ (Sthavira) và Đa văn bộ (Bhauṣṛutīya).

3- *Pháp không có khứ lai* (Pháp vô khứ lai tông), gồm các bộ phái : Đại chúng (Mahāsaṅghika), Kê dẫn (kukkutika), Chế-đa-sơn (Caitika) Tây sơn trụ (Aparāśālia), Bắc sơn trụ (Uttaraśālia), Pháp tạng (Dharmagataka) và Âm quang (Kācyapiya).

4- *Hiện tại vừa giả vừa thực* (Hiện thông giả thực tông) có Thuyết giả bộ (Prajñaptivāda).

5- *Thế pháp là hư vọng. xuất thế pháp là chân thực* (Tục vọng chân thực tông) có Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravāda).

Tất cả những điểm nói về vấn đề phân phái thuộc phạm vi Tiểu thừa Phật học trên đây không có một giá trị nào tuyệt đối bởi tính cách phức tạp của các nguồn tài liệu. Mỗi tài liệu của một học phái đã có dành cho họ một địa vị «chính thống Phật học» một cách vô điều kiện.

Thế thân xuất hiện không một dấu hiệu nào chứng tỏ cho ta hay rằng Ngài đã cố gắng bần gấn cái tình trạng chia năm sẻ bảy này. Ngài chỉ là một con người chết sống với chân lý. Xuất thân từ học phái Hữu bộ, ước vọng của Ngài cũng không vượt khỏi mục đích đi tìm cái «chánh thống Phật học» cho Hữu bộ. Ngài được cái đức tính độc đáo là không bị vướng mắc vào một hệ thống tư tưởng nào. Cho nên cái «chính thống Phật học» mà Ngài đã cố gắng xây dựng cho Hữu bộ không phải là Hữu bộ mà mọi người thường quan niệm. Tinh thần hy sinh tuyệt đối là một trong những đặc tính hiếm có của Thế thân mà Ngài đã trải qua 4 năm mai danh ẩn tích ở Kashmir để học tập bộ luận Đại ti-bà-sa. Bộ luận này xem là có tầm quyền tư tưởng nhất của Hữu bộ. Khi Ngài viết Câu-xá để tóm tắt Tỳ bà sa thì hầu hết các học giả Hữu bộ đều lấy làm thóa thích cho rằng học phái của mình đã có một tay kỳ vĩ xuất hiện truyền bá. Nhưng khi Ngài viết trường hàng để giải thích thì những điều được nói đến có khi trái ngược hẳn với truyền thống của chính Hữu bộ. Ấy bởi tư tưởng Ngài đã mang cái đặc chất là không bị hạn cuộc trong một hệ thống nào. Có khi Ngài chấp nhận quan niệm của Ti bà sa, cũng có khi chấp nhận quan niệm của Kinh bộ, mà hai bộ phái này lại có hai truyền thuyết đối lập.

Tư tưởng của Ngài cũng không nhất thiết giới hạn ở trong các bộ phái. Có những quan niệm riêng biệt của chính Ngài.

Tinh thần của Thế thân vẫn là tinh thần cố hữu của Hữu bộ, ấy là tinh thần phân tích. Tinh thần đó nếu không đi đến một phê phán để xây dựng một vị trí chân xác cho nhận thức Phật học thì Thế thân cũng là một đóa hoa rừng của Phật giáo. Người ta không tìm ra ở Thế thân một tinh thần phê phán nào cả. Đóa hoa mà Thế thân cống hiến cho Phật giáo cũng chẳng khác nào với những đóa hoa trước kia của những bộ phái. Có điều là với thiên tài tuyệt diệu của Thế thân mà sau này không ai vượt qua được. Các bộ luận được viết sau khi Câu xá ra đời của các luận sư Phật giáo đã không đủ khả năng đối thoại với Thế thân. Nếu họ hơn hay bằng được Thế thân có lẽ Phật giáo cũng được thêm vài tông phái nữa.

Dù sao, Thế thân và A ti đạt ma câu xá luận cũng đã kết tinh được tâm chí năm phát triển của Phật giáo, và cũng chiếm được vị trí quan trọng.

(Còn nữa)

tuệ sỹ

TIÊU CHUẨN ĐẠO PHẬT

* thích đức nhuận

KIỆP người và cuộc đời hiện hình dưới ánh sáng nhận thức của Đạo Phật theo chiều thống khổ nhưng không tuyệt vọng. Đạo Phật đã chân nhận sự đau khổ là một sự thật luôn luôn khổng chế tâm thức mỗi người luôn luôn gắn liền với kiếp sống của con người. Con người dù có cố gắng vùng vẫy, cũng không sao thoát khỏi sự thực thống khổ đó, nếu con người chưa biết đối diện thường xuyên với đau khổ để vượt thắng mình và vượt thắng khổ đau. Khổ đau đã do sự kế tiếp truyền kiếp của mỗi người để tạo thành nghiệp dĩ của mỗi người. Khổ đau lại còn do sự cộng tập của chúng sinh để tạo thành nghiệp dĩ của chúng sinh. Bởi vậy công cuộc giải thoát khổ đau của mỗi người phải được gắn liền với công cuộc giải phóng khổ đau của chúng sinh. Đạo Phật đã đặt trách nhiệm về nghiệp dĩ của mỗi người trong tay chính mỗi người. Đạo Phật đã đặt con người trong thực tế của hoàn cảnh. Con người không thể thoái thác kiếm cách lẩn trốn thực tại được, vì lẩn trốn thực tại tức là đã chui vào một lớp vỏ vô minh nguy hiểm, tức là đã đầu độc nhận thức, đã ru ngủ thần thức hằng vượt của mình, để đánh buôn xuôi trong giòng thác lũ đen độc của cuộc đời, của khổ đau triền miên và bạo hành.

Đạo Phật đã không tạo ra những hoan lạc giả tưởng của đời sau hằng sống. Như vậy đạo Phật không phải là, một tôn giáo nhằm thỏa mãn khát vọng trường tồn của con người bằng cách phóng hóa tư tưởng mà đích ra, cứu cánh của Đạo Phật là, làm cho tâm thức mỗi người bừng sáng để nhận chân được tất cả những thực tướng của mình, của đời, của vạn hữu, để mình thể nhập vào giòng sống bao la của vũ trụ. Giòng sống đây chẳng phải là một thể trạng huyền bí nào khác. Giòng sống đây chỉ là tính chất hằng hữu hằng sống của vũ trụ tiềm ẩn bên trong và bao trùm lên trên mọi hiện tượng vô thường đang quay cuồng trọng ta và chung quanh ta. Cần phải thấu triệt mọi lẽ vô thường, nhìn thấu tấm màn mờ ảo giới hạn ma sát ta và vạn hữu, thì ta mới trực nhận nổi giòng sống hằng hữu của vũ trụ, để ta có thể nhập vào giòng sống đó, khiến cho ta là tất cả và tất cả là ta. Trạng thái ta là tất cả, tất cả là ta đối với Đạo Phật không hẳn là đến sau cái chết, cũng không hẳn

là ngay trong sự sống thường nhật. Mà phải nói rằng, nó không còn biến giới của cái ta nữa. Người tu Phật chân chính là người phá vỡ hẳn biên giới sống chết ở trong tâm thức, để tâm thức mình rục rờ rung ứng hòa điệu với nhịp sống mệnh mông của vạn hữu.

Vạn hữu biến đổi quanh ta dưới trăm vạn hình tướng, bằng nhiều đặc tính khác nhau. Nhưng những hình tướng và đặc tính đó đều là ảo ảnh của nhãn giới. Còn thực thể chỉ là một nguồn năng lực một nguồn sinh hóa duy nhất. Ta đang sống giữa môi trường khí, ta di động tự do trong môi trường đó. ta còn di động nổi trong môi trường lỏng nữa, nhưng nhất định ta chưa thể di động trong môi trường đặc, thế mà khoa vật lý nguyên tử học hôm nay, đang cố gắng vươn tới để thể nghiệm sự di động trong môi trường đặc. Sự biết của khoa học hôm nay càng ngày càng gần với nguyên lý của đạo Phật hơn. Khoa học biết rằng tất cả mọi thể tướng đều có khe trống rỗng đều có thể cho chạy qua nó một nguồn năng lực, mà sau khi thu hồi, nguồn năng lực đó không bị biến mất. Phương pháp truyền thanh truyền hình là một thể nghiệm quá phổ thông rồi. Hiện nay khoa học còn nuôi tham vọng truyền vật từ phương trời này để phương trời kia thu hồi nguyên vẹn vật đã được truyền đi. Như thế có nghĩa khi nào một vật tướng tự biến thành năng lực thì vật tướng đó có thể di động nổi trong môi trường thể đặc. Vấn đề di động trong môi trường đặc là một vấn đề khoa học đang hứa hẹn, nhưng với đạo Phật vấn đề này đã được thể chứng từ lâu. Thể chứng qua phương pháp Thiền. Thiền quả của các vị thiền sư nhà Phật xưa nay đã nói nhiều tới việc di động trong thể đặc, nhưng từ trước tới giờ sự việc này đều chỉ mang một quan niệm hết sức thần bí, chưa được thâm xét trước nhận thức của chúng sinh, đích ra đó cũng chỉ là một sự kiện tất nhiên, vì kiến thức khoa học của con người còn quá sơ đẳng đó thôi. Như vậy vấn đề thiền không phải chỉ nằm trong lĩnh vực tâm lý mà còn bao trùm cả lĩnh vực sinh lý và vật lý nữa. Vì mục đích của thiền không phải chỉ thu hẹp trong phạm vi thức giác mà còn thể nhập với vạn hữu, hòa điệu trong giọng sống bất tuyệt của vũ trụ.

Để đạt tới trạng thái thể nhập với tất cả, phương pháp thiền là một phương pháp có hiệu quả nhất. Trong sự khởi tu thì tùy ở khả năng của mỗi người ứng dụng từng cách khác nhau, nhưng tất cả đều trải qua ba giai độ. Giai độ thứ nhất là tập trung tư tưởng đồng thời với việc điều chỉnh cơ thể. Giai độ thứ hai là thanh lọc tâm thức đồng thời với việc chuyển hóa năng lực. Giai độ thứ ba là siêu hóa ngã thức đồng thời với việc hòa điệu tha thể, để cuối cùng đạt tới trạng thái giải thoát sinh không. «Tất cả là ta, ta là tất cả» đây ra mấy điểm trên đây không có nghĩa là đã trình bày đầy đủ phương pháp thiền phức tạp và khó khăn, mà từ trước tới nay chỉ có vấn đề chứng đạt chứ không có sự kiện lý giải, nhưng cốt nhằm vào việc giúp người tìm hiểu

Đạo Phật nhận rõ một điều là : «Đạo Phật luôn luôn nhập cuộc. Đạo Phật không hề tách rời khỏi cuộc đời, lăn trốn hoàn cảnh. Đạo Phật luôn luôn chấp nhận hoàn cảnh để sống đẹp cho hoàn cảnh đó. Tách rời thực tại không còn là đạo Phật nữa. Trốn tránh trách nhiệm không thể là một Phật tử chân chính được. Phật tử chân chính luôn luôn nhìn thẳng vào thực tại của mình, của đời để sáng suốt chuyển hóa thực tại thoát cảnh khổ đau. Do đây tiêu chuẩn thực cảnh bao giờ cũng nhằm GIẢI THOÁT TÂM TƯ và GIẢI PHÓNG CUỘC ĐỜI. Việc giải thoát tự thân không thể tách rời việc giải phóng cuộc đời được và ngược lại, muốn thực sự giải phóng cuộc đời, trước hết cần giải thoát tâm tư. Hai công việc này người Phật tử phải thực hiện thường xuyên và cần được xem như mục tiêu chính của cuộc đời mình. Có vậy mới đúng với tôn chỉ của đạo Phật, mới làm tròn sứ mệnh của con người Phật tử, mới xứng đáng là một con người hiểu biết, mới làm cho mình thoát khổ và đời đỡ khổ về sự có mặt của mình.

Nguyên cho khổ đau rơi dần dưới ánh sáng TỪ BI.

đức nhuận

II
DÂN TỘC HỌC

TRIẾT LÝ TAM GIÁO TRUYỀN THỐNG CỦA DÂN TỘC VỚI XÃ HỘI KHAI PHÓNG

★ nguyên đăng thực

TRÊN thế giới hiện nay, khoa học kỹ thuật tiến bộ mau lẹ đã biến cái mộng cổ xưa của dân Việt: «năm châu một chợ, bốn bề một nhà» thành một sự thực hiển nhiên, nhờ điều kiện giao thông tiến bộ, trên biển trên không, càng ngày càng thuận tiện, tin tức truyền đi mau lẹ, sự trao đổi giao dịch giữa các dân tộc, giữa các khu vực cũng dễ dàng. Thế giới hiện nay nghiêm nhiên trở nên một mối quan hệ mật thiết, cùng nhau chung sống, rời nhau phải tiêu diệt, không ai còn có thể quan niệm xây một bức tường thành vạn lý để vây bọc thủ hiểm lấy nước mình ngõ hầu nuôi cái mộng «bế quan tỏa cảng» như cái mộng của Tần thủy Hoàng xưa kia hay của Monroe ngày nay nữa.

Tình trạng ấy đặt ra cho giới trí thức lãnh đạo thế giới ở các nước hậu tiến cũng như tân tiến một vấn đề trọng đại khẩn trương là vấn đề tìm một ý thức hệ thích hợp cho tổ chức xã hội khai phóng để thay thế cho những ý thức hệ phong kiến bế quan.

Xã hội khai phóng với xã hội bế quan khác nhau thế nào? Jame Allen viết: «Xã hội khai phóng (open-society) đã được giới thuyết như là một trật tự của đời sống cộng đồng trong đó những giá trị hay nhân phẩm con người được tôn trọng và tất cả những giá trị khác nhất là giá trị quyền năng được phân phối rộng rãi. Người ta luôn luôn hy vọng một xã hội khai phóng và càng ngày càng cố tìm thực hiện nó trong quan hệ quốc tế. Trong các xã hội như thế thì tổ chức chính trị là một tổ chức mà những quyết nghị và hành vi ảnh hưởng vào đoàn thể phải đại biểu cho ý nguyện của đa số nhân dân. Đồng thời ở đây cũng không còn những chương trình giả tạo và không tất yếu, tư tưởng được tự do giao tranh để đưa nhau này nọ. Đại khái quan niệm xã hội khai phóng thì được các nước trên thế giới tự do hoan nghênh và thực hành, gồm có quyền tự do giao dịch đi lại tự do ngôn luận và tự do sáng chế.

Còn quan niệm «xã hội bế quan» (closed-society) hãy còn thịnh hành hiện

nay ở nhiều nơi trên thế giới, tuy có lần lữa biến đổi vì áp lực và kích thích của những lực lượng và tư tưởng tân tiến. Trong những xã hội đóng cửa hay bế quan như thế, người ta phần lớn phải sống trong tình trạng cách biệt với thế giới, thường bị bó buộc vì tập tục và mê tín, nô lệ cho chính quyền và chế độ mà chúng không kiểm soát được. Tư tưởng của chúng đều bị những quan niệm về ý thức hệ của cấp trên áp chế, bắt bẻ vào những đường lối khuôn mẫu sẵn.

The Open Society—compiled and edited by Jame Allen World Today—press Hong Kong.

Xét lịch sử tư tưởng Việt Nam, trong vòng một ngàn năm gần đây bắt đầu dân tộc thực sự giải thoát ách đô hộ của nước Tàu để ý thức « Nam quốc sơn hà nam đế cư » mà xây dựng đời sống chung của một quốc gia độc lập « Văn hiến chi bang » nghĩa là trải qua các triều đại Đinh, Lê, Lý, Trần, Lê, Nguyễn cho tới ngày nay, chúng ta nhận thấy rõ rệt có hai ý thức hệ kế tiếp chi phối xã hội Việt Nam, một ý thức hệ của xã hội khai phóng, và một ý thức hệ của xã hội bế quan, theo như giới thuyết trên đây.

Sự thực nói một cách tổng quát thì lịch sử tư tưởng Việt Nam có thể chia làm ba thời kỳ. Bắt đầu là thời nhà Đinh và Tiền Lê, Lý chúng ta thấy Phật giáo Thiên lĩnh đạo ý thức hệ quốc gia dân tộc. Ở thời nhà Đinh (968-980) và Tiền Lê (980-1009) các thiền sư có tinh thần thực tiễn đã sẵn sàng ra tay phò vua giúp nước, không phủ xã tắc sơn hà như Khuông Việt Thái sư, hay Thiền sư Đỗ Thuận, từng giúp nhà vua về đường ngoại giao để đối ngoại, về đường nội trị để bàn tính mưu cơ quốc tế dân sinh. Như thế đủ tỏ tin đồ Phật giáo tuy có khuyh hướng lạnh nhạt với thế gian, mà riêng các nhà thiền sư Việt Nam lại có chí nguyện nhiệt thành với mệnh vận của quốc gia dân tộc. Các ngài ngay buổi đầu cứu quốc và kiến quốc đã tìm cái triết lý cao siêu xuất thế bác ái từ bi để nhập thể cộng tác với các nhà chính trị, võ bị khai quốc quân thần.

Kịp đến triều Lý (1010-1225) suốt hơn hai trăm năm ảnh hưởng Phật giáo vào ưu tiên và sâu rộng, nhưng là một triều đại anh dũng nhất, một minh đóm « đường đường chính chính đem quân vào nước người, khi đánh không ai địch nổi, khi kéo quân về không ai dám đuổi theo, như trận đánh Ung, Liêm thật là đệ nhất võ công, từ đây nước Tàu không dám coi thường chúng ta » (Ngô Thì Sĩ — Việt Sử Tiêu Ẩn). Ca dao hát :

Nực cười châu chấu đá xe,
Tưởng rằng chấu ngã ai dè xe nghiêng

là ám chỉ vào sự việc võ công triều Lý trên đây chăng ? Ngoài ra còn phải đối địch với cường quốc Đại Lịch ở phía Tây Bắc, tranh hùng với lực lượng Chiêm Thành ở phía Nam... Ở đâu Việt nam đã có được cái nhuệ khí tích cực

chiến đấu để sống còn bền bỉ ấy? Phải chăng triều đình đã bắt đầu xây nền quốc học trên ý thức hệ Tam giáo Phật Nho Đạo cho nên trong nước mới kết tinh được cái tinh thần nhân bản toàn diện Nhân-Tri-Dũng như Lý Thường Kiệt với Tô Hiến Thành.

Đến triều Trần (1225-1400) thì cái tinh thần tam giáo truyền thống ấy phát triển đến đỉnh tuyệt đích vào tổng hợp tâm linh thực hiện của Trúc Lâm Tam tổ là Điều ngự Giác Hoàng, Pháp Loa và Huyền Quang. Và nếu không có sức mạnh kỳ lạ của tin ngưỡng Tam giáo ấy để đoàn kết quốc dân, trên đời như một, thì liệu cái nhóm Việt Nam nhỏ bé ở cửa ngõ Đông nam Á-châu này có sức gì mà chặn đứng đường nam tiến của quân Mông Cổ?

Cho tới đây trải qua bốn triều Đinh, Lê, Lý, Trần gồm trên bốn trăm năm (402 năm) cái tin ngưỡng vào ý thức hệ Tam giáo ấy đã làm nguồn sinh lực phong phú hùng hậu cho toàn dân trên từ vua quan triều đình, dưới đến nông dân sĩ thứ, bất phân nam nữ hay tuổi tác giai cấp qui tiện, hết thầy đều nhất chí một lòng cảm thông cởi mở. Nhờ có sự thống nhất tinh thần của toàn dân vào một ý thức hệ phong phú vừa thực tiễn vừa lý tưởng, hết sức khai phóng cởi mở như quan điểm Tam giáo mà triều đại Lý, Trần đã là triều đại anh liệt nhất của ngàn năm lịch sử dân tộc. Cho hay muốn quốc gia thịnh cường, dân tộc hùng mạnh, thì điều kiện tối căn bản, tối tiên quyết và tối trọng yếu ấy là điều kiện thống nhất nhân tâm, thống nhất ý chí.

Kip đến triều đại nhà Lê (1428-1788) tin ngưỡng Tam giáo bắt đầu suy nhược, triều đình và sĩ phu nâng Nho giáo lên địa vị chính thống độc tôn, bỏ thi Tam Giáo ở các triều đại trước. Còn nhân dân ở dưới tuy vẫn trung thành với tin ngưỡng truyền thống của dân tộc, nhưng bắt đầu xung đột với giới trí thức thống trị. Bước đầu nhà Lê nhờ đư hưỡng của nguồn tâm linh Tam giáo Lý Trần nên quốc gia còn sức đoàn kết mới đủ hùng mạnh để đánh đuổi quân Minh ra khỏi bờ cõi, mà xây dựng lại cơ đồ với lương thần danh tướng như Nguyễn Trãi. Nhưng bước xuống trung và hậu Lê thì quả thực tinh thần đoàn kết đã mất, trí thức với nông dân, thống trị với bị trị xung đột, sĩ phu lãnh đạo bất lực và yếu hèn, dân chúng lầm than, quốc gia phân ly, biến thành cục diện Nam Bắc phân tranh, Nguyễn-Trịnh tranh bá, ở giữa vua Lê chỉ còn là một tượng trưng trung lu mờ cho cái ý thức dân tộc thống nhất. Là Quý Đôn một học giả uyên thâm lỗi lạc đời hậu Lê am tường thời cuộc ở Nam lẫn Bắc, nhận thức thời bệnh hiểm nghèo, dân tộc thiếu ý thức thống nhất, nên đã từng lên tiếng kêu gọi sĩ phu trở về phục hưng lại cái triết lý Tam giáo truyền thống mà cơ bản là tinh thần «Đông qui thủ đồ». Lê Quý Đôn viết ở «Kiến Văn Tiểu Lục» q.v.mục «Tài phẩm» :

Tôi đã từng tổng luận cả một đời tiền Lê, đại để sĩ phong ba lần biến đổi : lúc ban đầu sau giai đoạn nhiễu nhiễu trong nước thì dòng Nho sĩ

« còn thua thớt, kể đem thân ra theo đuổi việc nước như Nguyễn Thiệu
« Tích, Bùi Cầm Hổ, Nguyễn Thời Trung có khí phách anh hùng dám nói
« Người ưu du trong chốn lâm stuyền như Lý Tử, Cấu Nguyễn Thời Trung ấp i
« tinh thần trong trắng, không có lòng nghĩ đến giàu sang, đấy là một
« thời vậy.

« Về thời Hồng Đức (1470-1497) trong nước mở rộng khoa mục, kén nhiều
« văn tài, sĩ lập chỉ theo về văn từ, thêu vẽ từ chương đề mong chức cao
« quyền trọng, cái khí tiết khảng khái đã thấy có phần suy kém. Nhưng mà
« đường vinh dự đã rộng mở, cách thức dạy dỗ đã cẩn mật, người điềm tnh
« thi được thăng dưng, kể kiêu hãnh thi bị ruồng bỏ, cho nên người lại vị còn
« sít cầu cạnh mà thiên hạ còn biết quý đường danh nghĩa. Đấy lại là một
« thời. Từ năm Đuan Khánh (1505-1509) trở về sau thanh nghị quá đời bại
« những người làm quan ít biết giữ thói liêm nhượng, trong triều đình không
« nghe thấy câu nói cao gián, gặp việc gì thì mềm nhũn để tránh khỏi
« tai vạ, thấy nguy thì bán nước cầu toàn lấy thân, những người
« gọi là danh Nho đều là hạng ngời yên mà nhận lấy cái sự vinh dự
« bất nghĩa, thơ ca đi lại tâng bốc lẫn nhau, sĩ phong bại hoại
« không lúc nào quá tệ hơn lúc này. Cái tệ lần biến đổi này không thể
« nói hết được. Xét quốc sử trên dưới hơn một trăm năm mà tìm lấy người
« đáng gọi là cao sĩ chỉ được có Lý-Từ-Cấu với vài người nữa, thật đáng
« thương cho khí-tiết hiếm thấy vậy. »

(Lê-Quý-Đôn — Sách Kiến Văn Tiều-Lục — Tài Phẩm

Nhận thấy cái hại của triều Lê tôn-sùng riêng Nho-giáo, có khuynh hướng
đóng cửa bế-quan cho nên Lê-Quý Đôn mở đầu chương Thiệu-Lập
trong, « Kiến Văn Tiều Lục », trên đây mời lên tiếng phản-đối Nho
sĩ cố chấp hay biện bác đạo khác mà độc tôn đạo mình, bắt chước chế,
trương sĩch dị đoan» của Tống Nho bên Tàu. Ông viết : « Lời dạy của thánh
hiền gốc ở nghĩa Trung Dung. Giềng mối trật tự cương thường, chế độ lễ
« nhạc, hình pháp chính trị là trời đất thiết lập ra, vua chúa làm sáng tỏ, sai
« theo tinh trời để tu sửa đạo-lý thì cổ-kim đều nhất trí. Thánh nhân giảng
« học để làm sáng-tỏ nguyên lý Trời-Đất, để làm ngay thẳng lòng người. Các
« như tìm tới điều lạ mà thuyết lý điều quái thì chẳng phải công việc thông
« thường vậy. Cho nên chỉ bàn luận đến đạo lý phổ thông không làm cho kẻ
« đi học thêm ngờ vực. Giáo lý của đạo Phật, đạo Lão thanh-tĩnh hư vô, siêu
« nhiên lặng lẽ không lệ thuộc và sự vật biểu hiện đều là giáo lý cao minh
« để làm cho thân mình nên lương thiện lấy mình, mà bàn đến đạo đức
« siêu, luận về hình thần thì chỗ nào cũng có ý nghĩa thâm trầm huyền diệu.
« Các nhà Nho ta cứ chấp vào ý kiến bề thủ thiên lệch mà điều gì cũng đem
« ra biện bác, thế có nên không? . . . Trang Chu bảo rằng trong phạm vi

« thế gian thì còn bàn luận mà không quyết nghị ngoài giới hạn thế gian thì
« giữ lấy mà không bàn luận, lời nói ấy thật chính xác vậy. »

Bởi thế mà Lê-Quý-Đôn ở sách « Văn Đài Loại Ngữ » mới thẳng thắn trở về tin
ngưỡng « Tam giáo đồng nguyên » của Triết lý truyền thống Á Châu « Đồng
qui thù đồ » từng thống nhất tinh thần dân tộc Việt Nam thời Lý, Trần vậy.

Họ Lê đã toát yếu triết lý « Đồng qui thù đồ » vào bài đại luận mở đầu cho
bộ sách « Văn đài loại ngữ » như sau :

« Người xưa xưng tụng cái học Cách vật tri tri, suy hiệu quả đến, Tu, Tề, Trị.
Binh, thì có thể gọi được là sâu rộng vậy.

Đạo lý ở tại sự vật, sự vật tất có đạo lý. Xa như cùng trời khắp đất, gần như
luân lý nhân sinh hàng ngày, chẳng chi không có cái lý dĩ nhiên, cái nghĩa
đương nhiên. Làm người quân tử không thể không biết mà được.

Học để thấu góp kiến thức, hỏi để phân biệt manh mối, nhớ lại kinh nghiệm
đi qua để tìm hiểu những điều sắp tới. Thành thật tinh sùng đạo lý, ngày
tháng tích chứa tự nhiên thông suốt. Tìm nguyên lý đến cùng mà toàn vẹn lấy
hào tính cho đến mệnh trời. Tinh vi ý nghĩa đến thần hóa để mà ích dụng cho
đời, hết thảy đều do đấy mà xuất ra cả. Kinh Dịch nói : « Người quân tử
nhớ nhiều những điều về trước với việc đã qua là để nuôi đức hạnh của mình »
quân tử đa thức liễn vãng hành dĩ sắc kỹ đức — DỊCH —

Kinh Thư nói : « Người ta cần tìm biết nhiều là chỉ để xây dựng công nghiệp
với đời » — *Nhân cầu đa văn thị duy kiến sự (thư)* —

Không Tử nói : « Đệ tử sao chẳng đọc Kinh Thi, gần thì để phụng sự cha mẹ
xa để phụng sự nước vua, lại biết nhiều về chim muôn cây cỏ » *Tiểu tử mộc,
lữ học phú thi ? Nhất chí sự phụ, viễn chí sự quân, đa thức ư thảo mộc diếu tha chi
đanh (Thư)* —

Hết thấy đều là công phu cách vật vậy. Tuy nhiên nếu có thể giữ lại điểm
thuyết-yếu, chọn lấy điểm tinh vi, thì dù sự sự vật vật có rối bời
trước mắt mà tự mình chăm chườe điều gốc, dung hợp điều
thầy điều chung, thì càng thấy rõ ràng đường lối có khác nhau vô kể
mà tụ chung cũng đi đến một đích chung. Suy tưởng có trăm lối mà
chân lý chỉ có một. Đâu đến nỗi học rộng mà không thấy được chỗ cốt yếu,
một sức mất công mà chẳng có hiện quả gì ?

Thử bàn luận những điều thường thức. Mặt trời, mặt trăng, tinh tú ấy là vạn
vật của trời. Khí hậu, vị trí thuận nghịch, mau chậm phải chăng không có định
luật vĩnh cửu ?

Núi sông cây cỏ ấy là văn vẻ của đất. Hình thể chủng loại tuy khác nhau nhưng mạch-lạc nguyên-ủy, cao thấp, beo gầy phải chăng không có định lý phổ biến ?

Lễ,nhạc,pháp luật là văn vẻ của loài người.Đời xưa,đời nay,khi theo khi theo thì đổi,chỗ này ưa chỗ kia không thích,đều khác nhau lắm.Nhưng tùy thời thế mà thiết lập giáo lý, thuận lòng dân mà cải cách biến đổi, thì chung qui cũng có cái nguyên lý chung vậy. Trong nhân sự nhỏ như ăn mặc, đồ dùng, cư xử thù tạc, tính tình, tập tục cái gì cũng khác nhau. Nhưng mục đích để cùng nhau tìm sự yên ổn, bảo vệ lấy nhau, nuôi dưỡng cho nhau, cùng nhau làm, khuôn phép chung, điều ấy thì có sự giống nhau cả.

Nhân dấy mà xét, Thánh nhân sở dĩ có phép tắc nhiệm mầu bao quát thống quan và tinh vi khúc triết nghĩa là vừa nhìn sâu và rộng thì đại khái đều thuận với cái nguyên lý tự nhiên mà có tu sửa ít nhiều để thích ứng. Người xưa sáng tạo ra, người sau noi theo, như thế gọi là Cách Vật gọi là Trí Tri. Bảo rằng đầy đủ đầu mối của muôn lý mà thích ứng ra muôn sự việc là như thế. Chẳng phải cái học cầu tìm phiếm tán ở những kinh nghiệm ngoại giới mà không nghĩ trở vào cầu tìm ở nơi tâm hồn vậy. Bằng như không thế mà lại phân biệt vật nọ, vật kia mà tìm xét từng vật một chỉ li ti chẳng hóa ra chịu sự thất bại vì đường lối ngoắt ngoéo để lạc mất đề, một cây che lấp mất cả rừng hay sao ? »

(Lê Quí Đôn — Văn Đài Loại Ngữ — Tự)

Trên đây, Lê Quí Đôn mã danh Nho Trung-hoa Chu Bội Liên xưng-tụng là không then với ông tổ hiền-triết miền Nam (*bất úy nam phiến lý học chí tổ*) (Thánh mô hiền phạm tự) đã cho chúng ta thấy cái tinh thần (Đồng qui thù đồ) của triết lý truyền thống « Tam giáo đồng nguyên », (*tam giáo đồng nguyên, vạn pháp nhất lý*). Cái triết lý truyền-thống ấy có thể hiểu một cách phổ-thông giản yếu như sau : Điều trọng đại nhất của nhân loại là điều tiên quyết sống còn. Vì sống còn nên mới có những nhu cầu thúc đẩy tự trong tâm người ta xuất ra. Sự đòi hỏi của tâm người ta trả lời cho những tác dụng căn bản của tâm lý. Như nhà Phật nói : « Tâm người ta có ba tác dụng là trí thức, là tình cảm, là ý chí » Tác dụng nào cũng đòi hỏi thỏa mãn nhu cầu của mình. Trí thức thì cần biết đến cùng đây là cầu Chân. Tình cảm thì cầu yêu cái đẹp đến tuyệt, đây là cầu Mỹ, ý chí thì cầu hành vi lương thiện, đây là cầu Thiện. Chân Mỹ Thiện là ba đối tượng của ba tác dụng căn bản nhiên của một tâm nhân loại. Nhưng trước khi phân hóa ra ba tác dụng, mỗi tác dụng đi về một hướng cầu tìm thỏa mãn thì tâm vốn chỉ là một tâm thuần nhất, một bản thể chưa phân biệt, hồn nhiên cùng với trời đất là một thể

cho nên gọi là Tâm Thiên Địa, hay là Tâm Chi Thể, như Vương Dương Minh đã viết :

«Không thiện không ác là bản thể của tâm
Có thiện có ác là hoạt động của ý chí
Biết thiện biết ác là cái biết của lương tri
Làm thiện trừ ác là cách vật.»

Chính cái Tâm Thể ấy là thực tại tâm linh tuyệt đối làm bản thể chung cho thế giới sự vật, cho đời sống hiện sinh, và cho tinh thần nhân loại mà siêu hình học truyền thống lấy làm thực tại tối cao để thực hiện, luân lý học và mỹ học truyền thống lấy làm giá trị tối cao để tiến tới. Cái tâm thể ấy là bản thể đại đồng vừa tiềm tại trong không gian thời gian, vừa siêu việt quá thời gian không gian cho nên Lễ Qui Đôn bảo là «đồng qui thủ đồ», «bao quát thống quan và tinh vi khúc triết», tức cũng là cái «đại phân số chung» (Plus Grand Commun Diviseur) theo Aldous Huxley, của tất cả các nền Thần học.

«Người ta thấy manh-mha triết-lý truyền-thống ấy ở trong sự hiểu biết cổ-truyền của các dân tộc sơ khai, và trình độ hoàn bị trường thành của nó ở tại các tôn giáo cao đẳng. Một bản diễn dịch cái Đại Phân Số Chung, của tất cả các nền Thần học trước kia và về sau thì lần đầu tiên được thấy ghi chú cách nay hai mươi lăm thế kỷ (2500.) Và từ đấy về sau để lại vô cùng phong phú đi được nhắc đi nhắc lại theo quan điểm của mỗi truyền thống tín ngưỡng và của tất cả các nền ngôn ngữ chính yếu của Châu Á và Châu Âu.»

(La Philosophie Éternelle, ed, Plon. Paris 1949.)

Cái Đại Phân Số Chung ấy chính là nguồn chung hay Đồng Nguyên của tất cả các con đường cầu tìm Chân lý hay Đạo lý, cũng ví như trăm ngàn dòng sông tự một nguồn chảy ra, dòng thì chảy thẳng, dòng chảy quanh co, kết cục đều chảy vào biển cả mà hòa đồng nước của nhau vào nước mặn của biển. Chân lý hay Đạo lý thật chỉ có một như nước biển mà các tôn giáo các tín ngưỡng cũng ví như các dòng nước từ nguồn chảy ra biển rồi lại từ biển trở về nguồn như thi sĩ Tản Đà đã hát :

Nước đi ra biển lại mưa về nguồn ;

hay là như vị thánh sống Ấn độ giáo Ramakrishna cuối thế kỷ XIX đã truyền dạy cho đệ tử danh tiếng thế giới là Vivekananda cái chân lý huyền diệu này là :

«Giữa các tôn giáo của thế giới không có sự mâu thuẫn hay chống đối, chúng chỉ là các phương diện khác nhau của một tôn giáo Duy-nhất Vĩnh-cửu. Cái

Tôn giáo Duy nhất Vĩnh cửu ấy ứng dụng vào các bình diện hiện sinh, ứng dụng vào ý kiến của những tinh thần khác nhau và chủng tộc khác nhau. Không bao giờ đã có «tôn giáo của tôi», «tôn giáo của anh», «quốc gia của tôi» hay «quốc gia của anh»; không bao giờ có nhiều tôn giáo, chỉ có một duy nhất mà thôi. Tôn giáo Vô biên từ cổ lai đã có và sẽ còn có mãi mãi, vì cái Tôn giáo ấy biểu diễn ở các địa phương khác nhau với cách thức khác nhau. Vậy nên chúng ta phải tôn trọng tất cả các tôn giáo, và chúng ta phải cố gắng công nhận lấy tất cả được bao nhiêu hay bấy nhiêu. Các tôn giáo biểu diễn khác nhau không những tùy theo chủng tộc và vị trí địa lý mà còn tùy theo năng khiếu của cá nhân nữa. Ở người này, tôn giáo biểu diễn bằng hoạt động nồng nhiệt, bằng việc làm. Ở người khác tôn giáo biểu diễn bằng một sự sùng tin nồng nhiệt, ở một người khác nữa bằng tinh thần thần bí, ở chỗ khác bằng triết học vân vân...

(Swami Vivekananda - «Mon Maitres» (Trad. par J. Herbert 1911)

Ở phương Nam Việt Nam trong khoảng nửa thế kỷ gần đây, cái Tôn giáo Vô biên Duy nhất Vĩnh cửu ấy đã biểu diễn ở hình thức Tam kỳ Phổ độ là Đại Cao Đài, lấy tin ngưỡng triết lý truyền thống «Tam Giáo đồng nguyên - Nho Đạo Thích hay Khổng Lão Phật đời Lý Trần làm cơ bản mà Lê Quý Đôn đời Lê đã nhắc lại cho dân tộc cái tinh thần «Đồng qui thủ độ» như trên kia chúng tôi vừa trình bày.

Nhưng xét kỹ cái tin ngưỡng ấy nguyên lai là một sự dung hợp hai dòng tin ngưỡng tối cổ của nhân loại là khuynh hướng sùng bái Tô tiên Ông bà Ông Vải với khuynh hướng sùng bái Thiên nhiên Cây, Đá, Núi, Sông, Hai khuynh hướng ấy sử dĩ dung hợp là vì cả hai đều có ý nghĩa đáp ứng nhu cầu của nhân loại muốn vượt quá giới hạn vật chất cụ thể linh hồn tổ tiên vượt giới hạn của thể xác; đằng sau thiên nhiên còn thần tiên siêu nhiên. Cái tin ngưỡng siêu nhiên ấy bắt nguồn từ tục thờ Thần Đông Cổ của di tích văn minh Đông Sơn với tục sùng bái Thiên Động Cổ Mộ của di tích văn minh Lạch Trường trên đất Thanh hóa và Bắc Ninh, trước thời kỳ có Phật giáo, Bà la môn giáo, Khổng giáo, Lão giáo du nhập vào đất Giao Châu, nơi chôn đau cát rốn của nòi giống Việt. Các nhà bác học Âu Tây có óc cảm thông với nhân nhân Việt Nam như linh mục Léopold Cadriere hay như Alfred Meynard đều công nhận dân tộc Việt Nam rất tin ngưỡng về siêu nhiên. Alfred Meynard trường Viễn Đông Bác Cổ từng viết ở Đông Dương tạp chí (Revue Indochinoise Mai 1928): «Ở dân tộc Việt Nam mà tục lệ tôn giáo đã pha trộn và thâm hóa thần bí tâm linh của Phật Giáo với chủ nghĩa vật linh (magique) của Lão giáo vào trình độ chất phác cổ xưa, thì một phần hoạt động và tư tưởng đáng kể đã dành cho phương diện vô hình của thiên nhiên. Đời sống hằng ngày của họ đã thiếu điệt bằng những đấng tài bí nhiệm là những đấng tài chính yếu. Vào dịp mùa xuân có rất nhiều lễ hội tượng trưng cho những quyền năng thần linh hành động trong thế giới.

Và linh mục Leopold Cadiere kết luận về tin ngưỡng Việt Nam : « Có thể nói rằng người Việt sống trong siêu nhiên...

Không có gì trong đời sống của dân Việt Nam thoát được ảnh hưởng tôn giáo. Tôn giáo gặp người Việt Nam ngay từ lúc lọt lòng, dẫn đưa nó đến tận nhà mồ và cả sau khi nó đã chết đi rồi vẫn còn giữ nó trong vòng ảnh hưởng. Khi người ta nhìn thấy gốc rễ thâm sâu của các chức vị trong cõi siêu nhiên in sâu vào tâm hồn người dân Việt như thế thì người ta không có thể không công nhận dân tộc này có tin ngưỡng thâm trầm ».

Croyances et Pratiques Religieuses des
Vietnamiens — Leopold Cadiere

Cái tin ngưỡng ấy là tin ngưỡng siêu nhiên ; và trên nền tảng siêu nhiên cố hữu ấy đã kết hợp ba đường lối cầu tìm giải đáp nhu cầu bản năng của nhân tính, ba tác dụng nguyên thủy của cái tâm đồng nguyên do ba giáo lý chính của Á Đông đại diện. Ba giáo lý ấy đều là những con đường cận đạo, mỗi giáo lý cận đạo một cách tùy theo ý hướng sở trường. Đạo Phật sở trường về tâm lý trí thức cho nên hướng lên Chân như tuyệt đối. Đạo Lão sở trường về tâm lý nghệ thuật cho nên hướng lên Mỹ cảm siêu nhiên. Đạo Khổng Nho sở trường về hành vi nhân sinh cho nên hướng lên Chí thiện. Chân Mỹ Thiện nhìn ở quan điểm danh lý cố định thì khác biệt nhưng nhìn ở quan điểm tâm lý biến chứng thực hiện thì bổ túc cho nhau vì chúng là ba đối tượng cho ba tác dụng tất yếu tri, tình, ý, do một tâm thể phát xuất ra. Một nhân bản toàn diện phải có cái tâm quân bình như Nguyễn-Cư-Trình đã cực tả bằng hai câu thơ trong vở tuồng Sãi Vãi:

« Thành ở trung vị đắc hòa bình
Hình ở ngoại bất năng trúng tiết »

«Lòng thành thực ở bên trong chưa đạt được quân bình.
«Hình tướng bên ngoài không thể trúng tiết điệu».

Cái tâm quân bình chỉ viên mãn chừng nào tri và hành nhất trí vào một chữ Thành, hay là nói rõ hơn thì chừng nào cả ba tác dụng của tâm được mãn nguyện, đạt tới mục tiêu riêng biệt của chúng. Muốn thế chỉ phải qui nguyên, trở về cái Tâm Thể hồn nhiên duy nhất chưa phân hóa tác động. Đây là mục đích tối cao chung của ba tác dụng cho nên cả ba giáo lý chỉ là con đường cận đạo như sách Đại Học nói : *Tri sơ tiên hậu tác cận đạo hỹ* = Biết lẽ trước sau thì gần được đạo lý vậy». Bởi vì Đạo lý hay Tôn giáo Duy nhất Vĩnh cửu là chân lý tuyệt đối siêu lên trên cả thời gian và không gian, mà nhân loại với tất cả hành vi, ngôn ngữ, tư tưởng thì bị giam trong điều kiện tương đối của địa lý lịch sử. Chúng ta với tất cả khả năng bẩm sinh chỉ quan niệm được cái thực tại Chân-Mỹ-Thiện, nhưng thực tại tuyệt đối vô hạn vô biên còn vượt xa ngoài giới

hạn Chân mỹ Thiện của nhân loại tương đối. Cho nên đối với tuyệt đối Chân Như hay Niết Bàn, đức Phật cũng cho là bất khả tư nghị đối với Đạo tuyệt đối vĩnh cửu. Lão Tử cũng tuyên bố : Đạo khả đạo phi tương đạo, nghĩa là Đạo lý có thể còn thuyết giải được thì không phải là Đạo lý vĩnh cửu, và đối với Thiên mệnh tuyệt đối Khổng Tử cũng phải nhận là : *De đực vô ngôn, thiên hà ngôn tai, tứ thời hành yên, bách vật sinh yên. Thiên hà ngôn tai = Ta không muốn nói : Trời nói gì đầu, bốn mùa đi lại, trăm vật sinh nở, Trời nói gì đầu ?* ».

Cả ba Ngài giáo chủ đều lấy yên lặng đối với thực tại tuyệt đối, đối với Tôn giáo Duy nhất Vĩnh cửu, cho nên cơ bản triết lý Tam giáo truyền thống ấy là tinh thần «Đông qui thủ đồ» như Lê quý Đôn đã quan niệm, nghĩa là Tam giáo Đồng nguyên không phải là một hệ thống bề quan, đây là một quan điểm ý thức triển khai mở cửa nhờ cái Tâm thể thực giác vượt quá lý trí hay trí thức khái niệm cố định, cho nên với tinh thần ấy, Thiên học Việt Nam đã sẵn sàng mở rộng cửa để thâm hóa tinh hoa của tất cả tôn giáo chân chính trên thế giới với một tinh thần tôn trọng cá tính riêng biệt của mỗi tôn giáo, cùng nhau tương thừa, tương ái để học hỏi lẫn nhau, bổ túc lẫn cho nhau trên con đường tiến triển mỗi ngày một phong phú, mỗi ngày một rực rỡ. Đây là tinh thần cảm thông giữa các tôn giáo trên thế giới mở rộng, có nhiều sắc thái thiên hình vạn trạng cũng như vũ trụ thiên hình vạn trạng do một cái Tâm Thể Đuyệt Nhất sáng tạo một cái «Thiên Địa Chi Tâm» đồng nhiên, một cái «Vạn Vật Đồng Nhất Thể» biểu hiện ra. Càng đi ra hiện tượng thì càng xa cách nhau, càng chấp vào hình danh sắc tướng để cầu tìm chân lý thì càng sai biệt vô cùng, cho nên Lão tử mới nói một cách bóng bẩy : Tam thập phúc cộng nhất cốc, dương kỳ vô hữu chi dụng « Ba mươi tay hoa góp lại thành cái bánh xe, nhưng cái chỗ dụng của bánh xe lại nhờ ở nơi trống không của ổ trục bánh xe quay được. » Và cụ đồ điển hình Việt nam ở phương Nam mới giáo lại con cháu ;

... Trọn đạo thì thôi

Người đời lựa phải trao đổi tánh danh

Trời cao đất rộng thính thính

Non xanh nước biếc đã dành phôi pha,

Hỏi thời ta phải nói ra,

Ba ngàn thế giới ta là Vô Danh ?

Nguyễn . Đình . Chiêu — Dương Tử Hà Mệu

Đã vô danh thì chỉ phải quay về nguồn của Đạo để mà cầu Đạo ở nơi cái tâm thành. Thành tâm cầu tìm trí thức khoa học, thành tâm cầu tìm cái đẹp nghệ thuật, thành tâm phụng sự quốc gia xã hội. Bởi vì cái gì có thật cũng là có

thật đối với cái gì. Nếu chính mình không thật thì còn có chi thật nữa. Chính dân tộc mà không thật thì tất cả biểu hiện ra ở dân tộc kinh tế, chính trị, tôn giáo, xã hội hết thảy đều là hư ảo.

Dân tộc Việt nam trên hai ngàn năm lịch sử tranh đấu cho mục-dịch sống còn trên giải đất nối liền Trung Hoa với Ấn Độ, châu thổ Bắc Việt với Nam Việt trước sau bằng cái ý thức hệ truyền thống Tam Giáo như giáo sư Maurice Durand gần đây mới nhắc lại cho chúng ta trong « Vũ trụ Đạo lý Việt Nam » (1952) :

« Một điều đã thành điển hình mà nói rằng linh hồn Việt Nam do một tổng hợp ảnh hưởng của ba tôn giáo chi phối : Nho giáo, Phật giáo, Lão giáo. Điều ấy có đúng về một phương diện nhưng cũng phải nhận thức về tâm lý học các bình diện ý thức khác nhau, người ta có thể xếp đặt những thái độ khác nhau và nhận thức rằng những phản ứng tương đương ở mỗi bình diện thì phản chiếu thuần một động cơ hoặc Nho giáo, hoặc Phật giáo, hoặc Lão giáo. Theo như lời hiểu ở đây thì trên bình diện xã hội chẳng hạn, những phản ứng thông thường thuộc về Nho giáo, trên bình diện tín ngưỡng truyền thống thì những phản ứng thông thường thuộc về Phật Giáo ; còn Lão giáo nếu hiểu ở đây là những tục lệ Lão giáo hơn là triết lý Lão học chỉ một số trí thức hiểu được thôi, thì nó ảnh hưởng tất cả biểu hiện không chế ngự của tâm hồn Việt nam, di tích của những tín ngưỡng và niềm sợ hãi cổ sơ nguyên thủy. Đây là lược đồ truyền thống. Nhưng chúng ta cũng không được quên rằng với sự tiếp xúc của văn minh Âu Tây, đã có nhiều biến đổi thâm sâu gia nhập vào trong vũ trụ quan tâm linh của dân tộc ».

(Bulletin Etudes Indochinoises 1953).

Như thế đủ tỏ cái vũ trụ quan tâm linh truyền thống của dân-tộc Việt-nam do triết lý Tam giáo đại diện thực đã là một vũ trụ quan đầy đủ sinh lực một nhân bản toàn diện và thực tiến đề cho dân tộc chúng ta tùy thời thích ứng với loạn cảnh sinh tồn. Nhờ nó mà dân tộc ở quá khứ đã thành công bảo vệ độc lập ở phương Bắc và tiến triển về phương Nam.

Ngày nay với tiến bộ khoa học, với hợp tác giao dịch của năm châu, cái ý thức hệ ấy càng thích hợp cho một tổng hợp đại đồng khoa học, đạo học nghệ thuật mà thế giới đang mong mỏi, vì khoa học, đại học, nghệ thuật cũng như Chân Thiện Mỹ do tâm nhân loại xuất ra chỉ còn ý nghĩa chừng nào chúng phụng sự cho con người, nhân loại còn thì chúng còn, nhân loại mất thì chúng mất.

Khoa học hiện nay đã đem vào tay nhân loại những quyền năng vô cùng mạnh mẽ, và càng ngày càng cống hiến cho nhân loại thêm mãi quyền năng. Những

quyền năng ấy có thể tiêu diệt nhân loại, cũng như có thể tăng tiến hạnh phúc cho thế giới, tự nó chẳng xấu chẳng tốt. Năng lực nguyên tử có thể là bom giết người, có thể là sức sản xuất thực phẩm cứu nạn nhân hàng triệu thiếu ăn thiếu mặc, tất cả đều do tay con người sử dụng làm chủ động, tùy theo cách sử dụng. Nếu người có quyền năng trong tay để cho ý xấu sai khiến, để cho tư ý tiêu khí thúc đẩy thì quyền năng khoa học sẽ tai hại cho thế giới. Bởi vậy mà khoa học ngày nay cần phải hợp tác với đạo học, khoa học với đạo đức đồng hành nhất trí thì lý tưởng nguyên tử phụng sự hòa bình, khoa học phụng sự nhân loại mới có cơ thành sự thực.

Khốn nỗi ngày nay người ta không có thể quan niệm được cuộc hôn nhân giữa khoa học và đạo học, giữa lý trí và tín ngưỡng. Cái quan niệm lý tưởng của Nguyễn Du ở Việt Nam :

Ngoài thì là lý nhưng trong là tình (Kiều)

hay là của Nho học về cái đạo Trung Dung :

Hợp ngoại nội chi đạo.

Cái quan niệm ấy đối với trí thức Tây phương chỉ là lý tưởng mơ hồ không tưởng, sau mấy thế kỷ chiến tranh giữa lý trí và tín ngưỡng, khoa học và tôn giáo.

Tình trạng ấy hiện gây nên trong tinh thần thế giới một sự khủng hoảng lớn lao, hết sức khẩn trương, đòi chúng ta phải ý thức. Thế giới đang đòi hỏi một tín ngưỡng mới, một tôn giáo mới, có thể ổn định cho tâm hồn, quân bình cho cá nhân và đoàn thể, một niềm tin tưởng và hy vọng vào hiện tại và tương lai cho nhân loại. Tôn giáo ấy là tôn giáo đại đồng, có thể thỏa mãn nhu cầu của con người toàn diện : lý trí, tình cảm và ý chí, hay là khoa học, đạo đức nghệ thuật, vì hơn lúc nào hết, lúc này nhân loại đang đòi hỏi một khoa học có lương tâm, vì «khoa học vô lương tâm là tiêu diệt linh hồn» (Science sans conscience c'est la mort de l'âme), như cổ nhân Tây phương đã nhận thức hay là «cơ khí sinh cơ tâm» như cổ nhân Đông phương tiên liệu.

Để thỏa mãn nhu cầu của lý trí tìm hiểu nguyên lý cùng tột của vũ trụ thì ở thế giới hiện nay không tư tưởng nào đầy đủ hơn là Đạo Phật vừa siêu hình vừa thực nghiệm, không những có một quan niệm minh bạch về thực tại tuyệt đối mà còn thể hiện chứng thực bằng sự sống thỏa mãn cho hai nguyên tắc suy luận khoa học là chỉ có chân lý ở chỗ phổ biến đại đồng, và cái lý giải thích mỗi vật thì ở tại chính vật ấy, không phải ở ngoài, « Phật tức tâm, tâm tức Phật ». Để thỏa mãn cho nhu cầu của tình cảm tìm cái đẹp ở vũ trụ thì triết lý nghệ thuật Lão Trang thực đã thấu đáo lấy cảm hứng ở siêu nhiên qua thiên nhiên.

Và để thỏa mãn cho nhu cầu của ý chí tìm tiêu chuẩn giá trị lý tưởng cho
Động nhân sinh thì tư tưởng Không Nho thực đã sâu rộng và căn bản,
quan niệm ở trên điều thiện, điều ác tương đối còn có Chi Thiện tuyệt đối.

Cả họ đạo hợp làm một cho ta một viễn tượng của cái tôn giáo đại đồng
của thế giới đang mong đợi, như lời Kesab Chunder Sen đã tuyên bố trong
bài giảng về « Nhà thờ tương lai » (l'Eglise future) năm 1860 :

« Tôn giáo tương lai sẽ chung cho tất cả các dân tộc. Nhưng mỗi dân tộc sẽ
có sự sinh trưởng bản xứ của nó, và mặc sắc thái đặc thù, riêng biệt. Mỗi
dân tộc sẽ có tiếng nói riêng và phương tiện riêng. Nhưng tất cả sẽ hòa
thành một hòa tấu đại đồng ».

(Do R.Rolland trích dẫn trong « Vie de Vivekananda » q.II, tr. 110. Nhà xuất
bản Stock Paris 1948)

Và đạo sĩ Vivekananda họa lại lời nói ấy ở bài giảng về « Con đường thực
hiện một tôn giáo đại đồng » (California 28-1-1900).

« Chúng ta hãy mộng một giấc mộng :

« Các người đều biết có nhiều trình độ của tinh thần. Người này có thể là
một tinh thần duy lý của lẽ phải phổ thông, một tinh thần thực tế. Y không
cần chi đến hình ảnh và lễ nghi, y chỉ cần những điều hợp lý, cụ thể và chỉ
những điều ấy mới làm cho y được thỏa mãn. Rồi đến những tín đồ Thanh
giáo (Puritans), Hồi giáo, họ không cho phép có một hình ảnh, một pho
tượng trên bàn thờ của họ. Được lắm ! Nhưng cũng có người khác có tinh
thần nghệ sĩ hơn. Y cần có nhiều mỹ thuật, mỹ thuật về đường cong,
đường thẳng, màu sắc, hương hoa, hình tượng. Y cần có đèn, nến và tất cả
một bộ đồ thờ để cảm thông với Thần linh. Tinh thần y thấy Thần linh
qua những hình tượng ấy, cũng như kẻ thấy Thần linh qua trí thức. Rồi
lại còn có người sùng tín, tâm hồn khao khát Thần linh. Y chỉ nuôi có một
ý niệm là phụng thờ và ca tụng Thần linh. Rồi lại cũng còn nhà triết học
đứng ra ngoài tất cả cách thức trên để đời chúng. Y nghĩ bụng : Sao mà
có lý thế ? Quan niệm thần linh chi vậy ? »

« Tất cả các tín đồ khác nhau trên có thể cười lẫn nhau, nhưng mỗi tín đồ
đều có địa vị của mình trong thế giới. Tất cả những khuynh hướng tinh
thần khác nhau ấy, tất cả những mẫu thái độ ấy đều là thiết yếu cả. Nếu có
thể có được một tôn giáo lý tưởng, thì nó phải đi sâu và rộng khả dĩ mang
lại món ăn cho tất cả những tinh thần ấy. Nó phải cung cấp cho triết gia
sức mạnh của triết học, cho nhà sùng bái tâm hồn sùng tín, cho nhà lễ
nghĩ tất cả cái gì mà chủ nghĩa tượng trưng có thể đem lại. Cho nhà thi
sĩ nó đem lại bao nhiêu tâm tình mà thi sĩ đòi hỏi, ngoài những vật khác.
Thầy dựng một tôn giáo rộng rãi như thế, chúng ta phải trở về thời kỳ các
tôn giáo bắt đầu và thái độ lấy tất cả... »

« Không những chúng ta sẽ thâu thái tất cả ở quá khứ mà chúng ta còn mở
 « tâm hồn cho tất cả về tương lai. Kinh thánh chưa viết xong, Thiên khai còn
 « tiếp tục. Đây là một cuốn sách lạ lùng những khả ngộ tâm linh của thế giới,
 « Kinh Bible, kinh Veda, kinh Koran và tất cả các Thánh kinh khác chỉ mới là
 « một số trang, nhưng còn vô số trang nữa chưa mở. Chúng ta sẽ đề mở cho
 « tất cả. Chúng ta đứng trong hiện tại nhưng khai triển về tương lai vô hạn.
 « Chúng ta thu nhận tất cả Thánh kinh đã có trước kia, hưởng thụ ánh sáng
 « của hiện tại và mở rộng tâm hồn đón lấy tất cả Thánh kinh vị lai. Tôn kính
 « tất cả bậc tiền tri thừa trước, tất cả các đại tiên tri hiện tại và tất cả các bậc
 « tiên tri vị lai ? »

Đây là cái mộng tôn giáo đại đồng lý tưởng của nhà đạo sĩ trừ danh thế giới
 cuối thế kỷ trước, đại diện cho tiếng nói truyền thống tâm linh năm ngàn
 năm cổ truyền mới phục sinh. Cái mộng ấy do triết lý Tam giáo truyền thống
 mà Dân Tộc đã kết tinh tinh thần « Đồng qui thủ đồ » để giải quyết cuộc
 khủng hoảng tinh thần của thế giới hiện tại. Sở dĩ các đường lối tín ngưỡng
 khác nhau mà cũng về một chân lý là mục đích cũng tốt, là vì tín ngưỡng
 là quá trình thực hiện, « Thành chi » nhưng dòng nước luôn luôn chảy ra
 biển, không phải ao tù nước đọng của danh lý hệ thống hay giáo. Điền độc
 đoán, Chân lý là Thật tại tối cao, « Thành giả », vừa nội tại vừa siêu
 nhiên (immanent et transcendant). Thật và tác dụng của Thật không phải là
 hai, cho nên :

Lòng thành đã thấu đến trời

Bản mình là hiền, cứu người là Nhân

(Kiều)

Đổi thế mà Chân như tuyệt đối của nhà Phật trong tín ngưỡng
 truyền thống của nhà dân Việt Nam đã nối liền với đạo nhân của nhà Nho
 để mở đầu bài Kinh nhật của quần chúng nông nghiệp :

Chân như đạo Phật nhiệm mầu

Tâm trung chữ Hiền niệm đầu chữ Nhân.

Hiền là độ được dâng thân

Nhân là với khối tâm luân muốn loài.

(Phật bà Quan Âm)

Phật lại tuyệt đối với tác dụng tương đối vũ trụ với nhân sinh căn bản vốn
 không phải là hai vật, hai thế giới hoàn toàn sai khác, cho nên muốn nối liền
 tác hợp cần phải khai phóng ý thức giới hạn, phá vỡ cái vỏ cố chấp để sáng tỏ
 giác ngộ, chứ không phải chỉ biết bằng cái biết trí thức cảm nghĩ. Công việc ấy
 không phải là công việc ngồi tháp ngà để hệ thống hóa, vì thật tại tuyệt đối
 vô hạn linh động không cho phép chúng ta giới hạn vào bất cứ một hệ thống

cùng nhắc của ngôn ngữ danh lý (concept logique). Công việc nối liền, tái hợp vũ trụ với nhân sinh, thể với dụng như thế thì ở ngoài giới hạn của trí thức mà đòi phải công phu thực hiện, sống động với kinh nghiệm thực tế bản thân, để hòa thành thay đổi tâm thân, từ bình diện ý thức hẹp hòi sang ý thức quảng đại quang minh hơn, sáng sủa cởi mở hơn. Đây là con đường Thiền học một trong hai khuynh hướng chính yếu của Phật học Việt Nam, mà Thiền sư Vạn Hạnh cùng cả một lớp Thiền sư Việt Nam danh tiếng đã nêu cao bố đước : lấy tâm linh thực nghiệm đến cái ý thức «Dung Tam tế » siêu thời gian, không gian, luôn luôn hiện tại (Eternel present) làm cơ bản cho triết lý nhân sinh «đồng qui nhi thù đồ»(l'unité dans la diversité) :

Đứt không tứ tướng, sá gì nhị biên ! (Quan Âm Thị Kính).

nguyễn đăng thực

ĐẠI QUAN VỀ SỰ THOÁT XÁC LIÊN TIẾP CỦA VĂN MINH VIỆT NAM CUỘC THOÁT XÁC CUỐI CÙNG LẦN THỨ 4

(Tiếp theo V.M số 7)

* Lê Văn Siêu

CHIỀU HƯỚNG CHUNG CỦA THẾ GIỚI

VỀ phương diện kinh tế, người ta hiện đã vượt khỏi thời trọng nông trọng công, trọng thương, mà tiến đến chỗ chú trọng vào sức tiêu thụ để nhận định vai trò trọng yếu của tiêu thụ là quy định cho cả cuộc sống, kinh tế, không những chỉ cho sự sản xuất kỹ nghệ mà thôi. Sức tiêu thụ với nhiều triển vọng bội tăng phải tìm ở những nước đông dân và chậm tiến mới thâu hồi chủ quyền độc lập ở Á Phi, chớ không còn có nhiều được ở những nước tiền tiến Âu Mỹ.

Thành ra trung tâm hoạt động kinh tế của thế giới tự nhiên được chuyển đi về nơi có đông đảo người tiêu thụ ở Á Phi, trong khi đầu não cuộc hoạt động nằm ở nước tiền tiến Tây phương. Chuyển đi như vậy, không những đã chỉ có thương mại để bán các sản phẩm kỹ nghệ, mà để thỏa mãn ước vọng tự túc của dân chúng địa phương, với danh nghĩa là của chính người địa phương sản xuất, và còn công vụ với phương tiện sản xuất nữa, còn vốn đầu tư vào các cơ sở kinh doanh nữa để chia phần lợi tức, cũng như còn sự giúp cho những bất chước đỡ lòng, để hồi sinh đám dân chúng đói khổ, mà gọi đây sức tiêu thụ hàng hóa.

Sự cạnh tranh giữa các nước tư bản Tây phương, đã diễn ra theo khía cạnh được ít hay nhiều quốc gia nhược tiểu chịu cái ơn viện trợ kinh tế, kỹ thuật như thế, để mở rộng phạm vi ảnh hưởng tiền tệ. Mà không còn ở hình thức đã lỗi thời của thế kỷ XVIII, XIX là có ít hay nhiều thuộc địa, để tồn tại rất nhiều về cai trị binh định, khai khẩn, trong khi vẫn gặp sự chống đối của dân chúng địa phương về chính trị.

Kế hoạch mới của các nước siêu tư bản là không những chỉ dựa vào lực lượng hùng hậu của nền kỹ nghệ sản xuất để có độc quyền thực tại, còn dựa

is hệ thống tiền lớn lao đầu tư tại khắp nơi để « buôn lúa non » và giữ
ợ độc quyền phân phối hàng hóa đi khắp các thị trường trên khắp thế
đi, mà phương tiện chuyển chở hàng hóa dài dào, khả năng phân phối
ng hòa vô địch đã tự nhiên đẩy vào tay nó, cái quyền sinh sát ghê gớm
mà từng có, đối với cả một nền kinh tế của một quốc gia nào muốn thoát
bài nhanh vượt của nó. Thêm vào đấy là những mãnh lực không giới hạn về
i chính, những điều kiện dễ dãi và ít tốn kém nhất về lưu chuyển tiền tệ
vì sự thấu đáo giá cả ở khắp nơi, sự nhận định chân xác về cung cầu ở
bằng nơi ấy, đã cho phép nó coi thường mọi cố gắng cạnh tranh, cả mọi
sinh đến của cả một dân tộc nào nữa, để giành giữ một nguồn lợi nào nữa.
đó có tự do mậu dịch là tất nhiên nguồn lợi phải có vào màng lưới của nó.

làng lưới ấy của nó không những tỏa rộng trên các nước kém mở mang, mà
mà nó có thể chụp được cả lên đầu các cường quốc bạn bị tàn phá và suy
lên bởi chiến tranh, và có thể còn chụp được cả lên đầu các nước nào
mang ý thức hệ cộng sản mà muốn ngã qua nhờ sự viện trợ của nó để cứu
ra tình trạng kinh tế suy sụp của mình.

gồm là các thuộc quốc nằm trong vòng chi phối của nó về kinh tế, tài
kinh, chính trị... sẽ tăng lên hết sức nhiều, trong khi các thuộc địa thì
bằng còn cần tới nữa.

hầu hiệu chống đế quốc thực dân đã cũ kỹ của các nước cộng sản sớm
mọi gì rồi cũng trở thành tro trên, vì cái đối tượng đã biến hóa mà sự
bằng thì không hóa được theo. Lại thêm chính các nước cộng sản ấy đang
vào vết chân cũ ở thời cũ của đế quốc mà mình chống, thì thật vô tình
li bày ra một trò cười cho thiên hạ. Còn theo gương nó để cũng tìm khu
vực ảnh hưởng tiền tệ thì không đủ sức, mà phạm vi cũng lại bị quá hạn chế
ra.

hành ra trong nước cờ lớn là bao trùm của các nước siêu tư bản, các quốc
gia nhược tiểu, cộng sản và bán cộng sản đã không có cách gỡ, trừ phi xảy
vô thế chiến.

ta hướng kinh tế vừa nói đã phù hợp với xu hướng tổ chức kỹ nghệ ly tâm,
đi giảm bớt mọi phí tổn sắp đặt, quản trị nhà máy, và nhà hàng lớn; cùng
chuyên chở hàng hóa, và để dùng được số nhân công thặng dư tại những
thang đông dân, đồng thời để san bằng cách biệt của mức sống cho sức tiêu
thụ cao lên. Việc tổ chức hợp lý hóa sự sản xuất kỹ nghệ trên bình diện toàn
thụ sẽ tất nhiên phải có, để tránh những khủng hoảng kinh tế vi thặng dư sản
mất. Và sự nhúng tay của các đại cường vào nền kỹ nghệ sản xuất của các
nước nhược tiểu để giúp mở rộng thị trường tiêu thụ hàng hóa cho kỹ nghệ
thủ bị nghẹt thở, cũng là một điều tất nhiên phải có, vì đó chính là sự tự
bảo vệ mình.

Vì vậy mà đối với các nước siêu tư bản, sự chiếm hãn một thuộc địa để có quyền ở một thị trường (dầu sao cũng vẫn nhỏ hẹp) đã không có lợi bằng mở rộng khu vực ảnh hưởng tiền tệ. Vừa đỡ phải chịu nhiều hư phí, vừa tăng được sự luân lưu tiền tệ để tăng gia giá trị của nó, so với tiền tệ phương lại vừa có thêm nhiều thặng dư giá trị vi phân, và vừa tránh đi hết mọi đụng chạm về chính trị. Trừ phi nước siêu tư bản này ngu dại quá tham lam và không biết tham lam.

Vấn đề chủ quyền chính trị trên lãnh thổ một quốc gia, cố nhiên là gì nào cũng phải đặt ra. Nhưng ở thời mới, với xu hướng mới, như vừa kể, nếu chỉ lưu ý đến phần danh nghĩa thôi sẽ không đủ, mà còn phải nhận định rõ số mạng của quốc gia dân tộc đã dính tiền tệ, dính liền với thuật tăng gia giá trị lao tác và giá trị tư bản để vừa bảo đảm được vì nâng cao mức sống và sức tiêu thụ của nhân dân, lại vừa mở được thị vọng phú cường, và thoát nạn chậm tiến, để có điều kiện độc lập chính t

Thêm nữa, vấn đề chủ quyền chính trị ấy, sang giai đoạn này đã không tìm giải quyết ngoài cuộc tranh đấu ý thức hệ chung của nhân loại.

VIỄN ẢNH THẾ GIỚI ĐẠI ĐỒNG.—

Ấy cũng là vì người ta bị bắt buộc đứng trước một sự lựa chọn một là chịu mất hết tự do, mất hết thủ sống, để biến mình thành một bộ phận mù sần xuất và xây dựng cho một tương lai đại đồng mơ mịt mờ hồ, của một sản, đã có những dấu hiệu tan rã. Hai là phụ họa vào cuộc bố trí chung cả nhân loại để cùng tiến tới đích đại đồng ấy, nhưng không bằng lối cắt bỏ chân những anh cao cho bằng với những anh thấp, mà bằng lối nâng nhỡ anh thấp lên cho cao bằng những anh cao, và đồng thời có làm thì có hườn ngay không phải hy sinh cho một tương lai mơ hồ nào cả.

Hiện thời, tại các nước tư bản lớn, chế độ tư bản tư nhân đã bắt đầu ra chung để nhường chỗ cho tư bản nhân dân trong các thứ công ty hợp doanh mà người cổ chấp đến đâu, cũng phải nhận ra sự việc ấy báo hiệu một giai đoạn lịch sử mới của tư bản quốc gia và tinh thần quốc gia dân tộc của các quốc gia đã được kích thích cho cũng cố hơn bao giờ hết. Nếu đời sống chính trị của các quốc gia ấy lại được nắm trong tay các nhà văn hóa thực lòng thương dân thương nước, và thương đồng loại, thì đời sống của con người sẽ được mọi tiến bộ khoa học kỹ thuật phụng sự, và tất cả mọi người sẽ có điều kiện làm việc cho chính mình thụ hưởng công quả ấy.

Và trong cuộc tranh chấp ý thức hệ này, cái tin tưởng ở phía các nước cộng sản, danh thép thế nào, thì cái tin tưởng chắc chắn như một kết quả khoa học ở phía nhân dân những nước tự do, cũng nhất định và sắt đá như thế.

Những mưu mẹo để làm ung độc trong lòng dân chúng các nước tư bản tự do đã không còn áp dụng được nữa, để cho cộng sản lấn bước như xưa, mà gây rối loạn và cướp chính quyền. Vì chế độ bảo hiểm xã hội, chế độ cần lao, hữu sản hóa bắt đầu có hiệu lực giảm thiểu những bất công xã hội, khiến khó khai thác và xúi giục cảm hơn thù oán. Đối với cộng sản chỉ còn con đường chiến tranh và dọa nạt chiến tranh bằng biển người, của kẻ liều để thoát tử lộ. Và trong khi chờ đợi cùng chuẩn bị những trận thư hùng, thì những nước dân chúng của cộng sản lúc nào cũng sẵn sàng dấy ngọn lửa chiến tranh, về những địa phận vô phúc khác, cho những địa phận này hứng chịu tất cả tai họa đầu tiên.

TINH THẦN THÍCH ỨNG MAU LẼ.—

Trong bối cảnh lịch sử ấy, tinh thần thích ứng và không cố chấp hình thức, đã nổi tiếng của người Việt Nam, thật lúc này mới là lúc ứng dụng được toàn vẹn. Trông gương các nước Nhật Bản, Tây Đức sau thế chiến, nhờ khéo nương theo gió mà từ địa vị thua trận, người ta bước sang được địa vị đáng nể trên thế giới, đủ rõ hoàn cảnh khó khăn nào rồi cũng có một lối thoát, miễn biết cách trôi theo dòng nước để lái dòng nước.

Vấn đề chính là ở chỗ có ý thức cùng không, trong việc sống thích ứng này. Không ý thức là cứ buông mình theo dòng nước, nó trôi tới đâu hay tới đó. Còn có ý thức là cố học được lời dạy của Trạng Trình để không những biết khôn biết dại mà còn biết làm mặt khôn và làm mặt dại, thì sự tiến lui mới đạt mức uyển chuyển để tránh tai họa và tìm lấy đường hay chung cho tất cả.

Vai trò của văn hóa vì vậy cần phải nhìn nhận là một vai trò vô cùng trọng hệ.

NHỮNG TRÀO LƯU VĂN HÓA.—

Kể từ thời Pháp thuộc, nhất là sau đệ nhất thế chiến, lời hứa hẹn của toàn quyền A.Sarraut trả độc lập cho Việt Nam đã không được giữ vẹn, ngoài những lễ chức vận động chính trị ở bí mật, một số rất đông người chuyển hướng sự hoạt động về văn hóa để công khai thúc đẩy ý thức quốc gia, khiến xã hội rộ rịp với các báo chí, sách, sử, văn, thi, ca, kịch, và các công trình nghiên cứu về lịch sử, ngôn ngữ, phong tục, tập truyền, v.v... Một phần lớn khác lại hướng về tôn giáo và thần bí để huy động được đông đảo nhân dân sẵn sàng chờ dịp khởi nghĩa, và đồng thời hàn gắn lại những mâu thuẫn tôn giáo. Một phần lớn khác nữa lại hướng về những lực lượng lao động dùng ý niệm giai cấp để tập hợp và dùng hình thức đấu tranh kinh tế để phá hoại đế quốc.

Trong thời pháp thuộc này, tiêu đích chung của mọi hoạt động đã thực rõ ràng, nên đâu có những chủ trương trái khác nhau, người ta đã kích nhau kịch

liệt đi nữa cũng vẫn có một hướng chung, không đến nỗi thù hận nhau mà cách quá đáng và người ta cũng vẫn còn điểm nào để trọng nhau.

Nhưng kể từ lúc cộng sản có chính quyền, hiềm họa tiêu ma nên văn minh càng rõ rệt, thì màn tranh đấu chống đế quốc Tráng cũng mờ dần đi, để lộ lên màn tranh đấu chống đế quốc Đỏ. Và vai trò của văn hóa bảo vệ và thúc đẩy ý thức quốc gia dân tộc lại càng tỏ ra cần thiết nữa.

Đã có những cố gắng của các cá nhân và tập đoàn cá nhân để biện biệt và hóa thật và văn hóa giả, cũng đề cao văn hóa dân tộc để đương đầu với những chủ trương văn hóa tranh đấu giai cấp. Đã có những công trình xây dựng ý thức dân tộc về mọi mặt lịch sử, địa dư, tôn giáo, khoa học, ngôn ngữ, phong tục, v.v... để dần thành một ý thức hệ dân tộc.

Cũng như đã có một công trình xây dựng khác, để tự tìm hiểu quá khứ vì nhân dân, dự tính tương lai của mình mà tập đại thành nên nền *quốc học* cho phổ biến trong nhân dân, với mục đích cung cấp chất kháng độc cho mọi người để khử trùng Cộng sản.

MẶT TRẬN VĂN HÓA.—

Mặt trận văn hóa đã mở ra thật hết sức rộng rãi. Từ lớp người trẻ tuổi chịu ảnh hưởng của chủ thuyết hiện sinh chỉ đòi hỏi những điều kiện sống cho ra sống của con người, đến lớp người đứng tuổi đã đau xót cho thái phận con người của mình trong một xã hội nhược tiểu, cố nhẫn nhịn mọi điều bất như ý để có phương tiện mà hoạt động, cho đến lớp người già nua, kháng kháng bảo thủ những thuần phong mỹ tục cổ hữu cùng tìm tòi và đề cao những sở hữu tinh thần văn hóa cổ truyền ... tất cả đều có cùng một định hướng : bẻ gãy cái khuôn văn hóa vô sản, mà tiếp tay với các chiến sĩ diệt địch ở mặt trận quân sự. Dù hoạt động của người ta thuộc phạm vi chuyên môn hay phạm vi thuần túy văn nghệ, và dù thái độ của người ta mà trực tiếp tham gia cuộc chiến đấu chung, hay chỉ gián tiếp không nhận những chính sách cộng sản là tiến bộ, người ta cũng đã đứng vào cùng một mặt trận.

Tuy nhiên vì mặt trận không có tổ chức, không có chỉ huy, cũng không có sự hoạch định một chiến lược, chiến thuật chung nào, cứ việc mạnh ai nấy lo, nên chính người trong cuộc cũng cảm thấy thiếu thống nhất tư tưởng và hành động.

Thực ra sự thiếu thống nhất ấy chỉ là ở bề ngoài của hình thức mà xã hội tự do nào cũng thế. Có những kém hèn hư đốn bên cạnh những cao quý tuyệt vời và những rơm rác hại vệ sinh công cộng bên cạnh những viên ngọc đẹp. Cả những bí ối cản trở khử, nó lấn lướt những hạnh kiểm thanh tao nữa. Nhưng rồi luật đào thải tự nhiên sẽ tác động và khi chuyển dịch được cho lợi thế cân cân lực lượng về phía chính nghĩa quốc gia, thì sự

phản công vũ bão của mặt trận sẽ trở lại thành toàn thể, chỉ trong một sớm một chiều. Và kỳ lạ, là lắm khi càng những gì hư hỏng tưởng là nguy hại, thì sẽ lại càng được việc.

Nhưng không phải mặt trận văn hóa chỉ nhắm vào mục tiêu gần ấy. Xa hơn nhiều nữa, nó không những chỉ nhằm diệt cộng mà còn nhằm diệt những mầm sinh ra cộng sản nữa.

Nghĩa là ý thức chung của thời đại đã vượt khỏi thời 1802. Thời ấy người ta chỉ lo dẹp nội loạn mà không biết lo dẹp những mầm sinh ra nội loạn, mới chỉ lo tranh thủ độc lập thống nhất, mà không biết lo củng cố độc lập và thống nhất. Còn thời nay được học qua những bài học lịch sử quý giá, người ta đã không còn bị hớ nữa. Và sự vươn lên lớn mạnh sắp tới sẽ là cuộc thoát xác cuối cùng lần thứ tư để cho Rồng thiêng bay bổng vậy.

CUỘC THOÁT XÁC CUỐI CÙNG.—

Trong toàn cả lịch trình tiến hóa của dân tộc, chưa hồi nào người Việt nam phải chịu cuộc thử thách cam go như hồi này.

Hồi này cả ba bề bốn bên, người ta đều tiến hóa và đều khôn lanh xảo quyết cả. Mọi giá trị tinh thần đều giả thật khó phân. Lấy một truyện tượng trưng cũ ra để so sánh cho dễ nhận, là truyện Tôn Hành Giả phò Đường Tăng đi thỉnh kinh, dọc đường phải đánh nhau với không biết bao nhiêu yêu tinh nhưng không lần nào lại khổ tâm và khó khăn bằng cái lần phải đánh nhau với con lặc nhĩ hầu, nó biến hình thành Tôn Hành Giả giả, và nó cũng phò Đường Tăng giả đi thỉnh kinh.

Bao nhiêu thiên binh thần tướng muốn giúp thầy trò Đường Tăng là kẻ có chính nghĩa mà không sao giúp được, vì không phân biệt được thực giả. Và chính đương sự là Đường Tăng cũng lại càng luống cuống hơn, vì cũng không phân biệt được.

Truyện tượng trưng ấy chính đương là vấn đề trọng yếu nhất của lịch sử chúng ta.

Kẻ địch hiện chủ trương hòa bình, nhân đạo, bác ái .., cũng nói tranh đấu vì tiền đồ tổ quốc, vì sinh mạng tài sản của nhân dân, và cũng nói văn hóa dân tộc, cũng nói tự do, dân chủ, hạnh phúc, đạo đức, luân lý, cũng nói độc lập, tiến bộ, khai phóng, kiến thiết xứ sở... Thực không khác gì một thứ « Tam Tạng Chân Kinh » mới, mà cả hai bên thực và giả cùng đi thỉnh về»

Việc đánh nhau mờ trời đất giữa hai bên tất nhiên là cũng quan hệ lắm, nhưng đã trở lại không quan hệ bằng việc phân biệt thực giả, chính tà. Truyện cũ kể : cuối cùng phải đưa đến trước Phật Như Lai mới rõ ràng được thực

giã. Truyện mới, ắt là cuối cùng cũng phải dùng đến tôn giáo làm hòn đá thử vàng. Nhưng truyện mới gay go hơn một bậc, là cũng lại có cả gã và thực ở trong tôn giáo nữa và gay go hơn một bậc nữa, là lại có nhiều tôn giáo có nhiều chủ trương, nhiều xu hướng cá nhân ở trong mỗi tôn giáo nữa.

Cuộc thoát xác cuối cùng đã thật là đau thương nhiều lắm vậy.

HÓA ĐỒNG TÔN GIÁO.—

Người ta đã nghĩ nhiều đến một cuộc tổng hợp các đạo giáo như đã từng có ở thời Lý. Nhưng ước vọng ấy chỉ mới nảy ra ở nơi các trí giả, nổi bên trên giòng nước, không khác gì cuộc vận động thất bại về Tam giáo đồng nguyên ở bên Tàu trong triều Tống.

Cuộc vận động chỉ có thể thành được, với điều kiện thực tế là có dây rế mằm mống từ trong quần chúng mà lên.

Lẽ cố nhiên vai trò của kỹ trí là phải kêu gọi, khơi ngòi. Nhưng cần phải khơi đúng mạch thì mới lần tới chỗ đồng nguyên được.

NHỮNG MẠCH ĐỒNG NGUYÊN CỦA MỌI TÔN GIÁO.—

Trong đời sống tinh thần của nhân dân ta, kể cả từ trong tiềm thức vẫn có khá nhiều những mạch ấy.

Một — Là đời sống gia đình với tin tưởng thần bí về phúc đức :

*Cây xanh thì lá cũng xanh
Cha mẹ hiền lành để đức cho con*

* *

*Người trồng cây hạnh người chơi
Ta trồng cây đức để đời mai sau,*

* *

Đời cha ăn mặn đời con khát nước.

* *

Phúc đức tại mẫu. Đức năng thắng số. Có tích đức mới tâm long...v.v... đó là cả một thực tế và một ý niệm bất khả xâm phạm mà mọi tôn giáo đều phải kiêng dè, chỉ trừ có đạo « Mác xít liên minh với tinh thần duy lý tây phương là dám thực tay vào phá phách mà thôi. Nay cần củng cố nền móng gia đình vun đắp cho ý niệm ấy, thì không một đạo giáo nào thấy có gì trái khác với truyền thống tin ngưỡng của mình cả.

Nền móng gia đình Việt Nam hiện bị lung lay nhiều. Chưa có những sáng kiến tổ chức lại và hướng dẫn sự tổ chức cho đời sống gia đình thích ứng với thời đại. Các đơn vị sống của gia đình đều rời rạc. Người ta phó mặc cho ai nấy tự lo và khi không lo nổi với những dư luận và phong thái sống cá nhân, thì ai nấy đành chịu buông tay mà cho rằng « gặp thời thế, thế thời phải thế ». Ngờ đâu nền móng gia đình mà tan nát thì vì trùng cộng sản « vô gia đình » đã chui vào từ lúc nào rồi.

Cho nên mỗi người chúng ta bớt được việc nghĩ những điều xa vời, thường chỉ có danh nghĩa đẹp và kêu, đề nhìn một cách thiết thực vào ngay cái đơn vị sống của chúng ta là gia đình, ấy là chúng ta bắt đầu dựng được một hàng rào y tế để khử trùng vậy.

Hai. — là ý niệm và linh hồn bất diệt mà không một đạo giáo nào nói khác cả. Thì sự thờ kính linh hồn người quá vãng chỉ còn khác ở nghi lễ và thể cách của các tôn giáo mà không hề có gì khác ở chất thực bên trong. Sự đẹp bởi những hàng rào cấm cản ở truyền thống nghi lễ của mỗi tôn giáo sẽ tự nhiên khiến cho dân mặc sức hòa đồng tôn giáo với nhau, nghĩa là hòa đồng mọi nghi lễ và thể cách nhờ kính cũng như hòa đồng cả cuộc sống tinh thần ở bên Cha cũng kính, bên Mẹ cũng vái ».

Có thể người ta cho rằng như thế là tình trạng vô tổ chức rồi. Nhưng chúng tôi thiên nghĩ rằng chính đấy là bước quyết định có trải qua được thì mới tới nỗi tình trạng có tổ chức của sự hòa đồng tôn giáo, còn bên nào bên nấy e dè khằng khằng bám chặt lấy những mặc cảm và thành kiến do kẻ địch tạo ra, mà vẫn nói ước vọng hòa đồng, thì sự « đồng sàng dị mộng » ấy chỉ dẫn nỗi đến một liên minh là cùng, không thể hy vọng có nhất trí tinh thần của toàn dân như trong đời Lý, Trần được.

Công thức hòa đồng tôn giáo mà kẻ tri người nhân thao thức tìm tòi đã chỉ có thể nói tới được khi có sự hòa đồng trong thực tế của nhân dân, thuộc đời sống tinh thần trong các dịp ma chay, giỗ chạp, khánh tiết, mà người các tôn giáo thường gặp nhau, nhưng hiện có sự ngờ ngàng bởi không cùng một nghi thức, thể hiện lòng sùng kính. Để tiếp tay vào dòng hòa đồng tự nhiên này, vai trò của các nhà lãnh đạo các tôn giáo là tìm được cho dân cái nghi thức thể hiện chung ấy. trong khi sự nghiên cứu phổ biến giáo lý, sự hành đạo, cũng như những lễ chức khác, vẫn là phần riêng và chính thống của từng tôn giáo một. Không cần đạt tới việc quá khó, không thực hiện nổi là biến tương tất cả mọi tôn giáo để thành tôn giáo duy nhất, mà chỉ nội việc nhân dân sống thực sự hòa đồng tôn giáo như vậy, cũng đã đủ đẹp hết mọi màu thuẫn. Để rồi cũng như ở đời Lý Trần có kính Tam giáo và có sự không câu nệ giáo lý ở hình thức, thì dòng tiến hóa tự nhiên ở đời này tất cũng sẽ nảy ra những kính hòa đồng và những thể thức thờ kính chung cho cả mọi người.

Ấy là điều mà chúng ta ước mong, nhưng vẫn còn nhiều e ngại lắm.

Điểm thứ ba của mạch dòng nguyên nữa là sự thờ kính các anh hùng dân tộc và các Thánh tử đạo mà không một tôn giáo nào lại chủ trương là việc không nên.

Vi vậy, có sự đóng góp chung vào những việc xây dựng đền đài chung cho mọi tín đồ của mọi tôn giáo đến tỏ lòng sùng kính các vị anh hùng và các Thánh tử đạo ấy, thì tự nhiên sẽ nảy ra sự thông cảm sâu xa và bền bỉ vô cùng của người ta. Chính do đây mà văn nghệ sẽ được thắm đượm một tinh thần mới để có một luồng sinh khí mới là thổi bốc hẳn dân tộc lên. Điều kiện thoát xác lần thứ tư của văn minh Việt Nam đã không thể không tính kể đến sự kiện hòa đồng này vậy.

Một điểm quan trọng yếu khác cũng hết sức cần cho sự thoát xác: ấy là sự rèn luyện một ý thức hệ mới để dùng làm kim chỉ nam cho cuộc chiến đấu ý thức hệ của thời đại.

Nó vừa là điều kiện thoát xác cho bản thân của dân tộc Việt Nam hiện đương bị tù túng, lại vừa là một danh dự cho giống nòi — đã đạt được — thì cũng một lúc sẽ giúp được cho nhân loại thoát mộng hãi hùng của tận thế, nếu không thì cũng thoát mộng hãi hùng khác của sự quay lại cuộc sống nông nô và dã man ở thời thượng cổ.

Ý THỨC HỆ CỦA THÊ KÝ XX.—

Nói cho đúng thì quả thực Việt Nam đã là một ngã tư quốc tế cho mọi nền văn minh gặp gỡ nhau và mọi trào lưu tư tưởng tràn qua để cùng để lại những chất phù sa cần ích cho sự sống.

Sự thu nạp những chất phù sa ấy ở người Việt nam, dù là tự ý hay dù là miễn cưỡng, cũng có dự phần đầy mạnh bánh xe tiến hóa ở quá khứ và dự phần thúc đẩy cuộc tổng hợp ở hiện tại của các dòng tư tưởng Đông Tây. Những đau thương mà người Việt Nam từng chịu đựng trong cuộc đụng độ của các dòng tư tưởng trở thành những luồng bão táp ấy, có khi chẳng cần kể tới làm gì, nếu nó chẳng phải là những kinh nghiệm xương máu hữu ích cho sự nhào nặn của tâm hồn con người mới ở thế kỷ XX.

Cho nên, nếu có một sự thao thức tìm tòi một ý thức hệ mới ở đây, thì sự thao thức ấy chẳng phải chỉ vì danh mà quả đã vì sự sống.

Thế nào thực gọi là sống ? là người ? là tiến hóa ? là tiếp tay trong cuộc tiến hóa ? là thể hiện một thiên đường trên trái đất ? thế nào thực gọi là hạnh phúc ? là thú sống ? là tự do ? là yêu thương ? là hay ? là phải ? là tốt ? là đẹp ? là khôn ? là khéo ?

Nếu muốn tìm toàn bộ những ý niệm về nhân sinh ấy, thì thực trong mỗi con người Việt nam ý thức bây giờ đã có gói ghém gần đủ cả. Sở dĩ cái mạng lưới hệ hóa chưa thành, chỉ là vì con người bị giằng co giữa cái nhất thời và cái vĩnh cửu, giữa cái sống hiện tại của vật chất và cái sống tương lai của tâm tinh, giữa cái ràng buộc của khoa học và cái khai phóng của đạo học... nghĩa là giữa hai dòng tư tưởng Đông Tây, giữa sự hợp lý và sự hợp tình, sự cứng rắn và sự linh động.

Nghiên cứu ra điểm dung hòa để cung điều kiện kết tinh cho hai dòng tư tưởng mâu thuẫn, ấy là hé mở cánh cửa hòa bình cho nhân loại tiến bộ trong tình yêu thương mà sống trong hạnh phúc lâu dài. Mà cũng là tự giải quyết vấn đề của mình để lật qua một trang sử mới vậy.

III. PONG.—

Chúng ta đặt hy vọng thực hiện cuộc tổng hợp mới của các dòng tư tưởng Đông Tây, trên đất nước chúng ta, là vì cũng có nhiều lý do chính đáng :

1) Tinh thần tổ chức hợp lý những con người, để tận dụng vào lao tác được được cộng sản rèn luyện và khuôn nắn, có thể kể là đến một độ cao nhất và ghè gớm nhất của phép dùng người. Sở dĩ phép dùng người ấy trở thành tai họa và tàn nhẫn chỉ vì thiếu kỹ thuật và phương tiện máy móc sản xuất tối tân và thiếu điều kiện căn bản về kinh tế để phát triển.

2) Mặt khác những chuyên gia học theo trường Mỹ ở miền nam, chỉ li ra thành từng mảnh mung của nền kỹ thuật tối tân, cũng phải kể là đương ở mức tiến bộ cuối cùng của nhân loại. Sở dĩ những hiệu năng về lao tác của những chuyên gia ấy không đáng kể, chỉ là vì lạc lõng trở về xứ mà toàn bộ cuộc sống xã hội đã không tổ chức theo người, mà chính những điều kiện phát triển cũng lại trái khác.

Nếu những chân tay người đã chịu qua sự huấn luyện ở kia, lại được cung cho những đầu óc người chịu sự huấn luyện ở đây, với các kế hoạch, phương tiện lao tác ở đây, cũng như những kỹ thuật làm bốc men sự hăng say phụng sự ở kia để cho ở đây dùng, thì chúng ta tất phải đạt mức tiến hóa kinh khủng.

3) Ý niệm tổ chức xã hội theo tinh thần hợp lý của tây phương giữa những con người đã khá nhiều cơ khí hóa, lại được gặp một ý niệm tổ chức xã hội của cộng sản ở một nước lạc hậu, còn hợp lý triệt để hơn nữa, và máy móc hơn nữa, cho đến không còn cả tinh người, hai ý niệm đã là nhân quả cho nhau. Để đưa ra tấm gương đe dọa kinh khủng nhất thế giới là con người ở thời Nông nô mới. Nó thúc bách những con người ở ngoài tấm màn phải nhớ lại và phải quyết tâm dựng lại cái nếp sống xã hội theo tinh thần cổ truyền. Và cái nếp sống ấy, lọc qua lớp phù sa hợp lý, tiến bộ, văn minh, nghệ thuật, mà Tây phương đem qua, nếu có được dựng lại, thì tất cũng có những chừng mực phải chăng cho hợp với thời đại.

4) Cái thực tế của một nước nhược tiểu rầy rụa với thân phận mình, trải bao nhiêu năm, đã thực được một thời gian thí nghiệm độc lập trong tinh thần quốc tế cộng sản và đã thực được thấy sự chi phối khắt khe của quốc tế ấy, không một kẽ hở nào để thoát được mình ra. Cùng với cuộc thí nghiệm khác ngược lại với quốc tế tư bản ở đầu này, cả hai đều cùng cho thấy rõ kết quả sự độc lập quốc gia bắt buộc phải là tương đối theo quan hệ hỗ tương với thế giới, để xác định dùm khoảng về đường hướng tiến hóa của dân tộc, cũng như sự cần thiết bảo vệ những giá trị gì có thể bảo vệ được. Do đó mà cuộc sống quốc gia ở tinh thần và cuộc sống quốc tế ở vật chất không còn bị mâu thuẫn, để lương tâm khỏi cần rút mà độc hết tinh thần về con đường mà người ta quan niệm là tiến hóa văn minh của dân tộc và nhân loại.

5) Cái bản chất Đông Phương trong con người Việt Nam để thông đạt chân lý trừu tượng và siêu nhiên thần bí của đạo học Đông Phương, được thêm những căn bản khoa học Tây Phương về phương pháp, quả có dễ dàng hơn người ở những nước khác, trong việc chứng đạo và thể đạo. Nhất là đối với những sự kiện tâm lý phức tạp và linh động uyển chuyển của con người thì lại càng phải cần tới con mắt của Việt Nam để nhận định một cách tinh tế nữa. Và đối với những tâm tính tế nhị của con người trong cuộc giao tiếp với nhau, thì lại càng phải cần tới những cách thể hiện của con người Việt Nam nữa.

Tóm lại, từ địa hạt thực tế đến địa hạt thuần lý, từ bình diện quốc gia đến bình diện quốc tế, từ phạm vi cá nhân đến phạm vi xã hội, cái thực tế Việt Nam đã thực sẵn sàng với cuộc nhào nặn tư tưởng Đông Tây, và sẵn sàng cả về một cuộc sống cho ý thức hệ ấy nữa.

Tuy nhiên, vẫn còn có những yếu tố bất ngờ, làm sao dám chắc trước được cái danh dự làm cuộc tổng hợp mới ấy là ở người Việt Nam ?

Chỉ có một điều biết chắc trước được thôi, ấy là một ước vọng thâm thiết mà người Việt Nam coi như một trong những điều kiện để thoát xác làm cuối cùng này vậy.

lê văn siêu

CA DAO, NỀN TẢNG VĂN HỌC DÂN TỘC

* bửu-cầm

1) Về cách kết-cấu của ca-dao, cụ Nguyễn-Văn-Mại, tác giả sách *Việt-nam phong-sử*, đã dựa theo kinh Thi mà cho rằng có ba phép là *phú*, *tỷ* và *hưng*. Sau giáo sư Dương Quảng-Hàm, trong sách *Việt-nam văn-cử-giáo*, cũng theo thuyết ấy khi bàn về ca-dao.

Ông Trịnh Huyền, người đời Đông-Hán đã chú thích kinh Thi, thì lại là *phô-bày*, *phô-bày* những điều hay và dở của chính-trị và giáo-hóa đương-thời (賦言 · 直鋪陳今之政教善惡: phủ ngôn phủ, trực phủ trần m chi chính giáo thiện ác). *Tỷ* nghĩa là ví, so-sánh; trông thấy điều sai-m lạc-hồng đương-thời nhưng không dám bài-xích, phải dùng sự so-sánh loại đến điều ấy (見今之失 · 不敢斥言 · 取比類以言之: kiến kim chi sai, bất cảm xích ngôn, thủ tỷ loại dĩ ngôn chi). *Hưng* là nổi lên, cảm ứng; thấy điều hay đương thời, nhưng nếu khen thì lại hiểm là a dua, làm hót, nên phải lấy những việc tốt để khuyến dụ người ta (見今之美 · 不可直美 · 取善事以喻勸之: kiến kim chi mỹ, hiềm ư mỹ dụ, thủ thiện ư dĩ dụ khuyến chi).

Đúng như vậy vẫn chưa rõ nghĩa.

Ông Nhi đảo Hiến cát lang 兒島獻郎, trong sách *Mao thi khảo* 毛詩考) thì: *phú* là phép tự thuật thuần túy; *tỷ* là phép so sánh thuần túy; *hưng* là phép gồm có nửa phần là *tỷ* và nửa phần là *phú*, nghĩa là nửa phần trước dùng phép *tỷ*, nửa phần sau dùng phép *phú* (賦是純敘述法; 此是純 喻法; 興是半此半賦之章法前半用比後半用賦: phú thị thuần tự thuật pháp; tỷ thị thuần tỷ dụ pháp; hưng thị bán tỷ bán phú chi chương pháp, tiền bán dụng tỷ, hậu bán dụng phú).

Theo lối định nghĩa đó, ta có thể nêu ra cái công thức toán học như sau:

Phú = tự thuật thuần túy

Tỷ = so sánh thuần túy.

Hưng = tỷ + phú.

1) TƯỜNG BÀ TIỀM 蔣伯潛 dẫn trong *Kinh học toàn yếu* 經學概要, Đài Bắc, Trung tâm nghiên cứu, 1953, tr. 84.

Thí dụ :

Tỷ :

Cờ tay em trắng như ngà
Con mắt em liếc như là dao cau,
Miệng cười như thề hoa ngâu,
Cái khăn đội đầu như thề hoa sen.

Phú :

Sáng trắng trái chiếu hai hàng,
Bên anh đọc sách, bên nàng quay tơ,

Hùng :

Con cá dơi nằm trong cối đá,
Con chim đa đa đậu nhành đa đa.
Chồng gần bậu không lấy, bậu lấy chồng xa.
Mai sau cha yếu mẹ già,
Chén cơm, bát nước, bộ kỹ trà ai bưng.

* *

Ca dao của ta rất phong phú và gồm có nhiều loại. Xin đưa ra một số là sau đây.

I— Những bài hát trẻ con

Thằng Bờm :

Thằng Bờm có cái quạt mo,
Phú ông xin đổi ba bò chín trâu,
Bờm rằng Bờm chẳng lấy trâu.
Phú ông xin đổi ao sâu cá mè ;
Bờm rằng Bờm chẳng lấy mè,
Phú ông xin đổi một bè gỗ lim
Bờm rằng Bờm chẳng lấy lim,
Phú ông xin đổi con chim đồi mồi ;
Bờm rằng Bờm chẳng lấy mồi,
Phú ông xin đổi hòn xới, Bờm cười.

Rồng rắn :

Thầy thuốc — Rồng rắn đi đâu ?
Rồng rắn — đi lấy thuốc cho con.
Thầy thuốc — Con lên mấy ?

Rồng rắn — Con lên một.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên hai.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên ba.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên bốn.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên năm.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên sáu.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên bảy.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên tám.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên chín.
Thầy thuốc — Thuốc chằng ngon.
Rồng rắn — Con lên mười.
Thầy thuốc — Thuốc ngon vậy.
Thầy thuốc — Xin khúc đầu.
Rồng rắn — Nhưng xương cùng xấu.
Thầy thuốc — Xin khúc giữa.
Rồng rắn — Nhưng máu cùng me.
Thầy thuốc — Xin khúc đuôi.
Rồng rắn — Tha hồ mà đuổi.

Phụ đồng chửi

Phụ đồng chửi,
Thời lười mà lên
Ba bề bốn bên,
Sôi lên cho chóng,
Nhược bằng cửa đóng,
Phá ra mà vào.
Cách chuôm, cách ao,
Cách ba ngọn rào,
Cung vào cho lọt,
Cái roi von vọt,

Cái vọt cho đau.
 Hàng trầu, hàng cau,
 Hàng hương, hàng hoa.
 Là đồ cúng Phật.
 Hàng chuối hàng mật.
 Hàng kẹo mạch nha.
 Nào cô bán quế,
 Vừa đi vừa tế.
 Một lũ học trò.
 Người cầm quạt mo,
 Là vợ ông Chôi.
 Thôi lời mà lên...

Phụ đồng vung :

Mụ bóng (1) đánh trống lung tung,
 Ba hồn chín vía nằng Vung thì vẽ,
 Dầu mà đi chợ xa quē,
 Cũng xin nằng vẽ mà nhập võ vung
 Vung đất khác thề vung đồng,
 Cơm cha áo mẹ xây vung cho tròn.
 Một mẹ sinh dựng ba con,
 Lưng eo vú xếch hây còn như xưa.
 Nhớ ơn bà quán cây dừa,
 Ăn no tắm mát ngồi chờ nằng Vung (1)

(1) Mụ bóng : bà đồng, bà bóng.

(2) Trò xưa miền Trung có chơi trò phụ đồng vung. Trò chơi này thường diễn ra trên một cái sân rộng, giữa một đêm trăng sáng. Người ngồi đồng là một cô bé từ 12 đến 15 tuổi. Cách chơi rất giản dị, có khi bày hương án, có khi không. Người phụ đồng được bịt mắt hoặc phủ lên đầu một tấm khăn đỏ, ngồi trước cái vung bằng đất nung (phải là vung áo cấp mới tốt). Mọi trẻ ngồi chung quanh, vừa vỗ tay vừa hát bài phụ đồng vung thật nhịp nhàng, và cứ hát đi hát lại hay lâu đến khi nào cô bé ngồi đồng lắc lư cái đầu mới thôi. Lúc nằng Vung và phụ vào thì cô bé ửng khuôn hát lên những câu rất hay. Người ta phải mời những trai trẻ trong xóm biết hát hò tới để hát đối đáp với cô bé. Đó là một trò chơi rất lý thú mà tôi đã được dự, vào hồi còn nhỏ. — Bài Phụ đồng vung có hai câu gợi nhiều hình ảnh đẹp và hơi khó hiểu, thiết tưởng cần giải thích :

Một mẹ sinh dựng ba con,
 Lưng eo vú xếch hây còn như xưa.

Mẹ : cái nôi. Ba con : ba hồn gạch hoặc ba ông táo ở bằng đất. Lưng eo = cái eo của cái nôi. Vú xếch = cái vung chụp trên miệng nôi giống hình cái vú. Hai câu trên đã nhận cách hóa cái nôi, vì nó như một bà mẹ đã có ba con, thế mà vẫn còn giữ được vẻ đẹp của ngày chưa lấy chồng : lưng eo, vú xếch.

II- Những bài hát ru em

- 1—Ru con cho thóc (1) cho muối,
Đề mẹ đi chợ mua với ăn trâu,
Mua với chợ Quán, chợ Cầu.
Mua cau Nam phố, mua trâu chợ Dinh.
- 2—Ru con, con ngủ cho lành,
Cho mẹ gánh nước rửa bành con voi.
Muốn coi lên núi mà coi,
Coi bà quản tượng cưỡi voi bành vàng.
- 3—Cái ngủ mày ngủ cho lâu,
Mẹ mày đi cấy đàng sâu chưa về.
Bắt được mười tám, mười chín con trê,
Cắm cổ lỏi về cho cái ngủ ăn
Cái ngủ ăn chẳng hết,
Đề dành đến tết mừng ba,
Mèo già ăn trộm,
Mèo ốm phải đòn ;
Mèo con phải vạ,
Con quạ đứt đuôi ;
Con ruồi đứt cánh,
Đòn gánh có mấu ;
Củ sũ có sừng,
Bánh chưng có lá ;
Con cá có vây,
Ông thầy có sách ;
Đào gạch có dao.
Thợ rào có búa ,
Xay lúa có giàng,
Việc làng có mõ ;
Cắt cỏ có liềm,
Câu liềm có lưỡi...

III- Những bài hát của người lao động

a) Bài hát của người làm ruộng

Trâu ơi, ta bảo trâu này,

(1) Thóc : tiếng miền Trung (Thừa Thiên) gọi trẻ con ngủ.

Trâu ra ngoài ruộng trâu cày với ta,
Cấy cấy vốn nghiệp nông-gia,
Ta đây trâu đấy ai mà quản công,
Bao giờ cây lúa còn bông,
Thì còn ngọn cỏ ngoài đồng trâu ăn.

b) Bài hát của người chèo thuyền

Chẳng giặm thì thuyền chẳng đi,
Giặm ra ván nát thuyền thì long danh.
Đôi ta lên thác xuống ghềnh,
Em ra đứng mũi dề anh chịu sào.

c) Bài hát của người dẫn củi :

Tay cầm con dao,
Làm sao cho sắc,
Dễ mà dễ cắt,
Dễ mà dễ chặt,
Chặt lấy củi cành ,
Trèo lên rừng xanh,
Chạy quanh sườn núi.
Một mình thui thủi,
Chặt cây chặt củi,
Tìm chốn mà ngồi,
Ngồi mất thành thơ.
Kìa một đàn chim,
Ở đâu bay đến ?
Ở đâu bay lại ?
Con đang cắn trái,
Con đang tha mồi.
Qua lối nhỏ nó ăn.
Cái con hươu kia,
Mày đang ăn lộc.
Lộc vả lộc sung,
Mày trông thấy tớ,
Tớ không đuổi mày,
Mày qua lối nhỏ làm chi ?

Xét ba bài hát dẫn trên, bài thứ ba cho ta thấy bác tiểu phu đi bòn mía với thiên nhiên và vạn vật. Bác ra sức chặt củi để lấy miếng ăn chứ không

đề cho lòng tham làm hại đến loài cầm thú. Bác tôn trọng tự do và sinh mệnh con chim, con hươu, nhìn chúng cầu trái, tha mỗi ăn lộc với đôi mắt dịu hiền và không có ý xâm phạm đến chúng (mày trông thấy tờ, tờ không đuổi mày). Đó là nhân-siêu-quan bắt nguồn ở tư tưởng pàương Nam và triết lý Lão Trang là tiêu biểu — mặc dầu bác tiểu phu nói trên không đọc sách của Lão tử và Trang tử, — vì triết lý Lão Trang vốn là tư tưởng cố hữu của Việt tộc trong thời kỳ còn ở lưu vực sông Dương tử hoặc bên bờ hồ Động đình.

(Còn tiếp)

bửu cầm

LỄ QUỐC TẾ ĐỀN VUA ĐÌNH TIÊN HOÀNG QUA CÁC TRIỀU ĐẠI

đồ bằng đoàn và
đồ trọng Huệ *

ĐỀN vua Đình Tiên Hoàng ở thành Hoa-Lư, thuộc làng Trường an thượng, huyện Gia-viễn, tỉnh Ninh-bình, là nơi cố đô của vua Đinh. Đền làm từ đời Lý đến đời Trần, Lê đều trùng tu lại, theo kiểu «nội công ngoại quốc» (1), chung quanh xây bao tường gạch. Thoạt vào qua cổng lớn đến một cái sân rộng, trồng song song dài dãy muôm, sáu, nhãn, vải, có cây thân lớn hai quầng, bóng mát rợp suốt ngày. Sân chia ra ba lối đi, lối giữa rộng, hai bên hẹp đều lát gạch Bát-tràng đỏ. Trên lối đi bày các chậu cảnh tròn, lục lăng bát giác, trong trồng những cây mẫu đơn, trúc bách điệp, xanh, sí, xung, uốn thành cảnh thế. Qua sân đến tam quan có ba cổng vào và bốn cột đồng trụ, trên đặt hai con sấu. Hai cầu đối ở bốn cột đồng trụ như sau :

- 1) *Đế cư nghiêm nhũ sơn hà tráng*
Thiên đạo chiến hồi nhật nguyệt quang (2)
- 2) *Ngũ Nam đế thống đệ nhất kỳ*
Trường an miếu mạo vạn thiên niên (3)

Qua tam-quan vào sân trong gọi là sân rồng, cũng lát gạch Bát-tràng đỏ. Từ dưới sân lên thềm đền phải bước qua chín bậc ; lối đi lên gian giữa có 2 con rồng đá cỡ kính, đầu rồng quay xuống dưới sân, đuôi vắt lên trên thềm. Trước thềm bày một cái sập đá vuông, bốn bên chạm rồng nổi, hai bên có 2 con nghê đá đứng chầu.

- (1) Trong bình chữ công, ngoài bình chữ quốc.
- (2) Kính dò vua uy nghiêm trang nhã, giang sơn hùng tráng.
Đạo trời son vẫn đem sáng sửa lại nước nhà như mặt trời mặt trăng.
- (3) Đây là kỷ nguyên thứ nhất của đế nghiệp nước Nam thu về một mối.
Miếu mạo chôn Trường an còn mãi muôn nghìn năm.

Bên ngoài có năm gian làm theo như cung điện, bốn mái đều uốn đao cong, lớp ngói cổ, dưới mái là hàng lá sồi bằng sứ tàu màu xanh biếc. Trên đại-bờ đắp lưỡng long triều nguyệt, góc mái các chỗ uốn cong lên đều đắp mặt hổ phù nổi. Những cột lim lớn dựng trên tầng cổ-bồng bằng đá, cánh cửa ở gian giữa chạm lưỡng long, hai cửa bên chạm ly hóa, hai vì kèo gian giữa chạm tứ-linh, vì kèo gian bên chạm long vân. Cánh cửa ở cùng vì kèo đều sơn son thếp bạc phủ vàng. Gian chính giữa bày một hương-án chạm tứ-linh sơn son thếp vàng, trên đặt 1 bát-hương lớn bằng sứ tàu, ngoài là một cái lư và 2 lọ cắm hoa bằng đồng. Phía ngoài hương-án hai bên để 2 giá sơn son cắm những đồ bát-bửu (1) và lộ-bộ (2). Hai gian có hai cái lọng vàng lớn đeo 16 bông ngũ sắc và hai tàn vàng cắm trên lưng rùa bằng đá. Phía trên hương-án treo bức hoành-phi ba chữ Chính-thống-thủy (3). Cột hai bên treo câu đối :

Bệ kỹ triệu sơ cơ, thập nhị Sứ quân quy nhất thống,

Thần tư cao cổ quận, vạn niên trở đậu quán thiên linh (4).

Bức hoành phi viết bài thơ ngũ ngôn của Thâm hoa Vũ phạm Hàm :

Thảo muội thiên sinh thánh

Hoa tư đế tác bang,

Cơ khai Đại Cồ Việt,

Thống tiếp cờ Hồng Bàng.

Thê vận kim tu nhất,

Thần uy cánh tuyết soang,

Thái Bình nghi vệ tại,

Lư địch mần thu giang (5)

(1) Bát-bửu: Tám cái báu sơn son thếp vàng, đục thông phong, chạm tám thứ: a) Cưỡi thú và thanh kiếm. b) Đèn nguyệt và 2 ống sáo có buộc sợi giây. c) Bàn rượu có buộc sợi giây. d) Túi thơ có buộc sợi giây. e) Lông hoa. g) Quán bút và hoa mai. h) Kim-khánh có buộc sợi giây. i) Quạt và hoa sen.

(2) Lộ-bộ: Gươm, giáo, sì-mâu, đinh-ba, dùi-dống, côn, búa, thanh vạm.

(3) Mò nêu chính-thống đầu tiên.

(4) Kỹ cương nghiệp đế bất lâu dựng nền, mười hai sứ quân quy về một mối. Thần thần ngự nga nơi cổ quận, muôn năm tế lễ đứng đầu bách thần.

(5) Đại dương lực loạn lạc, trời sinh ra thánh nhân.

Đất Hoa lư vua Đinh dựng nước,

Mò nêu cho nước Đại cồ Việt.

Cờch thống nối với họ Hồng Bàng.

Vận đời từ đây thu về một mối.

Thần uy vua không có người thờ hai.

Nghi vệ đời Thái Bình như vậy còu.

Màn thu trong những cây lau cây sậy khắp bờ sông (lại tưởng lúc nhà vua tập trận).

Bản dịch của TRẦN GIA AN :

*Thánh nhân gặp buổi rồi ren
Hoa lư mở nước vững nền Kinh đô
Đại Cồ Việt dựng cơ đồ
Hồng Bàng chính thống bấy giờ là đây
Thu về một mối từ nay
Thần oai chấn động bấy chầy không hai
Thái Bình nghi vệ lâu dài
Trông bờ lau sậy tưởng ngài xuất binh*

Cách một cái sân nhỏ bày những chậu hoa, đến tòa đền trong là chính-thăm rường, sà cánh cửa ô đều sơn son thếp vàng. Gian giữa thờ tượng vua Đinh ngồi trên ngai, đội mũ miện, mặc áo long cổn, thắt đai ngọc, tay cầm hốt, Gian bên tả là tượng Nam-Việt-vương Liễn, bên hữu Vê-vương Tuyền. Hai bên quay mặt vào với nhau thờ các công thần Đinh Điền, Nguyễn Bặc, Triệu Tê, Lưu Cơ. Dưới đặt giường trí sinh bày đồ tự khí và lễ vật. Sát ngay bên tường có hai hàng hòm gian bằng gỗ lim, trong để những đồ sứ Tàn cổ của các triều đại gia ban, như lọ song bình hạng lớn, lọ cắm hoa, chốe đựng nước mưa, đựng rượu, đèn thông phong sứ, đĩa, bát, nậm và ấm chén nóng trà.

Bời Lý và Trần thờ tượng bà Dương hậu trong đền vua Đinh, rất linh ứng, cầu mưa đảo gió, dân sự cầu xin mọi việc đều được như ý. Trong năm Thuận Thiên (1428 — 1433) đời Lê Thái Tổ, quan Hiệp trấn Thanh Hóa, Lê thúc Hiền quê ở làng Mộ Trạch, tỉnh Hải Dương, nổi tiếng thanh liêm cương trực, phụng mệnh về làm lễ Quốc tế, thấy tượng Dương-hậu thờ ở bên tay trái, lập tức truyền cho hương lý phải lấy kiệu rước ngay sang đền vua Lê Đại Hành cũng ở gần đấy. Phụ lão sợ hãi, xúm lại kêu van. Ông nhất quyết không nghe, bắt thi hành ngay và cam đoan tội vợ ông chịu hết. Dân làng phải cử thêm 20 người nữa hợp sức vào khiêng, tượng vẫn ngồi lì như gán xuống bệ, không sao lay chuyển nổi. Phụ lão ra trình ông. Ông vào thấy sự thực như thế, liền đến bên tượng nói : « Bà đã về với vua Lê được phong làm Hoàng hậu, thế là chính thức vợ vua Lê rồi, theo lẽ thì không nên ngồi ở đây nữa. Nay tôi vâng mệnh triều đình về tế kỵ đức Tiên đế, nghĩa bất buộc phải nói ; bà nên nghe lời tôi để chính danh giáo của thánh triều, nên rõ đạo nhân luân và bị miệng người sau không còn bàn tán». Ông vừa dứt lời, tượng téot mà

hái ra. Viên Chủ Tế bên cùng 4 dân phu khiêng tượng ra kiệu, rước sang thờ ở bên đền vua Lê.

Ngày xưa ở ngoài sân có tượng Đổ Thích bằng đá mặc áo mũ Thái giám, quay quay mặt vào đền, bên cạnh để một cây còn sắt. Khách đến lễ bái lấy cây cày đập vào lưng Đổ Thích ba cái, rồi mới vào đền chiêm bái. Đời sau chôn tượng Đổ Thích đi, lễ đánh còn cũng bãi bỏ.

Liên với đền ngoài là hai dãy giải vũ để dân làng họp khi tế lễ. Lại có nhà Quan cư cho các quan về làm lễ Quốc tế nghỉ ngơi.

Phía trước cửa đền có một trái núi trông giống như cái yên ngựa, nên gọi là núi Mã Yên, núi cao ước 200 thước tây, làng vua Đinh táng ở trên núi, lối lên xây bậc bằng đá để cho du khách trèo lên thăm viếng.

Hàng năm ngày 16 tháng 8 là ngày kỵ, dân Trường an thượng mở hội tế lễ, có những trò vui như diễn lại tích Cờ lau.

Các đời Lý, Trần, Lê, Nguyễn hàng năm lấy ngày 16 tháng 8 là ngày kỵ vua Đinh làm lễ Quốc tế. Khi tỉnh Ninh bình còn thuộc về Thanh hoa ngoại trấn, thì quan Trấn thủ Thanh hoa làm Khâm mạng; tới khi Ninh bình lập thành tỉnh, quan Tuần phủ thay vua về tế. Các quan cùng nhân viên hành lễ phải đến đền trước một ngày diễn tập nghỉ lễ. Lễ vật có lúa trắng, rượu, sò, trâu, dê, lợn, hoa quả và hương nến (1). Viên Huấn đạo Gia viễn cùng 6 Lễ sinh đến trước để trông nom mọi việc. Đặc biệt khi tế có Cửu khúc, mỗi tuần rượu đọc 3 lần, Cửu khúc văn gồm 9 bài khác nhau, đặt mỗi câu 4 chữ, kể sự nghiệp và công đức của nhà vua. Chín viên Văn thân thay nhau quý đọc như đọc văn tế, nhưng đọc chậm rãi và giọng ngâm nga dài hơn văn tế. Cứ mỗi lần đọc xong một khúc, lại có cô đầu đứng gõ phách hát một bài chúc tụng.

Hôm tế ở ngoài sân rộng cắm cờ quạt tàn lọng, để giá chiêng giá trống. Hai bên có những giá sơn son, cắm bát lử, phủ vải, gương giao. Một bên cắm cờ tiết mao, một bên cắm cờ Khâm sai đại thần đều che 2 lọng vàng. Lại có 40 người lính đội nón dẫu, mặc áo nỉ cầm khi giới đứng dàn thành hai hàng.

Các quan đều mặc triều phục, viên tuần phủ Chủ tế, Án sát hoặc Đốc học cùng Lãnh binh Bồi tế, bốn viên phủ, huyện Phân hiến, hai viên Huấn đạo Thông xưng nội, ngoại tán, viên Giáo thụ đọc văn tế, viên Giáo thụ khác chuyên chúc, các viên Thông phán, Kinh lịch, Để lại Tự thừa hành lễ, chín viên Văn thân đọc Cửu khúc. Tế 3 tuần rượu có Ca công tấu nhạc. Tế dứt, phụ lão sở tại và các làng lân cận vào làm lễ tế bái hậu. Tối hôm ấy có 8 cô đầu đội mũ trang kim, mặc áo màu, thắt lưng nhiễu xanh đỏ, vai đeo hai đèn sếu mùa Bài bông Ngoài sân đốt pháo bông.

(1) Lễ vật dân làng cất người mua, rồi quan tỉnh lấy tiền quý trả lại.

Càng ngày hôm ấy dân Trường-an-thượng mở hội, tế lễ và diễn tích Cờ lau tập trận đề tưởng nhớ chí lớn của vua Đinh thuở còn hàn-vi, thơ-ấu. Nguyên vua là con quan Thù-sử Đinh-công-Trứ, quê ở Hoa-Lư. Cha mất sớm, nhà nghèo phải đi chăn trâu cùng bọn trẻ đồng lứa tuổi. Ở Hoa-lư có những dãy núi bao bọc chung quanh, chân và sườn núi cỏ lau mọc chi chít, về mùa thu hoa lau nở trắng xóa. Các mục đồng chia cánh đồng ra từng khu, trâu khu nào chỉ được chăn ở khu ấy. Một hôm có bọn mục đồng làng khác thả trâu ăn cỏ khu của ngài. Các mục đồng sở tại ra ngăn giữ, bọn kia không nghe, cây đồng sinh sự đánh nhau. Ngài bắt bình từ trên mình trâu nhảy xuống, hò đồng bọn sẵn vào đánh, rồi hàng hái đi trước, bẻ những cây tre làm gậy, đánh bọn kia chạy tán loạn. Hôm sau chúng kéo đến rất đông đánh hao thù, nhưng cũng bị thua. Chúng thấy ngài sức mạnh hơn người lại có mưu trí bèn xin hàng phục, tôn làm đàn anh. Tiếng ấy đồn đi khắp mọi nơi, dần dần mục đồng các làng lân cận đều xin phụ thuộc. Ngài chia ra đội ngũ ngày ngày ra đồng diễn tập, dạy bảo cách đánh nhau. Ngài bẻ bông lau làm cờ, phát hiệu cho chúng tiến lên, lui xuống, khi thì ẩn nấp, khi thì xung phong đánh giáp lá cà. Mỗi khi diễn tập xong, ra lệnh cho hai người khỏe mạnh đứng quay mặt vào với nhau, mỗi người tay trái nắm chặt lấy khuỷu tay phải của mình rồi tay phải người này nắm lấy cánh tay trái người kia, làm thành kiêu cho ngài lên ngồi; hoặc một người đứng trước cho người đứng đằng sau bám vào vai và khom lưng xuống giả làm ngựa để ngài cưỡi; lấy bông lau làm cờ, lấy nón cắm vào gậy làm lọng, rước đi khắp các cánh đồng. Đám rước qua các động tập nghĩ; ngài ngồi trên, bọn trẻ trâu chia ra hai hàng đứng hầu và trình báo công việc. Những danh tướng sau này như Đinh-Điền, Nguyễn-Bạc, Trịnh-Tú, Lưu-Cơ, đều xuất thân từ đám mục đồng này.

Ngoài tích Cờ lau tập trận còn có nhiều trò vui khác như đu tiên, chèo cò, cờ người và đặc biệt là đánh trống cây. Người ta đóng một cái giàn bằng gỗ, mặt giàn do những thanh gỗ vuông hợp lại chia ra 9 khoảng, trong đóng đinh khuy để buộc giây giữ lấy 9 cái trống. Trống đánh ở trên giàn cao nên gọi là trống cây.

Khoảng giữa giàn để một cái trống cái (trống lớn), chung quanh để 8 trống nhỏ, cái lớn, cái bé, cái cao, cái thấp không đều nhau, có cái chỉ bung một mặt, tang trống đều bằng gỗ mít. Tuy trống lớn bé cao thấp, nhưng mặt trên cùng đều bằng nhau. Lúc đánh trống cây phải khiêng giàn trống đến trước cửa đền, chung quanh phía dưới kê 7 cái ghế đầu cho 7 nhạc công ngồi: một người thổi kèn, một người thổi sáo, một người kéo hồ, một người kéo nhị, một người gảy đàn nguyệt, một người vỗ trống cơm và một người đánh thanh la. Một nhạc công thứ làm phụ trách lắc chén đứng chờ không ngồi. Người này bỏ 4 đồng tiền vào trong 4 cái chén uống rượu bạch định. Mỗi tay cầm 2 cái chén chồng lên lên nhau, dùng ngón cái và ngón trỏ lắc lên lắc xuống cho 2 cái chén khế

va chạm vào nhau thành nhịp và 4 đồng tiền ở trong chén rung lên thành tiếng.

Người đánh trống cây đầu quấn khăn nhiều mỏ riu, mặc áo lụa đỏ, quần lụa xanh, thắt lưng nhiều xanh ra ngoài áo, bỏ mỗi sang bên phải. Tán nhạc công ban đầu chít khăn nhiều, mặc áo thâm, quần trắng. Thoạt vào người đánh trống cây tay cầm 2 cái dùi đến trước hương án vãi 4 vãi, rồi khoan thai bước lên giàn trống lấy 2 dùi gõ vào tang trống cái gọi là ra tang, rồi cứ 2 tay 2 dùi liền tiếp đánh từ trống cái sang khắp các trống con. Lúc đánh mau, lúc đánh chậm, lúc đánh mạnh, lúc đánh khẽ. Trống cây đánh độ nửa sấp thì kèn, sáo, đàn, nhị nổi lên hòa với tiếng trống thành những âm thanh như quát tháo, hò hét, như sấm động sóng cồn, như mưa sục sùi rơi, như nước rù rì chảy. Gần dứt một khúc thì tiếng thanh la đỏ, rồi người đứng lặc chén nhắc lại điệu nhạc vừa qua, cứ kéo dài mãi. Đánh chừng 5,6 sấp trống mới nghỉ, mọi người vào làm lễ tạ. Khi đánh trống cây, ở dưới giàn người ta để một cái thùng sơn lớn, khách xem muốn thưởng tiền hoặc bánh trái thì quăng vào đấy. Có người đi mua vải may áo, tập đàn đánh trống cây chen vào xem, thấy hay quá ném cả tấm vải thưởng cho.

Lễ quốc tế đền vua Đinh đến đời Đồng Khánh thì bãi bỏ; cuối năm Khải-Định lại khởi phục nhưng từ đó lễ vào ngày mùng 10 tháng 3 để kỷ niệm ngày vua lên ngôi chứ không theo ngày kỵ. Nghi thức tế cũng đơn giản đi nhiều, không còn được long trọng như xưa.

**đỡ bằng đoàn
và đỡ trọng huê**

III
TỔNG QUÁT



TRIẾT HỌC SỬ ẤN ĐỘ

THE PHILOSOPHY AND THE HISTORY OF INDIA

* thích huyền vi
Solanda, Ấn Độ

- THẾ NÀO GỌI LÀ TRIẾT HỌC ?

ác thư giả Ba Tư (Persia) thời cổ, thường đem vấn đề vũ trụ vạn hữu ghép vào cổ thi của họ, lập thành một quyển kinh thư (book of history). Kinh thư ấy gồm đủ ba phần: Nhập đề (To begin to treat the topic) Thân bài (The body of the topic) và kết luận (Conclusion), chia chẻ rất rõ ràng và minh bạch, nhưng về sau phần nhập đề và phần kết luận của Kinh thư ấy thất lạc, hòng một ai rõ biết, Các học giả lão thành của Ba Tư cố tìm kiếm ghi lại cho đủ ba phần, nhưng vô hiệu.

Do đó các nhà khảo cứu cận đại không biết được hai phần của quyển Kinh thư ấy để thuật lại tương tận vấn đề vũ trụ, vạn hữu phát nguyên từ điểm nào và chung kết nơi nào.

Trên này nhân loại có trí óc thông minh và tâm hồn suy luận đến nay, những người muốn biết rõ về vấn đề vũ trụ, vạn hữu đều cố tìm ra hai phần của quyển kinh thư thời cổ để xác nhận vấn đề vũ trụ cho toàn vẹn. Triết học chính là quyển nhân của sự tìm cầu này vậy.

Nhân loại tìm kiếm Kinh thư vũ trụ, trong hai phần bị thất lạc ấy, đã xác nhận về ý nghĩa sinh mạng cùng sự tồn tại kia. Nhờ đó người ta có đủ thời gian nghiên cứu, phát sinh tư tưởng ra hai vấn đề cốt yếu:

- 1) Ý nghĩa sinh mạng và
- 2) Tính chất vũ trụ

Mặc dù chúng ta không biết rõ người xưa y theo phương pháp nào để tìm ra hai vấn đề trên, nhưng chắc là người ta đã tìm hiệu nhân loại ở trong một thời kỳ tiến bộ nào đó, để chọn lấy phương hướng nhất định, rồi khai thông tư tưởng tiến lên con đường tư duy cùng lý tính sau này. Về điều này người ta không còn nghi ngờ gì nữa. Chính trong thời kỳ mà triết học được khởi điểm phát sinh cũng là lúc đầu tiên ghi chép nền Triết học sử này vậy.

Triết học là môn học nghiên cứu để tìm hiểu nguyên lý của vũ trụ và vạn vật. Triết học trái với khoa học ở chỗ triết học phải nhờ tới những khả năng tinh thần đặc biệt của con người, như trực giác chẳng hạn, có thể giúp ta đi thấu suốt đến cái thực thể tuyệt đối; triết học còn như là một nghệ thuật sống rất cao nhưng không thể thực hiện một cách rõ ràng như Khoa học được.

Triết học là một ngữ-nguyên sâu rộng (philosophy), phát xuất từ tây phương. Ý nghĩa triết học, các học giả Trung Hoa gọi là : «Niệt ái trí thức». Chúng ta tìm xét những vấn đề của vũ trụ chưa giải quyết ra còn ẩn kín mà là rất thiết cận cho đời sống nhân loại hiện nay, đã đặt thành nhiều câu hỏi :

- Thế nào gọi là nhân tính ?
- Mục đích của sinh mạng là gì ?
- Sự xoay vần thế giới nảy đời với vạn vật ra sao ?
- Vũ trụ có ai sáng tạo không ? v.v...

Những câu hỏi trên, mọi người ai ai cũng muốn tìm hiểu và thấu suốt. Mục đích của triết học là tìm hiểu sự thật. Do đó trong các kinh sách xưa của Ấn độ thường gọi triết học là Darsana (tìm xét chân lý). Chúng ta không những tìm xét chân lý qua sự vật hữu hình, mà còn phải tìm xét chân lý thể tính vô hình, bởi vì triết học Ấn độ có nhiều phương diện thảo luận về chân lý vũ trụ qua ý thức hệ chứ không hạn cuộc ở sự tiếp xúc của ngũ quan với sự vật thông thường. Các vị cổ thánh Ấn độ thường công nhận nhân loại có khả năng trực tiếp chứng ngộ chân lý (Tattava Darsana). Trong tập Sruiti (Thiền kinh) có nói : « Ta tìm hiểu chúa tể của sự vật » Trung Hoa dịch là « nghĩ kiến vũ trụ chỉ chủ lẽ huyền ».

Các nhà Triết học Tây phương thừa nhận rằng, những câu hỏi trên rất quan hệ đến vấn đề vũ trụ, nhân sinh, đều thuộc về phạm vi hiểu biết của hàng văn nhân trí thức. Sở dĩ, mỗi cá nhân không được phép nghiên cứu toàn vẹn các vấn đề trong trời đất bao la, mà theo phương pháp phân công hợp tác. Phương pháp này có thể giúp người nghiên cứu hoàn thành mục đích. Muốn cho từng vấn đề được hoàn thành tốt đẹp và tinh vi, người nghiên cứu phải phân từng ngành mới có thể thành công đặc biệt được. Mỗi người nghiên cứu theo sở trường của mình. Vì thế bao nhiêu người, tùy theo năng lực, tùy theo ý kiến, họ chia ra nghiên cứu từng vấn đề một. Phương pháp nghiên cứu này làm phát sinh các môn khoa học ngày nay: như vật lý học (Physics), môn học nghiên cứu về đặc tánh của các vật thể và theo đó mà định những luật đã làm cho vật thể biến đổi; Điện học, Quang học, Âm hưởng học... đều là các ngành trong Vật lý học. Hóa học (Chemistry), môn học nghiên cứu về tính chất các vật thể đơn và tác dụng của các vật thể ấy gây nên. Thực vật học (Botany), môn học nghiên cứu về sự cấu tạo, phát triển và cách phân loại của loài cây cỏ. Thiên văn học (Astronomy), môn học nghiên cứu về các thiên thể. Và các môn học khác, mỗi bộ môn chỉ y cứ đối tượng tìm hiểu.

một bộ phận của vũ trụ vạn vật. Lại nữa, như Sinh lý học (Physiology), môn học về sự sinh hoạt, tác dụng cơ thể của các sinh vật. Giải phẫu học (Surge) môn học về sự cấu tạo của các động vật và mối liên lạc giữa các bộ phận trong thân thể, môn học này có từ thời cổ, Anatomie. Các môn học này mục đích để giải phẫu vấn đề thân thể sinh vật. Nhưng tâm lý học, một ngành trong triết lý học, nghiên cứu về tâm lý — ngành này giải thích tâm lý nhân loại làm chỉ thú.

Các môn học trên đều thuộc loại triết học sơ khởi để thảo luận nghiên cứu các vấn đề trọng yếu của vũ trụ vạn hữu. Ngày nay chúng trở thành các luận đề đặc thù của khoa học. Do đó triết học y cứ nơi thực nghiệm của khoa học để giải bày vấn đề chủ yếu của vũ trụ : tự nhiên và Thượng đế.

Các nhà triết học tây phương ngày nay căn cứ vào đối tượng của sự vật để nghiên cứu, không ngoài ba điểm :

- 1) Luận về vũ trụ
- 2) Luận về nhân sinh, và
- 3) Luận về trí thức

Luận về vũ trụ có chia ra hai khía cạnh : nghiên cứu bản thể tồn tại và yếu tố chân thật, gọi là bản thể luận. Nhưng nghiên cứu về nguyên nhân phát sinh ra thế giới cũng lịch sử và chỗ qui túc thì gọi là vũ trụ luận.

Luận về nhân sinh, nghiên cứu yếu tố làm người dựa trên nền tảng Đạo đức học (học về đạo lý và đức hạnh, morality) ; Xã hội học (môn học nghiên cứu khởi nguyên, phát sinh và biến hóa của những hiện tượng xã hội, Sociological) ; cũng chính trị học (môn học chuyên về chính trị, Political science) tìm đối tượng để nghiên cứu.

Luận về trí thức, gồm hai phương diện : nghiên cứu tính chất trí thức gọi là trí thức luận ; nhưng nghiên cứu về quy phạm của trí thức thì gọi là luận lý học.

Gần đây, Ông W.P. Motague cho rằng Thẩm mỹ học (Esthetic), cũng phụ thuộc phạm vi triết học. Tuy nhiên, đối với vấn đề cơ bản của triết học sự nhận định của các nhà sĩ Đông phương cũng như tây phương có nhiều điểm đồng nhau. Dạy về phần phát triển tư tưởng triết học và phương pháp tìm hiểu triết học tại Đông phương khác với tây phương.

Triết học Ấn Độ đối với vấn đề vũ trụ, nhân sinh, nhận thức rằng quan sát ngay từ chính thể tính của vũ trụ, hiểu một điều là hiểu toàn thể vũ trụ. Nhưng triết học tây phương trái lại chủ trương rằng phải phân tích tìm hiểu riêng biệt từng bộ môn, như luân lý (morals), luận lý (logic), Trí thức (Knowledge), Huyền học (Mysticism) v.v... cuối cùng tập trung tất cả các bộ

môn nghiên cứu rồi mới giải thích toàn thể vũ trụ. Đối với triết học Ấn Độ, ông B. N. Seal đã đem kiến giải của mình để hòa hợp vậy. Tuy nhiên, trải qua 30 năm gần đây, các nhà bác học tìm tòi, một điều đáng cho chúng ta ca tụng và tán dương, như trên đã nói là nhân tìm hiểu chân lý của triết học mà phát kiến được nhiều môn khoa học. Khoa học vốn là công cụ tình xảo để kiến thiết xã hội hòa bình nhân loại; nhưng không khéo xử dụng như ngày nay, khoa học trở thành những lợi khí sắc bén tiêu diệt xã hội hòa bình của nhân loại. Khoa học chẳng khác gì con dao hai lưỡi sắc bén. Do đó triết học phải chú trọng giải quyết các vấn đề «cộng tồn, cộng vong, hòa bình nhân loại. Giả như triết-học có năng lực giúp nhân loại hưởng được hòa bình an lạc, tái lập hạnh phúc vinh quang, chúng ta cũng không có phép gì và chấp hai phần nhập-đề và kết-luận trong Kinh-thư vũ-trụ, nhưng chúng ta có thể chép thuật thành một quyển tân thư để đem lại nhiều phúc lợi cho nhân loại, cho muôn loài một niềm vui sống. Thật đúng với lời trong lễ thi Ba-Tư đã nói : « Tìm cầu chân lý, mọi người còn đang trên con đường tìm cầu, không bao giờ thôi nghĩ, bởi chân lý, tức là chỗ sở tại tìm cầu mục đích ». Các vị Cổ-đức Thiền-Tôn cũng nói : « đường tức là nhà, soi tức là vắng ấy vậy » (đồ tức gia, chiếu tức tịch).

2. — NGHĨA CHUNG VÀ PHẢI RIÊNG CỦA TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ. —

Như trên chúng ta đã biết về nội dung của triết học và lý luận của các tư tưởng gia cổ, kim Ấn độ — không luận những hạng người thuộc Ấn độ giáo (Hinduism) Ưu tha Giáo; không luận là người thuộc về Tín thần luận (Deistic), hoặc Vô thần Luận (Atheistic) — Các nhà học giả thường đem triết học Ấn độ (Indian Philosophy), cùng với triết học Ấn độ giáo (Hindu Philosophy) cùng nhau thảo luận cho là nhất thể. Như thế thật là ngộ nhận. Bởi vì Ấn độ là tên của nước mà Ấn độ giáo chỉ là một bộ phận do nhân dân tín ngưỡng, trong toàn cảnh Ấn độ mà thôi. Vì thế cho nên ngày xưa, các phái triết học Ấn độ, trừ ngoài kinh điển học phái, Thắng luận, Nhị mang Sai v.v... còn không biết bao nhiêu là Thần luận và các học phái Duy vật, Phật Giáo (Buddhist), cũng Kỳ Na Giáo (Jainism) cũng được thịnh hành khắp nơi.

Các phái triết học Ấn độ về phương diện tìm hiểu chân lý hầu hết lưu tâm thâm nhận sở trường của người khác để bổ túc sở đoản của mình. Đó là ý kiến áp luận của họ. Họ tìm kinh sách của các giáo phái khác để bồi bổ ý kiến mình. Họ không bao giờ tự mãn. Phương pháp thảo luận quán sát của triết nhân Ấn độ là để ra ý kiến luận nạn với đối phương trước rồi sau mới trình bày kiến giải của tự mình. Những điều trình bày các luận nạn này được người đối sau gọi là Purvapaksa nghĩa là trước để phòng ý kiến rồi sau mới y cứ theo đó mà biện luận. Các triết nhân sau này mới đề khởi ra chứng cứ cùng trình bày của chính mình, để so sánh với ý kiến của đối phương. Người đối sau gọi ý này là Siddhanta, tức là kết luận (Conclusion). Những triết gia này cố giữ lập trường đề cùng nhau dúi mài luyện tập

ngiên cứu, khiến cho triết học Ấn độ ngày càng thêm sâu và mới mẻ, Các học giả Ấn độ đối với biệt phái triết học Ấn độ có chia kinh sách thành nhiều phái triết học, tức là 6 phái triết học của Ấn độ giáo:

- 1) Nyāya (Ni Gia Học phái).
- 2) Sankhyā (Tăng khư học phái cũng gọi là số luận phái).
- 3) Vaiśeṣika (Tỷ hàm ca học phái, cũng gọi là Thắng luận).
- 4) Yoga (Giữ già học phái).
- 5) Mīmāṃsā (Nhĩ man sai học phái), và
- 6) Vedānta (Phệ đàn đa học phái).

Bởi vì 6 đại phái này chẳng những tin ngưỡng sự tồn tại của Phạm Thiên, mà còn thừa nhận giá trị tồn tại của kinh điển Phệ đà (Veda Sutra). Do đó có 3 triết học cách mạng, canh tân tức là:

- 1) Cārvāka (Dny vật luận phái).
- 2) Buddhism (Phật giáo), và
- 3) Jainism (Kỳ na Giáo).

Bởi vì 3 phái này phủ nhận giá trị tồn tại của kinh Ved.

Dưới đây là biểu đồ để độc giả dễ nhận định và so sánh:

	Phái Tâm cách	Carvaka Buddhism Jainism	Phủ nhận giá trị tồn tại của Veda.	
phân biệt Học phái Ấn độ		Nyāya Yoga Sankhya Vaisesika	Họ lập luận không lấy veda làm căn cứ.	Tin ngưỡng Phạm thiên tồn tại
	Phái Kinh điển:	Mīmāṃsā Vedānta	Họ lập luận dùng Veda làm căn cứ.	Thừa nhận giá trị Veda.

Như trên chúng ta đã thấy ý nghĩa căn bản của 9 phái triết học Ấn-độ đều căn cứ theo học thuyết khác nhau của mỗi phái mà có sự phân biệt. Bởi vì giải quyết vấn đề triết học phải nương theo sự quan sát rất công phu, phải có nghị-lực để chứng ngộ công lý tính, rồi sau mới theo kinh nghiệm quá

khứ mà cần nhận đáp án. Thông thường trên vấn đề triết-học, thường đặt ra nhiều câu hỏi, chẳng hạn như :

Thượng-đế là gì ?

Thượng-đế có tồn-tại không ?

Mục-dịch của nhân-sinh là gì ? v.v...

Con người chỉ biết những vật gì mình đã biết, mà không chịu khó xét các vật mình chưa từng biết, đó cũng là tiến trình của triết-học. Vì vậy cho nên cơ sở triết-học là giải quyết vấn đề bằng kinh nghiệm, lợi khi triết-học là chứng ngộ lý-tính. Vấn đề ấy ngày nay đã trở nên phổ-biến, tức là chúng ta nên dùng kinh nghiệm nào để cấu thành cơ sở triết-học, lấy các kinh nghiệm gì để giải-quyết các bí ẩn của triết-học ? Biết bao nhiêu người chủ-trương muốn giải quyết các vấn đề triết-học nên căn cứ vào chỗ kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta. Nói tóm lại, chân lý phát hiện trong triết-học do người thường hoặc là các nhà khoa-học đã thừa nhận, hoặc chỗ phát-hiện ấy là đúng. Các nhà triết-học tây-phương hiện đại đều duy-tri quan-điểm này. Ta hơn chúng ta đem vấn đề giải-quyết triết-học như sự tồn-tại của Thượng-đế, như thực trạng của giải thoát, đến không phải kinh nghiệm của người thường có thể xét nghiệm được, cần phải y cứ theo kinh điển của thành hiền xưa, đã từng có kinh nghiệm về các địa hạt đó, rồi chúng ta dựa theo đấy mà ghi chép thành cơ sở triết học. Hai học phái Mimamsa và Vedanta của Ấn độ đều nương theo quan điểm và phương pháp này. Do đó tư tưởng triết học của hai phái, đều lấy kinh Veda và Áo nghĩa thư làm căn cứ; nhưng Phật giáo và Kỳ na Giáo lại y cứ theo kinh luận của Giáo chủ Thích Ca Mâu Ni cùng Mahāvira làm căn cứ. Các nhà triết học ở Âu châu trong các thế kỷ cận đại cũng nương theo kinh sách và đấng Thành Kinh của Gia Tô Giáo (Catholicism) làm căn cứ mà phát huy lý luận.

Chín phái triết học Ấn độ, mỗi phái đều có kinh sách riêng của họ, nhưng cũng chung một nguyên cứu chứng ngộ như nhau. Do đó chữ Sūtra gọi là Sutra. Chữ Sutra có nghĩa là một sợi giây có thể xâu tất cả các đóa hoa để khỏi rơi rớt. Cũng như vậy, giáo lý học thuyết của mỗi học phái được tóm tắt trong các kinh điển của họ. Kinh của học phái Mīmāṃsā do người Ka-di-Ni (Jaimini) tạo thành; Học phái Nyaya có kinh điển của đấng Cù Đàm (Gautama); Học phái Yoga có kinh điển của Ngài Ba-la-Ka-Lê (Patanjali). Nguyên văn của các kinh điển này quá vắn tắt, nhưng ý nghĩa lại ẩn kín không thể rõ ràng. Các học giả hậu lai phê bình và chú giải chính vào, đối với kinh văn nguồn gốc của các phái gọi đó là truyện (Bhasya), như sự tu chỉnh kinh Xuân Thu của đấng Khổng phu Tử, Tả Khưu, Công Dương được sáng tác thành các truyện ở Trung Hoa. Cũng có một thứ kinh do nhiều học giả đem kiến giải của chính mình, phân biệt biên thành sách, như Kinh Badarayana Brahmasutra, chính do các Triết nhân Sankara, Ramana và

Madhva v.v... phân biệt sáng tác sách truyện để giúp đời. Trí thức của nhân loại vốn không giống nhau, nên xưa các vị Hiền, Triết sáng tác truyện ký, để giúp người đời thi hành giáo lý mà thôi.

3.- GIÁ TRỊ CỦA SỰ NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ.-

Hai nền văn hóa cổ truyền của hai quốc gia lớn là Ấn độ và Trung hoa cùng phát sinh tại châu Á. Các học giả Ấn Độ thường cho triết học đông phương và tây phương đối lập nhau, tuy đông phương có phần ít hơn. Trung hoa cũng thuộc về đông phương, nhưng chúng ta xét kỹ thì tư tưởng của Trung hoa và Ấn độ vẫn có phần khác nhau, Thái độ đối với vũ trụ hiện hữu của hai nền triết học khác nhau, Tư tưởng triết học Ấn độ chủ trương xuất thế, chẳng những chỉ Phật giáo và Kỳ na Giáo mà còn các học phái khác cũng chủ trương tương tự. Trung hoa trái lại đặc biệt tôn trọng đạo đức nhân luân. Đây là điểm dị biệt thứ nhất. Triết học Ấn độ thường giảng giải lý thuyết nghiệp báo và luân hồi; nhưng đức Khổng phu Tử thì chủ trương: « Chưa biết sống làm sao biết chết » (vị tri sinh, yên tri tử). Đây là điểm dị biệt thứ hai. Các học phái Ấn độ đều có tư tưởng triết học, nhưng kinh sách của họ đều quy về Tôn giáo, còn các học giả Trung hoa thì không qui về cõi gốc Tôn giáo, chỉ nằm trong các học phái mà thôi. Nhà Nho tuy thường giảng giải giáo lý Tam cương (Quân thần cương, phụ tử cương và phu thê cương) Ngũ thường (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín), nhưng không có lý thuyết nào đa động đến Thượng Đế. Đây là điểm dị biệt thứ ba. Còn về ưu điểm và khuyết điểm của hai bên khó mà phân biệt được. Dù sao cả hai nền triết học Trung hoa và Ấn độ đều khác hẳn với triết học tây phương.

Riêng về Tư tưởng tôn của Phật giáo một môn học phân tích vũ trụ và nhân sinh, tức là tương tự như phương pháp phân tích tìm hiểu sự vật của tây phương. Học thuyết của Kỳ-na-Giáo lại gần như chủ nghĩa Duy thực Đa-nguyên của Tây phương. Lập thuyết của các học phái Ấn-Độ không rời phương-pháp lý luận, phạm-vi của nó không rời vật về vật chất, thần thức cùng với thời gian, không gian. Điểm này gần với Tích-tượng của Âu tây, không một ai phủ nhận các điểm tương quan trên. Song, chính người Ấn Độ hay nói thường-giác. Tư tưởng Ấn độ thông với mặt độ của tinh thần (Spiritual Intensity); nhưng tinh thần người Tây phương dùng lý trí làm chỉ dẫn, như Ông Hegel dùng Bộ Luận lý học hình dung sự diễn biến của Thượng Đế Ấn Độ có nhân minh, đồng thời cũng có pháp đốn ngộ, người hiểu ngộ đạo lý, không phải do lý luận mà tìm được hay do vận tự mà chứng được mà phải do lập trung tư tưởng, tham thiền, Tĩnh tọa, thật hành các pháp khổ hạnh Du Già, mới có thể đạt được phần chứng ngộ tối cao. Triết học cũng Tôn giáo Ấn độ, đều dùng tinh thần nội hướng làm điểm xuất phát duy nhất. Do đó rất khác với lối luận lý và lý trí của tây phương.

Tóm lại, nếu nói tư tưởng triết học Ấn độ gần với triết học tây phương thì sẽ bị các học giả Ấn-độ phản đối kịch liệt; nếu nói tư tưởng triết học Ấn độ

hoàn toàn thuộc Đông phương thì lại bị các học giả Trung hoa không thừa nhận. Thế thì bây giờ phải làm thế nào ? — Chúng ta nói rằng tư tưởng Ấn độ giống với tư tưởng Tây phương cũng chưa đúng, vì rằng có nhiều điểm Tây phương có, Ấn độ cũng có, nhưng có nhiều điểm Ấn độ có, Tây phương không có. Cho nên, triết nhân đương thời của Ấn độ là bác-sĩ S. Radhakrishnam thường nói : « Trên thế gian này làm sao thấu triết được phần tinh thần, hoặc là chỗ tối cao của nền triết học lý tính, điều đó có thể ở trong triết học sử Ấn độ vài nghìn năm về trước, từ thời đại Veda, người ta được thấy phần nào, nhân đến học phái Nyaya cận đại, phát hiện học thuyết kia tương đồng ». Tây phương cũng Ấn độ cũng có vài chỗ tương đồng như vậy. Đó là do hai tư tưởng tương đồng mà ra. Gần 1.000 năm nay văn học Ấn độ ngày càng xuống dốc, rất khó so sánh với văn hóa Tây phương. Dầu sao văn hóa Ấn độ thời trước vẫn còn ảnh hưởng đến ngày nay. Huống hồ văn nghệ Ấn độ gần đây đã được phục hưng, những đặc điểm cận đại kia làm lý trí, làm ngộ tính, để giải quyết mọi khía cạnh bị yếu của tự nhiên giới, xem chỗ trọng Tôn giáo, trọng chứng ngộ của Ấn độ, chuyên cầu giải thoát cho mình để được lên thiên quốc thì giữa triết học Ấn độ và Tây phương rất xa cách nhau. Song các học giả Tây phương đầu tiên không tự hào cho mình được thành công mà khinh thị Ấn độ, bởi vì Tây phương cũng thường lý trí, nếu một việc gì chưa biết, trong lòng dường như không được yên vui, do đó đối với sự thành tựu lý trí của các nước khác họ quyết tìm để nghiên cứu, để giải bày, vả lại họ khôn khéo tiếp đón niềm nở tư tưởng của kẻ khác. Đây là học giả Tây phương có chiều khuyển lương nên triết học Ấn độ. Một triết gia Anh quốc, ông Max Muller nói rằng : « chỗ dính đường tâm tư của người Âu châu chúng ta, là do Hy-lạp, La-mã cũng tư tưởng tốt tạo thành người tốt mà thôi. Giả như có người hỏi rằng, chúng ta phải căn cứ vào sách vở của nước nào mà tìm lấy một phương pháp bổ cứu, khiến cho lòng chúng ta sống dậy trong cảnh toàn thiện chẳng những một đời này mà là do nhiều kiếp, thì chỉ có tìm trong các triết học Ấn độ. » Một triết gia người Pháp, Ông Victor Cousin cũng đã nói : « Hiện nay chúng ta phải chú ý đến Đông phương, nhất là nền triết học vận động cùng thì ca của Ấn độ, vì đó là nguồn gốc chính truyền bá đến Âu châu. Ở trong ấy chúng ta tìm thấy rất nhiều chân lý, rất nhiều chân lý sâu xa, xem chỗ thành công của các nhà thiên tài Âu châu, đối với các nền triết học ấy, không có cách gì so sánh được. Chúng ta đối với tư tưởng Đông phương, chỗ sản xuất triết học thuần cao trên nhân gian này, chỉ có qui gởi mà thôi »

Chúng ta ngày nay nghiên cứu và tìm hiểu triết học Ấn độ, không nên gán những danh từ suông của Phật giáo, để xuống một điểm « tâm, tính không tâm ». Bởi vì Ấn độ là nước về triết học có liên quan đến chúng ta, thì các phái học thuyết Ấn độ, làm cho trí tuệ của nhân loại cao phong, tư tưởng siêu việt, tự mình phải thật hành và truyền tập, đó chính là uoái thành thiện ngộ, thiện tư chúng ta vậy.

Chỗ kiến lập nền triết học Án độ, từ xưa đến nay, không ngoài tôn giáo, Phật giáo, Kỳ na giáo và 6 phái triết học khác, đều lấy tôn giáo làm chỗ y cứ. Mặc dù phần lý luận rất cao thâm, hoặc thuộc về Luận lý học, hoặc thuộc về Tâm lý học, hoặc thuộc về Hình nhi thượng học, nhưng điểm qui thú thực tế, không ngoài tôn giáo. Cũng như trong thế kỷ cận đại ở Âu châu, có người cho rằng triết học chỉ làm nô lệ cho thần học mà thôi. Vì quan niệm ấy cho nên học giả triết học Án độ, thường đâm ra bị quan yếm thế. Sự thật chỗ kiến giải ở đây in tuồng như phải mà trái, không thể nào biện minh được.

Triết học Án độ đã lấy tôn giáo làm chỗ nương về, cho nên có những hàng tín ngưỡng tôn giáo, tự nhiên công nhận cõi đời này đầy những sự gian lao khổ sở, rồi muốn lánh đi, tìm đến một thế giới Cực lạc ở phương xa, để hưởng hạnh phúc lâu bền hơn, ý kiến ấy có thể khiến con người thật bất mãn ở trong thế giới Sa bà khổ não này, khiến họ có óc cầu tiến thủ, đó rõ ràng không phải là một điều yếm thế, bị quan vậy. Con người đã bất mãn thế giới đầy đau khổ, đầy mâu thuẫn này; nói cách khác, họ cho thế giới này là thế giới chưa hoàn toàn bảo đảm đời sống tinh thần lẫn vật chất của họ, mà trách nhiệm do tôn giáo triết học phải đảm đương, để cải tạo thế giới này hoàn thiện hơn. Do đó, chúng ta biết rõ rằng tư tưởng triết học tôn giáo Án độ không phải là quan, mà là lạc quan, không phải yếm thế, mà là nhập thế, không phải tịh chỉ, mà là tranh đấu. Bởi vì trong triết học tôn giáo không bao hàm những sự « đại bất mãn » của hiện trạng nhân loại. Cũng với sự bất mãn đó họ muốn trừ bị tích cực cải thiện đời sống mới cho nhân loại. Chúng ta có thể nói đó là cuộc sống mới huy hoàng, hoặc như thiên đường hiện tại, hoặc giống thế giới cực lạc tương lai. Suy luận cũng vậy, chúng ta nhận thấy tôn giáo tức là nhà cách mạng vĩnh cửu, không bao giờ dừng nghỉ. Nhiệm vụ của họ là đem lại trật tự trong nếp sống tinh thần của nhân loại. Như vậy tôn giáo khó mà toại ý bất cứ lúc nào khi mà xã hội còn đầy mâu thuẫn, đấu tranh. Điều cốt yếu của tôn giáo là tinh thần nhân loại phải có chỗ ký thác, hầu cải tạo triết đề nền xã hội hiện tại. Nhiệm vụ của nhà triết học tôn giáo không phải chỉ lo riêng cho chủng tộc, cho quốc gia, mà lo cho đại đồng nhân loại, tự do hợp tác tinh thần và lý trí, tất cả dân tộc các quốc gia hòa hảo cư xử cùng nhau, xem nhau như ruột thịt. Có được như thế, các nhà lãnh đạo tôn giáo mới thỏa mãn phần nào.

Như vậy, các nhà Triết học Án độ tức là những người cách mạng xã hội. Họ luôn luôn mạnh mẽ, tiến tiến, dũng cảm, chẳng khác gì các nhà cách mạng, tranh đấu cho tự do, công bình của xã hội ngày nay. Có điều chúng ta cần biết thêm các nhà triết học tôn giáo lo xây dựng về phần tinh thần nhân loại, còn các nhà cách mạng chủ nghĩa lại lo xây dựng vật chất nhiều

hơn. Nhưng muốn một thế giới đại đồng và an lạc, không thể thiếu một trong hai động cơ chính yếu của các nhà cách mạng tôn giáo, xuất phát từ câu: « Chúng sinh chưa giác ngộ, ta thế không thành Phật » của Tôn giáo A Nan. Cũng như câu của Nho gia Trung hoa: « Nhất phu bất hoạch kỳ sở ». Nếu họ suy xét mà đừng nấp trong lòng tấm gương đại bi, đại trí, đại đồng, thì không bao giờ có hành động những thủ đoạn đố kỵ, giết người v.v... mỗi người được như thế lo gì thế giới không hòa bình an lạc.

Nếu, có người nào cho tư tưởng triết học tôn giáo Ấn độ, khiến cho người bị ràng buộc đời giáo điều, giáo điển, thủ cựu v.v... Sự phê phán của những người đó không được đúng đắn. Thành lập qui chế giáo điều cùng giáo điển thật là một điều cần thiết cho đại đa số người trong thế gian, không đủ đem lời nói tiếp xúc trực tiếp thật tại với thần minh, mà phải nhờ đến những lời dạy của các Giáo chủ. Nhờ vậy họ duy trì được giáo pháp. Thật tế mà nói, giáo điều cùng giáo điển ở trên tư tưởng tôn giáo triết học Ấn độ không phải là tuyệt đối bao gồm chân lý, mà chỉ là khuyên người phát triển đã phá tình thân giai cấp của xã hội Ấn-độ mà thôi. Chỗ chùng ngộ thường được xem là cảnh giới của những người đã thấu triệt một cách tinh-vi, mà nhiệm. Như người uống nước, lạnh hay nóng tự mình cảm biết, không thể gào diếu tả cho người khác hiểu đúng được (Như nhân ẩm thủy, lãnh nãn tự tri) Luồng điện trực-giác chứng ngộ, thế gian gọi là thần-lý tôn-giáo cùng với giáo-điển không thể hòa đồng được. Đến đây chúng ta thấy chân-lý không thể diễn tả bằng lời nói (đạo bản vô ngôn, ngôn sinh lý táng) dù cho dùng văn tự, ngôn ngữ truyền đạt chân-lý, chẳng khác nào dùng những bản nhạc thần thánh tấu lên cho dù bớt khổ não phần nào mà thôi. Bởi vì sự bao la của vũ trụ, khả năng tâm thường của loài người, không thể hình dung được mà phải là khả năng của những người chứng đạo mới ngộ đạt được. Đó là lý siêu hình của tôn-giáo triết-học. Song để sinh tâm dân Ấn-độ, tự nhiên phải qui-y Ấn-độ-Giáo làm nơi an lạc. Giáo-đồ các tôn-giáo khác cũng lại như vậy. Chúng ta nhận rõ giáo điều, nghi-lễ, chỉ là công cụ phát huy tôn giáo. còn chỗ siêu thoát nhân quần, chỗ cao thượng của tâm linh là phải thực nghiệm tâm linh. Đó sao giáo điều và nghi lễ vẫn là nền tảng để xây dựng cho một tôn giáo.

Đối với tư tưởng triết học Ấn Độ, người ta thường trọng về phần chứng ngộ, nhưng khi thì phần bản thể, trọng về tinh thần, mà khinh vật chất. Nhân đó dùng chỉ thủ triết học Ấn độ, hững hờ thế giới hiện thật, phủ nhận sự hoạt động trong đời này. Đây cũng là một điểm suy luận không thiết thực với lý trí. Tư tưởng của các phái triết học Ấn độ, điều thâm tâm tâm lực của nhân loại, có thể hướng dẫn con người đạt đến chân lý. Dù đất cải thiện lòng người trong đời sống hằng ngày, không phải trình độ cao thượng của tâm, ngoài nhân tâm thông thường còn có một tâm hồn cao thượng, mà người thường khó mà nhận thấu được. Các học phái Ấn độ, mỗi phái có phương pháp truyền dạy người đời đến trình độ cao thượng và tinh tinh tự giác.

Mỗi người đối với nền tín ngưỡng có giá trị cuối cùng của vũ trụ, ban đầu hình như không quan hệ phương pháp biện chứng cho mấy, ít ai dễ làm; nhưng sau dùng trí suy luận, tinh thần kinh nghiệm mới nhận thấy giá trị của sự tín ngưỡng tối hậu quan trọng biết chừng nào !

Truyền thống của hai nền Duy tâm Triết học của đông phương và tây phương đều công nhận tính linh tối cao của tinh thần, nhục dục (sexual desire), xung đột (conflict), bản năng (instinctive), lý trí (the faculty) v.v... đều không thể dùng toàn bộ hình dung tinh con người. Tinh thần là giá trị tôn nghiêm của nhân loại, cũng tức là cội gốc tự do. Tinh thần gồm có : TRÍ (wisdom), TÌNH (Sentiment), Ý (Intention) ba trạng thái trước khi chưa phân biệt, tinh tự giác trong tinh thần là nhất thể, không thể nào phân tích được. Đương lúc phát động tinh thần cũng tức là lúc tâm tự thành nhất thể mà tâm cảnh hợp nhất. Đó chính là điểm trực tiếp chứng ngộ của loài người.

Danh từ chứng ngộ trong triết học Ấn độ tức đồng với danh từ ở tây phương là intuition (trực-giác) mà ông Bergson thường dùng. Nhưng ở trong học thuyết của ông Bergson nhận là trực giác và lý trí đối lập nhau, hoặc là phần lý tính, hoặc là thuộc lý tính. Đối với triết học Ấn độ, những hạng người nghiên cứu sâu sắc, thấu đáo thì quả quyết rằng trực giác cùng lý trí có tương quan với nhau, không thể tách thành hai được. Bởi vì trực giác vượt trên lý tính, nhưng không phải không thể dung hòa với lý tính được. Trực giác đã là toàn bộ khả năng của con người đối với thực tại của vũ trụ thì tác dụng của lý tính đã gồm trong đó.

Nhu cầu của trực giác (tức chứng ngộ) là phải tịnh tu, còn nhu cầu để quán và tư tưởng là phải bồi dưỡng. Tiềm năng của tinh thần phải trải qua thời gian lâu dài, sau khi tu dưỡng đạo đức mới trở nên thuần thực và sáng suốt. Ông Ba-li nh-đinh-Thị có nói rằng : « người thật hành đạo đức đạt được mục đích, công lao ấy rất lớn nhưng lao khổ, trước hết phải tu luyện đức hạnh, kế đó là thanh tịnh tư lý và sau cùng là do sự mặc niệm mà đạt đến chỗ quang minh vậy. » Mục đích của các nhà triết học Ấn-độ cũng là được siêu thoát trong nếp sống với năm giác quan, cũng chỗ thị phi luận lý bình thường, rồi sau đó mới thông đạt đến tự ngã sâu xa dễ cùng lẫn nhau tiếp xúc với cảnh thật tại vậy.

Sau khi được giác ngộ khả năng tinh thần, chúng ta phát thành một thứ lực lượng thuần lương, ban bố trong đời như đức Khổng Tử (Confucius), đức Thích Ca (Shakyamuni), đức Gia Tô (Christ), được người đời tín phục. Tinh thần của các Ngài là trung tâm điểm của vũ trụ, là chỗ quy hướng của toàn nhân trên thế giới, là nơi nương tựa an vui của mười phương chúng sinh. Chúng ta phải thừa nhận rằng, ngoài vật chất còn có tinh thần, ngoài hữu hình lại có vô hình, thế giới này mới không xảy ra những điều thảm khốc thế lương, không biến con người thành một bộ cơ khí tự động để bảo tồn giá trị nhân sinh. Đây là điều mà nhân loại cần lưu ý hơn hết.

Cận đại, các học giả Âu tây, chuyên tâm nghiên cứu về nền triết học Ấn độ. Nền tư tưởng triết học Ấn độ cần phải có sự phát triển liên tục của các triết học gia. Ở đây các nhà khảo cứu liên tục trong sự phát triển văn hóa, để bù đắp lại chỗ khuyết điểm từ lâu. Sự ghi chép của học giả Ấn độ từ thời kỳ Phệ đà đến lúc triết học phát triển, thật là một đại sự không thay đổi trách nhiệm, mặc dù các nhà bác học tinh cần với nhiệm vụ, dù muốn che giấu của một người thay đổi, quyết cũng không được. Bởi vì các học giả Ấn độ nói về phong hậu, kinh điển, cuốn cuộn như sóng biển, chẳng những nhu cầu chỗ tinh chuyên cùng sự nhất tâm, đồng thời lại nhu cầu học thức uyên bác, kiến giải dung thông.

Đứng về phần tiến bộ mà nói, các việc trữ tác của các nhà lịch sử triết học không chỉ phải phát hiện nghiệm về lập trường của một văn gia, hay khảo đính gia, hoặc một bác học, một đa văn học mà phải đứng về lập trường của triết học gia. Hệ thống học thức kia, theo trong văn tự cổ nhân, đối với tư tưởng tiềm phục kia cần phải phát triển mạnh mẽ hơn. Đứng về các nhà khảo đính văn tự mà nói, phải đem lại những học án các nhà triết học thời cổ của Ấn độ, cũng như phá tan các mảnh đá thủy trong tiền sử triết học, các lớp đất diên đảo lằm loạn phủ kín trọng tâm. Giả như có người gia công phê bình giải thích, khiến cho nó có một nguồn sống trở lại và biết rằng các vật đó rất quan hệ đến đời sống con người ngày nay; trả lại, họ cho không phải là đồ dùng thiết thật, rồi bỏ đi. Nhưng đứng về lập trường của các nhà triết học mà nói, các vật kia dùng làm học thuyết triết học gia Ấn độ để nghiên cứu tận cùng vậy. Nhân loại trong đời sống thường xa lìa vấn đề tồn tại, trước hết chúng ta không nên xem đó là vật hóa thạch, mà thật là một thứ sinh vật.

Ấn Độ thời cổ đã giải quyết các vấn đề trên nền triết học như Áo nghĩa thư (Upanisads) và lời vấn đáp trong kinh Phật đã chép, tức là môn triết học lý luận lưu hành cho đến ngày nay. Tại sao chúng ta không làm cho nó sống dậy trong thời đại này? Dựa theo lời nói của học giả Ấn độ thời cổ, hoặc đã tàn khuyết không trọn, hoặc ý nghĩa hỗn độn, hoặc trước sau không đồng, chúng ta chớ vì lẽ ấy mà cho rằng sự sưu tập không trọn vẹn, tan nát nguồn gốc xa xưa, đó là nhầm lẫn. Người giải thích đời sau, nên căn cứ vào đường lối sáng tạo trước, không chuyên theo trên văn tự thêm phần phân tích, phải tập trung tài liệu để quán xuyên trước sau. Đem ý nghĩa cổ nhân đã vạch, làm mẫu mực giải thích cho người đời, ngõ hầu trong phần thể xác này thấy được tinh thần cao quý rõ rệt. Triết gia Max-Müller có nói: « Tôi có cảm tưởng rằng, đem những lời sâu sắc trong các kinh điển của Ấn độ thời cổ để dẫn chứng, nên cần dùng ở khía cạnh nào? chỗ cần thiết của chúng ta là đem vấn đề cổ nhân làm thành vấn đề kim nhân, và các di-tích còn lại của thời cổ, chúng ta phải tiếp tục nghiên cứu và phát huy ».

Như vậy, sự thật cũng chứng cứ, chúng ta phải sưu tập đầy đủ, tuy là các nhà lịch sử ghi chép thành một bộ nói về công tác tư tưởng của nhân loại, nhưng chỉ có một bộ mà thôi. Loại sách này, các nhà viết sử cần phải chú ý, là sưu tập theo quan niệm, là giải thích theo suy luận, là hướng dẫn theo sáng suốt, khiến không tan mất: trong sự thật của sách sử, của giáo lý, bậc nhập cầu liên lạc từ xưa đến nay. Chúng ta hy vọng có một bộ Triết-học-sử xứng đáng, chẳng những là một bộ sử kiệt tác, dẫn giải qua các thời đại tháng, trăm, tiến thoái của nhân loại mà còn hy vọng bộ triết-học-sử này có khả năng huấn-luyện, tâm tư của con người hậu tiến, phát khởi sức tưởng tượng của con người thanh-niên. Được vậy thì nhà viết sử thành công. Không phải là hạng người thâu góp cặn bã của cổ-nhân, dậm chân theo người đi trước mà phải đem tư tưởng phê phán, đem ý nghĩa giải thích, người viết sử như vậy mới hợp với thời đại tân tiến này.

Hiện nay, Đại-học-giả Ấn-độ trừ-tác dịch thuật bộ Triết-học-sử Ấn-độ có giá trị là Bác-sĩ S. Rādhākriṣṇan đương kim Tổng-Thống Ấn-độ. Bộ triết-học-sử Ấn-độ này (Indian Philosophy) rất có giá trị và đầy đủ ý nghĩa, gồm 50.000 câu, dung hội các tư tưởng mấy nghìn năm về trước, được ghi trong bộ sách này. Ngoài ra còn ghi triết-học-sử Hy-lạp rất đầy đủ. Bộ sách này nêu rõ thánh đức của người Ấn, đã nói lên là con thảo cháu hiền của nền triết-học-sử Ấn-độ, nó làm cho bao nhiêu tổ-tiền được sống lại trong lòng mọi người một cách hiền hách linh thiêng. Kế đó là Bác-sĩ Das Gupt, ông này viết năm đại bộ Triết-học-sử Ấn-độ, gồm 100.000 câu, tương thuật khéo chứng rõ ràng nhiều hơn bộ sách của Bác-sĩ S. Rādhākriṣṇan, nhưng sách của Bác-sĩ S. Rādhākriṣṇan trừ-tác dịch thuật trước đó 10 năm. Chúng ta có thể nói rằng Bác-sĩ S. Rādhākriṣṇan là một người đệ nhất hoàn thành về bộ triết-học-sử Ấn-độ.

Đại bộ Triết học sử Ấn Độ của Bác sĩ S. Rādhākriṣṇan, không được gọi là triết-học-sử Ấn-độ mà ông gọi là triết-học Ấn-độ, bởi vì trong ý đó chỉ là tổng triệ-nghiệp n tư-tưởng Ấn-độ, hoặc là tổng cương triết-học mà thôi.

Sự phát triển triết học Ấn độ có chia ra bốn thời kỳ :

1) Thời kỳ Phệ Đa (Vedic Period).—

Từ trước kỷ nguyên 1500 năm đến tr ớc kỷ nguyên 600 năm. Trong thời này gọi là Aryan, ngày đầu tiên dân tộc Ấn độ truyền bá văn hóa của họ. Các học viện phát sinh rất nhiều trong thời kỳ này. Hơn nữa chủ nghĩa Duy tâm Ấn độ cũng phát huy từ đây. Trong các bộ sách Veda, có lời chúc tụng, có Phạm thư, có Áo nghĩa thư, biên chép kỹ lưỡng và đầy đủ, cũng là trang thái đầu tiên của các thức giả xuất hiện, tư tưởng cùng lý trí hai bên tranh đấu lẫn nhau vậy.

2) Thời kỳ sử thi (The Epic period).—

Trước kỷ nguyên 600 năm đến sau kỷ nguyên 200 năm, trong 400 năm này, bắt đầu từ Áo nghĩa thư trước tiên, đến lúc phát triển các phái triết học. Thời

này có các sử thi như Ramayana và Mahabharat, đem tinh anh đúc kết thành hệ của loài người ghi vào tinh thần đạo tinh vi của vũ trụ qua các tập thi trường thiên. Các đạo giáo khác được thành lập, như Phật giáo, Kỳ-na-Giáo cũng ở trong thời kỳ này, sáu phái triết học khác cũng thuộc vào đó. Sáu phái triết học cùng sơ kỳ Phật giáo đồng thời phát khởi, nhưng phần chép lại kinh sách của 6 phái triết học thì do người đời sau làm ra.

3) Thời kỳ Kinh điển (The Sūtra Period).—

Từ thế kỷ thứ hai của kỷ nguyên đã phát khởi, ban đầu có học thuyết của các phái, đều do truyền thụ bằng lời nói, sau đó sơ quen mới lập ra phương pháp ghi chép, viết thành kinh điển phát hành. Thời kỳ thứ nhất chỉ nhờ trực giác và tư duy, để giải thích huyền vi của vũ trụ, kể đó là dùng văn tự ghi chép để lưu truyền và phần tỉnh người đời. Đó là nhân duyên phát khởi vậy.

4) Thời kỳ chú sớ (The Scholastic Period).—

Phát khởi từ thế kỷ thứ hai sau kỷ nguyên, thời kỳ chú sớ cũng thời kỳ kinh điển chúng ta rất khó phân chia một cách rành mạch. Đã có chú giải là có tranh tụng về văn tự, ý nghĩa. Đó là thời kỳ trọng văn tự, kính trọng tuởng vậy. Thời kỳ Bác sĩ S Radhakrishnan trừ tác dịch thuật bộ Triết học sử Ấn độ, ngày đó chính là lúc đế quốc Anh thống trị Ấn độ. Người dân Ấn lúc bấy giờ ai lại không mang nặng trong lòng hai nền văn hóa đông tây dị đồng, ai lại không than hình thái khác nhau. Nhưng sự thịnh, suy của quốc gia lúc bấy giờ nhờ sự mạnh yếu của vũ lực, của phúc lực, của trí lực trong một nước mà quyết đoán. Các quốc gia đồng phương chúng ta, giá nhân cơ này, mà oán người trước, không một thời có thể so sánh với Âu châu, Mỹ châu được. Điem nầy con cháu cũng không nên tự phát giác, cứ ôm giữ di sản của tổ phụ để truyền lại cho người đời sau. Đây cũng là một điem sơn lịch sử mà người thừa kế tự lập, tự cường vậy. Nhưng lý do Bác sĩ S Radhakrishnan trừ tác dịch thuật bộ « Triết học sử Ấn độ », không ngoài n ý ý tổ cáo, với các nhân sĩ Tây Âu rằng các phái triết học mà Âu châu có thì Ấn độ đã có từ lâu; bởi vì người ái quốc không nỡ ngồi xem tinh thần dân tộc bị chôn vùi, sản phẩm của tiền nhân bị che lấp, mà cần phải hiển dương. Đó là sự tôn trọng tiền nhân của con cháu mà đoàn hậu bối phải cách mạng, canh tân, như ở Trung hoa cuộc cách mạng năm Tân Hợi hành lập dân quốc, do Trung Sơn tiên sinh lãnh đạo, trong thiên hạ ai lại không ghi ơn và quật cường tranh đấu. Như thời kỳ đề xướng cách mạng Pháp quốc năm 1789, lật đổ quân chủ, xây nền dân chủ, mục đích mang lại cho toàn dân một nền dân chủ tự do, bình đẳng và thịnh vượng. Cũng vì mục đích xây dựng tự do, công bình xã hội chung, ngày 1 tháng 11 năm 1963, quân đội đã cùng với nhân dân Việt Nam, muốn người như một, quyết đứng lên làm cách mạng lật đổ một chế độ phi nhân đã ngự trị trên xứ

máu đồng loại trong 9 năm qua. Những công dân yêu chuộng tự do, mong muốn bình đẳng không ai lại không ghi ơn và chúc tụng. Chúng ta nên biết: nếp sống chân chính, bất cứ ở nước nào, thường có là do các cuộc cách mạng anh hùng. Trong lĩnh vực triết học cũng vậy. Ấn độ là một nước văn minh cổ nhất trên thế giới, kể đó là các nước La mã (Rome), Hy Lạp (Grèce), Ba lý (Babylon) và Ả rập (Arabia), nhưng chỉ có văn hóa Ấn độ là độc nhất và trường tồn. Tồn tại lâu xa hơn 4.000 năm lịch sử. Chính tinh nghĩa văn hóa ấy đến ngày nay vẫn còn tồn tại và lan tràn khắp lục địa Á đông và các nước lân cận trên thế giới.

Bác sĩ S. Raddhakrishnan phân tách trong bộ Triết học sử Ấn độ của ông, như trước đã thuật. Song trừ giả đối với vấn đề trừ tác phân chia quan điểm, học cũng văn hóa La mã có khác. Bởi vì trừ giả cảm nhận tư tưởng Ấn độ từ xưa đến nay, nổi truyền mãi mãi, về lẽ đạo cũng như chiều ngang. Bộ sách ấy đem Triết học sử Ấn độ chia thành 3 bộ phận, tức là nguồn gốc triết học Ấn độ gồm có kinh Veda, Áo nghĩa thư và Sử thi cho đến các loại khảo cứu khác, Biệt phái Ấn độ gồm có 6 phái triết học khác nhau, cùng với Phật giáo và Kỳ na Giáo cũng thuộc vào đó. Cận đại, các nhà phát triển triết học Ấn độ gồm cả tư tưởng Hồi giáo (Islamism), được phát triển từ Ấn độ. Tư tưởng triết học của Tích-khắc-giáo nhằm đến các giới triết học hiện tại cũng bị thuộc vào đó. Đây sử dĩ nổi bề dọc, truyền bề ngang là vì khiến độc giả đối với triết học sử Ấn độ có một khái niệm nổi truyền mãi mãi từ xưa đến nay.

Chúng ta biết rằng học giả Ấn độ đối với tiền đề văn hóa Ấn độ, nhờ di sản phong phú của tổ tiên họ. họ tiền liệu nền văn hóa cổ truyền của họ trong tương lai sẽ được toàn thể nhân loại vui mừng đón nhận như đón nhận buổi bình minh tươi sáng sau một đêm dài đen tối.

huyền vi

9-11-65

SỰ BẤT DIỆT

(diễn văn đọc tại Mỹ Quốc)

swami vivekananda *

CÁU hỏi nào đã luôn luôn được đặt ra, ý nghĩ nào đã thúc đẩy con người đi tìm câu trả lời trong Vũ Trụ, bài toán nào đã làm say mê và rung động trái tim con người hơn cả, và có cái gì liên quan mật thiết tới sự sống của chúng ta hơn là «sự Bất Diệt của Linh Hồn (1). Nó đã là đề tài cho các nhà thông thái, nhà Tu và các nhà Tiên Tri; các Ông Vua trong Hoàng Cung đã bàn luận tới, những người ăn mày ngoài phố cũng phải nghĩ đến. Những người giỏi giang nhất trong chúng ta đã nghiên cứu vấn đề, và những người dốt đang đặt tin tưởng vào đó. Chưa bao giờ người ta hết quan tâm đến vấn đề đó, và có lẽ không bao giờ, khi mà còn có con người. Nhiều người đã giải đáp khác nhau. Cứ trong mỗi một giai đoạn của lịch sử, lại có hàng ngàn người phai bỏ dở công cuộc tìm tòi khảo cứu, nhưng câu hỏi đặt ra luôn luôn giữ được tính chất mới mẻ của nó.

Nhiều khi vì sự cạnh tranh, hay hỗn độn của đời sống, chúng ta có vẻ quên đi, nhưng bất chợt có một người chết đi, một người mà chúng ta yêu quý; một người thân chúng ta mất đi, và khi đó, trong giây lát, sự cạnh tranh, sự hỗn độn, sự ồn ào, ngưng đọng lại xung quanh ta, và lúc đó vẫn câu hỏi cũ lại được đặt ra: «Còn cái gì nữa không? Linh Hồn rồi sẽ ra sao?» Tất cả sự hiểu biết đều bắt nguồn bằng kinh nghiệm; chúng ta không thể biết được gì nếu không phải là bằng kinh nghiệm. Tất cả các sự lý luận của ta đều xây dựng bằng những kinh nghiệm đã hệ thống hóa, tất cả sự hiểu biết của ta không có gì khác hơn là kinh nghiệm hòa hợp.

Khi nhìn xung quanh, chúng ta thấy gì? Một sự thay đổi không ngừng. Cây mọc ra từ một hạt giống, và hạt giống trở thành cây; cây non dần dần lớn lên, kết thúc một chu kỳ khi trở thành hạt giống. Loài vật sinh ra, sống một thời gian rồi chết, để cũng kết thúc một chu kỳ như trên. Người ta, cũng thế. Những trái núi nhỏ dần đi một cách chắc chắn, những con sông cạn khô đi từ từ nhưng chắc chắn, nước mưa ở biển mà ra và lại trở về biển cả. Ở đây

(1) Đạo Phật gọi là thần thức (ghi chú của tòa soạn)

đều cũng vậy, mọi sự đều biến chuyển theo chu kỳ: sinh ra lớn lên phát triển và sa sút, cứ như thế nối tiếp nhau một cách tinh vi và đúng như Toán Học. Đó là kinh nghiệm mỗi ngày của chúng ta.

Bên trong tất cả các thứ đó, đằng sau cái khối khổng lồ mà ta gọi là sự sống, nó bao gồm hàng triệu hình, triệu vẻ khác nhau, hàng triệu triệu loại, từ hạt nhân nguyên tử cho tới con người «hần thánh» nhất, chúng ta nhận thấy một sự động nhất nào đó. Mỗi ngày chúng ta thấy bức tường ngăn cách cái này với cái khác sụp đổ, và môn khoa học mới đã phải chấp nhận rằng vật chất chỉ là một chất độc nhất biểu hiệu bằng nhiều cách và hình thức khác nhau, rằng vật chất là một sự sống độc nhất tàng trong mọi thứ, giống như một sợi dây xích, mà những hình thù khác nhau là những mắt xích. Mắt xích này đến mắt xích khác cho tới vô cùng tận vẫn chỉ là sợi giây xích ấy, một sợi giây xích độc nhất. Người ta gọi đó là sự «Tiến Hóa». Đó là một ý kiến cũ, rất cũ, cổ xưa như xã hội loài người; nhưng nó luôn luôn thay đổi theo đà hiểu biết gia tăng của loài người.

Có một điều mà ngày xưa người ta đã ý thức được, nhưng ngày nay chúng ta không nhớ ra một cách rõ rệt, đó là sự «Thoái Hóa». Hạt giống trở thành cây không bao giờ một hạt cát lại có thể trở thành cây. Ông bố sinh ra con; không bao giờ cục đất lại sinh ra trẻ con. Sự tiến hóa ở đâu mà ra? Hạt giống là gì? Hạt giống cũng là cái cây. Tất cả những khả năng để trở thành cây đều có sẵn trong hạt giống; tất cả những khả năng của con người sau này đều đã có ở trong đờ bé mới ra đời. Nghĩa là gì? Các nhà Triết Học cổ Ấn độ gọi là «Thoái Hóa». Chúng ta thấy rằng trong tất cả mọi sự «Tiến Hóa» đều có sự «Thoái Hóa». Không có cái gì có thể tiến hóa được nếu sự tiến hóa không có sẵn từ trước rồi. Trong trường hợp này khoa học tân tiến cũng chỉ giúp đỡ chúng ta. Lý luận toán học dạy cho ta biết rằng tổng số năng lực trong Vũ Trụ là bất di dịch. Chúng ta không thể lấy ra khỏi Vũ Trụ một hạt nguyên tử vật chất, hay một ki lô gam mét. Chúng ta cũng không thể làm cho Vũ Trụ tăng thêm một nguyên tử vật chất, hay một ki lô gam mét. Như vậy thì sự tiến hóa không thể bắt đầu được từ con số không; vậy nó ở đâu ra? Ở một sự thoái hóa từ trước. Đứa nhỏ là một người lớn thoái hóa; người lớn là một đứa nhỏ tiến hóa. Hạt giống là một cái cây thoái hóa, cây là hạt giống tiến hóa (hay phát triển). Tất cả các khả năng của sự sống đã có sẵn mầm mống rồi.

Vấn đề trở nên sáng sủa hơn. Hãy thêm vào đó một ý nghĩ đầu tiên về sự liên tục của sự sống. Từ một sinh vật thô sơ nhất cho tới con người hoàn toàn thực ra, chỉ là một kiếp sống. Cũng như trong một đời sống bao giờ cũng có nhiều giai đoạn với những hình thức khác nhau, thì từ sinh vật thô sơ cho tới con người hoàn toàn cũng chỉ có một kiếp sống độc nhất và liên tục, một sợi giây xích không đứt quãng. Đó là sự tiến hóa; nhưng chúng ta đã nhận thấy rằng mỗi một sự tiến hóa đều bao hàm một sự thoái hóa. Sự sống xuất hiện dần

đến, bắt đầu từ một sinh vật thô sơ mà phát triển cho con người hoàn toàn, hay một Thượng đế, tất cả những giai đoạn đó chỉ là một kiếp sống, và tất cả các hình thức khác nhau của sự sống đều đã thoái hóa từ trước vào trong sinh vật thô sơ rồi. Tất cả sự sống đó, kể cả sự phát hiện ra một Thượng đế, cũng đã có sẵn, đề-xô-lần-lần xuất hiện ra rất từ từ, từ từ. Biểu hiệu cao nhất đã có sẵn mầm mống, dưới một thể rất bé nhỏ; vì lẽ đó cho nên cái nghị lực duy nhất, cái giây xích toàn diện đó chỉ là thoái hóa của một sự sống hiện diện ở khắp mọi nơi trong vũ trụ. Cái « Khố » thông minh độc nhất, bắt đầu từ sinh vật thô sơ cho tới con người hoàn toàn, phát triển ra rất từ từ. Không phải là nó lớn lên. Hãy gạt ra ngoài cái ý tưởng lớn lên. Lớn lên gây nên một ấn tượng về sự thòem thắt vào, của một cái gì ở bên ngoài, một cái gì xa lạ, điều này không đúng với sự thật là cái Vô Hạn đã có sẵn trong mỗi kiếp sống, và không chịu ảnh hưởng của những điều kiện bên ngoài. Nó không thể lớn lên được, nó đã có sẵn, nó chỉ xuất hiện ra mà thôi.

Kết quả là nguyên nhân biểu hiện. Giữa nguyên nhân và kết quả không có sự khác biệt quan trọng. Lấy cái lý này làm tỉ dụ. Trước hết phải có vật chất; vật chất và bàn tay thợ làm nên cái lý. Trong cái lý có hai nguyên nhân. Dưới hình thức nào? Hình thức kết hợp. Nếu không có sự kết hợp thì các mảnh vụn chất sẽ rời nhau ra. Vậy thì kết quả là gì? Cũng vẫn là nguyên nhân dưới một hình thức khác, một sự cấu tạo khác. Khi nguyên nhân đã thay đổi, và đã nhiệm tính chất thời gian, thì nó trở thành kết quả. Đó là điều cần phải ghi nhớ. Nếu ta đem quan niệm đó áp dụng vào sự sống, thì tất cả những biểu hiện của các dây chuỗi chu kỳ đó, từ sinh vật thô sơ cho tới con người hoàn toàn, cũng chỉ là một sự sống của Vũ Trụ. Bắt đầu từ sự sống thoái hóa, tiến lên dưới một thể tinh vi. Rồi, bắt đầu từ thể tinh vi đó lấy làm nguyên nhân, nó đã tiếp tục tiến hóa, tiếp tục biểu hiện, và đây đặc lại.

Nhưng mà vấn đề « bất diệt » chưa được giải thích. Chúng ta đã thấy rằng, Vũ trụ này không thể bị hủy hoại được. Không có cái gì mới, mà rồi cũng không có gì mới. Cũng vậy những xâu chuỗi biểu hiện cũ lần lượt xuất hiện, giống y hệt một cái bánh xe quay, khi lên, khi xuống. Trong vũ trụ này, sự chuyển động đi theo hình những đợt sóng, cứ lần lượt mà lên rồi xuống. Cái này rồi đến cái khác, các hệ thống xuất hiện từ những hình thể tinh vi, tiến hóa, trở nên thô kệch, rồi lại tan ra, để trở về thể tinh vi. Sau đó nó lại xuất hiện, tiến hóa trong một thời gian, rồi lại từ từ trở về nguyên nhân. Tất cả các sự sống đều biến chuyển như thế cả. Mỗi một biểu hiện của sự sống đều có thời kỳ đi lên để rồi lại trở về. Có cái gì mất đi? Hình thể. Hình thể tan ra, rồi lại kết hợp. Nói một cách khác, thì những hình thể hay thể thể cũng đều vĩnh viễn cả. Như thế nào?

Vì dụ rằng chúng ta lấy một vài con súc sắc đem tung ra chiếu, và chúng ta có một sự kết hợp như sau, 6-5-3-4. Chúng ta nhặt các con súc sắc ấy lên, rồi tung ra nữa, nếu cứ tung như thế mãi, thì sẽ đến lúc chúng ta lại có một sự kết hợp y như trên, 6-5-3-4. Đối với tôi mỗi một màu, mỗi một nguyên tử

Trong Vũ trụ là một con súc sắc. Các con súc sắc đó luôn luôn được tung ra và luôn luôn được kết hợp. Tất cả các thứ mà quý vị trông thấy là một sự kết hợp. Đây là chính một cái ly, một cái bàn, một bình nước, v.v... Đó là một trong các sự kết hợp; với thời gian, tất cả đều bị hủy hoại. Nhưng đến một lúc nào đó, dùng những sự kết hợp cũ lại xuất hiện ra, quý vị sẽ có mặt ở đây, cả tôi nữa, khi đó người ta lại nói đến cùng một vấn đề này, khi đó cũng có cả cái bình nước này nữa. Các sự việc đó đã xảy ra rất nhiều lần rồi, và sẽ còn tiếp tục xảy ra mãi mãi về sau này. Đó là đối với những hình thể vật chất. Chúng ta thấy gì? Là những sự kết hợp của các hình thể vật chất cũng tiếp diễn vô cùng tận.

Lý thuyết trên cho phép ta đi tới một kết luận, để giải thích các hiện tượng: một vài người trong quý vị có lẽ đã gặp người đọc được tư tưởng của người khác, và đoán biết được tương lai. Làm thế nào mà lại có thể tiên đoán được tương lai, nếu tương lai không được xếp đặt trước? Kết quả của quá khứ sẽ xuất hiện ra trong tương lai, và chúng ta thấy nó xảy ra như vậy. Quý vị đã thấy chiếc bánh xe lớn ở Chicago. Bánh xe quay tròn, và các gôn xe mắc vào đó cứ lần lượt xuất hiện; người ta lên ngồi vào gôn xe, xoay theo vòng bánh xe, rồi đi ra; người khác lại lên thay thế. Mỗi một toàn người đó là một trong các sự « biểu hiện », từ con vật thấp nhất, cho tới người hoàn toàn nhất. Thiên nhiên cũng giống như cái bánh xe vĩ đại vô tận, và các gôn xe là những thân thể, hay hình thể trong đó có những linh hồn, những linh hồn đó cứ lên, lên mãi, cho tới khi hoàn toàn. Bánh xe cứ quay mãi. Chúng nào mà còn có những thân thể của con người trong bánh xe, thì người ta có thể tiên đoán, đúng như toán lý Toán Học, rằng những người đó sẽ đi đâu. Chính vì thế mà người ta có thể biết được quá khứ và tương lai của Thiên Nhiên.

Chúng ta thấy rằng những hiện tượng vật chất lại xuất hiện theo một định kỳ nào đó, và những sự kết hợp cứ vẫn tiếp tục tiếp diễn vô cùng tận. Nhưng chưa phải là sự bất diệt của linh hồn. Không có một sức mạnh nào bị chết, không có một vật chất nào bị hủy hoại. Cái gì đã xảy ra? Tất cả những thứ đó tiếp đó tiếp tục thay đổi, tới rồi lui, để trở về góc xuất phát. Không có sự chuyển động theo đường thẳng. Tất cả đều chuyển động theo hình tròn; mọi con đường thẳng, nếu kéo dài ra vô tận, sẽ thành một đường vòng tròn. Nếu sự việc đã như vậy, thì không có một linh hồn nào bị rơi rơi vãi vãi. Không thể nào có. Cái gì cũng phải đi hết vòng để trở về góc. Chúng ta là gì, quý vị và tôi, và tất cả các linh hồn đó? Trong những điều mới trình bày về sự tiến hóa và thoái hóa, chúng ta thấy rằng quý vị và tôi tất nhiên là một thành phần thoái hóa của ý thức Vũ Trụ, của sự sống Vũ Trụ, của tinh thần Vũ Trụ; Chúng ta phải đi hết vòng để trở về cái Trí Tuệ Vũ Trụ, là Thượng đế (1) Cái Trí Tuệ Vũ Trụ đó được người ta gọi là Chúa, là Thượng đế, là Giê-Su, là Phật hay Brahman, còn người duy vật coi như là một Năng Lực, và người thuộc

(1) Đạo Phật gọi là « Chấn Như » — Chỉ chữ của bài soạn.

phái «Bất Tri Khả Luân» thì cho là không thể giải thích được ; tất cả chúng ta đều thuộc thành phần Tri Tuệ đó.

Đó là ý kiến thứ hai, nhưng cũng chưa đủ để giải thích, hãy còn có nhiều điều đáng nghĩ. Khi nói rằng không có sự hủy hoại bởi bất cứ một sức lực nào, nói như vậy thì dễ. Nhưng tất cả các năng lực, các hình thể mà ta thấy, đều là kết quả của những sự kết hợp. Cái hình thể ở trước mắt chúng ta gồm có nhiều thành phần, và năng lực cũng là một hợp vật. Nếu chúng ta dùng sự giải thích của khoa học về năng lực mà nói rằng đó là sự đồng hợp, hay kết quả của nhiều sức mạnh, thì cá tính của chúng ta sẽ như thế nào ? Tất cả những hợp vật, chẳng sớm thì muộn, đều phải trở về thành phần riêng rẽ. Trong Vũ Trụ này, tất cả những cái gì là kết quả của các sự kết hợp, vật chất, hay năng lực, đều chẳng sớm muộn gì cũng phải trở về thành phần riêng rẽ. Tất cả những cái gì là kết quả của các nguyên nhân đều sẽ phải chết, đều sẽ bị hủy hoại. Nó sẽ tan ra, tan mất đi để trở về các thành phần riêng rẽ. Linh hồn không phải là một sức mạnh, cả tư tưởng nữa. Linh hồn phát sinh ra tư tưởng nhưng không phải là tư tưởng ; linh hồn phát sinh ra thân thể, nhưng không phải là thân thể. Tại sao ? Chúng ta thấy rằng thân thể cũng không phải là linh hồn. Tại sao ? Vì thân không có trí tuệ. Xác chết không có trí tuệ, cũng như miếng thịt bày bán trong quầy hàng. Trí tuệ là gì ? Đó là khả năng phản ứng. Ta hãy quan sát sự việc đó kỹ hơn. Đây là một bình nước. Tôi trông thấy nó. Như thế nào ? Những tia sáng từ bình nước, đập vào mắt tôi, và in hình lên con người, hình đó được chuyển vào trong óc. Nhưng tôi chưa trông thấy. Theo các nhà sinh lý học, thì những cảm giác thần kinh đi chuyển cảm giác vào bên trong. Cho tới đó thì chưa có phản ứng. Thần kinh trung khu ở trong óc đi chuyển cảm giác tới tâm linh, và tâm linh phản ứng. Khi nào có phản ứng, thì bình nước mới hiện ra trong tâm linh thôi.

Lấy một tí dụ khác. Thử ví dụ rằng khi qui vị đang nghe tôi chăm chú thì có một con muỗi đến đốt vào mũi để gây cho qui vị một cảm giác dễ chịu như quý vị đã biết. Quý vị mãi mê nghe tôi nói mà không hay biết gì đến con muỗi. Cái gì đã xảy ra? Con muỗi đã đốt vào da quý vị tại một chỗ có các dây thần kinh. Các dây thần kinh này đi chuyển vào óc một cảm giác nào đó, việc đầu là cảm giác đã có những tâm linh vì bận ở nơi khác nên không phản ứng ; vì vậy mà quý vị không biết bị muỗi đốt. Khi một cảm giác mới xuất hiện, nếu tâm linh không phản ứng, thì chúng ta không thấy, nhưng khi có phản ứng, thì chúng ta nhìn thấy, trông thấy, nghe thấy, v.v...

Khi nào có phản ứng thì có linh cảm, đó là cách giải thích của các nhà Triết Học : « sankhien ». Chúng ta thấy rằng thân thể không thể soi sáng, vì nếu không có sự chú ý thì không có cảm giác nào cả. Người ta thấy trường hợp những người không bao giờ học thứ tiếng ấy mà lại nói được, khi gặp hoàn cảnh đặc biệt. Các cuộc nghiên cứu về sau cho biết rằng lúc nhỏ, người đó đã sống giữa những người nói thứ tiếng ấy. Các cảm giác vẫn còn lại trong tâm linh.

Các cảm giác ấy được tích trữ ở đó, cho tới khi, vì một lý do nào đó, tâm linh phản ứng và sự hiểu biết sảy ra. Vì lẽ đó mà người kia có thể nói được thứ tiếng lạ. Điều đó chứng tỏ rằng, tâm linh không thôi cũng chưa đủ, nhưng tâm linh là dụng cụ của một cái gì khác nữa. Trong trường hợp mà tôi vừa nói, tâm linh đưa trẻ tăng trở thứ tiếng đó mà không biết. Sau này sẽ đến lúc nó ý thức được việc ấy. Điều đó chứng tỏ rằng còn một cái gì ngoài tâm linh ra, mà người đó, khi còn nhỏ, không xử dụng tới; Sau này khi lớn lên, người ấy thừa hưởng và xử dụng.

Trước hết là thân thể, thứ hai là tâm linh hay dụng cụ của tư tưởng, thứ ba là ở bên trên tâm linh là cái « TÔI » của con người. Tiếng Phạm là Atman Các nhà triết học thời nay tuyên bố rằng tư tưởng là kết quả của những thay đổi phần tử trong óc, họ không làm sao giải thích được trường hợp trên, nên thường thường họ không chịu chấp nhận. Tâm linh có liên hệ mật thiết với óc, nó chết mỗi lần thân thể thay đổi. Cái Tôi chính là ánh sáng, tâm linh là dụng cụ của cái Tôi. Nhờ có dụng cụ ấy, cái Tôi liên lạc với cơ quan bên ngoài, nên mới có tri giác. Các cơ quan cảm giác bên ngoài thu nhận cảm giác, rồi đưa vào tới óc, ta phải luôn luôn nhớ rằng mắt và tai chỉ là dụng cụ tiếp nhận, những cơ quan bên trong, những trung tâm ở trong óc mới hành động. Theo tiếng Phạm, những trung tâm đó gọi là indriyas; các trung tâm đó đem cảm giác vào tâm linh, tâm linh lại đi chuyển đi xa hơn nữa với một tâm linh khác, mà tiếng Phạm gọi là Chitta. Tại đó các cảm giác được hợp thành ý chí và trình lên cho vị Vua của các ông vua ở bên trong, cho vị Hoàng Đế ở trên Ngai, cho cái Tôi, cái Tôi nhận rồi ra lệnh. Khi đó tâm linh ảnh hưởng tới các cơ quan, và các cơ quan ảnh hưởng tới thân thể ở bên ngoài. Cái gì linh cảm thực, cái gì ngự trị thực, cái quản, sáng tạo điều khiển tất cả, chỉ là cái Tôi của mỗi người.

Chúng ta thấy rằng cái tôi của mỗi người không phải là thân thể. Nó không cũng phải là tư tưởng. Nó không phải là một hợp vật. Tại sao? Vì tất cả những cái gì là kết hợp đều có thể trong thấy hai tướng tượng ra được. Cái mà chúng ta không thể tướng tượng, hay cảm giác được, cái mà chúng ta không thể liên kết với nhau được, không phải là năng lực hay vật chất, cũng không phải là nguyên nhân hay kết quả. Nó không thể là một hợp vật được. Khu vực của hợp vật không vượt ra ngoài trí tuệ của con người, không vượt ra ngoài tư tưởng. Nó không thể đi xa hơn nữa; nó chỉ có sự hiện diện khi nào còn có định luật để điều khiển. Nếu có một cái gì ở bên ngoài định luật, cái đó không thể là một kết hợp (hợp vật). Cái Tôi của con người ở bên ngoài luật nhân quả, nên không phải là một vật kết hợp (hợp vật). Nó luôn luôn tự do. Nó là Chủ nhân của những cái gì chịu ảnh hưởng của định luật. Nó không chết bao giờ, vì chết có nghĩa là trở về các thành phần của hợp vật, và cái gì không bao giờ là hợp vật thì sẽ không thể nào chết được. Nói rằng cái Tôi của con người chết, là một việc hoàn toàn vô lý. Bây giờ chúng ta mới tới một lãnh vực tế nhị hơn, và có lẽ trong số các quý vị có người sợ hãi! Chúng ta thấy rằng

cái Tôi ở bên ngoài cái tiền vũ trụ vật chất, năng lực và tư tưởng — là một cái gì đơn thuần, và như vậy thì nó không thể chết được. Cái gì không có chết, thì cũng không có sống, vì sống và chết chỉ là mặt phải và trái của một chiếc mề đay. Sống là một tên khác của Chết, và Chết là một tên khác của Sống. Một trong các cách biểu dương được gọi là sự sống, một cách biểu dương khác của cùng một vật đó gọi là sự chết. Khi làn sóng nhỏ lên, đó là sự sống, khi nó xẹp xuống, đó là sự chết. Nếu có một cái gì ở bên ngoài sự chết, thì đương nhiên chúng ta thấy rằng nó cũng ở bên ngoài sự sống.

Bây giờ tôi xin nhắc lại kết luận đầu tiên: linh hồn của con người là một thành phần của Năng Lực Vũ Trụ hiện hữu, đó là Thượng Đế. Bây giờ chúng ta thấy rằng linh hồn ở bên ngoài sự sống và sự chết. Quý vị không sinh ra nên cũng không bao giờ chết. Vậy thì những sinh và tử mà ta thấy xung quanh ta là nghĩa lý gì? Những cái đó thuộc về thân thể, còn linh hồn thì ở khắp nơi. «Làm sao lại có thể như thế được, quý vị sẽ hỏi?» Vậy tôi xin hỏi quý vị, có cái gì có thể giới hạn được cái ở bên ngoài định luật, ở bên ngoài luật nhân quả?

Cái lý này bị giới hạn; nó không thể hiện diện ở mọi chỗ, vì vật chất ở xung quanh nó, bắt buộc nó phải giữ cái hình dáng đó, không cho nó lan rộng ra. Nó bị hạn chế bởi những vật xung quanh nó, và vì vậy nó bị giới hạn. Còn linh hồn thì có ở khắp mọi nơi. Quý vị hiện diện ở khắp mọi nơi trong Vũ Trụ. Nhưng tại sao lại lại sinh ra, và lại phải chết đi? Đó là một hiện tượng của sự ngu tối, đó là những ảo ảnh của đầu óc. Quý vị không có sinh, cũng không thể chết được. Quý vị không có sinh, không có tái sinh, quý vị không có sống, không là gì cả. Tôi và đi là nghĩa lý gì, theo quý vị? Tất cả đều vô nghĩa. Quý vị ở khắp mọi nơi. Vậy thì tại sao lại đi, tại sao lại đến? Đó chỉ là một ảo ảnh phát sinh ra bởi sự đổi thay của một thể chất tinh vi mà ta gọi là Tâm Linh. Chính cái đó thay đổi. Nó cũng giống như đám mây khi di chuyển ở trên trời làm cho ta có cái cảm giác là trời di chuyển. Khi quý vị ở trên một toa tàu, quý vị tưởng rằng phong cảnh di chuyển; khi đứng trên tàu bên bờ, quý vị tưởng rằng nước chảy về phía sau tàu. Thực ra, quý vị không đi, không đi đâu, không xin ra, cũng không tái sinh; Quý vị không bị giới hạn, có mặt ở khắp mọi nơi, ở bên ngoài luật nhân quả, và luôn luôn tự do. Câu hỏi sau đây không đúng chỗ, không có nghĩa lý, là n sao quý vị lại có thể chết, nếu quý vị không có sinh.

Muốn có kết luận hợp lý, ta cần phải tiến thêm một bước nữa. Không thể có sự lượng chừng Quý vị là các nhà siêu hình học, quý vị không thể xin danh thứ. Vậy nếu chúng ta ở ngoài mọi định luật, thì chúng ta phải toàn tri và luôn luôn được tôn kính; các sự hiểu biết đều có sẵn ở trong ta, cả quyền năng và chân phúc nữa. Chắc chắn, Quý vị toàn tri và hiện diện ở khắp mọi nơi trong Vũ Trụ. Nhưng có thể rằng có nhiều người như vậy không? Có thể có một trăm triệu người toàn diện như vậy không? Không thể được. Vậy thì tất cả chúng ta sẽ ra sao? Tất cả chúng ta chỉ là một; chỉ có một cái Tôi, và cái Tôi độc nhất ấy là Quý vị. Ở đằng sau cái vũ trụ nhỏ bé mà chúng ta hiểu

hãy, có cái mà ta gọi là Linh Hồn. Chỉ có một Đời Sống, một Người, luôn luôn
lược sáng kính, toàn diện, toàn trí và bất diệt. «Nhờ lệnh của cái đó, mà vòm
trời đầy sao sáng tỏa ra cho tôi chùng ta, nhờ lệnh đó mà gió thổi, mặt trời
nhiều sáng, và tất cả mọi sinh vật sống được. Đó là Sự Thực của Vũ Trụ, đó
là Linh Hồn của Linh Hồn, hơn thế nữa, Quý vị là Cái đó, quý vị và Cái đó
là một. «Mỗi khi có hai, là có sự nguy hiểm, có xung đột, có tranh chấp. Khi
ít cả chỉ là Một, thì còn có thể ghét ai, và tranh đấu chống ai? Các điều trên
giải thích bản chất thực của sự sống; giải thích bản chất thực của con người.
Đó là sự toàn hảo, đó là Thượng Đế. Khi quý vị trông thấy đa số, quý vị
à nạn nhân của mù tối ảo ảnh. «Ai trông thấy sự thuần nhất trong một thế giới
như vậy, ai trông thấy Cái đó không thay đổi trong một thế giới biến đổi,
ai coi Cái đó là Linh Hồn của linh hồn mình, là Chính Minh, người ấy có tự
do, được tôn kính, người ấy đã tới đích». Hãy nên biết rằng bạn là Cái đó
là Thượng Đế của Vũ Trụ.

Tất cả những ý nghĩ như, tôi là đàn ông, là đàn bà, đau ốm, mạnh khỏe,
lành trắng, yếu đuối, biết yêu, biết ghét, hay có quyền năng, tất cả chỉ
là ảo ảnh. Tất cả những cái đó hãy biến đi! Cái gì làm cho quý vị yếu đuối?
Cái gì làm cho quý vị sợ? Quý vị là Thực Thể độc nhất trong Vũ Trụ. Cái gì
làm cho quý vị sợ? Quý vị hãy đứng cả lên, quý vị có tự do rồi. Quý vị nên
nhớ rằng tất cả những ý nghĩ, những lời nói nào làm cho quý vị yếu đuối,
trong thế gian này, chỉ những cái đó là xấu mà thôi. Những cái gì làm cho con
người yếu đuối, sợ sệt, là những điều xấu độc nhất cần phải xa lánh. Cái gì
làm cho quý vị sợ? Nếu mặt trời rớt, nếu mặt trăng tan thành bụi, nếu tất cả
một hệ thống lần lượt rơi vào khoảng không, thì ảnh hưởng gì đến quý vị?
Hãy có một lòng tin sắt đá. Quý vị không thể bị hủy hoại được. Quý vị là cái
Tôi, là Thượng Đế của vũ trụ. Hãy nói: «Tôi là một Thực Thể hoàn toàn,
Chấn phúc hoàn toàn, Hiểu biết hoàn toàn, tôi là cái đó». Giống như con sư
tử phá rào của cái cũ, quý vị hãy phá tan xiềng xích, và sống tự do mãi mãi.
Quý vị sợ cái gì, cái gì làm hại quý vị? Đó chỉ là sự ngu tối, một ảo ảnh;
người ra không có gì trói buộc quý vị cả. Quý vị là sự Trong Sạch, sự
Tôn Kính.

Những người điên sẽ nói rằng quý vị là kẻ có tội, rồi quý vị trốn vào một chỗ
nhỏ để khóc. Đó là một điều điên cuồng, một sự độc ác, một sự ngoan cố
đơn thuần, khi nói rằng quý vị là những kẻ có tội! Quý vị đều là Thượng Đế
tất cả. Quý vị không thấy rằng con người chính là Thượng Đế? Vì lẽ đó, nếu
có can đảm, quý vị phải coi đó là điều cần bản, là khuôn mẫu để uốn nắn
cuộc đời. Nếu có ai đến bắt cổ, quý vị đừng nói rằng không, vì chính ra quý
vị tự mình bắt cổ mình. Khi quý vị giúp một người nghèo, thì cũng đừng có tự
biện, đó chỉ là một cách thờ phụng, không phải là một lý do kiêu hãnh. Tất cả
Vũ Trụ không phải là quý vị hay sao? Có đâu có một cái gì không phải là
chính quý vị? «Quý vị là linh hồn của Vũ Trụ. Quý vị là mặt trời, là mặt
trăng, là các vì sao sáng; chính quý vị soi sáng khắp nơi. Tất cả Vũ Trụ là quý

vị. Quý vị muốn ghét ai, và chống đối ai? Hãy nên nhớ rằng quý vị là Cái Đẹp và hãy uốn nắn cuộc đời cho phù hợp. Ai biết được như thế, và uốn nắn cuộc đời như thế, thì sẽ không còn phải đi mò mẫm trong đêm tối.

••

Xin quý vị hãy đọc kỹ đoạn trên, rồi suy nghĩ về lời Phật dạy sau đây :

«Ai cũng có Phật tính cả»

«Ai cũng có thể thành Phật».

trần văn kh

18/10/20

VĂN-HẠNH GIỚI THIỆU TÁC PHẨM

Chúng tôi hân hạnh nhận được những tác phẩm :

• Kinh Kim Cương dịch nghĩa và lược giải của T.T. THÍCH THIÊN HOA trong Bộ sách Phật Học Từng Thư, loại phổ thông khóa thứ XII do Hướng Đạo xuất bản, dày 256 trang, bản đặc biệt.

• Trường Bộ Kinh (Dīgha — Nikāya) — Paly — Việt đối chiếu — tập 1, dịch giả : TT THÍCH MINH CHÂU do Ban Tu Thư Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản, sách in đẹp, dày 226 trang, bản đặc biệt.

• Tìm hiểu Duy Thức Học, tập II, của T.T. THÍCH TÂM GIÁC do Nha Tuyên úy Phật Giáo ấn hành, sách dày 344 trang, bản giấy tốt.

• Phật Thuyết Đại Thừa Kim Cương kinh luận, dịch giả : T.T. THÍCH VIÊN GIÁC do Tịnh thất Pháp Minh ấn hành, dày 68 trang. Kinh ấn tông.

• Phật Học Tinh Yếu của T.T. THÍCH THIÊN TÂM biên soạn do Huế Nghiên cứu xuất bản, dày 456 trang, bản đặc biệt.

• Tiếng Vọng Không Gian thơ TUỆ HẢI do Hương Quang xuất bản, trình bày trang nhã, dày 54 trang, bản giấy tốt.

• Khung Cửa Hẹp (La Porte Étroite) của André GIDE, bản dịch của VĂN MỘNG do Nhà xuất bản Antiem ấn hành. Sách in đẹp. Bản quý.

• Vầng Tỏi Nhục thi phẩm tháng mười của THÁI LUẬN do Mây trắng xuất bản, dày 60 trang, bản giấy tốt. Giá 25 đồng.

• Tuổi Nước Độc truyện dài của DUƠNG NGHIỆM MẬU do Tập san VĂN xuất bản. Sách in đẹp, dày 176 trang, giá 20 đồng.

• Hoa Đóm tập san Xuân Bình Ngộ do Tăng Sinh Phật Học Viện Huế nghiên cứu chủ trương, gồm nhiều bài của các sư và tăng sinh biên soạn, dày 80 trang, giá 35 đồng.

DÍNH CHÍNH.

Trong V.H. số 10 trang 5 nhan đề « *Ý NIỆM ĐẦU NĂM* » thay cho « *ý nghĩa đầu năm* » như đã in.

Trong Vạn Hạnh số đặc biệt (8, 9) từ trang 9-16, bài :

Tâm tới thành lập Giáo hội Phật giáo Thế giới, đảng lễ bản tiếng Việt này là dựa trên bản dịch Anh ngữ thì, trong khi sơ suất, ấn công đã xếp lộn bài : Towards the est ablishment of the world buddhist order ở trước bản Việt ngữ nói trên. Vậy xin đính chính lại cho đúng.

Bài : *Lão học với Thiên học hay những tích tụ trong Phật giáo xưa*, trang 60, dòng 20, câu : *Thế nên bậc Thánh nhân lấy cái trái của trí thức. . . xin sửa lại : «Thế nên bậc Thánh nhân lấy cái trái và cái trái của trí thức xem như nhau mà gửi mình vào hòa địu của trời, của vũ trụ, thế là đi hàng hai ».* Và trang 60 dòng 4 ; Câu : *Giác Hải tâm như*, xin sửa là : *Giác Hải tâm như hỷ.*

Trong Vạn Hạnh số 10, trang 5, bài : « *Ý niệm đầu năm* » thay cho « *ý nghĩa đầu năm* » như đã in.

Bài : *Phật giáo và Triết học Tây phương*, trang 49, dòng 14 = Kanma = Karma; trang 52 dòng 3 = Ragoon = Rangoon, dòng 32=kiến thức tế nhị và vũ trụ= kiến thức tế nhị về vũ trụ. . . ; trang 53 dòng 26 = văn hoá = văn hào; trang 58 dòng 4 = pas d'étas = pas d'étas ; dòng 28 = có thể trao đời mình = có thể tạo đời mình ; trang 59 dòng 39 = ý nghĩa = ý nghĩ; trang 60 dòng 7 = Sangtrit = Sanskrit; dòng 12 = Kipling = Kipling,

Cũng trong V.H. số 10, bài :

Phật giáo Nam phương, trang 62 dòng 17 = Chung được = Chàng được, dòng 36 = tu chung = tu chung ; trang 63 dòng 11 = đứng bước = đứng bước ; dòng 18 = thiếu viện = thiếu viện ; trang 64 dòng 20 = Patua = Patna.

* *

Với những sơ suất trên, chúng tôi xin chân thành cáo lỗi quý vị Tác giả và Độc giả.

Trân trọng
TÒA SOẠN

* Đồng Nai Văn Tập. Tập san phát huy Văn hóa Dân tộc (tập 1 và 2) do ông AN CƯ chủ trương. Mỗi tập dày ngót 100 trang, giá 24 đồng.

* *

Trên trong cảm ơn các Tác giả, Dịch giả, nhà xuất bản và xin ân cần giới thiệu với quý vị độc giả Vạn Hạnh.

* *

ĐỢP THƯ TÒA SOẠN.—

- * Anh TRẦN CÔNG TÍN, Sinh viên (Huế).— Đã nhận được thư Anh. Xin sẽ có thư riêng.
- * Y Tá LÊ VĂN ẤT, KBC. 4213.— Xin cảm phiền Ông mua VH. tại các sạp báo, hiệu sách lớn trong nước đều có bán.
- * B.H. VÕ VĂN ÁI (Paris).— Chúng tôi đã cho gửi các số Vạn Hạnh theo như lời trong thư Đạo hữu yêu cầu.
- * B.Đ. Thích NHƯ MÃN (Quảng Trị).— Khi nào rảnh vào Saigon xin mời quá bộ tới tòa soạn chúng tôi sẽ xin kính tặng. Vì gửi đi xa cước phí quá mắc. Xin thông cảm.
- * Ô VÕ THÀNH (Kiến Phong).— Ông muốn mua các số V.H. từ 1 đến 6 xin gửi số tiền 150đ kể cả cước phí máy bay. Chúng tôi sẽ gửi bảo đảm tới theo như địa chỉ ông đã ghi.
- * Anh PHẠM XUÂN LUẬN (Đà Lạt).— Đã nhận được thư « Xuân ào tưởng ». Rất mong những sáng tác khác của bạn.
- * Trung tá TRẦN VĂN KHA (Saigòn).— Bài « Bất Diệt » đã đăng trong V.II số 10. Các bài « Loạn » — « Giáo dục và Hòa bình » rất tiếc không đăng được. Mong những sáng tác khác của Trung Tá.
- * Ô. NGUYỄN MINH TẮM (Vinh Long).— Đã nhận được bài « Sự hiện diện tức thời của cơ kiến tánh ». Xin trân trọng cảm ơn ông. Rất mong nhận được những bài khác của ông.

— TÒA SOẠN —

MỤC LỤC

TRONG SỐ NÀY:

— Thông điệp của Đức Tăng Thống PHPGVNTN nhân đại hội khóa II (Proclamation)	H.T. Tịnh Khiết	
— Ý niệm đầu năm	Vạn Hạnh	
— Lập trường của GHPGVNTN trong giai đoạn hiện tại (Position of the VN unified Buddhist order at the present circumstances)	Thích Tâm Châu	
— Tôn giáo phải là nguyên nhân sự thống nhất nhân loại	Thích Minh Châu	1
— Hai nguyên lý của Phật giáo	Thích Một Thề	2
— Đại cương Triết học Mật giáo	Ji chieh Chieh	2
— Chận Như và Vô Minh	Nguyễn xuân Chừ	4
— Phật giáo và Triết học Tây phương	Thích Quảng Liên	4
— Phật giáo Nam phương	Quảng Tâm	6
— Kinh A di đà với cõi cực lạc	Phan bá Cầm	6
— Thế thân và A Tì Đạt Ma câu xá luận	Tuệ Sỹ	7
— Tiêu chuẩn đạo Phật	Thích Đức Nhuận	8
— Triết lý tam giáo, truyền thống của dân tộc với xã hội khai phóng	Nguyễn đăng Thực	9
— Đại quan về sự thoát xác liên tiếp của văn minh VN	Lê văn Siêu	10
— Ca dao, nền tảng văn học dân tộc	Bửu Cầm	11
— Lễ quốc tế đền vua Đinh Tiên Hoàng qua các thời đại	Đồ bả-g Diên và Đồ trọng Huệ	12
— Triết học sử Ấn Độ	Thích Huyền Vi	13
— Sự bất diệt	Vivekananda	14
— Vạn Hạnh giới thiệu tác phẩm	Trần văn Kha dịch	15