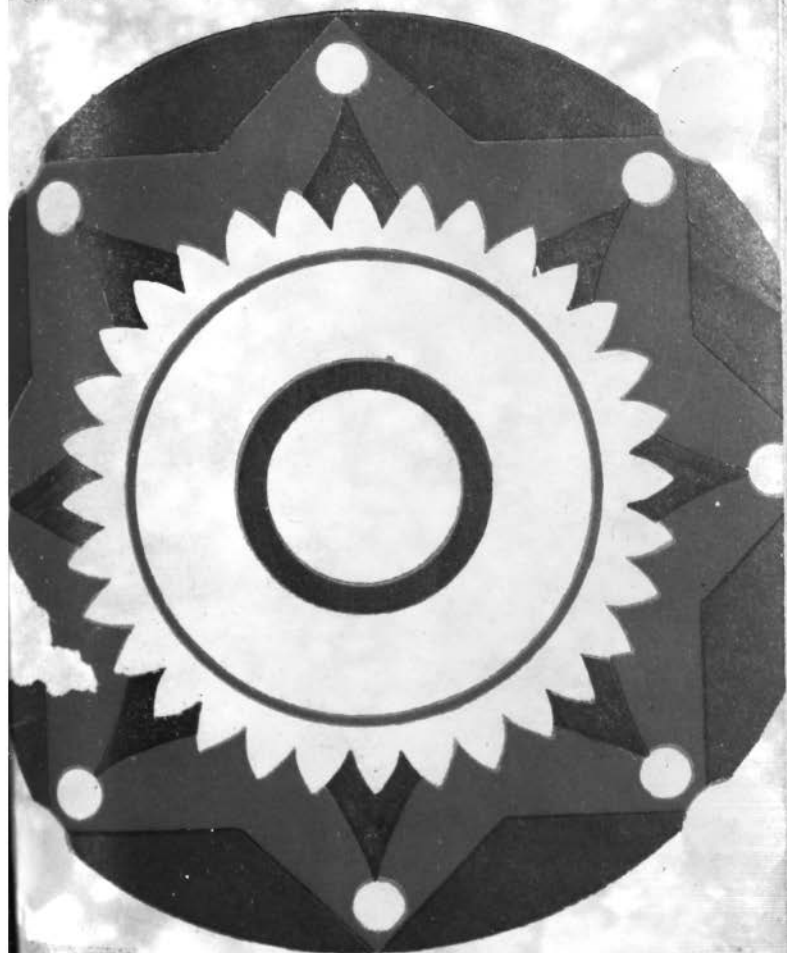


AN HẠNH

CHỈ NGHIÊN CỨU PHÁT HUY VĂN HÓA PHẬT GIÁO VÀ DÂN TỘC



23
24

Kỷ ■ Phật. đàn 2511
Niêm ■ đề nghị chu niên

VĂN
HẠNH

Nhiệm kiêm chủ-bút : THÍCH ĐỨC-NHUẬN

Quản-lý : Bà PHÓ-THỊ NGUYẾT

Tạp-án : 95b Gia-Long Saigon — Đ.T. : 25.878

XIN HÃY QUYẾT TÂM ĐI TRÊN
CON ĐƯỜNG PHẬT



N NGÀY trăng tròn tháng tư âm-lịch, ngày Thế giới Phật giáo đều nhất loạt cử hành đại lễ, ghi lại trọn vẹn những diễn biến lớn của cuộc đời đức Phật: *Bản sinh, Thành đạo và Nhập diệt.*

Đối với đời, sự giác ngộ của đức Phật thật đã là một tấm gương sáng cho toàn thể nhân loại soi chung. Nhưng, trong quá trình lịch sử cũng như trong hiện tại, con đường giác chứng của đức Thế-tôn hình như vẫn là con đường điệu vợi đối với nhân loại, chúng-sinh, nhất là ở vào thời đại loạn như thời đại chúng ta hiện nay. Nói như vậy không có nghĩa là tách rời cuộc sống đức Phật ra khỏi *hy vọng* đạt tới của chúng-sinh, mà chỉ muốn nói con người đã biết được con đường giải thoát rồi lại không cố gắng tiến tới, hoặc là con người đã siêu-linh-hóa cuộc đời

đức Phật, rồi lại không dám nhận rằng *con đường Phật* là con đường của chính mình phải vươn tới.

Nhân mùa Phật đản năm nay, chúng ta hãy nguyện cùng nhau phá bỏ được mọi mê chấp chân lý, mọi ảo chấp tôn giáo, mọi phóng chấp tư tưởng để nhìn thẳng vào cuộc đời mình và cuộc sống chung. Rồi nương theo đường Phật, giải thoát cho chính mình và cho cuộc đời để tất cả cùng vào Mùa Đại Giác.



Lại một lần nữa Việt-nam mừng ngày trăng tròn bằng những khổ đau cùng cực của chiến tranh : Phật tử Việt nam mừng ngày Phật đản trong niềm tủi cực của tình trạng giáo hội bị phân hóa.

Trong những ngày này, chúng ta thấy những người Phật tử Việt nam đang sống trong tình trạng đau khổ, họ đang tìm kiếm một con đường để thoát khỏi những khổ đau này. Họ đang tìm kiếm một con đường để thoát khỏi những khổ đau này.

Đành rằng *con đường Phật* bao giờ cũng là cuộc hành hương của tâm hồn hướng về ánh sáng. Tuy nhiên, chúng ta không khỏi buồn ngủ, nhìn thấy những ai, mệnh danh là cùng đi trên con đường Phật, mà lại buông thả tâm hồn mình chạy theo những hướng đời khác nhau, để quên mục tiêu chính yếu, là tập trung ý-lực vào cuộc giải-thoát cho mình và giải quyết những vấn đề chung của cuộc sống Dân tộc và Nhân loại. Không thể chối được rằng Đại khối Phật tử Việt nam nếu cùng chung một ý lực, nếu biết vận dụng đúng mức tình thương, sự sáng suốt, và nhẫn nhục để cùng với các tôn giáo khác, hiện đang chung sống trên mảnh đất này, nhất tâm giải quyết vấn đề của Việt nam, thì

tình trạng phân hóa dân tộc đương nhiên phải chấm dứt, và chiến tranh do đó sẽ phải lùi bước. Rồi Dân tộc Việt sẽ đủ sức cùng với toàn thể nhân loại đưa thế giới tới cảnh thanh bình thực sự.



Xin hãy làm những việc phải làm trong mùa Phật đản.

N NGÀY Phật đản riêng đối với VẠN HẠNH còn là ngày số báo đầu tiên ra mắt độc giả, trước đây hai năm. Hai năm hoạt động với những đóng góp về mặt tinh thần, tuy bé nhỏ nhưng với hoàn cảnh eo hẹp của Vạn hạnh thì thực là cả một cố gắng phi thường. Nếu là những cố gắng tinh thần thì hẳn nhiên chúng tôi sẽ còn tiếp tục cố gắng thêm nữa để cung hiến những gì mà chúng tôi có thể cung hiến được, nhưng, thực tế, sự cố gắng đó luôn luôn ở ngoài sức của chúng tôi, thế nên đôi khi chúng ta phải chấp nhận một sự thực rất đáng buồn.

Chúng tôi không lo âu bảo gì ở đây, nhưng chúng tôi mong rằng những người quý mến VẠN HẠNH hãy sẵn sàng cùng chúng tôi chấp nhận lấy tất cả những gì sẽ đến với tờ báo của chúng ta.

Và xin hãy quyết tâm tiếp tục đi trên con đường Phật.

VẠN HẠNH

NGÀY PHẬT - ĐẢN



Bài của Tỳ Khưu Tiến sĩ W. RAHULA

Vesak, ngày trăng tròn tháng Năm dương-Lịch, đối với người Phật tử là ngày linh-thiêng nhất. Trên khắp thế gian, hàng triệu những người Phật-tử cử hành ngày lễ Vesak để tưởng niệm ngày đức Phật Đản-Sinh, ngày Ngài Đại-Ngộ và Viên-tịch. Ngày ấy, lòng người Phật-tử đều tràn ngập bởi tích-thương, bởi từ-bi, hòa-bình và khoan thứ. Cho đến những tội nhân khét tiếng nhất, nằm trong lao tù mà tư tưởng cũng hướng về Đấng Từ-bi và cố gắng, ít ra là trong ngày ấy, gỡ lỏng mình trong sạch.

Ở những quốc-gia đạo Phật, ngày này là một ngày đại-lội tưng bừng; chùa chiền, nhà cửa; đường sá... khắp mọi nơi đều kéo cờ, kết hoa, huy hoàng nào nhiệt khác thường. Ở ngày này, ở mỗi người trong tất cả những quốc-gia Phật-giáo, đều tràn ngập những tư-tưởng hòa-bình, hoan lạc, hạnh-phúc, thân-hữu, đức-độ và khoan-dung.

Diệu-pháp Dhamma của Phật-giáo là căn cứ trên hai nguyên tắc, căn bản: *từ-bi* và *tri-tuệ*. Một lòng từ-bi vô lượng đối với tất cả chúng sinh, « như tình thương của một bà mẹ đối với đứa con duy nhất », và tri tuệ để có thể thấy rõ sự vật không mê muội, không giải-đoán sai lầm theo ý nghĩ cá-nhân.

Chúng ta cần phải phát triển về hai phương diện ấy để trở thành một con

người hoàn-thiện.

Nguyên-tắc từ-bi hỷ-xả là bao hàm sự thông-cảm và khoan-dung làm thế-nào cho không trong bất cứ một trường-hợp nào ta có thể làm hại cho bất cứ một chúng-sinh nào. Trong thế-giới ngày nay hiện có hơn 5, 6 trăm triệu người Phật-tử, và suốt trong thời-gian dài hơn 2.500 năm lịch-sử của Phật-giáo, trong việc truyền bá cái đạo cao cả của chúng ta, không hề có một giọt máu đã đổ ra.

Khi mà đầu óc con người bị tràn ngập bởi thêm muốn, dục vọng, bởi ganh tị, ích kỷ; bởi-mờ-mẫn bởi hận thù, tức giận, sợ hãi, nghi ngờ; lừa gạt bởi mê muội, bởi sự hiểu-lầm; thì con người không thể nhìn thấy rõ sự vật, không thể hiểu thấu và phân-biệt cái tốt với cái xấu, cái đúng, với cái sai. Người ấy, không biết rõ việc mình làm, không biết rõ hành động của mình sẽ đưa đến phúc hay họa, đưa đến sự yên lành hay sự hủy-diệt. Trong tình trạng tinh-thần ấy, con người hành động như một kẻ điên. Đó, thế-gian ngày nay là hư thế, và từ trước, chưa hồi nào thế-gian ở trong tình trạng ấy.

Nhưng « thế-gian » là gì ? Đó chỉ là một danh từ dùng để chỉ chung bao nhiêu triệu con người tập-hợp lại. Những danh từ « Quốc-gia », « Xã-hội » cũng thế. Không thể có thế-gian, có quốc-gia, có xã-hội, nếu không có những con người, những cá-nhân. Không thể có những vấn đề thế-gian, nếu không có những vấn đề của mỗi cá-nhân một. Nếu vấn đề của cá-nhân được giải quyết, thì vấn đề thế-gian, vấn đề thế-giới sẽ được giải-quyết một cách tự nhiên. Người ta thường hay ưa nói đến những « vấn đề thế-giới » để che dấu sự yếu đuối của mình dưới danh từ hào-nhàng ấy và để tránh-trút nói đến vấn đề thực-tế, là chính vấn đề của cá-nhân mình. Thế-gian là điên-rồ, là lầm-lạc, khi mà những cá-nhân đều điên-rồ, đều lầm-lạc. Thế-gian được hạnh-phúc hay không là tùy ở những cá-nhân có hạnh-phúc hay không hạnh-phúc. Thế cho nên vấn đề là của cá-nhân, chứ không phải của thế-gian. Cũng như đức Phật đã nói, nếu chúng ta tự hiểu được chúng ta, thì chúng ta, sẽ hiểu được cả thế-gian. Trên thực-tế, chúng ta biết mọi vật bên ngoài chúng ta, nhưng gần như chúng ta không biết gì hết về chúng ta, và chúng ta cũng không hề cố gắng để tự hiểu chúng ta. Chúng ta không giám tự quan-sát một cách bình tĩnh và khách quan. Trong khi đó, chúng ta chạy theo sự kích thích và sự thêm muốn của giác-quan, để đánh-đấm, để lãng quên sự cô-đơn khủng-khiếp và sự thất-bại của chúng ta. Hoan-lạc, kích-thích là những điều có thể mua được; nhưng hạnh-phúc là một điều khác hẳn. Hạnh-phúc là một vật vô-giá, và không một món tiền nào trên thế

thế-gian có thể mua được hạnh-phúc.

Chúng ta rõ là đôi mù khi chúng ta tìm hạnh-phúc và hòa-bình trong hận-thù và vũ-khí. Nhưng hận thù càng ngày càng sinh đẻ ra hận-thù và trong hận-thù không thể có con đường đưa đến hạnh-phúc. Hận Thù không khi nào chiến thắng được hận-thù, chỉ có tình thương mới chiến-thắng được hận-thù. Điều thiện phải chiến thắng điều ác; đó là một định luật chung, bất diệt, mà Đức Phật đã dạy. Chân-lý ấy có giá trị đối với hàng triệu người tự lập lại (những quốc-gia), cũng như đối với những cá nhân riêng biệt. Là một điều hết sức mỉa-mai nếu chúng ta tìm tình thương trong thù-hận và nói đến hòa-bình giữa những vũ-khí và chiến tranh. Ngày nay đầu óc của loại người quá bị mờ ám bởi lòng vị-kỷ, hận-thù, sợ-hãi và nghi kỵ, cho đến đôi không thể thấy được rằng những lời nói, những việc làm của họ là mâu-thuẫn biết bao !

Sự tự-do về tư-tưởng, sự thông cảm và sự khoan-dung mà Đức-Phật dạy, là trong số các đạo-đức cần thiết nhất cho thế-gian hện-tại. Con người ngày nay không biết tôn kính, không có một sự thiện-cảm nào đối với người đồng loại. Lòng ích-kỷ thống-trị trên thế-gian; lòng ích-kỷ là một điều gây tai hại nhiều nhất, bất cứ với hình thức nào, dù là ích-kỷ cá-nhân, ích-kỷ quốc-gia, ích-kỷ chủng-tộc, hay ích-kỷ về chính trị. Cần phải giải thoát mình ra khỏi tư-tưởng hẹp-hoài nhỏ mọn của cái «ta» và cái «của ta», và phát triển tư-tưởng đại-đồng của tình-thương rộng lớn. Cần phải tôn trọng những tư-tưởng và ý-nghĩ của kẻ khác; nhiều khi điều ấy cũng lợi cả cho chúng ta nữa, vì chúng ta không khi nào cảm thấy hoàn toàn sung sướng khi gây điều tai hại cho người. Nếu chúng ta thấy rằng điều ấy có thể làm được, thì không sớm thì muộn chúng ta cũng phải hiểu được sự sai lầm của chúng ta.

Đức Phật dạy : « Trong một trận chiến, hàng nghìn vạn người có thể bị chinh-phục, nhưng kẻ nào có thể tự chinh phục lấy bản thân mình, mới là kẻ chiến thắng thực sự. » Và :

« Người chiến thắng gây ra hận thù, người chiến bại ngã gục một cách thể thảm; chỉ có người đứng ngoài vòng chiến-thắng và chiến-bại mới hưởng được hạnh-phúc, an-tịnh và hòa-bình. »

Lời của đức Phật nói với thế-gian có thể tóm tắt trong 3 dòng này :

- Không nên làm điều dữ
- Làm tốt cả điều lành
- Tâm hồn phải luôn luôn tinh khiết.

W. RAHULA

ĐỨC PHẬT THÍCH CA MÂU NI



ĐỨC NHUẬN

SỰ xuất hiện của đức Phật Thích Ca Mâu Ni trong thế giới loài người là một vinh hiển cho con người và cuộc đời. Ngài là kết tinh của muôn ngàn hương hoa « Từ Bi » và « Trí Tuệ », là hiện thân của Chân lý, một điềm lành cho hết thảy chúng sinh trong tam-thiên-đại-thiên-thế-giới. Nếu cõi đời không đau khổ, tối tăm; đức Phật đã không xuất hiện ở đời. Ngài ra đời, vì mục đích trọng đại là *khai thị Phật tri kiến* cho chúng sinh, (1) nên dù chúng ta có là Phật tử hay không, thiết tưởng cũng cần biết sơ lược về lịch sử những diễn biến lớn của cuộc đời Ngài, là đức Thích Ca Mâu Ni, vị đã khai sáng đạo Phật, đạo của Ánh Sáng và Tình Thương.

Ở đây, ta hãy sơ lược những nét chính của lịch sử :

a — *niên đại dân sinh.* — Có nhiều thuyết khác nhau (2). Theo thuyết

(1) Thế tôn, duy dĩ nhất đại sự nhân duyên cố, xuất hiện ư thế.

Kinh Pháp Hoa, Phẩm Phương Tiện.

(2) Những niên đại Phật đản sinh của các thuyết : 1023, 685, 624, 623, 566, 563, 569, 559, 557, 487, 466 trước kỷ nguyên tây lịch, theo Việt-nam Phật-giáo Sử-lược, trang 31.

(xem tiếp chú thích trang 14)

phổ thông hiện nay, đức Phật *đản sinh, thành đạo, niết bàn* nhằm ngày trăng tròn tháng Vaisākha của xứ Ấn-độ tức là ngày 15 tháng 5 dương lịch năm 624 trước Jésus Christ ra đời. Như vậy, tính từ khi đức Phật đản sinh đến nay là 2.591 — 1967, nhưng cuộc Đại hội nghị Phật giáo thế giới kỷ 11 tại Đông kinh (Tokyo) năm 1952, đã quyết định lấy năm đức Phật niết bàn làm ngày kỷ niệm « Phật lịch » thống nhất cho toàn thế giới : (2. 511 — 1967.)

Vả ngày ấy đến nay trong lịch sử nhân loại đã trải qua bao biến cố hưng suy, nhưng với đạo Phật vẫn tồn tại và triển khai, vẫn sống, vẫn sáng.

b — thân thế.— Thái tử Sĩ-Đạt-Ta (Siddhārtha) (1) ở về giai cấp Sát đế-ly (Satriya) họ Kiều-tất-la (Gotama), một đại quý tộc Ấn-độ, dòng Thích-Ca (Cakya) con hoàng đế Tịnh-Phạn (Cuddhodana) và hoàng hậu Tịnh Diệu (Mâyâdevi).

Sử chép, khi gần ngày đản sinh thái tử, Hoàng hậu phải trở về kinh đô Devadaha nước Câu-ly (Koly) (theo cô tục đàn bà có mang phải về quê cha mẹ mình đẻ) và đản sinh thái tử ở vườn hoa Lâm-tỳ-ni (Lumbini)

Ở Việt nam, Phật giáo từ khởi thủy cho đến ngày nay vẫn thường kỷ niệm trong những ngày :

- 8 tháng 4 đức Phật đản sinh
- 8 — 2 » xuất gia
- 8 — 12 » thành đạo
- 15 — 2 » niết bàn

Theo sử Tàu chép : Đức Phật đản sinh vào thời Chu-linh-vương trước kỷ nguyên khoảng 557 năm đồng thời với Khổng Phu-tử.

Nước ta thừa xưa bị Bắc thuộc trên một ngàn năm : sự ảnh hưởng về tôn giáo, chính trị, văn hóa đã là những tập tục mà Phật giáo Việt Nam không thể nhất đán xóa bỏ những ngày lễ trên khi nó đã in sâu trong lòng mỗi người dân Việt có đạo

(1) Những tiếng riêng trong bài này, tác giả vì sự tôn trọng tính chất đặc biệt — về những chữ nào Việt hóa hoàn toàn như tiếng Phật Thích Ca Mâu Ni — Ngoài ra, chúng tôi không phiên âm những chữ ấy như người Tàu đã phiên âm từ chữ phạm (Sanskrit) ¹¹ chữ HÁN.

dưới gốc cây Vô-ưu (Asoka) nay là xã Rumindei, thuộc quận hạt Aoudh, phía tây nam của xứ Népal và phía đông Rapti. Bảy giờ toàn cõi Ấn-Độ chia làm nhiều nước nhỏ, nhưng kinh đô vẫn là Ca-ti-la-vệ (Kapilavastu) nơi phát sinh đấng cứu thế muôn thừa.

Đản sinh thái tử được 7 ngày thì hoàng hậu Tịnh Diệu tạ thế. Sau nhờ bà di là Ma-ha-ba-xà-ba-đề (Mahāprajāpati Gautamī) (1) trong nom, nuôi dưỡng thái tử cho đến khi trưởng thành.

(Năm 1897, bác sỹ A. Fuhrer có đào được ở đó một trụ đá của vua Asoka sau khi Phật tịch diệt khoảng 270-năm đánh dấu chỗ đức Phật đản sinh).

c— hình tướng và tư chất.— Thái tử có đủ 32 tướng quý So vẻ đẹp nhà đạo sỹ A-tư-đà (Asita) khi xem tướng thái tử ông nói: «Nếu thái tử ở tại gia sẽ là một vị vua trên hết các vị vua chúa trong hoàn cầu ngự trị cả năm châu, nhưng chữ vạn (卐) nổi ở trên ngực là điềm báo trước thái tử sẽ xuất gia và thành Phật, làm chủ cả tam giới, dắt đường chỉ néo cứu độ cho hết thảy chúng sinh.»

Năm lên 7 tuổi, vua cha cho đạo sỹ nổi tiếng nhất thời bấy giờ vào dạy thái tử như học văn ông Tỳ-sa-mật-đà-la (Vivāmitra) và học võ ông San-đê-đê-bà (Ksantideva), không bao lâu thái tử đã trở nên bậc văn võ toàn tài, tinh thông nhất là về nghị luận triết lý, văn chương... là vị thiếu niên bác học đương thời.

Năm 16 tuổi, thái tử thuận tình vua cha kết hôn với nàng Da-du-đà-la (Yasôdharā) (2) và sinh hạ được một người con trai tên là La-hầu-la (Rahula).

d— lý do xuất gia.— Hiện trạng xã hội Ấn-độ lúc bấy giờ, sống quân quai trong tình trạng báo động nghi ngờ, áp bức bất công do giai cấp

(1) Mahāprajāpati Gautamī là vợ lẽ của vua Suddhodana. Không biết tục lệ này có tự bao giờ hai họ cùng dòng Cakya và đời đời thông gia với nhau. Vua Suddhodana cũng y theo tục lệ ấy mà lấy hai chị em con vua Anuṣakya nước Koly là Māyadevī và Mahāprajāpati-Gautamī.

(2) Có sách nói công nương Yacodhara cũng gọi Gopa là em cô cậu với thái tử, con của bà Anitā và vương-tước Suprubuddha.

gây nên, nên luân lý cò truyền gần như sụp đổ, Ngài đau buồn *«nỗi đau buồn của nhân thế»*.

Vốn là người giàu tư tưởng, khi tuổi mới lớn là tuổi hay thắc mắc, thái tử là một thanh niên thông minh tuyệt vời, hay tìm hiểu mọi việc. Sau khi du ngoạn bốn cửa thành, thái tử đã chứng kiến bao nỗi thống khổ của trần gian: Già, đau, sống, chết, bốn cảnh buồn tẻ tái ấy là duyên cớ cho việc xuất gia của thái tử.

Không một đường dây hoa nào dẫn ta đến vinh quang mà không có sự thù thách. Mọi sự phán đoán đã định, người chí khí cao cả ấy nhất định từ già hoàng gia, cắt ngang sợi giây tình ái giữa nàng Yasodharā và Rahula quyết vượt thành xuất gia tu đạo; đưa muôn loài từ đau khổ mê mờ tới hạnh phúc và ánh sáng.

Năm 29 tuổi (1) lúc đương đêm thái tử cùng tên hầu cận Xa-nặc (Chandaka) và con ngựa Kiền trác (Kanthaka) trung thành dong đuôi lên đường đến bờ sông Anoma, thì trời vừa hừng sáng, thái tử dừng lại nơi đây, đưa lưỡi kiếm lên đầu xén mớ tóc của mình, cởi tấm áo cầm nhưng vứt đi khoác trên vai mảnh y vàng của người khất sỹ; thái tử quay trở lại bảo với Chandaka; *Chính vì đêm tối ta mới đi tìm ánh sáng*

Qua bao nhiêu ngày tháng thái tử đi khắp đó đây tìm học ở các bậc đạo sỹ trừ danh, nhưng triết lý của vị nào cũng không được siêu thoát nên Ngài đành bỏ đi nơi khác.

e.— *tu khổ hạnh*.— Rồi từ đây thái tử ven theo con đường thiên lý đến một khu rừng gần làng Ouroubilvā (cũng gọi là khổ hạnh lâm), nơi có con sông Nairanjanā (Lilani) bên tháp núi RādJagriha (Vương xá) cảnh trí hữu tình, thái tử cùng 5 người Bhadravargiyas, đệ tử của ông Rudraka tu ở đây 6 năm. Trong bọn 5 người (2) có Kiều trần như (Kaundinya) là hơn cả.

Bồ tát (3) tu ép xác cho đến gãy gò ốm yếu, có đôi khi sập chày theo với từ thân, nào có hiệu quả gì đâu? — Ngài nghĩ: *Thân thể d*

(1) Có thuyết nói: Thái tử 19 tuổi xuất gia 31 tuổi thành Đạo, nhưng nay đây căn cứ ở bộ Trường A Hàm (Digha Nikaya) quyển thứ IV Trong đại tạng Phật Giáo.

(xem tiếp chú thích trang 17)

*cường tráng tinh thần mới sáng khoái. Quả sướng hay quả khổ đều không phải
lời tu chân chính.* (3) Con đường dẫn đến giải thoát : Phải tránh xa hai
thái cực ấy.

Một hôm, nàng Sujatâ con gái của Nadika, vợ của trưởng giả Senani
thấy Bồ tát sức đã kiệt mới khuấy sữa với mật ong dâng cúng, Bồ tát
thụ xong thấy người khỏe lại như thường.

Năm người đệ tử của Rudraka bỏ thầy theo Bồ tát thấy vậy lấy làm bất
bình lại bỏ đi sang thành Bénarès ẩn trong rừng Mrigadâva (Lộc Uyển),
ở Rishipatana.

Bồ tát lúc này một mình một bóng đến xứ Gaya trải nệm cỏ bên gốc
cây bồ đề (pipala) (4) và ngồi thiền định ở đó rồi tự thệ nguyện lớn :

(1) Kiều Trần Như (Ājñata Kaundinya) 2, Át Bê (Asvajit) 3, Bát Đà (Bhadrika) 4, Thọp lực
Ca diếp (Vāshpa) 5, Ma Nam (Mahānāman).

(2) Từ đây ta gọi là Bồ tát, Phật chữ không gọi là thái tử nữa.

(3) Ju' si nói : Mens sana in corpore sano : một tâm hồn trong sạch trong một thân
bình kiện. (Satires, X, 356)

(4) Trong cuốn Triết học Phật giáo, trang 42 Phan văn Hùm có viết về cây Bồ đề như sau :

'Cây pipala, sau người ta gọi là cây Bodhiruksha hay Bodhirukka, nghĩa là cây «Bồ đề» (Bodhi)
tức là Bồ đề, nghĩa là giác ngộ. Druma, nghĩa là cây). Còn chỗ đất ấy gọi là Bodhimand,
nghĩa là : Trường giác ngộ. Năm 632 sau kỷ nguyên, thầy Huyền Trang (Hiu-en-Tsang) qua
Ấn độ có tả cảnh cây Bodhiruksha như sau : « Cây Bồ đề này ở gần con sông Nairarjanâ có
vòng gạch bao quanh. Đứng trong thính Rajagriha trông thấy nó ở 15 dặm ngoài xa Cội cây
lông mọc lá xanh và ngời »

Trong khoảng tiền báo thế kỷ XIX một người Anh tên là Canningham có đến xem cây Bồ
đề, báo rằng : Cây Bodhi từ danh ấy hiện nay vẫn còn, mà nó sơ xác rất mực : một cội to còn
tươi, có ba cành quay về hướng tây, còn mấy cành kia đã tróc sạch vỏ và mục rữa. Cây ấy
đã bị đá thường đổi thay, trùng đi trồng lại nhiều lần, bởi vì cây pipala hiện nay đứng trên một
đồi gần cao ít nữa là « 30 pieds » trên cuộc đất chung quanh.

Ông O ldenberg, người Đức, tác giả quyển Lịch sử của Phật, báo rằng năm 1876 cây Bodhiruksh
đã bị, tróc mất gốc. (Arceohazel. Reports 1,5, p. 110. note, nouvelle édition).

* Nếu ta ngồi đây mà không tìm ra đạo lý nhiệm mầu ; không tìm ra lẽ huyền vi của vũ trụ vạn pháp. Dù rằng thịt nát, xương tan, ta quyết không rời bỏ chỗ ngồi này.

Suốt trong 49 ngày suy tưởng, đến ngày cuối cùng khi bảy giờ vàng sao mai hiện ra lộng lẫy giữa bầu trời xanh thẳm, đột nhiên, Bồ tát thấy thân tâm trở nên vắng lặng và sáng suốt, bao nhiêu cặn bã mê mờ và phiền não, đều khoáng khác rũ sạch, « giải quyết một lần » những lẽ huyền bí của vạn pháp về vũ trụ nhân sinh, về quan niệm cuộc sống cả tâm lý lẫn vật thể.

Hàng triệu diêm lành quyện lại dưới gốc cây «pipala», trái đất như chuyển mình, mây ngừng bay, gió ngừng thổi, và tất cả như nghiêng mình kính cẩn tôn Ngài lên ngôi « ĐÀI GIÁC ».

— Ngài đã thành Phật, với danh hiệu THÍCH CA MÃU NI (Çakyamuni) năm ấy Ngài 35 tuổi.

Công hạnh tu chứng của Ngài, đánh dấu một quá trình cao cả : Qua bao nhiêu chặng đường gai góc nhưng rất huy hoàng của một vị Phật. Ngài đã thành công viên mãn !

f- thuyết pháp độ sinh.— Trong năm thời thuyết giáo (1) hơn 45 năm đồng, lần đầu tiên, đức Phật đặt chân trên giải đất Bénarès bên bờ sông Nai-ranjanà nơi rừng Mrigadāva, giáo hóa cho 5 người đệ tử đầu xưa cùng tu với Ngài ở đây, mà lịch sử gọi là «chuyển pháp luân», cho đến khi giảng kinh Pháp hoa, kinh Đại Niết bàn.

Ngài đã chu du khắp nước Ấn.độ, từ cực bắc, dưới chân núi Himalaya, đến cực nam, bên ven sông Gange, nơi hang cùng ngõ hẻm, ở đâu có ánh sáng mặt trời là có dấu chân Ngài ở đó.

Hơn 500 hội nói pháp, Ngài đã thấu nhận số đông đệ tử xin vào giáo hội, không phân biệt giàu nghèo, sang hèn, thanh niên, già cả, nam hay nữ, người trí thức hay kẻ ngu si, tất cả.. đều được đức Phật đưa vào chính pháp và coi như nhau, khác nào như một cơn gió lốc thổi dồn các thứ lá lại một chỗ, đức Phật thuyết pháp cho hết thấy..

(1) 1, Hoa Nghiêm — 2, A Hàm — 3, Phương đẳng — 4, Bát nhã — 5, Pháp Hoa — Niết bàn.

Nhờ đức hy sinh, lý tưởng cao cả, và nhờ lòng thương vô tận của đức Phật mà hàng vô lượng chúng sinh trong khắp tinh cầu đã tìm được lẽ sống cao đẹp của mình trong cuộc đời đầy tội lỗi.

...Trái bao sương tuyết cuộc đời, Ngài đã thắng trong mọi hoàn cảnh và vang, vẻ càng đẹp đẽ ; đã tỏ một nét son thắm tươi trên trang sử liệu muốn đời, không chút bạo tàn, đủ phương tiện lợi sinh và thuận tụy ; xoay lại bất công muốn chế độ, Ngài đã cho hậu thế một gương sáng lẽ sống cao đẹp của mình.

Và, nét son rất tươi ấy, tươi mãi, đã mở đầu cho cuộc đời cao rộng đầy hương hoa trong một kỷ nguyên Công Bình, Tự Do và Chính Nghĩa.

Đức Phật niết bàn - Khoảng năm 544 trước kỷ nguyên, bảy giờ đức Phật đã 80 tuổi, khi chỉ nguyện ước muốn đã thành, một hôm, Ngài cho triệu tập các đệ tử ở khắp bốn phương lại mà di chúc những lời tối hậu :

Những các con, hãy tôn kính tịnh giới, tịnh giới còn, đạo ta còn. Những kinh luật ta đã dạy từ khi thành Phật đến giờ sẽ là nơi nương tựa che chở của các con. Những giáo pháp của ta có những lợi ích, các con hãy cố gắng học và làm theo. Ở núi rừng, nơi bần lây nước đọng, bên bờ suối, dưới gốc cây, trong tinh thất, hoặc bất cứ nơi nào trầm lặng, các con hãy tưởng nhớ giáo pháp của ta. Đừng sao nhãng, vì một đời luống qua không làm gì, chỉ kết liễu trong ân hận hối quá !

Và, - các con hãy vì lòng từ bi rộng lớn đi gieo rắc Hạnh phúc cho đời. Đừng đi trùng nhau trên một ngã đường. Các con hãy truyền đạo mẫu nhiệm cho đời. Lẽ lẽ nào là cuộc sống cao cả, trong sạch, hoàn toàn và gương mẫu.

Những lời vàng của đức Phật truyền dạy làm rung cảm những người con Phật mến yu, cần phải lưu ý.

- Trên đường đức Phật chỉ bày, mỗi bước đi lên là mỗi bước đến gần Ánh sáng.

Sau khi đã dạy bảo các đệ tử mọi lẽ, Ngài liền từ giả thành Crāvasti (nay là thành Saheth Maheth) mà sang thành Kouçinagarā giữa hai cây Sāla (tục gọi là cây bông vải ; Mộc miên) trong một đám rừng ở mé sông Hiranyavati và tịch diệt ở đây.

ĐỨC NHUẬN
(trong cuốn PHẬT HỌC TINH HOA)

HAI ĐẶC ĐIỂM TRONG QUÁ-TRÌNH CẢI-TẠO XÃ-HỘI, TÔN-GIÁO CỦA ĐỨC-PHẬT



THÍCH ĐỨC-NHIỆP

Hướng về ngày Phật Đản năm nay, tưởng không gì hơn, chúng ta nên gọi lại, và thực hành theo những điều mà Đấng Thế Tôn đã thể hiện, không chỉ riêng cho dân tộc Ấn Độ, mà còn cho cả nhân loại. Sự thể hiện ấy đã nhằm một lượt vào hai bối cảnh - xã hội và tôn giáo đương thời-làm đối tượng cho việc cải tạo lưỡng diện của Ngài. Và việc cải tạo con người trong hai phương diện ấy lại được hướng dẫn song song bằng hai động lực, Từ Bi và Trí Tuệ, tròn đầy. Chính hai động lực không thể thiếu ấy đã, đương, và mãi mãi là chất liệu căn bản cho mọi hoạt động của Phật tử chúng ta, bởi lẽ lòng từ bi đơn côi sẽ trở thành một thứ tình cảm mù quáng nếu không có trí tuệ. Trái lại: trí tuệ lẻ loi sẽ không thể là ánh sáng mát lành khi thiếu lòng từ bi, không khác sự phối kết nhịp nhàng của trái tim và bộ óc để đạt tới sự tồn tại trong mọi sinh hoạt con người. Cho nên chúng ta xác nhận tình thương vô biên, và trí giác vô lượng bao giờ cũng là nòng cốt cho việc chuyển mình xã hội, tôn giáo của Đức Phật, mà nguyên nhân chính là những hiện tượng « bất công xã hội và độc quyền tôn giáo ».

VỀ XÃ HỘI :

Chúng tôi muốn nói xã hội đương thời Đức Phật tại Ấn Độ, một xã hội được thần cách hóa, được phân chia bằng 4 giai cấp chênh lệch từ tính chất tối sơ cho đến bản thân của tổ chức xã hội ấy. Những điều đó, cho tới nay, vẫn còn được ghi lại trong thánh điển Rigvéda, và bộ luật Manu.

Trong một đoạn thánh thi diễn tả về «người nguyên thủy» (Purusha), chúng ta đọc thấy : «Miệng người nguyên thủy» là giai cấp Giáo sĩ (Brahman). «Hai cánh tay của người ấy là Vua chúa (Rajanya). «Hai bắp đùi người ấy là giai cấp thương, nông (Vaisya). Hai bàn chân người ấy là giai cấp công nhân, nô dịch (Sudra). («The brahman was his mouth, of both his arms was the Rajanya made. His thighs became the vaisya, from his feet the Sudra was Produced». Nicol macnicol, Hindu Scriptures, part 1, p. 29, Everyman's Library, New York, 1963).

Và chúng ta cũng đọc thấy trong bộ luật Manu :

«Là công nhân, dù người ta đã mua hẳn hay chưa, anh ta vẫn phải làm những việc nô dịch, vì lẽ anh ta đã được Đấng Tự Hữu sinh ra để làm kẻ nô lệ cho giáo sĩ Bà La Môn ».

(«But a Sudra, whether bought or unbought, he may compel to do servile work ; for he was created by the Self - Existent (Svayambhù) to be the slave of a brahmin ». Radhakrishnan and Moore, A Source Book in Indian Philosophy, The Laws of Manu, p. 189, Princeton University press, 1957.)
Ấy là chưa nói tới những người Chandala, Paulkasa, Paria... chẳng những họ không được liệt vào bốn giai cấp nói trên mà còn bị khinh miệt như những kẻ «không thể tiếp xúc được ». Nghĩa là, thân phận họ ở ngoài lề xã hội như một định mệnh cay nghiệt, nhân phẩm họ coi như không còn giữa một kiếp sống bất công.

Với hiện trạng bất công xã hội ấy, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã mở đầu một cuộc cải tạo cho một xã hội mới trong tinh thần công bình, tự do của giá trị việc làm hơn là những thần thoại di truyền đề phân

chia giai cấp và vô giai cấp. Ý niệm cao đẹp này đã là khởi điểm cho một cộng đồng xã hội Phật Giáo, và còn được chép lại trong kinh Vasala Sutta :

« Không phải sự sinh ra tự nhiên làm cho người ta thành một tiện dân Paria hay một giáo sĩ Bà La Môn; chính do thành quả của những việc làm mà người ta trở thành một tiện dân hay một giáo sĩ.

(«Ce n'est pas la naissance qui fait d'un homme un paria ou un brahmane suivant les actes que l'on accomplit, on devient un paria ou un brahmane » Alexandra David-Neel, Le Bouddhisme, p. 239, Vasala sutta, 5-1949, Éditions du Rocher, France).

Thể hiện tư tưởng ấy, chính Đức Phật đã hình thành một xã hội Phật Giáo bằng bốn cấp vị mới mà phần lớn kinh sách Phật Giáo thường gọi là « TỨ CHỨNG », và bằng cấu nguyên tắc hoá cảm mà bộ Tõ Đỉnh Sự Uyển cũng như kinh Nhân Vương Hộ Quốc Bát Nhã Ba La Mật gọi là « Lục Hòa ».

Vậy « Tứ Chứng » là gì ?

— 1) — Tỷ khuru tăng, các vị nam tu sĩ từ 20 tuổi đời trở lên, có thọ giữ 250 giới. — 2) — Tỷ khuru ni, các vị nữ tu sĩ cũng từ 20 tuổi đời trở lên, có thọ giữ 348 giới. — 3) — Ưu Bà Tắc, các vị nam cư sĩ không quy định rõ về tuổi đời, miễn là có thọ giữ 5 giới, và đôi khi có cả lễ quy y Tam Bảo — Phật, pháp, Tăng — 4) Ưu Bà Di, các vị nữ cư sĩ, cũng không quy định rõ về tuổi đời, quý hồ có thọ giữ 5 giới, và đôi khi cũng có cả lễ quy y Tam Bảo.

Tới đây, tưởng nên hiểu thêm rằng trong bốn cấp vị Phật Giáo thì hai cấp vị trước thuộc về giới tu sĩ, được sinh hoạt và tu dưỡng nơi các chùa hay tu viện; hai cấp vị sau thuộc về giới cư sĩ ngoài đời, được sinh hoạt và tu dưỡng ở nhà cùng với gia đình.

Ở đây, chúng ta cần phải hiểu rõ chủ ý của Đức Phật về sự phân loại bốn cấp vị trên như là một thể thức phân nhiệm qua tinh thần tự giác, tự luật, tự nguyện của mỗi người trong cộng đồng Phật Giáo.

Riêng về những giới luật của bốn cấp vị Phật Giáo nói trên, có nhiều, ít, nặng, nhẹ khác nhau. Thực ra, quan trọng nhất, chỉ có « bốn giới căn bản » được áp dụng chung cho cả bốn cấp vị. Đó là :

- 1 — Không sát sinh,
- 2 — Không trộm cướp
- 3 — Không tà dâm
- 4 — Không nói dối

Tuy nhiên, trong một vài trường hợp đặc biệt, sự vi phạm bốn giới căn bản trên vẫn có thể được giảm khinh bằng cách sám hối, hay có thể được khoan thứ, xá miễn hoàn toàn tùy theo tính chất và hoàn cảnh của mỗi sự vi phạm, và nếu sự vi phạm ấy lại không có cố ý, không vi thỏa mãn lòng ích kỷ. Muốn hiểu rõ hơn, chúng ta nên đọc thêm những truyện tiền thân Phật tử, những bộ luật Phật Giáo, nhất là bộ luật Tứ Phần, kinh Ưu Bà Tắc Giới mà Đức Phật đã dạy.

Còn Lục Hòa là :

- 1 — Thân thể sống chung hòa cảm ;
- 2 — Miệng nói dung hòa không tranh chấp ;
- 3 — Ý chí hòa đồng trong niềm vui chung ;
- 4 — Ý kiến điều hòa trao đổi lẫn nhau ;
- 5 — Giới luật cùng hòa hợp tu dưỡng, tuân theo ;
- 6 — Quyền lợi cùng chia, hòa hợp với giá trị thực hành của mỗi việc.

Như vậy, qua chủ trương của Đức Phật, xã hội Phật Giáo đã được tổ chức bằng bốn cấp vị mới, và được xây trên sáu nguyên tắc hòa đồng, khác hẳn với xã hội con người của Bà La Môn giáo hay Ấn Độ giáo.

VỀ TÔN GIÁO :

Vấn đề này có thể được coi như là một quan điểm dị biệt giữa Bà La Môn giáo hay Ấn Độ giáo và Phật Giáo, bởi lẽ, chúng ta hãy đơn cử một vài nhận định, về giáo lý và giáo quyền, Bà La Môn giáo xác nhận rằng : « có một thực ngã » trong vòng luân hồi để nối tiếp sự sống con

người từ quá khứ tới hiện tại và đến tương lai, và cho rằng « toàn bộ thánh điển Védas là chân lý »

Ngược lại, Phật Giáo không thừa nhận có một thực ngã trong vòng luân hồi, mà chỉ có một tràng nhân quả tiếp nối với nhau hay một dòng nghiệp lực chảy liên tục tạo thành sự sống của chúng ta trong quá khứ, hiện tại và tương lai, ngay cả cái vòng luân hồi kia cũng chỉ là một tràng nhân quả liên tục của một thể tích rộng lớn hơn. Còn việc tôn trọng giáo quyền tuyệt đối của thánh điển Védas thuộc Bà-La-Môn giáo, thì Phật giáo chỉ khuyên chúng ta nên dựa theo kinh nghiệm đúng đắn của riêng mình, và tin vào Đức Phật như một bậc đạo sư trên đường đi tới giác ngộ và giải thoát.

Thực ra, vấn đề « không có một thực ngã » trong hiện tượng giới này. Đức Phật đã nói trong kinh Anguttara Nikàya :

« Dù chư Phật có ra đời hay không, sự thật vẫn là tất cả các Pháp đều vô thường, khổ, và vô ngã ».

(« Que des Bouddhas paraissent dans le monde ou qu'il n'en paraisse pas, le fait demeure que toute chose sont impermanentes, sont sujettes à la souffrance et qu'aucune d'elles (aucun phénomène) ne constitue un moi, Alexandra David-Neel, Le Bouddhisme, p. 108, 5-1949, Éditions du Rocher, France).

Giáo sư Narasu de Madras đã nói trong cuốn « The essence of Buddhism » mà Bà Alexandra David-Neel dẫn chứng trong cuốn « Le Bouddhisme » trang 176, như sau :

«... Thuyết nghiệp báo nhà Phật khác hẳn với thuyết Luân hồi của Bà La Môn giáo. Bà La Môn giáo dạy là có sự luân hồi của một linh hồn thực tại, một thực ngã, trong khi Phật Giáo chỉ nói tới một tràng nối tiếp của nghiệp lực, một chuỗi nhân quả nối tiếp nhau vô tận».

«... La doctrine bouddhique du Karman diffère totalement de la théorie brahmanique de la transmigration d'une âme réelle, un âman, tandis que le bouddhisme parle d'une simple succession de karman un

enchainement d'actes et d'effets se poursuivant à l'infini».

Còn việc tôn trọng giáo quyền của thánh điều Vedas như chân lý tuyệt đối của một giáo lý cổ truyền Ấn độ, thì Đức Phật đã gián tiếp phủ nhận trong kinh Kàlāmasutta :

«Các vị đừng quá tin cậy vào những điều nghe nói, hay cổ truyền, điều mà được truyền lại từ những thời đại xa xưa, những tiếng đồn, những lý lẽ, những diễn dịch luận lý, những hình tướng bề ngoài, những ý-kiến dễ thương, những suy luận và những cái khả hữu, và cũng đừng tin tưởng gì hơn bởi vì tôi chỉ là bậc Đạo sư của các vị. Thế nhưng, bằng kinh nghiệm riêng của các vị, nếu các vị nhận thấy một điều nào là dở mà đưa tới xáo trộn và khổ đau thì nên chối bỏ, nếu các vị nhận thấy một điều gì hay và đúng đắn mà đưa tới hạnh phúc và giải thoát, thì nên thực hành».

(Ne vous confiez point à des oui-dire, ou à la tradition, à ce qu'on a transmis des temps anciens, aux bruits, aux raisonnements et aux déductions logiques, aux apparences extérieures, aux opinions favorites, aux spéculations et aux possibilités, et ne croyez point parce que je suis votre Maître. Mais si vous avez vu par votre propre expérience qu'une chose est mauvaise et qu'elle mène au désagrément et à la souffrance, alors il faut la rejeter, et si vous avez vu qu'une chose est bonne et irréprochable, et qu'elle mène au bien-être et au salut, alors il faut la pratiquer». France - Asie, présence du Bouddhisme, p 245, Février-Juin, 1959, Nos 153-157, Saigon).

Và những con đường tu dưỡng để đạt tới giác ngộ, giải thoát cho mình và người mà Đức Phật đã vạch sẵn, có thể đơn giản bằng hai pháp môn : tự lực và tha lực,

Tự lực là một cách tu dưỡng đúng theo giới, định, tuệ để diệt trừ tham, sân, si do chính mỗi người phải tự làm, trong khi tha lực là một lối tu dưỡng mà chúng ta phải tin và trông cậy vào uy đức cứu độ của chư Phật và các vị Bồ Tát. Thí dụ : chúng ta tín niệm danh hiệu Đức Phật A Di Đà, Đức Bồ Tát Quán Thế Âm nơi thế giới Tây phương Cực Lạc

v.v... Tuy nhiên, Pháp môn tự lực bao giờ cũng khó hơn tha lực. Thế nhưng, tự lực không nhất thiết có nghĩa rằng người ta là một khách độc hành trên đường tu chứng, và tha lực càng không phải là chỉ hoàn toàn ý lại vào tha nhân hay sức cứu độ của chư Phật, Bồ Tát. Thuyết nhân duyên quả vẫn là nguyên tắc chung cho hai Pháp môn tu-chứng kia. Chúng ta nên hiểu rằng tuy pháp môn tu chứng có nhiều, có khác biệt, có cao thấp, vì trình độ, căn cơ khác nhau của chúng sinh, nhưng mục đích giác ngộ, giải thoát chỉ là một.

Chính vì mục đích giác ngộ và giải thoát con người khỏi phong toả thân quyền và những bất công xã hội phong kiến mà Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã xuất hiện tại Ấn Độ, cách đây 2511 năm. Ngài là hiện-thân của chân lý hòa bình, của công bằng xã hội, của bình đẳng tôn giáo mà toàn thể phật tử chúng ta đương thành kính làm lễ mừng ngày Đản Sinh của Ngài.

THÍCH ĐỨC NGHIỆP

CÁM NGHĨ KHI ĐỌC BẢN KINH TĂNG NHẬT A HÀM SAMYUTTA NIKAYA



Bài của E. BARBARIN

PH Ầ N kết luận trong kinh (SUTTA) thứ bốn* gọi là « cây xứ Do Thái » không thiếu phần hải hước tuy vẫn giữ giá trị thực dụng của nó.

Một người có thể trông thấy cây xứ Do Thái ở một mùa nào đó, rồi tả theo cách mình thấy, nghĩa là khác hẳn cách diễn tả cây ấy của một người khác, khi nhìn cây ấy ở một mùa khác. Lý thuyết Phật giáo cũng thế có được giải đoán nhiều cách khác nhau. Các cách giải đoán ấy tuy không làm mất nghĩa của Phật giáo nhưng cũng chỉ là một loại ánh phản chiếu ít nhiều sáng lạn, ít nhiều cục bộ của tư tưởng đức Phật.

Vì thế tôi đã phân tách 4 điều của một Tu sĩ đã khuyên nhủ một Tỷ kheu dễ đạt được thị giác nội tại sâu xa thanh khiết.

Nhìn dưới khía cạnh vật chất theo con mắt người Tây phương, cuộc phân tách ấy không có kỳ vọng nào khác hơn là cho thấy rằng khoa học vẫn luôn luôn xác nhận những nền tảng của giáo lý đức Phật.

Sự hiểu biết về đời sống của chúng ta là do ngũ quan mang lại. Mà trong

Phật giáo không những có ngũ quan mà còn có lục quan, các giác quan ấy là :

Thị giác — Thính giác — Khứu giác — Vị giác — Xúc giác và Ý giác tạo ra bởi Nhãn, Nhĩ, Tỵ, Thiệt, Thân, Ý của chúng ta. Và nhờ có Lục Trần là :

Sắc — Thanh — Hương — Vị — Xúc — Pháp, mà chúng ta có được Lục Thức là :

Nhãn thức — Nhĩ thức — Tỵ thức — Thiệt thức — Thân thức — Ý thức.

Tuy nhiên, đối với đầu óc một người Tây phương cần phải bắt đầu nghiên cứu bốn nguyên tố. Về điểm này, ta phải đề ý đến tính cách khách quan của các sự quan sát và phân tách của đức Phật. Trước tiên, đức Phật nói đến những dữ kiện trực tiếp. Đó là dịp để ta thấy rằng Phật giáo đã được lập ra trong lúc kiến thức của nhân loại là rất thấp kém so với ngày nay.

Chúng ta phải hiểu tất cả những gì là ảo giác, là không đúng mà giác quan của chúng ta mang lại một cách không rõ ràng. Tất cả những cái đó tách riêng ra, hay hợp chung lại, cũng chỉ làm cho ta quyển luyện một cách không suy nghĩ đời sống, bằng cách làm cho ta tin ở cái « ngã ».

Tất cả những hiện tượng do các giác quan ghi nhận chỉ là chủ quan, và là đối tượng của ý thức. Vậy thì, cuối cùng, chính ý thức phải tìm cách rời khỏi ảo giác mà ý thức là một thành phần.

Lúc bắt đầu đi có thể có những sai lầm của giác quan ; giác quan suy yếu, mắc chứng loạn sắc ; nhưng khi đến, sự lầm là vì những thúc giục của dục vọng, của xúc động, của cảm tình. Tin đưa đi có thể là đúng, nhưng sai ở lúc ghi nhận. Nhưng cũng có những sự giải đoán sai của một cái tin đúng ; những giải đoán sai ấy tiếp tục, mặc dù có sự điều chỉnh ; vì nếu trong khi điều chỉnh, người ta chú ý quá nhiều đến cảm

giác. Chúng ta không khi nào cảm nghe một vật gì mà không nghĩ đến vật ấy — tức là vừa khách quan vừa chủ quan. Trong vũ trụ cái gì cũng hiện hữu vì chúng ta nghĩ đến cái đó. Ta không thể kể ra một vật gì mà không thuộc về một ai đã biết vật ấy. Vậy thì không có gì khác ngoài « ý thức não » của chúng ta. Ý thức không thể tách ra ngoài một vật, vì thế mà vật chất không thể đối lập với tinh thần. Đi xa hơn nữa, ý thức phải tự ý-thức lấy nó. Chính nhờ cái công việc cuối cùng và tuyệt diệu đó mà ta có thể nhận thức được Phật giáo. Làm sao có thể liên-hệ được ý-thức là vật vô hình với đầu não là vật chất? Tinh thần bắt đầu từ đâu, và từ khi nào? Và tinh-thần chấm dứt ở đâu?

H. Spencer đã cho đó là một sự huyền-bí không dò được đối với các nhà sinh-lý học. Từ đó các nhà sinh-lý học cũng đã có làm sáng tỏ chút ít với sự giúp đỡ của các nhà tâm-lý-học và triết-học. Thật vậy, nếu chúng ta chấp nhận (một điều không thể chối cãi được) rằng các vật hiện hữu vì trong tâm-trí, chúng ta biết như vậy, thì phải thừa nhận rằng ý-tưởng về vật phải đến với chúng ta trước hết. Ý-thức được giác quan báo động phải thức tỉnh trước khi tiến-trình của giác quan hoàn-tất.

Ý-thức được là sự kiện sơ đẳng của mọi sự hiểu biết của chúng ta về thế giới bên ngoài, không có ý-thức thì chúng ta không thể quan-niệm sự hiện-hữu của thế giới.

Vì giác-quan của chúng ta có nhiều khiếm-khuyết cho nên chúng ta chỉ được nghiệm được có một phần của cái vũ trụ ấy; như thế eàng hay, vì chúng ta sẽ không sao sống nổi nếu giác-quan của chúng ta có thể tiếp nhận được những luồng sóng, những sức phóng-xạ, những rung-động mà khoa học gọi là siêu, là ngoại (infra, ultra) mà chúng ta không nhận ra được.

Chúng ta hãy thí nghiệm với thị giác. Người ta so sánh con mắt với một ống kính máy chụp hình. Thật vậy, cũng như đối với ống kính chụp hình, thị giác chỉ hiện ra với những sự khác biệt về màu, về sắc độ, những điểm-tiến và tiệm-giảm giúp cho chúng ta so sánh để có cái cảm-giác về chiều, nổi, về xa cách, về không-gian.

Màu sắc đỏ mà ta định rõ được mỗi vật, không phải thuộc vật ấy; nhưng tính chất và sự cấu tạo của vật ấy làm phản-chiếu một phần lăng-kính của ánh sáng (brisme-lumière) mà những rung-động có những nhịp độ khác nhau (có những nhịp độ chúng ta không thể tiếp nhận được).

Chúng ta hãy quan sát màu-sắc của một vật khi mà trời lần lần tối.

Một cái bình đỏ hiện ra trong tâm mắt, gọi một thông-lượng thần-kinh chạy đến não, cái hình được đưa về não cũng như trong máy ảnh, bị lật ngược và có hai chiều (bình diện).

Cái tin mà mắt tiếp thọ như thế là không đầy đủ, nó cần được biến đổi theo một cuộc trình bày trung thực, và cần được giải-đoán; đó là công việc của não. Công việc ấy là công việc sửa chữa chứ không phải tiếp nhận thụ-động, của mắt, của thần kinh, não, ý-thức. Chính lúc đó chúng ta mới biết rằng có một hình nhất định và màu đỏ:

Đối với các giác-quan khác cũng thế, sự hiện hữu của một vật chỉ được nhận ra khi mà cái tin được đưa về não.

Thế là cuối cùng, chính ý thức, dưới hình thức ý tưởng đã làm cho một cảm giác được hiện hữu.

Sự truyền đi vô cùng nhanh chóng của xúc cảm của giác-quan, sự biến các xúc cảm này thành ra ý-tưởng, làm cho chúng ta có ảo giác tiếp xúc trực tiếp với các vật bên ngoài. Thật ra chúng ta chỉ trực tiếp với một cảm giác, chúng ta không khi nào biết được chính thế giới. Cái mà chúng ta có thể quan-sát được chỉ là những phản-ứng của tinh thần.

Nếu mọi hành động của ý thức đều phổ-diễn ra bằng tư tưởng, mọi cuộc thực-nghiệm của giác quan không thể thành tựu nếu không có sự kết hợp một hành động tương-đương của tư tưởng, ý kiến, hay hình ảnh.

Đó là những điều mà sự thí nghiệm của khoa-học ngày nay đã

chứng thật và ở Ấn-độ người ta đã dạy dưới thời đức Phật.
Nếu chúng ta tóm tắt lại, thì chúng ta sẽ thấy quá trình tiến triển như sau :

- 1.- Hiện-tượng kích thích của hệ thống giác-quan do một vật bên ngoài (trừ sự đau đớn gây cho xác thịt).
- 2.- Cảm xúc của giác quan;
- 3.- Sự truyền đi do thần kinh hệ;
- 4.- Phản ứng của não;
- 5.- Phản ứng trong tiềm thức của tâm trí (cảm giác) ;
- 6.- Cuối cùng : phản ứng đầy đủ ý-thức, hình ảnh, tư tưởng, ý kiến, ý chí.

Thường thường chúng ta chỉ biết có cuộc thực nghiệm cuối cùng có ý thức, chỉ cuộc thực nghiệm ấy là quen thuộc, trong khi đó cuộc thực nghiệm đầu tiên chỉ có thể được xem như là nguyên liệu của cuộc thí nghiệm. Nếu thêm rằng, trong một sự chớp nhoáng không ngờ, tâm trí đã dùng đến những cuộc thực nghiệm trước (có lúc là di-truyền) như cảm giác, kỷ niệm, để giải đoán, đồng hóa, làm cho một nguồn tin trở nên dễ hiểu, chính xác, mau chóng.

Tâm trí có một khả năng có thể nói là huyền diệu, để làm ra những hình ảnh giống với những hình ảnh của những cuộc tiếp thụ thường, đồng thời tâm-trí cũng có thể chiếu các hình-ảnh ấy một cách hết sức dễ dàng vào không gian — một sự huyền bí không khám phá được của tâm-trí — Khoa học chưa khi nào có thể chỉ rõ xúc-cảm khách-quan của giác quan và ý-tưởng chủ-quan phối hợp nhau như thế nào. Chính tại đó, cuộc thí-nghiệm không thể thực-hiện trên một vật bất-động, bị phân chia ra, nhưng vẫn giữ tánh-chất của nó. Nhưng câu hỏi cần đặt ra để kết thúc là : Có thể có nhị-nguyên không ?

Đối với chúng ta, giác quan được bao hàm trong vòng bí-hiềm của ý-thức, và cứu-cánh của nó thuộc về tinh-thần. Chúng ta khám-phá hoặc chúng ta chấp nhận sự hiện-hữu của sự vật, là vì chúng ta nghĩ. Nhưng Phật-giáo trên đường đi đến chỗ tận cùng của biên-giới, xác nhận

ràng không có nhị-nguyên. Chỉ có một ý-tưởng, không có kẻ hành-động, chỉ có hành-động mà thôi.

Vấn-đề thứ hai. — Ngũ uân : Sắc, Thụ, Tướng, Hành, Thức.

Về phương diện vật-lý và hóa-học (vấn-đề thứ ba), chúng ta sẽ thấy rằng thể-chất được kiến-lập, phát-triển, tồn tại là nhờ sự phối hợp của tứ đại. Vậy thì người chỉ là hình-thức bên ngoài của sự sống vũ-trụ. Chúng ta nói một cách không đúng (vấn vì cái ta) rằng sự sống là ở trong chúng ta, trong khi đó, đúng ra là chúng ta ở trong sự sống. Nhưng chính sự hiện-hữu ấy là phương tiện tiến hóa và hiểu biết duy nhất của chúng ta.

Sự sống là một chu-trình mà chúng ta coi như (theo ước-lệ) là đi từ khoáng chất đến một sinh-chất.

Trong các cấu-tạo tế-bào phức-tạp mà sự sống tạo ra, không có mộ, cái nào tồn tại. Cây cối và súc vật tự phá hủy lẫn ; nhiều thứ vi-trùng hoàn-thành công việc của vật hữu-cơ trở về với thế-giới khoáng vật. Con đường ngược lại là do các thức tư-dưỡng (tứ đại phối-hợp) thực hiện, với sự giúp sức của vi-trùng; các thức tư-dưỡng được tiêu-hóa, biến-đổi thành sinh-chất.

Người ta còn tìm thấy những cơ thể tối sơ, chỉ gồm một cái ống, nhưng là một ống tiêu-hóa. Đây là hình-thức đầu tiên của cảm-xúc : sự hướng-động (tropisme), nghĩa là một sự-tự-động hướng của con vật (hay là cây cối) trong một hướng mà nó có thể hưởng được những ảnh-hưởng năng-lượng, ánh sáng, thức ăn. Hình-thức của sinh-vật càng ngày càng phát-triển để được cải-thiện thêm, trở nên độc-lập thêm (ở sinh-vật, đặc biệt là sự cử-động), thì giác-quan và sự tiếp-thụ càng mở rộng cảm-xúc, và trong sự tiến-hóa chậm của hình-thức, bảo đảm cho sự tiến triển trong sự cải-ứng theo hoàn-cảnh, và sự toàn-hảo, sự tồn tại của giống nòi.

Thế là người đã đến giai-đoạn ý thức — cảm-xúc nói trong vấn-đề thứ nhất.

Ta có thể nói rằng con người là hình-thức cao nhất, tiến bộ nhất của sự sống (trên quả đất) không ?

Con người không phải cốt yếu khác nhau với vạn vật ở trí tuệ hơn là bởi ý-thức; ý-thức không phải là một tình-trạng dễ chịu đựng, nhưng là một phạm-cách để chinh phục bằng những cố-gắng, những đau khổ, những hy-sinh và từ bỏ.

Một vài bộ lạc mặc dù rất lạc hậu cũng biểu-thị bằng những hành-động trừu-tượng hình-nhi-thượng-học và tôn-giáo (như sùng bái tồ-vật, linh-vật, như ảo-thuật v.v...) Dưới một hình-thức cao hơn, văn-minh đã đẩy người lên đến tư-tưởng về Thượng-Đế, về các Tôn giáo, Khoa-học, Mỹ-thuật, Triết-học.

Thế là ý-thức hiện ra trên đỉnh chót của sự Sống, nhưng cũng vẫn phải chờ đến trình-độ tâm-lý-học và không nên ngừng ở ngưỡng cửa ý thức phân-xạ.

VẤN-ĐỀ THỨ BA.— TƯ ĐAI VÀ CÁC THÈ TƯƠNG-ĐƯƠNG HỮU-TÌNH.

Ta có thể lập ra bảng đối chiếu sau đây :

Cổ-thê	Dịch-thê	Nhiệt-thê	Khí-thê
Bất-động	Kết-hợp	Bức-xạ	Rung chuyển
Địa	Thủy	Hoả	Khí
Xương	Nước 60 độ	Năng-lực	Hồ-hấp

Chính là một vấn-đề vũ-trụ-học. Thật vậy, chúng ta không thể ngừng lại ở sự quan-sát 4 nguyên-tố làm nền tảng cho sự Sống trên mặt đất mà chúng ta là những phần hợp thành sự sống ấy.

Nguyên tố chính-yếu là Nhiệt, Năng-lực, đưa ngay chúng ta vào Vũ-trụ các tinh-cầu và làm cho chúng ta phải tìm biết trái đất đi đến hiện hữu bằng cách nào, vì, về phương diện vật-chất, không một thứ gì trên địa-cầu chúng ta mà không có trên các tinh-cầu. Nhưng chúng ta cũng không nên đi quá xa, và hãy ở lại trên trái đất. Xã-hội của

chúng ta cũng tự tổ-chức thành Vũ-trụ và cái vũ-trụ loài người ấy hiện ra rất rời-rạc so với Vũ-trụ các tinh-cầu. Đối với chúng ta, Vũ-trụ tinh-cầu là biểu-hiệu của một sự hòa-hợp trên trời, các nhà thiên-văn học cho là một sự hòa-hợp toán-học; các nhà thiên-văn học còn mạnh-dạn thêm rằng chỉ vì sự ngắn-ngũi của đời sống chúng ta và khoảng cách quá xa, mà chúng ta không trông thấy được những sự run-rày và tánh chất vô thường.

Những nhà khoa-học còn nói gì nữa ?

Họ bảo rằng trái đất đã eo được 3 hay 4 nghìn triệu năm. Biên độ đất hiện ra được 2 nghìn triệu năm; những cây cối đầu tiên, 1 nghìn 500 triệu năm. Ta nên đề ý nguồn gốc thủy-sinh của đời sống thực-vật; không có sự ngẫu-sinh; sinh-vật sinh ra sinh-vật hoặc nuôi dưỡng sinh-vật.

Người hiện ra vào khoảng 400 triệu năm trước đây. Các nhà cổ-sinh-vật-học, địa-chất-học, khi đào ra những vết tích mong manh từ muôn đời để lại, đã cho chúng ta thấy rằng khả năng quan-sát và kiến-thiết của con người là dồi dào phong phú biết bao; đó là những giả-thuyết, và có những sự quả quyết đáng khen ngợi về sự tiến-hóa của sự sống trên quả đất.

Lục địa, đại-dương đã có nhiều lần biến-đổi một cách sâu xa. Núi Hi-Mã Lạp-Sơn, núi Alpes, là những dãy núi cổ sau. Những núi thấp ở Bretagne là cặn bã còn lại của dãy núi cũng rộng và cao như núi Alpes. Cách đây 30 triệu năm, thành phố Ba-lê còn nằm dưới đáy biển.

Như Einstein đã nói, «chúng ta chỉ nhìn thấy những bề ngoài dường như yên» và sau lưng những bề ngoài ấy, vẫn có sự sống với sự chuyển động muôn thuở và tinh-chất vô-thường của nó. Về phương-diện vật-lý, hóa-học và sinh-vật-học, chúng ta là kết quả của sự phối-hợp của 4 nguyên-tố luôn-luôn trong tình trạng biến-đổi.

Người ta cũng không có thể nói đến căn-nguyên của vũ-trụ, hay là

căn-nguyên của vũ-trụ sinh-vật. Thật vậy, trong vũ-trụ không có phức-tạp tính; chính sự mê muội của chúng ta đã tạo ra ảo giác của sự phân-chia và Khoa-học sẵn sàng chấp nhận quan-niệm ấy của Phật-giáo.

VẤN-ĐỀ THỨ TƯ.— SỰ PHÁT XUẤT VÀ CHẤM DỨT CÁC HIỆN-TƯỢNG VÀ KẾT LUẬN :

Hiện tượng ồn bi nhất mà chúng ta quan sát khi phân-tách ba điều kiện như đầu tiên, là hiện tượng gì? Chính là tánh chất không bền, hay biến chuyển của các nguyên-tố được xem xét. Vẫn biết rằng thế xác cũng như các phân cấu hợp sơ đẳng (nguyên-tử, tế-bào) tồn tại một lúc là nhờ sự ổn-định bên ngoài của những chất mệnh-danh là bất-động. Nhưng chúng ta đã thấy, đó là một vấn đề nhịp-độ và sự sống tiến-hóa rất cao của con người có một mạch-động (pulsation) rất nhanh, làm cho con người không thể chứng kiến được sự tiến-hóa của vũ trụ. Nhưng vũ trụ của các tinh-cầu cũng có nhịp độ của nó, và cũng không bền-vững như hành tinh và các vật kết tập của chúng ta.

Chúng ta đã thấy rằng từ cảm-xúc đi đến ý thức, sự sống là tùy thuộc những tin-tức liên tiếp không ngừng. Sự ngăn-ngủi vận-tác của những tin-tức ấy làm cho chúng ta có thể so sánh với một cuộn phim điện-ảnh. Đó là một sự so sánh đúng, vì ra cũng về một phương-diện. Thuộc về vật chất, một vật phải chịu sự chuyển động theo luật Brown của những nguyên tử cấu thành vật ấy. Sự giữt quăng, gián đoạn của các năng lực trong tất cả những hiện-tượng (thuyết lượng-tử — théorie des quanta) dưới hình thức những rung-chuyển, có thể là một chứng cứ, nhất là trong hoạt-động của giác-quan — tiếp thụ — não. Người ta sẽ chấp nhận dễ dàng sự phân đoạn các hình ảnh, ý-nghĩ, của ý-thức. Chắc phải có một hiện tượng tập quán di truyền bất ngờ, và chúng ta không đi sâu thêm trong giả thuyết này. Chúng ta hãy nhận thấy rằng từ lúc sơ sinh, sự giáo dục của chúng ta được làm từ từ rất chậm, từ từng hình ảnh, vì thế người ta không thể ngạc nhiên cho sự không bền vững của tư tưởng và nhất là sự khó khăn của chúng ta để chế ngự các tư tưởng ấy, vì ra cũng dễ làm cho êm dịu thông lượng.

Nếu chúng ta thêm vào đó, sự thúc dẩy của cảm-tưởng, của say mê, của

đặc vọng, chúng ta sẽ đi đến một sự xáo-trộn khá lớn. Một trong những bằng chứng rõ ràng nhất là sự hỗn loạn gây ra bởi những lệch-hành về vấn-đề chúng-tính. Giác-quan sẽ tập-trung đề hướng tất cả hoạt động về việc sinh-sản mà con người đã biến thành sự dâm-ô. Cảm-giác bị nhụt đi, sức cũng kiệt lãn, dù cho trí-tưởng-tượng nghĩ ra những điều mới lạ. Khi đó-người ta lại nhờ đến các loại kích thích, như là rượu, ô-te, ma túy, thuốc phiện v.v..., và với cái giá nặng nề của một sự đau đớn, một thiên đàng nhân tạo hiện ra.

Nhưng thực ra thiên-đàng ấy là gì? Chỉ một hiện-tượng của ý-thức, một hiện tượng diên-rõ tự kỷ ám-thị, và vì sự vi phạm ấy về luật thiên nhiên, sẽ đưa con người đến chỗ lâm-cầm hoặc sự diên đại, và thường thường là cả hai. Đó là một bài học nên nhớ kỹ. Và đã lâu rồi, người ta đã nhớ, vì... Yoga là gì?... nếu không là một phương pháp, một sự tập luyện đặc biệt để có được khả-năng tiếp thụ và những biện pháp hành-động về những hiện-tượng sinh tồn thường thường thoát khỏi sự kiểm soát và ý chí của chúng ta.

Trong sự tiến-triển, phương pháp Yoga cho thấy rằng từ một điểm nào đó, sự khác biệt cấp bậc trong hỗn-hợp Xác và Trí-tương-ứng với một sự khác biệt về tánh chất.

Trí-tuệ thiên tài của Đức Phật là hiệu-được, sau nhiều cuộc thực-nghiệm bản thân, rằng tâm-trí cũng có thể, — và chỉ một mình tâm-trí thôi — hưởng những quyền năng mà từ trước vẫn hướng về thể xác. Một con đường mới được mở ra cho một cuộc thí-nghiệm mới, rộng lớn hơn, cao cả hơn và đưa đến sự giác-ngộ, sau khi đã khám phá ra Đầu khở, Vô thường và Vô-ngã.

Về phương diện thực-nghiệm Đức Phật đã chứng minh không có chủ thuyết nhị nguyên: tinh thần — thể xác. Ý-thức — trí (Conscience-Esprit) là tùy thuộc một sự-kiện nào đó, ở một lúc chăm chú, cảm-giác vào đó, ý-thức về giác-quan ấy hiện ra. Đó là điều mà chúng ta đã thấy ở đoạn trước... nhưng cách đây [2.500 năm Đức Phật đã bày tỏ một quy-luật, như thế rồi. Trực-giác sâu xa biết bao nhiêu !

Các nhà thần-kinh-bệnh-lý-học thường hay nói tiêm thức. Nhưng họ khó lòng đồng ý với nhau trên định nghĩa và giới hạn chính xác của tiêm-thức. Phật giáo có thể nói đến «Siêu-ý-thức». Vì có gì mà ý thức không thể làm được ?

Vấn biết thiên-đình giúp cho người đi đến «bên kia», nơi mà về vật chất con người đã đạt được, khi làm chủ trên đất, dưới nước và trong không trung. Nhưng cũng đúng như trong phép Yoga, một sự khác biệt về cấp bậc tương ứng với một khác biệt về tánh-chất; người biết, tức là người nắm các quyền năng, không có mục đích nào khác hơn là để lên cao thêm bằng cách từ bỏ thêm và trở thành thanh khiết thêm.

E. BARBARIN

VAI TRÒ CỦA NHỊ-ĐỀ ĐỐI VỚI THỰC THỂ LUẬN



TUỆ - SỸ

I. — VIỄN - TƯỢNG CHÂN LÝ

Chân-lý chỉ là một viễn tượng tùy theo cấp độ của Tri thức đối với thực tại. Mọi trình bày, bất cứ với những hình thức nào, chỉ có giá trị như là phương pháp. Triết lý Trung quán không đề ra một lập trường nào cả. Nó chỉ khảo giá Tri thức. Sự khảo giá đặt trên những điều kiện mà Tri thức có thể có. Mức độ chính xác của Tri thức đối với yếu tính của thực thể chỉ được khảo giá bằng những điều kiện hiện có của Tri thức. Ta sẽ thấy rằng, trên quan điểm Trung quán, yếu tính của thực thể không được xác định, mà là làm thế nào để đo lường mức độ chính xác của Tri thức. Ở đây, chúng ta thấy nảy sinh vấn đề yếu tính của thực thể mà không được xác định thì bằng vào đâu để đo lường mức độ chính xác của Tri thức đối với thực tại? Ngay câu hỏi này đã làm nảy sinh tính chất lưỡng nguyên đối đãi của tư tưởng. Đó là giới hạn tư tưởng. Một giới hạn cay nghiệt, cứng chắc, luôn luôn đặt chân lý vào nơi viễn tượng. Bởi vậy, điều cần thiết là lọc lựa những cặn bã mê muội của Tri thức. Nhị đề như là một mục tiêu hướng đến của Tri thức qua những quá trình gạn lọc.

Trong một viễn tượng chân lý như thế, chân lý được coi như là sự lột-màn của thực thể. Chân lý được coi như là sự lột màn của thực thể: chính điều này đã quả quyết với ta rằng luôn luôn chỉ là một viễn tượng. Điều tất yếu là chúng ta phải trở về với căn-đề, vì mọi sai lầm đều nằm ngay ở căn-đề của vấn-đề được đặt ra. Trở về với căn-đề ta thấy rằng chân lý luôn luôn chỉ là một viễn tượng ở chỗ: Tri thức và thực tại đang nằm trên lưỡng giá để xác nhận thể nào là chân lý. Và như vậy, chân lý lúc bấy giờ chỉ được xác định tùy theo cấp độ của Tri thức, với những điều kiện mà Tri thức đang có và có thể có trên « quảng đường » đi về chân lý.

Ở một cấp độ nào đó và bằng những điều kiện nào đó, chân lý cũng chỉ có một giá trị nào đó đối với giới hạn đó của Tri thức. Bởi vì chân lý là mục tiêu mà Tri thức nhắm đến. Nói cách khác, yếu tính của thực thể « sẽ » được nhìn thấy, vì chân lý là sự thấy đúng của Tri thức đối với thực tại chân lý theo nghĩa ấy là chân lý được coi như là sự tương ứng giữa Tri thức và Thực tại. Chân lý ấy là một viễn tượng. Khác, chân lý là sự lột màn của thực thể để cho Tri thức nhìn thấy yếu tính của nó một cách chính xác, chân lý ấy cũng nằm trong viễn tượng. Viễn tượng trong nghĩa khả hoán. Khái niệm về chân lý sẽ được thay đổi tùy theo sự thay đổi cấp bậc của Tri thức. Trong tất cả mọi trường hợp, dù chân lý được khái niệm như thế nào đi nữa, tùy theo từng giới hạn của Tri thức mà chân lý « sẽ có » hay yếu tính của Thực thể « sẽ » được nhìn thấy. « Sẽ » và « có » lại quả quyết với ta rằng chân lý luôn luôn chỉ là một viễn tượng.

Chân lý là một viễn tượng thì không còn là chân lý nữa. Viễn tượng trong nghĩa khả hoán.

Đó là giới hạn cuối cùng của tư tưởng. Nghĩa là chúng ta sẽ không bao giờ được ra khỏi những luận chứng của siêu hình để khái niệm về một chân lý luôn luôn chỉ là viễn tượng. Heidegger đã nhìn ra giới hạn của những luận chứng siêu hình. Ông đã đặt lại vấn đề Thực thể luận. Đối với Heidegger, siêu hình học của Tây phương từ trước đến nay

chưa phải là ontologie mà chỉ là ontique. Để tránh chữ ontologie đã được nói đến của các triết gia về trước mà Heidegger cho rằng chỉ mới là ontique, ông gọi Thực thể luận của ông là « Onto-logie ». Gạch với giữa onto và logie là một trung gian từ — mediation chia hai Thực thể — onto và Tri thức — logie. Trung gian từ ấy là một viễn tượng chân lý. Heidegger đập vỡ siêu hình của Tây phương và rồi ông lại đặt Thực thể luận của mình trên lưỡng giá, nối liền bởi một trung gian coi như là biểu tượng Chân lý. Nghĩa là Heidegger bỏ cái siêu hình này đi và thay thế bằng một thứ siêu hình khác, mà tất cả đều nằm trên lưỡng giá. Từ ontologie fondamentale lưỡng giá đó, hiện nên một chân lý ở viễn tượng và viễn tượng chân lý ấy chiếu vào mọi đối tượng khảo sát của Heidegger sáng lên trên cái lưỡng giá : Không phải là « Existenz » mà « Ek-sistenz »...

Heidegger nói với J. P. Sartre : Sartre đã đặt công thức cho nguyên tắc căn bản của chủ nghĩa hiện sinh của ông : Hiện sinh có trước yếu tính — Ta nói rộng câu này ra : Hiện sinh của thực thể có trước yếu tính của thực thể, hay : trước hết là có rồi mới đến là gì? — Ở đây, Heidegger nói tiếp, Sartre hiểu *existentia* và *essentia* theo ý nghĩa của siêu hình học mà Platon đã nói : yếu tính có trước hiện sinh. Sartre đảo lộn luận chứng này lại. Đảo lộn một luận chứng siêu hình (*proposition métaphysique*) vẫn còn là luận chứng siêu hình.

Giới hạn siêu hình ấy có thể vượt được hay không? Mọi trình bày giải thích vân vân về Thực thể, tất cả đều không vượt qua được giới hạn của siêu hình lưỡng giá ấy. Luôn luôn chỉ là những viễn tượng khả hoán. Không phải rằng đó là vì giới hạn của ngôn ngữ mà chính ra là giới hạn của Tri thức. Mọi trình bày về Thực thể đều có tham vọng thuyết giải Thực thể và yếu tính của nó. Mà bao giờ cũng vậy, mọi trình bày, thuyết giải đều thiết yếu là phải có một đối tượng, cố nhiên là đối tượng nằm trên lưỡng giá siêu hình. Ngay khi ta quay trở lại khảo giá Tri thức và thuyết giải, Tri thức với những điều kiện đang có và có thể có của nó, Tri thức ấy chắc chắn cũng bị đặt trên cái lưỡng giá siêu hình.

Bởi vậy, không có vấn đề thuyên giải yếu tính của Thực thể. Tất cả chỉ có giá trị như là phương pháp để khảo giá mức độ của Tri thức, Vì là phương pháp và luôn luôn chỉ có giá trị là phương pháp, cho nên, không phải là thuyên giải những yếu tính của Tri thức mà chỉ là khảo giá những điều kiện đang có và có thể có của Tri thức.

Tất cả chỉ có giá trị như là phương pháp, cho nên, chân lý nếu được nêu lên, bất vi với trường hợp nào, chân lý ấy chỉ là một viên tượng chân lý :

II.— THỀ VÀ THỀ LUẬN

Nếu phải chia Thực tại ra làm hai phần, hiện tượng và bản thể, thì bản thể là yếu tính của Thực thể và hiệu tượng chính là những biểu thị của Thực thể. Biểu thị và yếu tính của biểu thị chỉ là một. Thực tại luôn luôn mở cửa. Qua cánh cửa đó, ta nhìn thấy yếu tính của Thực thể, với ý hướng : Tri thức như là Thực tại và thực tại như là Thực tại.

Như thế, chúng ta đặt khái niệm về Thực tại, trong một viên tượng chân lý nào đó, trên tính cách lưỡng giá. Nhưng từ trên lưỡng giá ấy ta đã đặt cho thể luận, hay nói Thực thể luận, trên nhận định đòi hỏi siêu xuất tính cách lưỡng giá.

Chân lý luôn luôn chỉ là một viên tượng cho nên ta không đặt Thể luận trên một lập trường nào cả và do đó Thể, hay Thực thể, không được định nghĩa hay xác định yếu tính của nó, yếu tính của Thực thể chỉ có giá trị khả hoán. Như thế thì lại là không phải yếu tính của Thực thể. Như đã nói, vì chân lý là viên tượng nên ta không chọn lập trường cho Thể luận.

Ngay ở danh từ Thể luận, ta cũng đã thấy không thể chọn một lập trường nào cả. Thể luận là luận về Thực thể, nghĩa là đặt vấn đề của chúng ta lên trên ý hướng : Tri thức như là Thực tại và Thực tại như là Thực tại. Ở đây, ý hướng đó được hiểu rằng «*Luận*» như là «*Thể*» và sau đó «*Thể*» như là «*Thể*».

1. «*Luận*» như là «*Thể*» : Suy tư của chúng ta luôn luôn bị đóng

khung trong giới hạn lưỡng giá của siêu hình, bởi thế, Thực thể trở nên đối tượng khảo sát của ta. Nhưng, trở lại căn đề : trước . khi khảo sát đến yếu tính của Thực thể thì ta hãy khảo sát về yếu tính của cái đang khảo sát đến yếu tính của Thực thể. Con đường quay về như vậy sẽ là một con đường bất tận. Bao giờ nó cũng hiện lên cái khảo sát và cái bị khảo sát. Bắt đầu từ một căn đề nằm trên lưỡng giá như thế chúng ta sẽ không bao giờ đi đến được Thê luận mà quá lắm chỉ là Thê học (ontologie và ontique). Heidegger đặt onto và logie ở hai đầu một gạch nối, với dụng ý sâu xa rằng Thê luận khác với Thê học ở chỗ: chính Thực thể đang tra hỏi về Thực thể. Nghĩa là Thực thể không phải chỉ được khảo sát như là một đối tượng ở ngoài cái khảo sát. Onto là Thực thể và logie, là Tri thức. Tách ontologie ra làm hai phần qua trung gian một gạch nối là nhấn mạnh vào tương quan giữa Tri thức và Thực thể. Như thế, ta thấy tại sao mà Dasein đã là đối tượng minh giải của *Sein und zeit*.

Nhà giải thích Trung luận của Trung hoa — Gia trường — đã định nghĩa Trung luận : « Quán chỉ ở tâm viết trung, biện chỉ ở khẩu viết luận. » Gấu đó có thể được giải thích lòng đồng như sau : Tri thức, hay đúng hơn là Tri tuệ, khảo sát Thực tại — không có Thực tại — là Trung. Sự hiểu biết của Tri thức về Thực tại đó mà được trình bày ra gọi là luận. Tri thức khảo sát Thực tại mà không bị giới hạn bởi lưỡng giá quá một trung gian làm biểu tượng cho chân lý là Trung.

Giải thích này đã nói rõ lập trường chung cho cả những người đi sau Long-thụ. Và Trung với Luận lại cũng được đặt trên một lưỡng giá khác, mặc dù ngay lập trường của Trung quán là không chọn lập trường nào cả. Nhưng sự trình bày của những nhà Trung quán về sau này chỉ nhằm nặng vào khía cạnh của « Luận », Sự trình bày như thế đòi hỏi phải thuyết giải về một cái gì. Do đó chân lý của một viễn tượng được nhằm làm chân lý tối hậu. Thanh biện (Bhavaviveka) đã thỏa thuận với Duy thức để chọn lập trường cho Trung quán, lập nên Trung luận Tân giáo. Những nhà luận lý học ngày nay cũng đã bằng vào mọi khả năng và phương pháp của luận lý, cố gắng tìm xem lập

trường của Long thọ là lập trường như thế nào.

Ở đây chúng ta phải hiểu nhị đế rằng : Chân đế (Paramārtha) là Thê và Tục đế (samvritti) là Luận. Luận là làm cho Thê sáng lên. Nhưng chính Thê làm cho nó tự sáng lên trước một mức độ nào đó của Trí thức. Nghĩa là, biểu thị cho Thê là Luận. Như vậy, Thê là Luận, mà Luận là Thê. Như thế, giá trị phương pháp của nhị đế được đặt trên lưỡng giá, nhưng lưỡng giá ấy không phải là lưỡng giá siêu hình. Vì rằng ta không đặt Thê luận trên một lập trường nào cả cho nên tính cách lưỡng giá của nhị đế không bị cách biệt bởi một trung gian cách nào đó. Nghĩa là : Trí thức như là Thực tại hay « Luận như là Thê ».

2. « Thê » như là « Thê ». Nếu không vượt ra ngoài sự trói buộc của lưỡng giá siêu hình thì ban đầu Thực tại là đối tượng của Trí thức, Thê là đối tượng thuyên giải của Luận, sau đó và cũng chính ngay đó tức là ngay ở cái ban đầu đó, Trí thức sẽ được hỏi về vai trò hay yếu tính của nó, bấy giờ Trí thức lại là đối tượng cho một Trí thức khác. Con đường kéo dài vô tận đó tổ các sự bất lực của tư tưởng, tổ cáo sự sụp đổ của siêu hình học hay triết học đặt trên nền tảng của những tra hỏi về chân lý, về yếu tính của Thực thể và tra hỏi ngay cả về cái đang tra hỏi. Sự bất lực này đòi hỏi một sự « nhảy vọt. » Nhưng từ mặt đất nhảy vọt lên rồi cũng lại rơi xuống mặt đất, dù rằng rơi vào một chỗ mới. Vấn đề là phải bắt đầu trên một căn bản nào đó, một thứ căn bản không có căn bản chẳng hạn.

Sử dụng nhị đế để khảo-giá từng mức độ của Trí-thức trong tương quan với Thực-tại có thể coi như là một sự khảo giá mang tính cách lưỡng giá, theo nghĩa ước-lệ tương đối. Nhưng công nhận cả hai hạng từ Thê và luận, nghĩa là công nhận cả Chân đế và Tục-đế, mà giữa hai hạng từ ấy, bất cứ bằng cách nào, ta cũng không thể tạo ra một trung-gian từ nào đó cho chúng, thì chúng ta phải hiểu rằng, như vậy, lưỡng giá như là lưỡng giá, hay Thê như là Thê. Hoặc giả, ta hiểu theo một cách thông thường nào đó thì : lưỡng-giá như là lưỡng giá, vậy; lưỡng giá không phải là lưỡng giá nữa. Ta nói cách khác : hai là một cộng với một,

thì hai đó là hai. Hai như là hai, — không phải là một cộng với một — thì hai ấy không phải là hai nữa.

Lưỡng-giá là giới hạn của tư tưởng. Mọi vấn-đề giải quyết của chúng ta đều nằm ở viễn-tượng. Do đó, thiết yếu không phải là thay đổi phương pháp hay cách nhìn, cách đặt Thực-tại trước Tri-thức, mà đặt ngay lại căn-đề cho phương-pháp. Nếu hiểu nhị-đế theo quan điểm cố-hữu thông thường rằng Tục-đế là chân lý tương đối và Chân đế là chân lý tuyệt đối thì luôn luôn Thê và Luận nằm trong hai đầu của một trung gian gián cách. Trung gian ấy là biểu-tượng cho một kết-quả do sự va chạm của Tri-thức và Thực tại, nghĩa là biểu tượng cho một viễn tượng chân-lý được coi như sự lột màn của Thực thê trước Tri thức.

Trung gian ấy là ý-thức bị dạt về hiện hữu của con người. Con người chỉ ý-thức hiện-hữu của mình ở khoảng trung-gian đó, nghĩa là những ý-thức luôn luôn bị đẩy ra làm hai phần đối-lập, và vì-vậy mà gạch nối trung gian được xem như là viễn-tượng chân-lý. Nếu ta nói được Luận-thê và Thê-luận, thì trung-gian ấy không có một giá trị nào cả. Thê-luận và Luận-thê, do đó ta cũng có thể nói Luận như là Thê và Thê như là Thê. Nói một cách tổng quát : Tri thức như là Thực tại và Thực tại như là Thực-tại.

104

NHỮNG BÀI KỆ ĐỜI LÝ



LĂNG - HỒ

CỪ - CHỈ THIÊN - SƯ

THIÊN - SƯ, người làng Phú-Đảm, phủ Chu-minh. Lúc nhỏ hay đọc sách Nho và Thích, một hôm nhân đọc một cuốn Phật-kinh, bỗng giác-ngộ. Thiên-sư bèn đến xin thụ-giáo Định-lương Trưởng-lão ở chùa Cảm-ứng, được Trưởng-lão ban cho pháp-danh là Cừ-Chỉ.

Về sau, Thiên-sư vào chùa Quang-minh trên núi Tiên-Du tu môn khổ-hạnh đầu-đà, suốt năm không xuống núi. Vua Lý Thái-tôn nghe tiếng người cho vời người vào Triều, nhưng Thiên-sư không đến. Nhà vua đành phải mấy lần ngự-giá tới chùa vấn-an Thiên - sư.

Kể đến năm Long-Thụy Thái-Bình đời Lý-Thánh-Tôn, quan Tể-tướng Dương Đạo-Gia mời Thiên-sư về trụ-tri ở chùa Diên-Linh

trên núi Long-Đội (tục gọi là núi Đội thuộc tỉnh Hà-Nam). Từ chối không được, Thiền-sư đã phải nhận lời. Ở chùa Diên-Linh được ba năm đến năm Chương-Thánh Gia-Khánh thì mất. Trước khi tịch, Thiền-sư có để lại bài kệ như sau :

覺	了	身	心	本	寂	寂
神	通	變	化	現	諸	相
有	為	無	為	從	此	出
河	沙	世	界	不	可	量
雖	然	徧	滿	虛	空	界
一	一	觀	來	沒	形	狀
千	古	萬	古	難	此	況
界	界	處	處	常	朗	朗

Dịch âm THI TỊCH

Giác liễu thân-tâm bản ngưng tịch
 Thần-thông biến-hóa hiện chư tướng
 Hữu-vi vô vi tông thủ xuất
 Hà sa thế giới bất khả lượng
 Tuy nhiên biến mãn hư-không giới
 Nhất nhất quán lại một hình-trạng
 Thiên cổ vạn cổ nan thủ hướng
 Giới giới xứ xứ thường lăng lăng.

Dịch nghĩa

NGỎ LỜI KHI SẮP TỊCH

Hiểu rõ tâm thân nguyện phảng lảng
 Thần-thông biến-hóa hiện tướng dạng
 Có làm, không làm đó đó ra
 Vô số thế giới khôn ước lượng
 Dẫu rằng đây rầy cõi hư-không
 Hết thấy xem đâu thấy hình-trạng
 Nghìn thuở muôn thuở khó len vào
 Chỗn chỗn nơi nơi thường sáng, lảng.

Thi sĩ Á-NAM

VIÊN - CHIẾU THIÊN - SƯ

Thiền-sư họ Mai tên Trục, người làng Long-Đờm. Thuở nhỏ, nhân nhờ một trưởng - lão tại chùa Mật-nghiêm xem tướng cho mình, mới có chí xuất gia từ đó.

Cao biệt cha mẹ, người tới chùa Tiêu Sơn thụ giáo Thiên tôn. Kế đến, tự cất tại Thăng-long một ngôi chùa đặt tên Cát tướng để làm nơi trụ trì.

Tương-truyền Thiền-sư có soạn ra mười hai bài văn cầu nguyện Dược-sư, rất được các pháp-sư nhà Tống tán-thưởng.

Thiền sư tịch năm Quảng-hựu thứ sáu, thọ chiu mười hai tuổi. Ngoài cuốn Tán Viên-giác kinh thập nhị bồ-tát và cuốn Tham đồ hiền quyết vấn, được lưu hành sau khi Thiền-sư mất, Thiền-sư còn để lại bài kệ Vô tạt thị chúng như sau :

身如牆壁已頽時
衆世紛紛孰不悲 ?
若達心空無相色
色空隱現任推移

Dịch âm

VÔ TẠT THỊ CHÚNG

Thân như tường-bích dĩ dôi thi
Cử thể thông thông thực bất bi ?
Nhược đạt tâm không vô tướng sắc
Sắc không ẩn-hiện nhiệm suy đi

Dịch nghĩa

Ngỗ lời khi không bệnh mà mất
Thân như tường-vách buổi tan-hoang
Ai chẳng nôn-nao, chẳng xót-thương
Viết tâm này không sắc-tướng
Cổ, không, ẩn, hiện cũng coi thương.

Thi-st Á-NAM

Dưới đây, lại xin dẫn ra vài câu, Thiền-sư đã từng ứng-đáp với các nhà sư lúc thiếu thời :

Giốc hường tùy phong xuyên trúc đảo
Sơn nham đá nguyệt quá tường lai
Dịch nghĩa là :
Tiếng côi theo gió qua hàng trúc
Bóng núi mang trăng vượt ngọn tường.

(Thi sĩ Á-NAM)

và hai câu này :
Vũ trích nham hoa Thần-nữ lệ
Phong xao đình trúc Bá-Nha cầm
Dịch nghĩa là :
Mưa dầm, non hoa Thần nữ khóc
Gió khua sân trúc Bá-Nha đàn.

(Thi sĩ Á-NAM)

LĂNG - HỒ

ĐỒNG TỬ THẦN HỘI



TRÚC THIÊN

NÓI đến nhà Đường (618-907) là nói đến thơ với những thi bá Vương-Bột, Lý-Bạch, Thôi-Hiệu... từng đã làm « kinh thiên động địa văn » : đó là một điểm son cao sang quá, dễ thường người Trung-Hoa khó mong lịch-sử hậu đái thêm một lần thứ nhì.

Nói đến nhà Đường cũng là nói đến đạo giáo, nhất là Phật-giáo, với những ngôi sao Huệ-Năng, Huyền-Giác, Huệ-An., kết tinh của mấy ngàn năm lịch-sử tôn giáo Trung-Hoa và Ấn-Độ : đó là một vầng hào quang bao trùm cả một góc trời đông phương xung quanh các pháp-hội, đạo-tràng.

Thật vậy, từ Tồ Huệ-Năng, và nhất là từ đời vua Đường Huyền-Tông khai nguyên năm đầu đến đời Đại-Tông Bửu-Ứng năm đầu, trong khoảng nửa thế kỉ ấy (Tây lịch 712-762?), đạo Phật bột phát tung bừng, và chuyên mạnh như hải triều, cung ứng cho thời đại và cho hậu thế đủ pháp môn, và đủ pháp sư đáng là bậc « phá thạch khai sơn ».

Trong lịch-sử Trung-Hoa, giai đoạn ấy được coi như là trái tim của văn hóa; và riêng đối với đạo Phật, đó là thời đại vàng son của pháp môn Thiền. Người học Phật nhĩa vào đó như bắt gặp một tiêu điểm qui tụ lại tất cả ánh sáng để rồi phát lần ra cho những thế hệ mai sau.

Đó là giai đoạn Thiền-Tông lớn mạnh bằng những chất liệu thuần túy Trung-Hoa, đáp ứng với những cơ duyên và đòi hỏi của dân tộc. Dân Trung-Hoa chuộng thực tiễn, thích bám chặt miếng đất đen của cuộc sống hằng ngày hơn là phiêu du trên những thượng tầng không khí của suy tư; trong tinh thần ấy, Thiền đoạn tuyệt hẳn với khuynh hướng « tris của Ấn-Độ mà trở về với truyền thống Trung-Hoa cốt « thực », chuộng « hành ».

Thiền phân phái từ đó; và phái nào cũng được biểu dương bằng những con người và đạo phạm tuyệt luân.

Đại đề, sau ngũ tổ Hằng-Nhãn có Thiền-Hoàng Mai-Sơn với Huệ-An, Huyền-Khuê...; có Thiền-Đôn với Huệ-Năng; có Thiền-Tiệm với Thần-Tú; và có Thiền Ngưu-Đầu với Pháp-Dung, ra đời trong thế kỷ trước. Sau Huệ-Năng (638-713) có Thanh-nguyên Hành tư, Nam nhạc Hoài-nhượng, Nam dương Huệ trung, Vĩnh gia Huyền giác...

Sau Thần-Tú (606-706) có Phồ-Tịch, Trí-Tiền...

Sau Pháp-Dung (594-657) có Trí-Nham, Huệ-Phương, Pháp-Trí..

Thật là một bầu không khí hào hứng và trang nghiêm ít có,

Tự là đạo giáo ấy đúc kết nên con người của chú tiểu Thần-Hội.

CA O Thần Hội (668-760), thường gọi là tiểu sư Thần-Hội, là người huyện Tương-Dương, tỉnh Hà-Bắc, học Phật từ lúc tám bé. Thuở ấy tổ Huệ-Năng trụ tại Tào-Kê, chùa Bửu-Lâm, truyền pháp

đón, còn tờ Thần-Tứ trụ tại Kinh-Nam, chùa Ngọc-Tuyền, dạy phép tiệm.

Sư Thần-Hội đang ở chùa Ngọc-Tuyền nghe đồn vang tên tuổi Huệ-Năng bèn băng rừng lội suối tìm đến Tào-Khê hỏi đạo. Lúc ấy sư mới 13 tuổi đầu, ấy thế mà đã dám ngang tàng vào nhà tờ tranh luận sôi nổi với Huệ-Năng. Qua mấy hồi đối thoại thử sức nhau, rốt cuộc sư Thần-Hội bị Tồ quở mắng, và cũng được ăn chứng luôn, rồi Sư ở luôn tại Tào-Khê hầu hạ Tồ.

Ngày kia, Tồ hội môn nhân cho biết tháng sau ngài sẽ thấu thân mà hạ thế gian, mọi người đều khóc lóc, riêng có Thần-Hội thần tình tự nhiên. Tồ khen: «Tiểu sư Thần-Hội không hề bị xao xuyên trước cái thiện và chẳng-thiện, cái vui và cái buồn. Các người không ai bằng vậy»

Sau ngày Tồ Huệ-Năng viên tịch (713), Thần-Hội cất bước vân du, Hoàng đế Túc-Tông từng triệu Sư vào cung đề cúng dường và nghe pháp. Sư ở chùa Long-Hưng, chùa Hà-Trạch, chùa Bửu-Ứng ở Lạc-Dương. Trong việc hoằng dương, Sư va chạm với nhiều thế lực đương thời, tăng cũng như tục, có lẽ một phần vì đó mà năm 752 Sư bị cáo liên can trong một vụ phản loạn, và bị đày đi Hà Bắc, mãi đến năm 755, mới được phóng thích và trở về với Phật sự.

Từ đó uy tín và đức độ của Sư ngày càng lan tràn và cảm hóa, từ thiên môn đến triều đình, xa gần đều ngưỡng mộ, và coi Sư như là Tồ thứ bảy của Thiền Trung-Hoa.

Năm đầu thượng nguyên, ngày kia Sư gọi tăng chúng lại mà giả từ qui lạy thành không, trở vào phương trượng, và «hóa» trong đêm ấy, nhằm ngày 13 tháng 5, đời vua Đường Túc-Tông, tây lịch 760, hưởng dương 93 tuổi. Nhà vua sắc phong cho Ngài là Chân-Tông, và thánh tháp của Ngài tại chùa Bửu-Ứng được tôn là Bát-Nhã.



Sanh thời sư Thần-Hội có soạn sách «Hiền-Tông ký» được truyền tụng rộng. Tác phẩm này nay đã được dịch ra tiếng Âu-Mỹ, coi như một bảo vật hiếm có. Bản dịch tiếng Pháp lưu hành hiện nay là bản của

J. Gernet, do trường Viễn đông Bác-cử ấn hành năm 1949 dưới nhan đề
« Entretiens du Maître de Dhyana Chén Hoaici du Ho Tso, »
(vol. xxxi. 1949).

Sau đây là một vài sắc thái về Thiền Huệ Nãng — Thân Hội.

THÂN HỘI HỎI PHÁP

1— Ngạc Thân Hội công khó từ ngàn dặm đến đây, Tồ Huệ Nãng

- hỏi : *Ngươi từ đâu đến ?*
Đáp : *Chẳng đến từ đâu cả.*
Hỏi : *Ngươi chẳng về đâu chứ ?*
Đáp : *Tuyệt nhiên chẳng đâu là chỗ về.*
Nói : *Ngươi lang mang quá.*
Đáp : *Thân duyên bên đường.*
Nói : *Tại thân chưa đến*
Đáp : *Nay thôi đến đi, có gì đâu giữ lại,*

(theo Cao Tăng truyện).



2— Có đồng tử tên là Thân Hội, con nhà họ Cao ở đất Tương Dương,
13 tuổi từ chùa Ngọc Tuyên đến tham lễ. Sư Huệ Nãng hỏi : « Ông
khách tri thức vất vả từ xa đến đây có đem được cái « bòn lai » theo
chẳng ? Nếu có gốc ắt tự biết chủ. Nói thử xem nào ! » Hội đáp :
« Lấy không trụ làm gốc. Biết tức là chủ ».

Sư nói : « Gã sa di khéo nói quàng ».

Hội bèn hỏi lại Sư : « Khi hòa thượng ngồi thiền, thì thấy ? hay
chẳng thấy ? »

Sư cầm gậy đánh Hội ba cái, hỏi : « Ta đánh ngươi, ngươi đau, hay
chẳng đau ? »

Hội đáp : « Cũng đau, cũng chẳng đau ».

Sư nói : « Ta cũng vậy, cũng thấy, mà cũng chẳng thấy ».

Hội hỏi lại : « sao gọi là *cũng thấy* mà *cũng chẳng thấy* ? »

Sư nói : « Cái chỗ ta thấy là thường thấy điều lầm lỗi ở tâm mình chứ không thấy sự phải trái tốt xấu của người đời, nên nó *cũng thấy* mà *cũng chẳng thấy*. Còn người nói *cũng đau cũng chẳng đau* là thế nào ?

Nếu người chẳng đau ắt là gỗ đá.

Nếu người đau thì khác gì người thường, hẳn sanh oán hận : Người *cũng thấy cũng chẳng thấy* là thấy hai bên. Người *cũng đau cũng chẳng đau* là lẩn quẩn giữa sinh và diệt. Tự tánh của người, người chẳng thấy, lại còn dám đùa với người » Thần Hội lạy dài, ăn năn tạ lỗi.

Sư lại nói : « Nếu người tâm mê chẳng thấy, thì hỏi bực thiện tri thức chỉ đường cho. Nếu tâm người sáng tỏ thì tự thấy tánh, y theo pháp mà làm. Đàng này người lại tự mê, chẳng thấy tự tâm, lại đến hỏi ta *thấy cũng chẳng thấy*. Ta thấy thì tự ta biết, há thay thế vào cái mê của người được sao ? Còn nếu người tự thấy mình thì cũng chẳng mê thế giùm cho ta được. Sao chẳng tự mình biết tự mình thấy lại đi hỏi ta *biết cũng chẳng biết* ? »

Thần Hội lại lạy trên trăm lạy nữa, cúi xin bỏ lỗi, và ở đó luôn hầu hạ Tồ, không rời gang tấc.

(theo Pháp Bửu Đàn Kinh, phẩm đốn tiệm)



Thần Hội đọc Đại Tạng kinh có sáu điều ngờ, đến hỏi Lục Tồ.

Điều ngờ thứ nhất

Gười, định, tuệ là thế nào ?

*Giới dùng vào việc gì ?
Định theo đâu mà tu ?
Tuệ nhân đâu mà khởi ?
Sao cái thấy chẳng suốt thông ?*

Đáp :

*Định là định ở tâm,
Còn giới là giới ở hạnh,
Tuệ từ trong tánh hằng chiếu,
Tự thấy tự biết rành.*

Điều ngờ thứ hai

*Vốn là không, nay có, có cái gì ?
Vốn là có, nay không, không cái gì ?
Sao nói tụng kinh mà chẳng rõ cái nghĩa có không
Khác nào cõn lờn lại tìm lờn ?*

Đáp :

*Niệm trước nghiệp ác vốn là không,
Niệm sau điều thiện phát sanh nên nay có.
Niệm niệm làm theo hạnh thiện,
Đời sau phước nhân thiên chẳng xa.
Người nay nghe rõ lời ta.
Tức ta vốn nay chẳng có.*

Điều ngờ thứ ba:

*sao nói : đem cái sinh diệt trừ cái diệt,
đem cái diệt diệt trừ cái sanh,
Đều chẳng rõ nghĩa sinh diệt,
nên cái thấy khác gì mắt mù ? -*

Đáp :

*Đem cái sinh diệt trừ cái diệt,
khiến người chẳng chấp tánh.
Đem cái diệt diệt trừ cái sinh,*

Khuyến tâm người lia cảnh.
Sao bằng lia cả hai bên,
Ắt tự mình trừ tuyệt bịnh sinh diệt.

Điều ngờ thứ tư :

Sao nói : Trước đốn rồi sau tiệm ?
Trước tiệm rồi sau đốn ?
Chẳng ngộ lẽ đốn tiệm,
Trong tâm lưỡng mê buồn ?

Đáp :

Nghe pháp : đốn trong tiệm.
Ngộ pháp : tiệm trong đốn.
Tu hành : đốn trong tiệm.
Chứng quả : đốn trong đốn.
Đốn tiệm là thường nhân,
Trong ngộ chẳng mê buồn.

Điều ngờ thứ năm

Trước định sau tuệ ?
Trước tuệ sau định ?
Định tuệ trước sau,
Cái nào là chánh ?

Đáp :

Thường sanh tâm thanh tịnh,
Trong định mà có tuệ,
Đổi cảnh mà không tâm,
Trong tuệ mà có định.
Định tuệ chẳng trước sau,
Chung tu là tâm chánh,

Điều ngờ thứ sáu

Sao nói: Trước Phật rồi sau Pháp ?

Trước Pháp rồi sau Phật?
Phật, Pháp gốc nguồn đầu,
Theo đầu mà ra vậy

Đáp:

Nói, tức Phật trước Pháp sau.
Nghe, tức Pháp trước Phật sau.
Bằng luận gốc nguồn Phật Pháp,
Tự tâm chúng sanh ra vậy.

(theo Truyền Đăng Lục)

THẦN HỘI NÓI PHÁP

— (Pháp Thiên của tôi) lấy
vô niệm làm tông,
vô tác làm gốc,
chân không làm thể,
diệu hữu làm dụng.

— Rằng: chân như không niệm, chẳng tương niệm mới rõ chân.
Thực tướng không sanh, há sắc tâm mà thấy thực ?

— Không niệm niệm ấy, tức niệm chân như,
không sanh sanh ấy, tức sanh thực tướng.

— Không trụ mà trụ: hằng trụ Niết Bàn,
không hành mà hành, mới hành Bỉ Ngạn.

— Như như chẳng động, động dụng không cùng,
niệm niệm chẳng cầu, cầu vốn không niệm,

— Bồ Đề chẳng khá được, năm mắt im tỏ rõ ba thân,
Bát Nhã vốn không tri, năm thông chuyển rộng khởi bốn trí.

— Thế mới biết ;
tức định không định,
tức tuệ không tuệ.

tức hành không hành,
tính vốn như hư không,
thề chung đồng pháp giới.

Sáu độ tự đầy sẵn đầy,
đạo phẩm nhân đó chẳng thiếu.

Mới hay : Ngã, pháp vốn là không, hữu vô đều dứt trọn,
tâm vốn vô tác, đạo thường vô niệm,
không niệm không tư, chẳng cầu chẳng được,
không nầy không nọ, chẳng lại chẳng qua,
thề thấu ba minh, tám trùm tám giới,
công nên mười lục, quả đủ bảy trần,
vào cửa « chẳng hai », thấu lẽ đại thặng.

Diệu mà cực diệu, tức diệu Niết Bàn,
thiên mà tuyệt thiên, ấy Kim cương huệ.

Trống không vắng lặng, ứng dụng không ngần,
dụng mà vẫn không, không mà vẫn dụng,

Dụng mà chẳng hữu, ấy gọi chân không,
không mà chẳng vô, mới là diệu hữu.

Diệu hữu tức ma ha Bát Nhã,
chân không tức thanh tịnh Niết Bàn.

Bát Nhã là nhân của Niết Bàn,
Niết Bàn là quả của Bát Nhã.

Bát Nhã chẳng thấy mới thấy Niết Bàn,
Niết Bàn chẳng sanh mới sanh Bát Nhã.

Niết Bàn, Bát Nhã,
danh tuy khác, thề chung đồng,
tùy nghĩa mà đặt tên,
nên nói Pháp không định tướng.

- Niết Bàn khéo sanh Bát Nhã, nên rằng chân Phật pháp thân
Bát Nhã khéo dựng Niết Bàn, mới gọi Như Lai trí kiến.
- Tri là tri tâm bằng không tịch,
kiến là kiến tánh vốn vô sanh,
tri kiến rõ phân, chẳng hai chẳng khác.
- Nên mới : Động tịch mà diệu,
li sự đều như.
- Như là chỗ chỗ suốt thông,
đạt tức li sự không ngại.
- Sáu căn chẳng nhiễm, ấy định tuệ rõ công,
sáu thức chẳng sanh, ấy như như tỏ lực.
- Tâm như thì cảnh lặng, cảnh lặng át tâm không,
tâm cảnh thấy quên, thể dụng chẳng khác.
- Chân như vốn tánh tịnh, gương tuệ chiếu không cùng,
Như ngàn mảnh trăng trên nước,
nên có kiến văn giác tri,
kiến văn giác tri, vẫn hằng vẫn tịch.
- Không là không tướng, tịch tức không sanh,
không dễ lãnh dữ buộc ràng,
chẳng bị tịnh loạn thâu hút,
không nhàm sống chết, chẳng khoái Niết Bàn,
không chẳng ra không, có chẳng ra có,
nằm ngồi đi đứng, tâm chẳng lao xao,
bất cứ lúc nào, vẫn chẳng cần được.
- Bớ đời chư Phật, chẳng dạy gì hơn,
đến Bồ Tát từ bi, tiếp nhau mà truyền nhận.
- Tự thuở Thế Tôn thị tịch,
Trời Tây hăm tám tổ Thiền,

truyền là truyền vô trụ mỗi tâm,
nói là nói Như Lai tri kiến,
rồi tới Đạt Ma, đầu tiên đến đây,
tiếp nối truyền nhau, đến nay chẳng dứt.

- Pháp truyền lời mật, xứng chọn người trao,
như ngọc kẻ châu, tuyệt không cho bậy.
- Phúc đức trí tuệ, hai môn trang nghiêm,
hành giải ứng nhau, mới rằng kiến lập.
- Y là vật tin của pháp,
pháp là tông chỉ của y,
trở vào y pháp mà truyền trao,
ngoài ra chẳng pháp nào khác.
- Trong tuyên tâm ấn, in hợp dấu tâm,
ngoài trao cả sa, rõ bày mới đạo.
- Chẳng là y, truyền gì ở pháp ?
chẳng là pháp, nhận gì ở y ?
- Y là mượn y làm pháp tin,
pháp là nêu pháp chỉ vô sanh.
- Vô sanh ấy tức không hư vọng,
mới hay không tịch vốn là tâm.
- Biết không tịch nên rõ pháp thân,
rõ pháp thân nên thật giải thoát.

(theo *Hiện Tông ký*, phần chót)

TRÚC THIÊN

THUYỀN-TÔNG CHỈ-NAM TỰ

(BÀI TỰA TẬP THUYỀN-TÔNG CHỈ-NAM CỦA VUA THÁI-TÔNG NHÀ TRẦN)



(TÂM-MINH lược thuật)

Trăm thiết nghĩ : Đức Phật không cứ là Nam hay Bắc, hết thấy đều có thể tu cầu. Tính người không kể là trí hay ngu, hết thấy đều nhờ ở nơi giác ngộ. Bởi thế, mở phương tiện cho bọn người mê và soi đường tắt cho sự sinh tử, ấy là giáo lớn của đức Phật ta. Giữ quyền hành cho cả cõi đời và làm mô phạm cho bọn tương lai, ấy là gánh nặng của đức Thánh trước.

Cho nên đức Lục Tổ có nói : «Đức thánh trước cùng đại sư (tức là đức Phật) của ta, cũng không khác chi...» Coi đó thì biết giáo lý của đức Phật lại phải nhờ tay các thánh nhân đời trước để truyền lại cho đời. Vậy thì ngày nay, trăm đây, có khi nào lại không lấy gánh nặng của đức thánh trước làm gánh nặng của mình, và lấy giáo lý của

đức Phật xưa để làm giáo lý của mình ?

Và trăm từ thừa nhỏ thơ, mới hơi khôn biết, mỗi khi chợt nghe lời của thiền sư dạy bảo thì lại để tâm nghĩ ngợi, bông thầy lặng trong. Đã để tâm theo nội giáo (tức là chính giáo của nhà Phật) lại tham khảo các thiền tông, hết sức theo thấy, dề lòng mộ đạo ; tuy ý niệm hồi hướng đã nảy ra, song tâm cơ xúc cảm chưa thấu đáo.

Khi mới 16 tuổi thì đức Thái hậu bỗng qua đời, trăm năm tranh gôi đất, khóc máu đau lòng, ngoài sự ưu tư, không hề nghĩ tới việc khác.

Gần đây, đức Thái Tổ Hoàng đế lại kề tiếp băng hà. Tâm lòng đau đớn bồi quặn (lòng thương mẹ) chưa dứt thì cái nỗi sang cự (nguy cấp xót thương) lại càng tha thiết. Dấu dẫu dĩ dĩ, không lúc yên tâm ! Hồi tưởng cha mẹ đời với con, ôm ấp chăn nuôi, không gì là không hết sức. Cho dẫu nát thịt tan xương, cũng chưa đủ báo đền muôn một. Huống chi đức cha ta Thái Tổ Hoàng Đế, đã khó nhọc vẽ công khai cơ sáng nghiệp, lại càng vất vả về việc tề thê an bang. Nay đem việc lớn trao lại cho ta là một kẻ trẻ dại ngây thơ, bởi thế ngày đêm ngơm ngợp không lúc nào yên.

Riêng ta, lòng những nhủ lòng : «Trên không có cha mẹ để nương nhờ, dưới sao đứ cho nhân dân trông cậy ? Lần lần suy nghĩ, chỉ bằng lui ở những chồn sơn lâm sưu tầm các lời Phật dạy, để làm sáng tỏ việc lớn tử sinh, và ạ báo đáp chút ơn cật nhục, như thế chẳng là hay tốt lắm sao ?

Đo độ chí trăm bèn quyết. Rồi năm thứ 5 niên hiệu Thiên Ưng Chính Bình, tức là năm Bính Thân, đêm mồng 3 tháng 4, trăm nhân ăn mặc giả dạng, đi ra cửa cung báo các tá hữu rằng : « Trăm muốn đi ngấm các nơi để nghe lời nói của dân và coi xem chí hướng của dân, ngó hầu mới hiểu thấu khó nhọc của dân gian.» Trong lúc đó những người theo hai bên tả hữu, chỉ chừng độ 7; 8 người.

Vào khoảng giờ Hợi đêm đó, trăm dùng một con ngựa, qua sông đi sang mạn đông, lúc đó mới đem thực tình nói rõ cho tả hữu hay. Tả hữu nghe nói sùng sốt ngạc nhiên, thấy đều rơi lụy. Giờ Mão sáng hôm sau đi tới bên Đại Than bên núi Phả Lại, trăm sợ ngoài nom thầy, phải lầy áo che mặt mà sang qua sông. Đi tắt theo lối đường mòn trên núi, mãi buổi chiều mới tới chùa của nhà sư Giác Hạnh, liền ngủ trọ nơi đó, sáng sớm mới lại ra đi. Trèo leo vất vả, núi hiểm suối sâu, ngựa mệt không thể tiến được trăm phải bỏ ngựa vịn cây vịn núi mà đi. Mãi tới giờ mùi mới lên tới góc núi Yên Tử và sáng hôm sau mới lên đỉnh núi. Khi vào tham kiến quốc sư Đại sa môn Trúc Lâm, ngài trông thầy thì vui mừng và nói với trăm :

— Lão tăng đã lâu ở nơi sơn dã, xương cứng mặt gầy ăn kham uống khổ, ngao du những chồn lâm tuyến, tìm lòng khác nào mây nổi trôi theo ngọn gió tới đây... Nay bệ hạ lại bỏ cái quyền thế làm ông nhân chủ, nghĩ tới sự bất tiện ở chồn lâm tuyến, vậy người cầu gì mà lần tới nơi đây như vậy ?

Trăm nghe sư nói, tràn trụa hai hàng nước mắt, giờ lâu mới đáp :

- Trẫm nay đương tuổi trẻ thơ, bỗng đứng xa vắng mẹ cha, một mình trở trời đứng trên bao vạn sỹ dân, không có nơi nào nương tựa. Lại nghĩ tới sự nghiệp các đấng vương tiền đại, khi hưng khi phế không thường ; bởi thế nên vào tới núi này, chỉ cốt là cầu đức Phật mà thôi... ngoài ra không còn cầu cạnh chút chi...

Nhà sư liền nói :

- Trong núi làm chi có Phật, chẳng qua chỉ ở lòng mình. Lòng yên mà hiểu, tức là chân Phật. Nay bệ hạ nếu hiểu rõ tâm đó thì lập tức thành Phật, cần chi cầu cạnh nơi đâu ?

Lúc đó, Trẫm công là thúc phụ của ta, tức là tòng đệ (em con chú) đức tiên quân mà vâng mệnh, thác cô khi trước. Khi đức tiên quân qua đời, trẫm trao cho chức Thái sư tham phụ quốc chính, đứng đầu các vị quần thần. Lúc thúc phụ nghe tin trẫm đi thì lập tức chia các tá hữu đi khắp các ngả để tìm rồi cùng mọi người trong nước tìm kiếm đến tận núi này và lần mò kì gặp được trẫm. Người tha thiết nói với trẫm :

- Thần vâng mạng đức tiên quân ủy thác, tâm bệ hạ làm chủ tất cả quý thần và dân chúng. Nhân dân ngưỡng mộ bệ hạ cũng không khác nào con đố ngưỡng mộ mẹ cha. Huống chi hết thấy cò lão ở trong triều đều là những người bấy tôi thân thuộc, trên từ khanh tướng, dưới đến lê dân, không ai là không vui vẻ phục tòng. Cho tới đứa trẻ ba thước cũng đều hiểu biết bệ hạ tức là cha mẹ của dân... Và chẳng đức Thái tổ bỏ bọn thần mà đi, nằm đất mổ kia chưa ráo,

lời nói ngài dạy vẫn còn, vậy mà bệ hạ vội chạy trốn vào chôn sơn lâm, tự ẩn mình để cầu thoát chí... Theo như thần biết thì bệ hạ vì kẻ tu lầy một thân thì được, nhưng còn quốc gia xã tắc thì sao? Vậy dữ kỳ dùng lời nói để dạy bảo đời sau, chỉ bằng lầy ngay thân mình để làm gương cho thiên hạ? Nay nếu bệ hạ không nghĩ lại, thì bọn chúng tôi cùng người trong nước cùng xin chết cả nơi đây, mà quyết không ai về nữa...

Trẫm nghe lời nói của Thái sư cùng các vị lão thần, ai này đều không nỡ bỏ trẫm. Trẫm nhân đem lời đó nói với quốc sư. Quốc sư cầm tay trẫm và bảo :

— Phàm đã làm ông vua thì phải theo ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình. Nay thiên hạ muốn đón bệ hạ về thì bệ hạ không về sao được? Có điều sau đây những việc nghiên cứu về nội điển (kinh sách nhà Phật) xin bệ hạ chờ hễ chốc lát lãng quên,...

Rồi đó trẫm vâng lời sư dạy, cùng mọi người quay về, miễn cưỡng lại cầm quyển bính. Trong khoảng mười mấy năm ròng, phàm được lúc nào rảnh rỗi, liền tụ hội các bậc đạo đức kỳ lão, hỏi đạo và tham thiền. Phàm các kinh điển đại giáo, thấy đều tham gia nghiên cứu. Thường đọc kinh Kim Cương, tới câu «ung vô sở trụ nhi sinh ki tâm» thì đặt sách ngâm nga, trong lòng chợt tỉnh. Nhân đem những điều hiểu biết đặt ra bài ca gọi tên là « THIÊN TÔNG CHỈ NAM ».

Giữa năm đó, quốc sư từ núi Yên Tử vào kinh, trẫm mời ra ở chùa Thăng Nghiêm để mở việc in khắc các kinh. Trẫm nhân đưa bản ca này ra để quốc sư coi. Quốc sư coi

suốt một lượt rồi than luôn rằng : « Tâm của các Phật đều hết thấy ở đây... Vậy sao không cho in ra để hậu dạy báo những kẻ học sau này... »

Trâm nghe quốc sư nói liền sai người viết lại rõ ràng và đem in thành bản. Việc này không những là chỉ dẫn đường mê cho người hậu học; mà cũng là để nối tiếp công nghiệp rộng lớn của các bậc thánh từ xưa. Vậy nhân tự viết mấy câu làm tựa...

MƠ CHÙA HƯƠNG



THƠ VŨ - HOÀNG - CHƯƠNG

Phơi-phới hơn THƠ chấp cánh mây
Đường lên đất Bắc mở trời Tây.
Núi trong bóng PHẬT còn « thơm » mãi
Động chẳng tay NGƯỜI vẫn « dầu » đây.
Một sợi kỳ-HƯƠNG rùng suôi dẫn
Muôn trùng cổ-TÍCH gió trắng vây.
Trái mơ vàng ứng hoa mơ trắng
Theo bướm về bên gòi rặng đây.

*

Trắng vàng mưa thoáng nhẹ
Hoa trái tóc thơm lây
Mười phân một vẻ

Tai lắng hồn ngày
Mơ rừng-mơ như vẽ...
Hương Chùa-Hương như gầy...
Ngoài kia lan héo vũng lầy
Nát trà-mi đồ-quyên gầy tin Xuân
Tỏ mờ hai mảnh Pháp-Luân
Trăng neo hoài ở thượng-tuần thề sao ?

*

Rừng-mơ vẽ lại bức Chiêm-bao
Chặng biết Chùa-Hương điểm góc nào !
Vách đá quên mầu mây sừng-sốt
Chuông vàng lạc giọng suối nôn-nao.
Đứt tung bậc đá mê đường xuống
Theo ngược hang sâu tuyết lồi vào,
Mặt giầy hốt nhiên chau nét bút
DẤU-THƠM, kia thấp-thoáng trên cao !

*

Giày vừa chau nét-mặt
Trời cũng rách nền-sao
Ca trùng im-bặt
Hơi sương nghẹn-ngào
Mơ rừng-mơ ai dật ?
Hương Chùa-Hương ai trao ?
Mà nay phương-vị lật nhào
Giải-Oan đâu phải Sudi-Đào ngày xưa.
Tung-hoành mực đậm sơn thưa
Ba chiếu Cẩm-ứng vẫn chưa thăng-bằng.

Không-gian còn ngại trước gương Lãng
Chiều thứ tư về sức vạn - năng.
Lòng mỗi chúng-sinh nguyên có PHẬT
Đời hàn - sĩ nửa làm TĂNG...
Bụi trong, sao ân-vàng hoen được ?
Nước đục, vì hoa-diện sáng chẳng ?
Thoát đã từ hai câu-hỏi ấy.
Lưng đêm mọc lớn cánh chim bằng.

*

Đêm tung cánh vùn-vụt
Ngày rải vỏ băng-băng
Vớ bao nhiêu phút
Đáy bấy nhiêu trắng.
Rừng-mơ diu mọng bút
Chùa-Hương lên nhan đặng.
Bồ-đề-thân đẹp bóng Hằng
Cây khô còn vướng các-đăng nữa chi !
Lời kinh dẫn bước chân đi
DẦU-THƠM ở gốc Từ Bi, nơi lòng.

*

Ai vẽ cho thành nổi ước-mong.
Bằng muôn nét-thắng vạn đường-cong ?
Bếp Trời ngay dưới đất
Bền-Đục vẫn là trong.
Pháp-Luân một vẹn, CHÙA HƯƠNG ấy
Chẳng mực son mà tự vẽ xong.

*

Mây phen lệ đá tuôn giòng
Đầu non mây đội quần vòng tâm-tang.
Ai hay lệ rõ vòm-hang
Đáy-hang cũng đá nhiếp-nhang mọc lên.
Thân xưa thạch-nhũ
Rơi vào lãng-quên
Giờ đây thạch-trụ
Ngàn năm vững bền.
Không-gian nào kẻ dưới trên
Thời-gian nào kẻ hai bên có bờ.
Tâm gương-trăng TỎ hay MỜ
TRÒN hay KHUYẾT, chỉ danh-hờ đó thôi !

*

Chén-Vàng trong mắt tục
Bao độ sẽ làm đời
Ánh vàng thơm Quả-Phúc
Lãng-lãng chuyển lở bồi !
Mới hay dằng-dặc từ vô-thí
ĐẠO vẫn đoàn-viên, mãi ở ngôi.
Giác mộng CHÙA HƯƠNG đâu phải «mị»
Rừng-mơ kết trái Thiện-Tâm rồi.

□

THÁP ĐOÀN VIÊN

lith. d'après l'én. B. T. QUANG - ĐỨC

Tháp! Tháp-Lửa chín tầng xây;
Giữa muôn trùng sắt máu vô-tâm

hiện Tinh-Thương vào gạch ngói.
Từng viên gạch chưa quên
Đã nung lò Hoả-Đức,
Mạch đất-tổ bồng chứa-chan Hùng-Lực
Theo lời kinh nghẹn lệ đang trào ra, tung ra...

*

Ôi, Tháp dựng ngay từ chư dựng Tháp,
Bằng Lửa TỬ-BI đốt thạch xương!
Nơi này đây, cả ĐỒ-Thành cúi rạp
Nghe khói dăng nhòa ánh chiếu-dương.
Nam-Mô Chư-Phật Mười-Phương :
Xóa rồi chẳng, cảnh đêm trường Vô-Minh?

*

Ý NGƯỜI đã Kim-cương bưng nở ;
Tàn nhục-thân Đạo-Pháp không lia.
Vẫn Kim-cương-bảo-tọa chỗ ngói kia !
Bóng cao vút thẳng-hoa về chính giữa
Trên bồn ngã đường mê.

*

Người khiến giác-quan năm cửa
Dẫn vào Tim sức lửa
Tự Hồng-Bàng qua Đinh, Lý, Trần, Lê,
Đã gắn chặt lòng dân, sứ ngàn trang rực rỡ ;
NGƯỜI ra đi trường-cứu với sơn-khê.
Lửa DÂN-TỘC, Gòc BỔ-ĐẾ,
TRÁI-TIM này : một phương QUÊ nhiệm-mầu!

*

Trượng ai tạc, bút ai ghi cho xứng ?
Lòng muôn dân ghi tạc mới là sâu.
Mùa PHẬT-ĐẢN năm nay còn THÁP dựng
Là Bóng-Xưa Hình-Mới nguyện gồm thâu.

*

Rời đây, rời trăm muôn đời sau...
Còn mãi THÁP LỬA - THIÊN, Trái - Tim
NGƯỜI còn mãi ;

Biển tha-hồ dâng sóng cướp nường dâu.
Ký-ức VIỆT, qua phút giây thần khái,
Vết kim-cương sao có thể phai nhầu ?

*

ÔI, Lửa sẽ về đâu ?,..
Bãi-cát nằm say, bờ-vờ cầu quán;
Đang cùng lắng tai
Lòng Quê đời-đoạn.
Kìa : LỬA từ TRÁI-TIM bay ra muôn huyệt quán !..
Ai nòi VIỆT đều nghe trong huyệt-quán
Sôi lên ngọn LỬA Bồn-Ngàn-Năm.
Cớ sao bãi-cát say nằm ?
Vì ai cầu quán đăm-đăm mây miển ...?

*

THÁP-BÚT ngoài kia rào-rạt
Khuya nay cùng THÁP BẢO THIÊN.
Nam-mô Q UẢNG-ĐỨC Đại Bồ-Tát !
Ý NGƯỜI ban ra, khắp non sông đều chuyên-đạt :
LỬA TỪ-BI hiện THÁP ĐOÀN VIÊN,

(1) Bài này viết theo đúng số câu, số chữ, và thể-thiệu với bài LỬA TỪ-BI trước đây 4 năm.

(2) Dân-tộc ta vốn giòng HOÀ-ĐỨC (chữ trong Quốc-Sử điển-ca)

BIA HÙNG LỰC

Đất Phật trời THỜ.

Một phen bĩ cực.

Xót đạo thương đời.

Lòng đau rung-rức.

BỔ-TÁT thiếu thân.

Đêm tan đáy vực.

Thề-giới nghiêng mình.

VIỆT-NAM bùng thức.

Kìa tháp ĐOÀN VIÊN.

Này bia HÙNG LỰC.

Đã hiện Thời Gian.

Khắc sâu ký-ức.

Thông-diệp Từ-Bi :

TRÁI-TIM sáng rực.

Bồn ngả hành-hương.

Đều nghe thơm nức.

Giòng máu LỬA-THIÊNG.

Sôi lên trong ngực.

Vững một niềm tin :

NGÀN-TAY giúp sức.

Bèo bọt sông Mê.

Tìm ra lẽ-thực.

Phá vỡ cố-đơn.

Thoát - ly áp - bức.

Ruột thịt hoà vui.

Trên đường chính-trực.

Đông-thanh nam-mô.

BỔ-TÁT QUÁNG - ĐỨC.

Sài-Đón P.L. 2511

VŨ-HOÀNG-CHƯƠNG

VĂN HỌC DƯỚI CÁC TRIỀU NGÔ, ĐÌNH VÀ TIỀN - LÊ



BƯU CẢM

Các nhà Ngô(939-965),Đình(968-976)và Tiền-Lê(980-1009)đã có công xây dựng nền độc-lập cho dân-tộc ta,nhưng triều-đại của mỗi nhà không được lâu dài,và lại phải lo việc chính-trị và quân-sự trước đã,cho nên không kịp tổ-chức việc giáo-dục.

Tuy nhiên,trong thời-kỳ này,Phật-giáo đã truyền-bá mạnh trong dân-gian. Các chùa chiền đã đào-tạo được nhiều nhân-tài,chẳng những giỏi văn-chương mà còn giúp triều-đình về nội-trị và ngoại-giao nữa.

Số dĩ được như thế là vì Phật-giáo được triều-đình tôn-trọng.

Đình Tiên-hoàng,năm Thái-bình thứ 2 (971),ban chức tước cho các văn võ đại-thân,đồng thời cũng định giai-phẩm cho tăng-đồ và đạo-sĩ: như Ngô Chân-Lưu được cử làm Tăng-thống và ban hiệu Khuông-Việt đại-sư(1).

1) Năm tân-vị (971), Đình Tiên-hoàng phong cho Nguyễn Bặc tước Đình-quốc-công, cho Lưu Cơ làm Đô hộ phủ sĩ sư, Lê Hoàn làm thập đạo tướng quân, ban hiệu cho tăng-thống Ngô Chân-Lưu là Khuông Việt đại-sư, Trương Mã -Ni là Tăng lục đạo sĩ Động Huyền-Quang là Sùng-chân uy-nghi (Toán thư, bản kỷ-quyển 1-tờ 3h).

Lê Đại-hành đã gung thân sinh của Ma-ha thiên-sư là Bối-đà (người Chiêm-thành) giới chữ Phạm, làm quan tại triều, giữ chức bối-trưởng, đề dịch kinh sách bằng chữ Phạm. Lê Long-Đĩnh, năm 1007, cũng sai em là Minh-Sương sang Tống đề thỉnh kinh Đại-tạng (2).

Tóm lại, trong khoảng thế-kỷ thứ X, ở nước ta Phật-giáo đang thịnh dần và các văn-nhân thi-sĩ lỗi-lạc hầu hết là các nhà sư.

Bây giờ chúng ta thử nghiên-cứu tản-văn và vận-văn trong thời-kỳ đó.

TẢN - VĂN

Tản-văn thời này đã được dùng trong những văn-liện ngoại-giao và hành-chánh.

Năm 980, Lê-Hoàn sai Giang Cự-Vọng và Vương Thiệu-Tộ đem thư sang Tống-triều, mượn lời của Vệ-vương Đinh Duệ xin phong đề làm kế hoãn binh, vì lúc đó nhà Tống muốn thừa cơ bại Đinh Tiên-hoàng và Đinh-Liễn mới chết mà kéo quân sang xâm lược. Bức thư ấy lời lẽ khôn ngoan và nhún nhường, đáng được xem là một văn kiện ngoại giao quan trọng của nước ta về thế kỷ thứ X (3).

Những giấy tờ về hành chánh cũng nhiều, chẳng hạn như tờ biểu của đô đốc Kiều Hành-Hiến trình lên Lê Long-Đĩnh năm 1009 đề xin đào kênh, đắp đường và xây thành nhỏ bằng đất ở châu Ái (4). Nhưng các văn kiện ấy không còn truyền lại. Còn văn chương trong dân gian từ đời Tiên-Lê về trước không được sử sách ghi chép rõ, nên không biết như thế nào. Ngày nay ta chỉ biết rằng sư Đỗ Thuận (5) có soạn sách Bồ-tát hiệu sám hối văn, và đó là văn-chương tôn-giáo.

(2) Mùa xuân năm đinh-vị (1007), Lê Long Đĩnh sai em là Minh Sương và chương thư lý là Hoàng Thánh-Nhà hiến con từ-ngu trình cho nhà Tống vì xin Đại-tạng Kinh văn (*Toàn-thư* bản kỷ, quyển 1, tờ 28 b, *Cương-mục*, chính biên, quyển 1, tờ 43a).

(3) Xem nguyên văn trong Đại-Việt sử-ký toàn thư, bản kỷ, quyển 1, tờ 12ab.

(4) *Toàn thư*, bản kỷ, quyển 1, tờ 29b; *Cương mục*, chính biên, quyển 11, tờ 1ab.

(5) Đỗ Thuận: Vị thiền sư chùa Cỗ-sơn, không rõ người gốc ở đâu. Thủ trẻ xuất gia học với Long thụ Phù trì thiền sư. Sau khi đắc truyền, nói ra lời nào tất đúng phò sấm. Lúc Lê Đại Hành mới dựng nghiệp, sư có công định kế bày mưu. Khi thiên hạ thái bình rồi sư không chịu nhận phong thưởng. Lê Đại hành cấp đem lòng quý trọng, thường không gọi tên, chỉ gọi là Đỗ pháp sư và cậy sư giữ việc văn thư vì sư giỏi văn học. Sư viên tịch năm Hưng-thống thứ 2 (990), thọ 76 tuổi. (Theo Đại-nam thiên nguyên truyền đăng tập lục);

Năm 986, sứ nhà Tống là Lý Giác sang nước ta, Lê Đại-hành phái pháp sư Đỗ Thuận cải trang làm người coi bến đò ra đón sứ giả, Lý Giác là người giỏi văn chương, thấy một đôi ngỗng bơi trên mặt nước, liền ngâm hai câu thơ :

*Nga nga lưỡng nga nga,
Ngưỡng diện hướng thiên nga.*

Nghĩa là :

Ngắm nhìn một đôi ngỗng
Trên mặt nước lênh đênh.

(Bùi Lương dịch)

Sứ Đỗ Thuận đang cầm chèo liền đọc hai câu nói vần, thành một bài ngũ ngôn tuyệt cú :

*Bạch mao phô lục thủy,
Hồng trạo bãi thanh ba.*

Nghĩa là :

Lông trắng phô nước biếc,
Chân hồng lướt sóng xanh.

(Bùi Lương dịch)

Lý Giác rất ngạc nhiên. Về tới sứ quán, Lý trao tặng sứ Thuận một bài thơ có câu « Thiên ngoại hữu thiên ưng viễn chiếu » (ngoài trời còn có trời soi tới). Sứ Thuận đem bài thơ về dâng lên Lê Đại-hành. Nhà vua cho mời Khuông Việt đại sứ (Ngô Châu-Lưu) đến xem. Khuông-Việt nói : « Tác giả bài thơ này tỏ ý tôn kính Bệ-hạ cũng như vua của ông ta. »

Hôm Lý Giác xin trở về nước, Lê Đại-hành nhờ Khuông-Việt đại sứ làm một bài từ lấy tên là *Vương lang quy đê* tiễn sứ giả của nhà Tống :

*Tường quang phong hảo cầm phạm trường,
Đạo vọng thân tiên phục đế hương.
Vạn trùng sơn thủy thiệp Thương lang ;
Cửu thiên quy lộ trường.
Tĩnh tâm thiết đối ly trường,
Phan luyện sử tinh lang ;
Nguyễn tương thâm ý vị Nam cương,
Phấn minh tâu ngã hoàng.*

Bài này đã được Phạm Quỳnh dịch :

Trời sáng sủa, gió hiu hiu, giương cách buồm gấm,
Xa trông chốn thân tiên, trở lại chốn đế hương.

Sơn thủy nghìn trùng, vượt bề khơi,
Đường về xa biết bao !
Tĩnh tâm thiết đối chén ly trường,
Đem lòng luyện sử tinh lang.
Xin đề ý xem xét cõi biên - cương này,
Rồi phấn minh tâu với hoàng đế ta.

Ngoài những thi ca, còn có các bài kệ của các nhà sư và những bài sấm ký cũng làm theo thể vận văn.

Lúc sắp viên tịch (mất), Khuông-Việt đại sư (6) có truyền cho học trò giỏi của mình là Đa Bảo thiền sư một bài kệ mượn thuyết ngữ hành tương sinh để chứng minh diệu lý của nhà Phật :

(6) Khuông-Việt đại sư Ngô Chân-Lưu tu ở chùa Phật đà. Lúc nhỏ theo nghiệp nho, lớn lên theo đạo Phật, tới học với Ngài Văn-Phong ở chùa Khai-quốc tại kinh sư. Năm 40 tuổi, sư đã nổi tiếng, được Đinh Tiên hoàng triệu đến cử làm Tăng thống và ban hiệu Khuông-Việt đại sư. Sau khi Lê Hoàn lên ngôi, sư lại càng được kính trọng và được dự bàn những việc quân quốc quan trọng của triều đình. Sư viên tịch năm Thuận thiên thứ 2 (1011) đời Lý Thái Tổ, thọ 52 tuổi. (Theo *Đại Nam thiên uyển truyền đăng tập lục*).

Mộc trung nguyên hữu hòa,
Nguyên hóa phục hoàn sinh.
Nhược vị mộc vô hỏa,
Toàn tạoi hà do manh ?

Nghĩa là :

Trong cây vốn có lửa,
Có lửa phát cháy mau.
Nếu bảo vốn không lửa,
Kéo nòng ai bày đầu ?

(Nguyễn Đăng Chi dịch)

Sư Vạn-Hạnh (7) cũng có một bài kệ nói về lẽ sinh tử của người đời :

Thân như điện ảnh hữu hoàn vô,
Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô.
Nhậm vận thịnh suy vô bố úy,
Thịnh suy như lộ thảo đầu phôi.

Bài này đã được cụ Đình văn-Chấp dịch :

Có không tựa chớp chiếc thân này,
Muộn vật tư mùa khéo đời thay.
Khí vận thịnh suy nào chút sợ,
Xem đường giọt móc đổ trên cây.

(7) Vạn-Hạnh thiền sư họ Nguyễn, người làng Cồ pháp (thuộc tỉnh Bắc-ninh ngày nay). Năm 21 tuổi mới xuất gia, theo học với Thiền-Ông ở chùa Lục-tử. Sư giỏi văn chương và phù sấm, được Lê Đại hành và Lý Thái tổ tôn kính. Sư viên tịch năm Thuận thiên thứ 9 (1018) đời Lý Thái tổ. (Theo Đại Nam thiên uyển (truyền đăng tập lục). Đại-Việt sử ký toàn thư, bản kỷ, quyển II, tờ 10a, lại chép Vạn Hạnh thiền sư viên tịch năm Thuận thiên thứ 16 (1025).

Một bạn biết tên Đỗ Ngân muốn ám hại mình, sư Vạn-Hạnh liền gửi cho Đỗ bài thơ như sau :

*Thờ mộc tương sinh ngân dữ cảm,
Vi hà mưu ngữ uẩn lnh khâm ?
Đương thì ngữ khẩu thu tâm tuyệt,
Chân chí vị lai bất hận tâm.*

Nghĩa là :

Thờ mộc tương sinh bạc với vàng,
Có sao toan tính chuyện làm ngang ?
Như nay lòng dạ ta buồn lắm,
Tuy vậy mai sau chẳng giận chàng.

(Bai Lương dịch)

Nguyên văn bài này chiết tự tên Đỗ Ngân mà nói : « Thờ, mộc (thờ và mộc ghép lại thành chữ Đỗ), kim hay cảm (trong chữ ngân có chữ kim) là giống tương sinh. Thế thì đã tương sinh sao lại muốn tương hại ? Tuy bây giờ ta (chữ ngữ đứng trên chữ khẩu thành chữ ngữ là ta) buồn lắm (chữ thu đứng trên chữ tâm là chữ sầu), nhưng sau này ta sẽ không oán giận đâu. »

La Quý-An chân nhân (8) cũng có truyền nhiều sấm ký, chẳng hạn như bài sau này ám chỉ nhà Lý sẽ kế tiếp nhà Tiền Lê :

*Đại sơn long đần khởi,
Cù vi ăn chu-minh.
Thập bát tứ định thành,
Miễn thụ hiện long hình,
Thổ, kế, thứ nguyệt nội,
Định kiến nhật xuất thanh.*

(8) La Quý-An chân nhân họ Đinh, ở chùa Song Lâm, làng Phú Ninh, phủ Thiên Đức (thuộc tỉnh Bắc Ninh ngày nay), là học trò của Ngài Thông-Thiện ở chùa Thiên Chúa. Sư khi đắc truyền, sư thường tùy phương diễn hóa, mỗi câu nói đều thành phù sấm. Sư viên tịch năm 954 (?), thọ 85 tuổi. (Theo Đại Nam thiên uyển truyền đồng tập lục).

Nghĩa là :

Đầu rồng núi lớn hiện-hình,
Đuôi rồng ẩn ở chu-minh rành rành,
Quả thập bát khi kết thành,
Cây bông sẽ hiện long hình lạ thay.
Tháng thỏ, gà, chuột sau này,
Vòng đồng xuất-hiện về đây thanh-quang.

(Bài Lương dịch)

Nguyên văn bài dẫn trên có những chữ *thập bát tử* tức là chiết tự của chữ *Lý*, ý nói *Lý* sẽ thay *Lê*.

Trong khoảng từ Đinh đến Tiên-Lê, sách ký xuất hiện rất nhiều. Ngoài những bài có tác giả đã kể trên, còn có những bài không biết được tác giả như bài *Đỗ Thích thí Đinh Đinh* ứng vào việc *Đỗ Thích* giết *Đinh Tiên-hoàng* và *Đinh Liễn*, bài *Thụ căn yêu yêu* ứng vào việc nhà *Lý* lên thay nhà *Tiên Lê*, v.v...

Nhìn chung văn học nước ta dưới các triều Ngô, Đinh và Tiên-Lê, ta phải thừa nhận rằng đa số tác giả là những vị thiền sư và tân-văn cũng như vận-văn phần nhiều chịu ảnh hưởng Phật giáo.

BỮU CẨM

VĂN ĐỀ HOA SEN VỚI PHẬT PHÁP



NGUYỄN VĂN THỤ

HO A sen, tiếng Phạm là Pundarika là một thứ hoa nở về mùa hạ, mùi thơm ngát. Trái lại các thứ hoa khác hương thơm thường hay gọi dâm, mùi hoa sen có đặt tính làm lặng tâm, tĩnh chí và hay giải được những bực tức, khiến cho thân nhiệt não của chúng sinh được vị thánh lương báo hiệu cho sự giải thoát.

Chính chữ Pundarika mà Tàu dịch là Phân Đà Lợi dùng để chỉ thứ Hoa Sen trắng.

Còn thứ sen xanh (ưu đàm bát la), sen vàng (câu vật đầu hoa), sen đỏ (ba đầu ma hoa), nữa.

Nhưng vì ở kinh sách người ta chỉ nặng về ý nghĩa nên không phải biệt hình sắc lắm. Thế cho nên dùng một chữ Pundarika để chỉ cho các loại Hoa Sen

Nhà Nho thường gọi Hoa Sen là hoa Quân tử. Theo Nho giáo, người

quần tử đứng ở hàng đầu; vậy khi các cụ đặt tên một thứ hoa là hoa
quần tử thì đủ biết các cụ trọng Hoa Sen đến bậc nào.

Hoa Sen đối với nhà Nho đã là quý, nhưng phạm vi Quý ở đây mới chỉ
trong vòng ưa chuộng, mến thích, tán thưởng mà thôi.

Đối với tín đồ Phật giáo, Hoa Sen lại giữ một địa vị đặc biệt hơn, thành
ra một thứ đề chiêm ngưỡng hàng ngày, một vật được sự tôn sùng của
toàn thể giới Phật tử, được sự ấn chứng của chư Phật Bồ-Tát. Ta thường
thấy nói Phật ngồi Tòa Sen. Kinh sách gọi Phật, Bồ Tát là các đấng
Hồng liên tọa thượng, Kim liên tọa thượng, Bảo liên tọa thượng. Tùy
theo quả vị, các Ngài có những liên tọa khác nhau; Hoa Sen trăm
cánh, nghìn cánh, hay vô lượng cánh để thị hiện quả vị mà các Ngài
đã chứng được.

Trình bày như thế tức là nói :

Và Sự, thì Phật lấy Hoa Sen làm pháp tọa.

Và Lý, thì Phật lấy Hoa Sen để truyền biểu các diệu nghĩa của pháp môn
giải thoát.

Thế cho nên Phật giáo có một tương quan mật thiết với Hoa Sen. Nay
ta thử tìm hiểu mối ràng buộc ấy.

Hoa Sen với Thuyền Tôn

Hoa Sen với Hoa Nghiêm Tôn

Hoa Sen với Thiên Thai Tôn và Nhật Liên Tôn

Hoa Sen với Tịnh Độ Tôn

Hoa Sen với Chân Ngôn Tôn

HOA SEN VỚI THUYỀN TÔN

(Thiền Tôn)

Thuyền Tôn là tông môn tịnh hành nhất ở Việt-Nam đến nỗi khi ta nói
đến thuyền có nghĩa là nói Phật (mẫu thuyền, cửa thuyền).

Tên chữ Thiền tức là DHYANA.

Thuyền tôn không lập văn tự mà chuyên chú về chứng ngộ. Chứng ngộ là dùng quán pháp tâm (soi xét tâm mình để cầu đến ngộ tức là thành Phật).

Chỗ bắt nguồn của thuyền gia là lúc Phật tổ niêm Hoa. Khi đức Phật còn thuyết pháp ở Kỳ-Xá-Quật, một bữa Ngài lặng lẽng giờ cao bông hoa lên trước pháp Hội. Tất cả đại chúng không ai hiểu ý người cả, duy có Ngài Ca-Diếp ngộ Phật mỉm mỉm cười.

Phật Tổ biết Đức Ca-Diếp có đại căn liền mật truyền chánh pháp cho Tổ Ca Diếp

Nói là truyền nhưng không căn cứ vào sự tương nào mà gọi là truyền duy chỉ đi tâm ấn tâm, nghĩa là tâm thấy khế hợp tâm trò không phải qua câu văn tự. Người đệ tử thường nhật phải tham ngộ để chứng chân tâm. Ông thấy vốn biết rõ tâm trí học trò bị trói buộc ở chỗ nào nên chỉ cần hỏi một câu khéo, hay làm một cử chỉ thích hợp như đánh một bạt tai, hay quát một tiếng to, hay đưa ra một câu ngộ ngẫu tức thời tâm đệ học trò hốt nhiên khai thông.

Tổ Ca-Diếp là Sơ Tổ của Thuyền tôn, đã lần lượt truyền tâm ấn cho hai mươi tám ngôi tổ bên Tây thiên (Ấn-Độ),

Đến đời Tổ thứ 28, Ngài Đát-Ma Tôn-Dã(BODHI DHARMA), năm Đại thông nguyên niên đời nhà Lương vượt bè qua bè đến Quảng-châu truyền Thuyền-Tôn cho Trung-hoa.

Ở Trung-hoa Thuyền tôn truyền sáu đời Tổ rồi phân phái như sau đây:

Vân-Môn

Pháp-Nhãn

Quy Ngưỡng (vĩ-ngưỡng)

Lâm Tế

Tào Động

Sang-Việt-Nam ta từ Trung-Việt trở vào Thuyền Tôn thuộc giòng Lâm-Tế do Hòa thượng chùa Thập tháp tỉnh Bình định là Tô khai sơn,

Nay vẫn từ tằm tông ta ngược giòng tìm đến Pháp Hội Thế tôn niệm hoa thì ta thấy bông hoa ngày ấy là bông Hoa Sen.

Vậy phải biết nhân duyên đóa Hoa Sen với Hoa Thuyền Tôn mật thiết như thế nào.

HOA SEN VỚI HOA NGHIÊM TÔN

Hoa Nghiêm Tôn bắt đầu nguồn từ các viên tổ Tây-Thiên (Ấn-Độ) như các ngài Mã Minh, Acvaghosa và Long Thọ Nagarjuna.

Ở Trung Hoa lập thành Tông Môn là do công của 5 Đại-sư : các Ngài Đỗ-Thuận, Trí-Nghiêm, Hiền-Thủ, Thanh-Lương và Khuê-Phong.

Ta không dám bàn về Giáo lý Hoa-Nghiêm (Thập Huyền Môn, Lục-tướng, Ngũ-giáo, Ngũ pháp giới và Tam quán pháp) ta chỉ trình bày mối tương quan giữa Hoa Nghiêm-Tôn và đóa Hoa Sen.

Hoa Nghiêm-Tôn lấy pho ĐẠI PHƯƠNG QUẢNG PHẬT HOA NGHIÊM KINH AVATAMSAKA làm tôn chỉ,

Đại-Phương-Quảng là chỉ Pháp của Phật. Pháp ấy như thế nào ? Nói đại là chỉ cái thể tính nó bao hàm, dung chứa hết thảy nên mới cho là lớn. Còn Phương-quảng là tướng, là dụng, viên mãn chu biến (phương theo nghĩa đạo là đại phương, bát phương, nó thật vuông quá nên không tìm ra góc, vậy cho nên nó tròn) nên cũng gọi là đại-phương-quảng.

Phật tức là người đã chứng cái pháp đại-phương-quảng ấy.

Kinh Hoa Nghiêm nói về quả vị các Đấng đã chứng cái Pháp đại-phương-quảng. Quả vị ấy do muôn món cộng đức tu trì mà thành tựu. Kinh gọi là uẩn đức thành thân — Vậy lấy vạn đức làm hoa, vạn đức tức là công đức nên đức là hoa, hoa là đức. Lấy hoa công đức đề trang nghiêm Phật quả (Phật địa quả vị) nên gọi là Hoa Nghiêm.

Cho nên, Hoa Nghiêm Kinh chú trọng trình bày Phật địa quá vị nghĩa là các cảnh giới của thập địa Bồ Tát và của ngôi cứu cánh là đức Phật. Các đấng ấy tự công đức thành thân nên có món Thân Công Đức gọi là Báo Thân.

Báo thân chia ra làm :

Chính Báo, tức là Đức Phật, là Giáo chủ.

Y Báo là cõi thế giới Ngài hóa độ, tức là Tịnh độ.

Tất cả các cõi Y Báo đều là chất Hoa Sen với hình Hoa Sen kết thành. Tỷ dụ như Báo độ của Đức Thích Ca trong Kinh Hoa Nghiêm, trong kinh Phạm Võng đều là Liên-Hoa Tạng thế giới, tức là Thế giới kiến trúc trên Hoa Sen ; Báo độ của Đức Di-Dà cũng là cực lạc quốc với các phẩm Hoa Sen. Báo độ của Đức Đại-nhật Như-Lai là Thai-Tạng-Giới của Kinh Đại Nhật hay là Mật-nghiêm-quốc của Kinh Mật-Nghiêm cũng là thế giới hình Hoa Sen.

Đề có ý niệm về các liên hoa tạng Thế giới các Vị có thể đọc quyển Hoa Nghiêm nguyên nhân luận. Quyển này do Ngài Tông Mật, đệ tử của Tổ Khuê Phong trứ tác. Năm Nhâm Thìn 1952, Hòa Thượng Thích-Khánh-Anh (Vị Pháp Chủ của Giáo hội Tăng già Việt-Nam thị tịch năm 1961) đã dịch ra Quốc ngữ.

Tóm tắt lại nói Hoa Sen tức là xưng tán công đức của Phật, nói các hạnh cao quý của Phật tử. Hình thể, màu sắc, hương vị của Hoa Sen nhất nhất đều phải ý niệm qua nghĩa thanh khiết, cao quý của Đạo giải thoát, nhất nhất không thể lấy vật chất mà đàm thoại, lấy sự tương mà quan niệm được. Như thế mới là hiểu lý Hoa Nghiêm và như thế mới gọi là quán

Liên-Hoa và mới thấy được Báo-thân của Phật.

Khi ta dùng thứ Hoa Sen để ngắm, để hưởng hương thơm, để buôn bán, thì thứ hoa ấy đâu có phải thứ hoa sen của nhà Phật.

HOA SEN VỚI THIÊN THAI VÀ NHẬT LIÊN TÔN

Thiên-thai tôn là do Ngài Trí Khải Đại-Sư (cũng gọi là Trí-Giả) lấy tên núi Thiên Thai bên Trung-Hoa mà đặt tên Tông-Môn.

Nhật-Liên-Tôn là do Ngài Nhật-liên Đại-Sư người xứ Phù-Tang lập ra (Hai vị này đều căn cứ vào Kinh Diệu-Pháp Liên-Hoa mà lập giáo lý).

Diệu-Pháp Liên-Hoa Kinh (Saddharma Pundrika Sutra) gọi tắt là Pháp Hoa kinh dùng Hoa Sen để giảng một pháp lĩnh diệu đưa đến cứu cánh thành Phật.

Diệu chỉ ở nơi kinh Pháp Hoa là dùng thí dụ để giảng pháp lần lượt theo 4 giai đoạn gọi là khai, thị, ngộ, nhập pháp trí kiến (nói cho biết chỉ cho hay, giác ngộ sự lý, thân chứng quả vị).

Do nhân duyên này Phật phải dùng Hoa Sen để dẫn giải:

- 1) Vì Sen nên phải nói Hoa (Vị liên cố Hoa)
- 2) Hoa khai liên hiện là Hoa nở thì thấy sen bày ra.
- 3) Hoa lạc liên thành (Hoa rụng cánh thì sen thành)

THIÊN THAI TÔN.-

Phật với chúng sinh bình đẳng. Chúng sinh là Phật chưa thành. Phật là chúng sinh đã hoàn toàn giác ngộ. Tu hành là ví như dứt bỏ từng từng mè muối như ta dứt bỏ từng từng cánh sen, nhụy sen cho đến lúc mọi lớp ngăn che đều bị phá hết gương sen lộ nhân hạt sen ra. Song le trước khi cánh hoa rơi, hạt sen vẫn còn trong gương sen nghĩa là phật tính vẫn có nơi chúng sinh. Khi phá các tầng ngăn cách để tinh thể được lộ ra thì chỉ làm tan lớp vỏ mình để tâm trí hiện ra mà thôi.

Trong pháp giới trùng trùng duyên khởi này, biển quả vẫn xuất nguồn Nhân, nguồn Nhân vẫn thông bề quả nghĩa là nhân Quả vẫn đồng hành thân sen đã sẵn trong khi hoa mới hiện nụ.

Bồ là lý pháp hóa ẩn ở dưới nghĩa bông sen để trình bày : tất cả đều có

thê thành **phật** cả. cho nên tốt, xấu, thiện, ác, đều là những trình độ tiến hóa mà thôi. **Nhân** đó lập lục diệu môn đề Quán chân như thê, chế ra các pháp nhất tâm tam quán, nhất niệm tam thiên v.v....

Các pháp tuy nhiều cứu xét nhất nhất đều đủ 3000 khía cạnh nhận xét. Cứ một pháp tức là cử cả pháp giới vì cử một pháp tức là phải nhận xét đủ 3000 phương diện do đó một niệm cũng đủ cả 3000 pháp. Nhất niệm tam thiên mà lại còn phải giữ sao cho tâm đứng trụ ở chỗ có đứng trụ ở chỗ không. Trụ ở nơi có là chấp cảnh sở quán, Trụ ở nơi không cũng là mắc vào đối cảnh của sự Có, cho nên vẫn là chấp tướng.

Vậy Không Trụ vào đâu cả mới vào Trung Đạo Quán, chỗ ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm của Kinh Kim-Cương nhận thấy chân thê của vạn pháp tức là vào Liên-hoa Tam Muội.

Quan sát diệu lý nơi bông sen là bước đầu vào Tam Muội. hơn nữa cứu cánh chứng pháp hoa Tam Muội rồi vẫn ra ngoài diệu nghĩa của pháp Bông Sen.

NHẬT LIÊN TÒN

Ngài Nhật-Liên Bồ-Tát cũng câu cứ vào Diệu Pháp Liên Hoa Kinh mà lập giáo.

Trong 40 năm thuyết pháp Phật đã nói các kinh theo một đường lối quyền Phật giáo cho khế hợp với căn cơ chúng sinh nên thành chia ra làm nhiều thừa. Rất ráo tất cả mọi Thừa đều quay về một thừa cuối cùng tức là chân lý trong Bộ Kinh « Hoa Sen Pháp ».

Phật phải dùng *quyền* để *hiển thực*. Giơ cao Hoa Sen để giăng lẽ quả sen: lẽ quyền, hiển đều nằm ở nơi bông sen. Hoa là phương tiện để thành quả mà quả là cứu cánh do nơi hoa đưa đến. Cứu cánh và phương tiện vẫn đi đôi với nhau ; vì mục đích nên mới thi thiết phương tiện, và phương tiện mới thê hiện được mục đích.

Khi người ngoại quốc dịch Kinh Diệu - Pháp là Lotus de la Bonne loi (SUZUKI : ESSAI SUR LE BOUDDHISME ZEN) thì ta đủ thấy họ đặt nặng

ý tứ vào hai chữ Hoa Sen.

Vậy, Linh hội được ý nhân quả đồng hành thì không phải tìm tòi ở đâu ra mới thấy đạo :

- 1) Niệm 7 chữ Nam mô Diệu pháp Liên Hoa Kinh cũng như tụng toàn thể ba Tạng Kinh giáo;
- 2) Thờ chữ Liên Hoa, tức là thờ chư Phật ba đời và niệm cả Pháp giới chúng sanh;
- 3) Thực hiện Liên-Hoa Đạo-Tràng tức là dùng ngay cái thân mình làm chỗ phát xuất ánh sáng chân lý thế gọi là lý nhận ra hoa tức là Sen vậy.

TỊNH ĐỘ TÔNG (tức là LIÊN TÔN)

Đối với Tịnh-Độ Tông Hoa Sen là phụ mẫu. Nói phụ mẫu là vì con người tu tịnh độ thì sau khi chết đi thân thức đi đâu thai không mượn cửa thông thường mà do sen bầu nở ra.

Tất cả đều có 9 phẩm đài Sen phân ra làm rất nhiều phẩm trung gian để ứng với công quả tu hành.

- 1) Bạc thượng phẩm niệm Phật thì khi đầu thai hoa nở ra ngay và Phật và Bồ Tát rước lên đài vàng đài bạc hạnh phúc vô cùng;
- 2) Bạc vừa vừa thì hoa nở ra ngay nhưng chưa được gặp Phật;
- 3) Các bậc hạ, hạ nghĩa tội ác tầy non vì tin Phật, niệm Phật, cũng được sinh sang nước Phật, nhưng ngồi trong lòng hoa Sen hàng ức năm, triệu năm bao giờ tiêu hết tội bấy giờ hoa mới nở.

Hoa Sen ở Tây Phương Cực lạc đã có màu sắc và tỏa muôn mùi hương ngọt, muôn ánh hào quang, cho nên thân hoa sen bầu sinh ra là cái mệnh của người tu tịnh độ.

Nói cho đúng ra tâm không bị tham độ não loạn ; lòng lặng lẽ hoa sen sinh. Hoa sen sinh ra ngay trong lòng ta được nuôi lớn bằng nước công đức ; chính hoa sen ấy là công đức chuyển hiện. Người tu hành nói vãng

sinh như thật không vắng đâu cả vì bông sen sinh ra mình lại là do mình vun trồng, chăm tưới, làm lạnh thì sen lớn, làm ác thì sen héo và nếu không lạnh không ác thì sen đứng yên không lớn. Mỗi mỗi sinh mạng của người tu Tịnh độ đều gói vào một bông sen nên hoa sen đối với họ quan hệ là thế.

MẬT TÔN

Mật tôn hay là Chân-ngôn-Tôn là tông phái rất thịnh hành ở Nhật-bản, Tây-Tạng, Mông-cò. Muốn học Mật Tôn phải học Kim-Cương A-SÀ LÊ truyền giáo vì là pháp Bí Mật.

Mật Tôn từ Ấn-Độ truyền vào Tàu do 3 Vị Đại-Si là :

Thiện-Vô-Ưu (SHUBAKARASIMHA) Kim-Cương-Trí (VAJABODHI) và Long-Trí (NAGABODHI) cùng với Đệ Tử các Ngài là Bất không Kim-Cương (AMOGHAHAJRA).

Mật Tôn truyền sang Tây Tạng do Liên-Hoa Sinh Thượng Sư (BADMASHAMBHAVA) rồi phân ra thành Hồng-y và Hoàng-y hai phái để truyền qua Mông-Cò và Mãn-châu.

Từ Trung-hoa Mật-Tôn truyền sang Nhật-bản do 2 Vị Tồ là Ngài Truyền-giáo Đại-Sư (DENGYO DAISHI), và Hoàng-Pháp Đại-Sư (KOBODAISHI).

Tín đồ Mật-Tôn phải thể hiện Tam Mật :

1. — Miệng đọc châm ngôn là Khẩu Mật.
2. — Tay giữ ấn quyết là Thân Mật.
3. — Tâm quán tưởng các hình tướng, chữ phép là Ý-Mật.

Trong giáo lý Mật-Tôn hình hoa sen rất đặc dụng để vẽ pháp đàn và Hình phù (Man-Đồ-La), cũng là để quán chữ phép.

Các chữ phép đều mỗi chữ có một màu sắc riêng (hào quang). Ví dụ : Như Quán chữ : An A Hồng.

Ấn	đặt ở trên đỉnh trán
Á	đặt ở nơi cổ
Hồng	đặt ở nơi ngực.

Tất cả đều dùng hình Hoa Sen làm đài. Tuy hình tùy sắc đài Sen nằm trong một vòng mặt nguyệt tròn sáng mang theo các chữ phép hoặc hình tượng các vị Phật hay thiên thần bản vị.

Từ huyệt chính ở nơi đỉnh đầu gọi là Sahasrara chakra (Lotus aux mille pétales).

Cho đến huyệt ở chỗ xương cùng, tên là Muladhara Charra đều là hình Hoa Sen cả.

Cho nên hình ảnh Hoa-Sen đối với Mật Tông không phải là tượng trưng mà có giá trị thật sự không thể nghi bàn được (Xem Le Yoga thibétain của Lama Kasi Dawa Sandup, the serpent power của Sir Joohn Woodroffe và Doctrines et rites secrets du Véhicules du Diamant của Giáo-sư Đức H. de Glasenapp).

KẾT LUẬN.

Hoa-Sen được chọn dùng trong Phật-giáo không phải là sự ngẫu nhiên mà nó tượng trưng cho những quá trình giác ngộ.

Khi chúng sinh còn mê muội, lạc lối lầm đường, trong các ngã ác là lúc họ ở nơi bùn. Ở nơi bùn mà vẫn vững cái tâm giải thoát.

Khi con người sống ra con người, theo luân thường đạo lý tức là Hoa sen nảy mầm.

Khi con người liễu luân thường đạo lý mà chịu tu đức, làm thiện là lúc con người ngược mặt ngưỡng lên cõi thanh tịnh; là lúc mầm sen vươn hương thượng, vươn lên mặt nước.

Khi con người tìm hiểu cái nay (ngã) là giả dối, đó là lúc sắp sửa có sinh sống tục, tức nụ sen sắp kết Hoa tri tuệ nhưng còn đợi thời tiết và

chờ duyên lành. Lúc bông hoa sen đã thành hình nhưng còn đợi trưởng dưỡng.

Con người đã hiểu lẽ vô thường, vô ngã bắt đầu phá Pháp chấp (cái chấp có thực Pháp, thông hiểu các pháp đều giả dối, do nhân duyên sinh), để chứng pháp không tuệ lại là lúc con người quay lại khởi lòng thương xót đồng loại và chúng sinh.

Nụ sen đã thoát khỏi lên mặt nước, nhưng cố kéo các nụ con khác ra khỏi bùn nước để cùng nhau hướng về ánh sáng Trí-Tuệ.

Lúc con người đã chứng được lý nhị không : Sinh không và Pháp không là lúc búp hoa đã cao, hoa lộ gương mặt phơi bày hạt sen. Cả hồ đầy Hoa, trên là hoa, dưới cũng là hoa, màu màu sắc sắc linh lung : Gương tròn hoa ngát, hoa ảnh trùng trùng, tất cả nhân hoa đã hiển lộ toàn diện Quả : kẻ tu hành đã hoàn thành công quả; một mầm sen đã nở cả một trời hoa sen, và những ý trên này đã được diễn giảng rất rõ trong luận giải về Thập Trụ Tâm của Ngài Hoàng-Pháp Đại-Sư.-

NGUYỄN VĂN THỤ

TINH - THẦN THIÊN - HỌC VIỆT - NAM



NGUYỄN ĐĂNG THỰC

HOÀN-GẢNH ĐỊA-LÝ XỨ GIAO-CHỈ

Cõi đất Giao Chỉ, xưa kia thời Tần-Hán trước Kỳ-nguyên dương lịch gồm Bắc-phần Việt-Nam, ngày nay với Quảng Châu thành cõi Lĩnh-Nam, một mặt Tây Bắc thông với lục địa Trung Hoa, một mặt Đông Nam thông với các hải đảo trong Thái-Bình-Dương và Ấn-Độ-Dương, vốn là nơi giao lưu về văn hóa và chủng tộc hết sức phức tạp. Từ cuộc khai quật di tích văn hóa Trống-Đồng ở Đông Sơn Thanh-Hóa, và văn hóa Cồn-Mộ ở Nghi-Vệ Bắc-Ninh, cho đến văn hóa Phú-Nam ở Ốc-Eo miền Hậu-giang Nam-Việt, người ta đã chứng minh lịch sử của bán đảo Ấn-Độ Chi-Na là lịch-sử của một cái «ngã-tư các dân-tộc và văn-hóa» «Cross-road of peoples and civilisations» như danh-từ nhà khảo-cổ trường Bác-Cô (E.F.E. O.) là OVLOV JANSE đã gán cho nó (Carrefour de peuples et de civilisations). Theo chúng tôi hiểu hai chữ Hán Giao-Chỉ cũng đã sớm ngụ cái nghĩa là chỗ đứng lại của các trào-lưu giao-dịch, hơn là «ngón chân giao-nhau» để phân-biệt ta với Tàu về tộc-chúng.

Văn-hóa Trống-Đồng Đông-Sơn có quan-hệ với Nam-Dương quần-đảo.

văn-hóa Cồ-Mộ có quan-hệ với Tứ-Xuyên Ba-Thục, văn-hóa Óc-eo có quan-hệ với La-Hy... Ngoài ra theo sử sách Tàu thì Kinh-dô Giao-Chỉ thời Sĩ-Nhiếp là Luy-Lâu thuộc tỉnh Bắc-Ninh ngày nay từ sớm đã là trung-tâm Phật giáo và văn-hóa Ấn Độ du-nhập khá phồn thịnh, có nhà sư Ấn như Khang-Tăng-Hội theo cha sang đây buôn-bán rồi qui-y Phật-pháp tại đây, bắt đầu dịch kinh Pháp-Hoa, có Khâu-Đà-la, Ksudra là Đạo sĩ Bà-la môn dạy khoa Yoga cho Tu-định.

La-Sĩ-Bằng trong «Đông-Nam-Á nghiên cứu chuyên san số 3» có kê cứu về giao-thông của Giao-Châu như sau :

«Giao-Châu ở tại vị trí Tây Nam nước Tàu, đất ven Nam-Hải, người Nam Dương cùng người các nước phương Tây do đường biển đến Trung-Quốc đều lên bộ trước tiên ở Giao-châu. Thời Tây-Hán (tr. T.c.) Trung-Quốc với Ấn-Độ đã có giao thông. Thế kỷ thứ nhất và thứ hai trước kỷ nguyên Thiên-Chúa sứ nhà Hán đã đặt chân lên tận miền Nam Ấn độ và các nước miền Nam-Hải như bán-đảo Mã-Lai, quần-đảo Nam-Dương cho đến Bán-đảo Ấn-Độ các nước, kể từ Hán-Vũ-Đế về sau đều đã thấy rõ. Thời ấy sự giao thông với ngoài đều lấy Nhật-Nam, Từ-Văn, Hợp phố làm cửa biển. Đến Đông-Hán, thế kỷ 1, 11 sau T. L. Nhật-Nam ở cõi Giao-Châu thành con đường tất yếu cho các nước ngoài biển vào công-hiến Trung-Quốc. Ở sử sách, còn thấy ghi các nước giao-thông với Trung-Quốc như Diệp-Điền-Quốc (nay là Java) Đàn-Quốc (nay là Bắc Miền-Điện) Thiên Trúc (nay là Ấn-Độ) Đại-Tân (nay là La-Mã Đế-Quốc) .»

Sách sử nhà Tùy quyền 31 mục Địa-Lý-Chỉ viết: «Từ Lĩnh-Nam trở xuống hơn 20 quận, Nam Hải, Giao-Chỉ mỗi nơi đều là đồ hội cả, đều ở ven¹ bờ biển nhiều tê giác, ngà voi mã não trân châu các sản vật báu-quí hiếm lạ. Bởi thế nên có nhiều lái buôn đến buôn bán làm giàu.»

Từ Lương-Hán đến Lục-Triều, ngoài quan hệ giao thông buôn-bán với các nước ở ngoài biển, Giao-Châu còn có quan hệ đối với truyền nhập của văn hóa Ấn-Độ, nhất là Phật-Giáo với Bà-La-Môn-giáo nữa. Cuối thế kỷ 11² sau kỷ nguyên Thiên chúa, Mẫu-tứ biểu hiện Phật-Giáo đủ chứng minh

sự châu nhập Phật-Giáo vào Trung-Quốc bằng đường biển, qua Giao-Châu. Và Giao-châu bấy giờ thực là một khu vực trọng yếu cho Phật-Giáo phân bố sang phía Đông vậy.

Không những Giao Chỉ sớm là cái trạm giao thông giữa lục-địa Trung-Hoa với Hải-phận phía Tây-Nam. Vì biên-giới địa-lý thiên-nhiên, phía Bắc có dãy núi Ngũ-Linh bảo-vệ đối với phương Bắc. Phía Đông có biển Cối Lĩnh Nam vốn là nơi tạm yên ổn, nhất là vào thời Sĩ-Nhiếp cai trị cho nên mỗi khi phương Bắc loạn ly người trí thức cũng như thường dân thường di cư xuống miền Lĩnh-Nam xa lánh tìm nơi an cư lập nghiệp. Bởi thế mà từ thời Tần về sau từng có những cuộc di cư và định cư vĩ đại làm biến đổi sâu rộng xã hội Giao Châu về nhận sự cũng như văn hóa, chính trị. Giáo Sư La Hương Lâm ở Đại học Hồng Kông có kể ra đến bốn đợt lớn lớn di dân và định cư từ Phương Bắc đến tới Lĩnh Nam.

Đại khái có bốn giai đoạn có những đợt di dân xuống Quảng-Đông đến mức tối cao. Kể từ thời Tần-Thủy-Hoàng-Đế chinh phục Việt tộc phương Nam, người Tàu ở Trung-nguyên đã di cư Nam tiến xuống Quảng-Đông và Quảng-Tây. Đây là cuộc di-dân thứ nhất.

Vào thời có cuộc xâm nhập man-di lớn, cuộc di dân Nam-tiến lần thứ hai từ Thiểm-Tây và Cam-Túc, Hồ-Nam và Sơn-Tây, Sơn-Đông và Hồ Bắc di xuống. Đây là thời kỳ di dân thứ hai.

Loạn Hoang-Sào cuối thời nhà Đường lại có một làn sóng di-dân xuống phương Nam là lần thứ ba.

Vào cuối thời Nam-Tống sự bành trướng quân Mông-Cò xuống phương Nam lại gây nên cuộc di dân lần thứ tư của người Tàu từ Triết-Giang, Tây Phúc-Kiến xuống Quảng-Đông hay Lĩnh-Nam ».

Hơn nữa, đất Bắc-Việt bấy giờ trong khoảng Tùy-Đường còn là đất luôn luôn bị xâm lăng của quân các nước ngoài hải đảo từ phương Nam tiến vào như sử chép quân Lâm-Ấp vào chiếm Cửu-Châu, quân Chiêm-Thành

vào chiếm Bắc Việt, khai quật mộ Sĩ-Nhiếp từ thời Tam-Quốc. Cuối thời Đường quân Nam-Chiếu từ miền Tây-Vân-Nam xâm chiếm Giao-Châu, chiếm đóng kinh đô Long-Biên hàng mười năm.

Tất cả những sự kiện trên đây, ngày nay có thể tra cứu trong sử sách, cho ta thấy quả thực lưu vực Hồng Hà, đất Giao Chỉ là một hoàn cảnh địa lý và xã hội « ngã ba, ngã tư của chủng tộc và văn hóa » (carrefour de peuples et de civilisations).

Cái hoàn cảnh địa lý xã hội Giao Chỉ, « Carrefour de peuples et de civilisations » « Ngã ba, ngã tư của chủng tộc và văn hóa ấy » chính là cái đất, cái khí hậu rất thích hợp cho bông hoa đại lộ kỳ của văn hóa này nở trường thành là Thiền học. Nhân loại tự làm lịch sử của mình, nhưng không phải nó làm một cách ngẫu nhiên mà trái lại trong những điều kiện khách quan nhất định. Nhân loại Giao Chỉ đứng trước những vấn đề sống còn phải giải quyết, do chính hoàn cảnh địa lý xã hội đã đặt ra. Và cũng trong hoàn cảnh ấy đã có sẵn, ngấm ngấm những yếu tố để cho phần tử nhân dân có ý thức ở đây tìm giải quyết, nếu chúng muốn. Một đoàn thể cũng như một cá nhân, không thể tồn tại trong hoàn cảnh xung đột mâu thuẫn nội bộ. Cho nên chẳng nhiều tài ít, dù muốn hay không, các đoàn thể nhân loại ở cõi Giao Chỉ muốn sinh tồn ắt phải giải quyết nổi ba vấn đề xung đột mà Bertrand Russel trên kia đã bảo là vấn đề xung đột giữa người với thiên nhiên, giữa người với người, và giữa mình với mình. Tức là vấn đề thiên nhiên, xã hội và tâm lý.

Ở cõi Giao Chỉ hay Lĩnh Nam khoảng thời gian trước sau đệ nhất kỳ nguyên dương lịch, trong cái hoàn cảnh văn hóa giao lưu, phức tạp, mâu thuẫn, xung đột vấn đề chi phối tinh thần giới trí thức lãnh đạo là phải tìm giải quyết làm sao vượt được lên trên mâu thuẫn, xung đột, ngã hầu đạt tới được cái điểm nhất trí trong tinh thần, trong tư tưởng. Hay là nói cách khác thì vấn đề tiên quyết của tư tưởng nhân loại, trong bối cảnh rối loạn cạnh tranh như thời Xuân Thu Chiến Quốc bên Tàu, Mạnh Kha đã khám phá được ở Khổng Tử cái tinh thần « tập đại thành »

đề có được cái đạo nhất quán.

Tập-đại-thành hay hệ thống hóa đời phải có một nguyên lý duy nhất khá sâu rộng để có thể làm sao dung hợp được cái khuynh hướng mâu thuẫn, xung đột của tư tưởng. Vào thời đại Xuân Thu, Đức Khổng-Tử đã lấy nguyên lý nhất quán là Đạo-Nhân ; Vào hoàn cảnh xã hội Chiến Quốc, Mạnh Kha đã dùng đến nguyên lý Nhất quán là Tâm linh vũ trụ.

Ở hoàn cảnh địa lý xã hội Giao Chi, Mâu Bác cũng bắt chước Mạnh Kha tìm tập đại thành các khuynh hướng mâu thuẫn, xung đột của thời đại để có được một hệ thống nhất quán về tư tưởng. Mâu Bác tự giới thiệu trong bài tựa cho tác phẩm có giá trị lịch sử của ông là « Lý hoặc luận ».

Mâu Tử đã học hết kinh truyện cũng chưa từ bách gia, không một sách lớn nhỏ nào không ham. Tuy không ưa binh pháp, ông cũng có đọc qua Binh Thư. Tuy có đọc các sách truyện về thần tiên bất tử, nhưng ông không tin và cho là hoang đường, lập dị. Vào thời sau khi vua Linh Đế nhà Hán (189) mất rồi, thiên hạ loạn-ly, chỉ có đất Giao-Chi còn tạm yên. Các học-giả phi-thường xuất-chúng phương Bắc kéo đến ở tại đây. Có nhiều người chuyên về pháp-thuật thần-tiên, tích-cốc trường-sinh, được học-giả hòa theo. Mâu-Tử thường đem nghĩa sách Ngũ-Kinh vấn hỏi, các đạo-sĩ và thuật-sĩ không ai giải đáp được. Người ta vì ông với Mạnh-Kha chống-đối tư-tưởng Dương-Chu và Mặc-Địch thời Chiến-Quốc.

Trước đây Mâu-Tử từ Thương-Ngô (Quảng-Châu) giết mẹ lánh xuống Giao-Châu. Năm 26 tuổi lại trở về Thương-Ngô lập gia-thất. Quan Thái-thú nghe danh ông về học thức, mời ông ra làm việc. Ông đang ở cái tuổi trưởng-thành, muốn chuyên về đường học-vấn. Và lại thấy đời loạn, ông không có ý theo đường sĩ hoạn, rồi không đáp ứng lời mời của Thái-thú....

Thời loạn đầu phải lúc tự cứu hiền danh. Ông thờ dài mà tự nghĩ : « Lão-Tử bỏ thánh, vứt trí, tu sửa bản thân để giữ toàn chân tính. Ngoại vật không can-thiếp đến ý-chí, thiên-hạ không đòi được cái vui trong lòng mình, nhà vua không dùng được làm bầy tôi, các vương-hầu không thể

kết được bạn, như thế có thể gọi được là đáng quý. Rồi ông đề chỉ chuyên vào học Phật, đồng thời nghiên-cứu sách của Lão-Tử 5.880 chữ, nuôi dưỡng nguyên-lý huyền-diệu, cao-siêu trong lòng, vui chơi với sách Ngũ-kinh như hòa đàn. Người đương thời trong thế-tục nhiều kẻ cho ông sai đường vì đã phân-bội với cái học của nhà Nho lấy Ngũ-kinh làm cơ-sở đề chuyên vào đạo khác không phải chính-thống. Tranh-biện với họ thì nghịch với tinh-thần của Đạo, làm cho họ im đi thì không được. Bởi thế nên ông lấy bút giấy viết sách dẫn lời các thánh hiền đề chứng-giải, đề là sách « Lý, hoặc Luận ».

Xem lời tự giới thiệu trên đây của Mậu-Bác, chúng ta thấy ông cũng noi theo con đường tìm nguyên-lý nhất quán đề hệ-thống-hóa các trào-lưu tư-tưởng hết sức phức-tạp đang xung-đột trên đất Lĩnh-Nam đầu kỷ nguyên đệ nhất dương-lịch. Tuy việc làm có giống với Mạnh-Tử tập-đại-thành, nhưng vì hoàn-cảnh Giao-Chi khác với hoàn-cảnh Trung-Hoa thời Chiến Quốc, cho nên tôn-chỉ cũng phương-pháp tổng-hợp hai đường khác nhau. Ở trường hợp Mạnh-Tử, chỉ có hai khuynh-hướng tư-tưởng xung-đột « thiên hạ không theo về Dương Chu thì theo về Mặc Dịch ».

Dương-Chu bênh- vực chủ-nghĩa tự-do cá-nhân, Mặc-Dịch bênh- vực chủ nghĩa đoàn-thể chỉ-huy, Mạnh-Tử chỉ phải tìm cái nguyên-lý siêu lên trên cá-nhân và xã-hội đề mà nhất quán. Mậu-Bác ở Giao-Chi, không những chỉ phải đối-phó với tư-tưởng bách gia chư-tử ở Trung-Hoa truyền xuống mà còn cả tư-tưởng cổ truyền Lạc Việt của nhân dân bản xứ, với tư-tưởng Bà La Môn và Phật ở Nam Hải và ở phía Tây Tạng du nhập vào từ trước thời nhà Tần đang thịnh hành tại kinh đô của Sĩ Nhiếp là thành Luy Lâu (Siêu loại), trung tâm Phật học có tiếng từ lâu. Vậy khái quát mà nói thì hoàn cảnh của Mậu Bác ở Giao Chi, Lĩnh Nam là hoàn cảnh của ba truyền thống tư tưởng chính yếu Á Châu : truyền thống xã hội của Trung Hoa, truyền thống tâm lý của Ấn Độ, truyền thống thiên-nhiên của Lạc Việt.

Vậy khác với Mạnh Tử chỉ căn trò về đào sâu truyền thống xã hội của Trung Hoa mà độc tôn Nho giáo, Mậu Bác phải tìm ở Phật giáo Giao-Châu lấy cái nguyên lý duy nhất cơ bản khá sâu rộng đề có thể tổng

hợp, nhất quán ba truyền thống chính yếu trên, xã hội, thiên nhiên và tâm lý, như ông đã viết :

«Tuy tụng ngũ kinh thích di vi hoa, phù thành thực hỷ. Kỳ ngộ đồ Phật kinh chỉ thuyết, lâm Lão Tử chi yếu, thủ điềm đạm chi tính, quan vô vi chi hành, hoàn thị thế sự do lâm thiên tính nhi khuy khê cốc đàng sùng đại nhi kiến khâu diệt kỹ. Ngũ kinh tác ngũ vị. Phật đạo tác ngũ cốc kỹ. Ngộ tự vân đạo dĩ lai như khai vân kiến bạch nhật, cư hỏa nhập minh thất yên.»

(Lý học luận)

«Tuy đọc sách Ngũ-Kinh của Nho-giáo ưa thích lấy làm hoa, kia thành quả nữa. Rồi đến khi tôi coi triết-lý ở kinh Phật, xem yếu-lý của Lão Tử, giữ cái đức tính điềm-đạm nghiệm cái hành động vô vi. Bấy giờ mới ngoảnh lại nhìn sự đời khác nào đứng trên đỉnh trời cao nom xuống ngòi lạch, trèo lên ngọn núi cao nhìn xuống gò đồng vậy. Sách Nho Ngũ-Kinh cũng như năm vị ăn, đạo Phật như năm thứ thóc gạo. Từ khi tôi được biết đạo Phật đến nay thật như vén mây mù thấy mặt trời sáng, soi đuốc cháy vào trong nhà tối vậy.»

Đấy là tinh-thần tổng-hợp tập-đại-thành của Mâu-Bác, không bài-bác một tư-tưởng nào như Mạnh-Tử đã « cự Dương Mạc » mà chỉ thấu-thái chỗ sở-trường của mỗi tư-tưởng như ông tuyên-bố «Nhật nguyệt cầu minh, các hữu sở chiếu » : « ví như mặt trời, mặt trăng cùng sáng, mỗi đàng có chỗ chiếu sáng riêng ». Đấy là tinh-thần dung-hợp điều-hòa của nhạc trường điều-khiển một bản hòa-tấu chứ không phải độc-tôn nhất-quán bằng cách tiêu-diệt hết đối-phương có chỗ mâu thuẫn với mình. Bởi thế mà không thể khẳng định hay phủ định cái nguyên lý nhất quán làm cơ bản dung hợp, mà chỉ phải thực hiện cái nguyên lý tối cao ấy như Mâu Bác đã thực hiện . . . « Hàm huyền diệu vi từ tướng, ngoạn Ngũ Kinh vi cầu hoàng » nghĩa là « nuôi dưỡng nguyên lý huyền diệu làm tựa nương, nghiên ngẫm Ngũ Kinh (đạo Nho) làm đèn sáng ». Cái tinh thần ấy Mâu Bác đã tìm thấy ở tâm linh thực nghiệm của Phật giáo thích ứng với hoàn cảnh địa lý và xã hội Giao Chỉ thời Sĩ Nhiếp, thực đã mở đường cho thiên học Việt Nam dung hợp Tam giáo : Nho

Đạo Thích thời Lý Trần sau này vậy.

THUYỀN-HỌC VIỆT-NAM. Tài liệu lịch sử đáng tin, chính xác nhất về Phật giáo Việt Nam, sau «Lý học luận» của Mậu Tử là «Thiền Uyển truyền đăng tập lục» thời Trần, trong đó có ghi lời vấn đáp giữa Hoàng thái hậu phủ Thánh Cầm linh Nhân với Thông biện Quốc sư ngày rằm tháng Hai năm thứ Năm niên hiệu Hội phoung triều Lý Nhân Tông (1096) tại chùa Phổ Ninh hạt Từ Liêm tỉnh Bắc Ninh (phủ thánh Cầm linh nhân Hoàng thái hậu từng thiết tiệc chay đãi các tăng-ni và kỳ-túc, xét hỏi :

- Ý nghĩa chữ Phật và Tò có gì hơn kém ?
- Phật ở tại phương nào ? Tò ở tại thành nào ?
- Đến đất nước này từ thời nào để truyền dạy đạo ấy ?
- Ai trước, ai sau ?
- Niệm danh Phật đạt ý Tò chưa biết tôn chỉ thế nào ?

Thông Biện đáp :

— Thường trụ ở thế gian không biến đổi, không sinh, không diệt gọi là Phật. Sáng tỏ nguồn tâm Phật, thực hành và hiểu biết phù hợp nhau gọi là Tò. Phật với Tò là một vậy. Vì bọn học làm trôi theo mới kêu là hơn kém. Và lại ý nghĩa của chữ Phật là Giác, cái giác ấy vốn sáng suốt không biến đổi, hết thấy các loài có sống đều cùng một nguyên lý ấy. Nhưng vì cái tính trần tục che lấp nên theo nghiệp mà trôi nổi chuyển thành các xu hướng. Phật động lòng từ bi mới giáng sinh đất Tây-Trúc vì là nơi chính giữa của vũ-trụ. Năm 19 tuổi xuất gia, 30 tuổi thì thành đạo. Ở lại thế gian thuyết pháp suốt 49 năm, mở các loại pháp quyền khiến cho người ta giác-ngộ đạo pháp. Đây là một thời hưng thịnh của tôn giáo vậy. Khi sắp nhập tịch Niết Bàn, 50 người đời mắc vào mê lầm khiến trở, mới gọi Văn Thù báo rằng : « Suốt bốn mươi chín năm ta chưa từng thuyết một chữ, sắp sửa báo ta có thuyết lý chẳng ? Nhân tay đỡ cành hoa lên, mọi người đều ngộ giác không hiểu. Chỉ có Ca-Diếp Tôn-Giả nở miệng mỉm cười. Phật biết ông ta có tâm đặc, mới đem Chính-pháp Nhân-tạng truyền cho. Đây là Tò thứ nhất, thế nên gọi là « Tâm

Tông giáo ngoại biệt truyền» nghĩa là « Tông-phái của tâm truyền riêng biệt ngoài giáo lý ».

Về sau Ma-Đàng (Kasyapa-matanga) đem Pháp ấy vào đất nhà Hán, Đạt-Ma (Bodhidharma) đem Tôn chủ ấy vào đất nhà Lương, nhà Ngụy. Kề người truyền giáo ấy đến phái Thiên-Thai là thịnh vượng gọi là Giáo-tông. Kề người đạt Tôn-chủ ấy đến dòng Tào-Kê là sáng tỏ, gọi là Thiên-tông. Hai tông ấy đến nước Việt-Nam ta đã từ lâu năm rồi. Giáo-Tông bắt đầu là Mậu-Bác, Khang-Tăng-Hội. Thiên-Tông thì Tì-ni-đa-lưu-chi (Vinitaruci) là phái có trước nhất, Vô-Ngôn-Thông là phái thứ nhì. Đây là Tờ của hai phái Thiên-Học Việt-Nam.

Hoàng-hậu nói :

— Hãy đề Giáo-tông đấy, còn hai phái Thiên có chỉ làm chứng-nghiệm ?

Thông Bịện dẫn hai thực kiện lịch-sử có căn cứ chính xác đáng tin đề giải đáp.

— Theo truyền Đàm-Thiên pháp-sư (vua Tùy-Cao-Tổ gọi là Pháp vậy. Thái Hậu (nhà Tùy) hỏi về Phật-giáo Giao-Châu, Đàm-Thiên pháp sư thưa :

— Giao-Châu một phương thông với Ấn-Độ, Phật-giáo khi mới truyền sang phía Đông, miền Giang-Đông (tức Trung-Hoa) chưa có ảnh hưởng mà ở Luy Lâu (tức Bắc-Ninh ngày nay) người ta đã xây dựng hơn 20 bảo tháp (caitya) có hơn 500 nhà sư tụng 15 quyển kinh. Vì thế người ta bảo ở đây có Phật-giáo trước vậy. Bấy giờ ở xứ ấy đã có danh tăng như có tên Ma-La-Kì thành (Marajivaka), Khang Tăng Hội, Chi Cường Lương và Mậu Bác. Nay lại có pháp sư danh tiếng là Pháp Đắc Hiên được Tì-ni-đa-lưu-chi người nối tiếp Tờ thứ ba kể từ Bồ đề đạt ma truyền cho ẩn chứng. Và Pháp Đắc Hiên là một trong hàng Bồ tát. Ở chùa Chúng Thiện, thiên sư thu nhận đệ tử và thuyết pháp cho hơn 300 đệ tử. Đủ thấy Phật giáo ở Giao Châu không khác gì ở Trung quốc...

Lại Quyển Đức Dư trướng quốc nhà Đường viết tựa cho sách Truyền Pháp :

Sau khi Tào Kê mất, phép Thiên rất thịnh hành. Tông này vẫn có truyền thống kế tự liên tiếp. Thiên sư Trương Kinh Vận kế thừa tôn chỉ của Mã Tờ

tem tâm yếu hóa đạo ở xứ Ngô Việt. Danh sư Vô ngôn Thông truyền tôn chỉ của phái Bạch trượng khai ngộ ở Giao Châu, đây là chứng nghiệm của hai tông phái Phật giáo ».

Trên đây chúng ta thấy lai lịch đầu tiên của Thiền học Việt Nam do nhà Thiền sư thời Lý đã trình bày. Luôn luôn có hai khuynh hướng gặp nhau khuynh hướng của Ấn Độ đến trước, khuynh hướng của Trung Hoa đến sau. Cả hai đều tập trung vào địa điểm Giao Chỉ để phát triển nếu chẳng phải kết tinh của văn hóa cõi Lĩnh Nam, là hoàn cảnh địa lý và xã hội thích hợp. Bởi vì ở đây có sự gặp gỡ của khuynh hướng xã hội của Trung Hoa từ phía Bắc xuống với huynh hướng tâm lý của Ấn Độ từ Nam hải vào. Bởi thế mới có sự cố gắng về Giáo tông của Mậu-Bác tìm hệ thống hóa nhất quán hai khuynh hướng chính yếu trên. Đồng thời có Sĩ-Nhiếp thực hiện mỹ mãn luân lý chính trị vương đạo ở Giao Chỉ, Lĩnh Nam, chiêu mộ danh sĩ không giới hạn vào Nho học, cho nên đã được nhân sĩ Việt Nam nhận là « Nam Giao học tổ », nông dân xưng thờ là Vua tiên : Sĩ Vương Tiên. Ở đây ngụ cái tinh thần Thiền học Việt Nam sau này vậy. Không mẫn nguyện với sự tổng hợp điều dung nhất quán trên lý thuyết của Giáo tông, mà đòi thực nghiệm ở tâm lý và hành vi xã hội, như Thông Biện đã định nghĩa cho thiền học :

« Phật là tồn tại không biến đổi ở thế gian, không sinh không diệt.

« Tò là sáng tỏ nguồn gốc tâm Phật, lý giải và thực hành hợp nhất phù hợp với nhau.

« Phật với Tò là một !

« Thường trụ thế gian, bất sinh bất diệt vị chi Phật. Minh Phật tâm Tông, hành giải tương ứng vị chi Tò, Phật, Tò nhất dã. »

(Thông-Biện. 1097)

Muốn thống nhất lý thuyết và hành động phi thực nghiệm tâm linh không còn lối nào để thành tựu, vì chỉ có thực nghiệm mới vượt

qua được « rừng rậm ủa lý thuyết, hoang vu của lý thuyết, bối rối của lý thuyết, bó buộc và hệ lụy của lý thuyết » như đức Phật đã dạy bảo đạo sĩ Vacchagotta. Và cái thực nghiệm khai phóng của tâm ấy là « Thiền định » như Trương Chùng Cơ mới thực hiện với các thiền sư ở Tây Tạng đã cho biết :

« Thiền định là một trạng thái sinh lý tâm lý đặc biệt.

« Trong trạng thái ấy, về phương diện tâm lý của các hiện tượng biểu hiện thì tâm tập trung chú ý vào một đối tượng, hay là hiện tượng « vọng niệm lên xuống như ba động không có nữa. Về phương diện sinh lý của hiện tượng biểu hiện thì tác dụng hồ hấp, mạch máu tuần hoàn, tim đập đều chậm lại, nhỏ thưa cho đến hoàn toàn « ngừng lại. » (trong Phật học tứ giảng).

Hay là như Erich Fromm so sánh tỉ giáo Thiền học với Phân tâm lý đã toát yếu nguyên lý của nó :

« Thiền là nghệ thuật nội quan vào bản tâm mình. Nó là một con đường tự trong hệ lụy dẫn đến tự do. Nó khai phóng năng lực sinh lý tâm lý tự nhiên. Nó ngăn cản chúng ta khỏi điên cuồng hay bệnh hoạn, và nó thúc đẩy chúng ta phát triển năng khiếu của chúng ta cho hạnh phúc và thương yêu. »

(Zen Buddhism and Psychoanalysis George Allen Unwin Ltd. P. 115)

Thiền sư Việt-Nam có một lối giải thích vắn tắt về Tâm Thiền, nhưng cũng phù hợp với quan niệm Phân tâm học trên đây. Có người hỏi Cầm Thành (860) :

- Thế nào là Phật (như hà thị Phật ?)

Bu đáp :

- Phò biến khắp nơi (Biến nhất thiết xứ !)

- Thế nào là Phật tâm ? (Như hà thị Phật tâm ?)

Sư đáp :

— Không từng che đậy chứa đựng (Bất tàng phủ tàng !)

Chỉ có mình tự xét lòng mình có thành thật hay không, có còn che đậy, ẩn ý nữa không như Cầm Thành thì mới dung hợp nhất quán được, mới có thể cảm thông được cảnh ngộ của người khác với cảnh ngộ của mình. Bởi thế nên muốn được phổ biến như tâm Phật thì phải cời mở tâm mình. Cời mở như Pháp-Hiền trong núi Từ-Sơn « tập thiền định, thân hình như cây khô, quên cả vật với ngã, chìm muông thân mật, thú rừng quán quýt »

« Tập định hình như kiêu mộc, vật ngã cầu vong, phi điều tự thuận, đã thú tương hiệp » (Thiền Uyển truyền đăng tập lục).

Tâm đã cời mở đến mực ấy, không còn che đậy giấu diếm mây may thì ai mà không cảm thông, cảm thú còn cảm thông được nữa sẽ người với người. Cho nên không còn chấp vào những chủ nghĩa giả tạo, những hệ thống trí thức suy luận tạm thời, những danh hiệu ước lệ của xã hội hay của cá nhân như trường hợp của Thiền sư Ngô-Ấn (1090) đáp câu hỏi :

— Phật là gì ? Pháp là gì ? Thiền là gì ?

— Chủ Pháp tối cao vô thượng ở bản thân là Phật, ở miệng nói ra là Pháp, ở tâm là Thiền. Tuy là ba phương diện, qui về là một, ví như ba dòng sông tùy nơi gọi tên khác nhau. Tên có khác mà nước ở bản tính không khác.

« Vô thượng Pháp vương tại thân vi Phật, tại khẩu vi Pháp, tại tâm vi Thiền. Tuy thị tam ban kỳ qui tắc nhất. Dụ như tam giang chi thủy tùy xứ lập danh tuy bất đồng thủy tính vô dị » (Thiền Uyển truyền đăng tập lục)

Ngô Ấn ở đây đã thực hiện đến cơ bản nhất quán ba phương diện Thế tướng dụng của « Tâm tông Giáo ngoại biệt truyền », dung hợp tất cả mâu thuẫn như bài kệ thị tịch của Thiền sư sau đây,

Diệu tinh hư vô bất khả phân

Hư vô tâm ngộ đắc, hà nan?

Ngọc phản sơn thượng sắc thường nhuận

Liên phát lộ trung thấp vị càn

Diệu tinh hư vô khó cầm vin

Hư vô tâm ngộ ít gian nan.

Ngọc thiên đỉnh núi sắc còn nhuận

Sen nở trong lò chữa héo hon.

Với cái tâm hư vô ấy Thiền học Việt Nam đã trở nên biện chứng pháp căn bản đề dung hợp nhất quán tất cả tư tưởng mâu thuẫn xung đột, nhất là điều dung ba tư tưởng chính Á Đông : Nho-Đạo-Thích như Thiền sư Cửu chỉ (1067) đã tuyên bố rất rõ :

«Không, Mặc thì giữ thuyết «có», Trang, Lão thì chỉ trương «không». Cõi kinh sách tục thế không phải là phương-pháp giải thoát, chỉ có Phật giáo không nhận cả «có» lẫn «không» mới có thể giải quyết được vấn đề sống chết. Nhưng phép tu trì phải tinh tiến cầu bậc thiện trí thức ẩn chứng mới có thể được».

(Thiền Uyển truyền đăng tập lục)

«Không, Mặc chấp Hữu, Trang, Lão nhược vô thế tục chi điền phi giải thoát pháp. Duy hữu Phật giáo bất hử Hữu Vô khả liễu sinh tử. Nhiên tu-trì giới tinh tiến, cầu thiện trí-thức ẩn-chứng thủy đắc.»

Chỉ có tâm hư-vô, thuần-nhất tinh khiết vượt cả. Dụng lẫn Tướng nhập vào Thể Tính mới bao hàm được cả Hữu lẫn vô trong cái ý thức tổng hợp toàn diện. Muốn thực hiện cái ý thức ấy Thiền học Việt Nam ít dùng con đường tiêu cực xuất thế mà sớm chọn con đường tích cực, nhập thế cho nên mới có người con Phật họ Lý được dân chúng ở nước

Dạ Năng miền Tây Bắc Việt suy tôn lên lãnh đạo cuộc cách mệnh dân tộc đánh đuổi quân nhà Lương, xây dựng Quốc Gia độc lập hơn ba mươi năm. Đây là tấm gương đem đạo vào đời bằng con đường hành động phụng sự dân tộc đặc biệt của Phật giáo Việt Nam lần đầu tiên vậy. Và sau đây trải qua các triều độc lập, Ngô, Đinh, Lê, Lý, Trần suốt năm trăm năm liên tiếp có các Thiền sư cao tăng danh tiếng cùng với các vua chúa đã thực hiện tâm Thiền trên con đường phụng sự dân tộc, hành động vô tư, quên mình mà nhất quán tam giáo, như Lý Nhân Tông đã xưng tụng thiền sư Giác Hải với đạo sĩ Thông-Huyền.

Giác-Hải tâm như hải

Thông-Huyền đạo hựu huyền

Thần-thông kiêm biến-hóa

Nhất Phật, nhất thần-tiên.

Tâm Giác-Hải mở-mang như biển

Đạo Thông-huyền, huyền lại thêm huyền

Thần-thông biến-hóa đều kiêm

Một nhà Thanh, Phật, Thần, Tiên dung-hòa

Và Trần-Thái-Tông luận về Thiên :

« Người học đạo Phật chỉ cầu sao trực-giác thấy được bản-tính. Tuy tuân theo hết các giới-điều thanh-tĩnh mà không ngồi thiền thì sức định không phát sinh. Sức định không phát-sinh thì ý-niệm sai-lầm không tắt mà đòi trực-giác thấy bản-tính chẳng cũng khó lắm thay. Thích-già Văn-Phật vào núi tuyết ngồi thiền sáu năm, chim tước làm tổ trên đầu, cỏ mọc xuyên ở đùi, thân-tâm y nhiên tự tại. Từ Cơ tựa ghế ngồi thiền, hình như cành khô, tâm như than nguội. Nhan Hồi ngồi quên, buông thân thể, nhứt trí sáng suốt, đời cả, biết và không, biết đồng nhất với đạo vô biên. Đây là thánh hiền của ba Giáo xưa đều lấy ngồi thiền

định đề thành tựu. Nhưng đi, đứng, ngồi, nằm cũng đều là thiền, chẳng phải chỉ ngồi một mình.»

Đây là Thái-Tông lấy thực-nghiệm thuần-túy của Tâm Thiền đề hợp nhất ba phương-diện mâu-thuân cõ-lai của nhân loại : mâu-thuân giữa người với người là vấn đề xã-hội của Nho-giáo, mâu thuẫn giữa người với thiên-nhiên là vấn-đề của Đạo-giáo, mâu-thuân giữa mình với mình là vấn-đề tâm-lý của Phật-giáo. Đây cũng chính là kết-luận của nhà tâm-lý khoa-học ngày nay là william James :

«Vượt qua tất cả biên-giới thông-thường giữa cá-nhân và tuyệt-đối là sự thành-tựu lớn của tâm-linh-học. Trong trạng-thái tâm-linh chúng ta vừa đồng nhất với Tuyệt đối vừa trở nên ý thức về cái nhất tính của ta. Đây là truyền-thống tâm linh thành công và còn mãi, ít khi thay đổi vì khí hậu hay tín ngưỡng khác nhau. Ở Ấn Độ giáo, ở Tân Bá Lập Đồ ở Hồi giáo, ở tâm linh học Thiên Chúa giáo, ở học phái Whitman, chúng ta đều thấy cùng một luận điệu nhắc đi nhắc lại, đến nỗi về luận điệu tâm linh có một sự đồng tình vĩnh viễn khiến cho nhà phê phán phải đứng lại để suy nghĩ, và nó đem lại cho Kinh điển tâm linh học cái đặc trưng không có ngày sinh và nơi sinh. Luôn luôn nói đến đồng nhất tính giữa người và siêu linh, luận điệu của nó có trước ngôn ngữ và không còn tuổi tác.»

(The varieties of religious experience)

(Thực nghiệm tôn giáo khác nhau)

Vậy tọa thiền theo Thái Tông, mới vào được chỗ đồng nguyên của Tam giáo tức là đến cái trạng thái quên mình, vô tâm, «vượt qua biên giới thông thường giữa cá thể và Tuyệt đối» theo William James, nghĩa là đạt tới cái «Uncsciousness» của nhà Phân tâm học ngày nay. Thiền sư Cầm Thành gọi là cái tâm Phật «vô phú, vô tàng» «không ch: đây, không giấu diếm», Thiền sư Ngô ấu «Hư vô tâm». Thái Tông bảo là cái Nhất Tâm liễu ngộ, cơ bản chung, đồng nguyên của tam giáo :

Vị minh nhân vong phân tam giáo

«Liễu đặc đề đồng ngộ nhất tâm

«Chưa sáng tỏ người ta làm, phân biệt ba giáo khác nhau

«Hiều thấu triệt thì cùng giác ngộ chỉ có một tâm.

Đề thực hiện cái Nhất tâm Minh ngộ, Hư vô, «không che, không chứa»
ngộ hầu thông cảm thiên hạ, các thiền sư Việt Nam không xuất thế mà
sớm tìm đem đạo vào đời bằng hành động nhập thế vô tư, phụng sự
dân tộc như Lý-Phật Tử thế kỷ thứ VI đã nêu gương.

Cho nên Quốc-sư Phù Vân mới đáp lời vua Thái Tông nhà Trần tìm vào
núi đề cầu thấy Phật rằng :

«Sơn bản vô Phật, duy tồn hồ tâm, tâm tịch nhi tri, thị danh Chân-Phật,
Kim Bệ-hạ nhược ngộ thù tâm tác lập địa thanh Phật, vô khổ ngoại cầu
dã...»

(Thiền tông chỉ nam tự)

Núi vốn không có Phật, chỉ tồn tại nơi bản tâm mình. Bản tâm lắng
rong mà biết, ấy gọi tên là Phật-thật. Nay Bệ hạ nếu giác ngộ được cái bản
tâm ấy thì thành Phật liền đây, khỏi khổ sở tìm cầu ở bên ngoài tâm
vậy...»

Rồi Quốc sư khuyên nhà vua trở về hành động phụng sự dân tộc với cái
tâm quên mình cho nhân dân, cảm thông với nhân dân:

«Phàm vi nhân quân giả, dĩ thiên hạ chi dực vi dực, dĩ thiên-hạ chi
tâm vi tâm.»

«Phàm kẻ làm vua, lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy
cái tâm của thiên hạ làm cái tâm của mình vậy.»

Và Trần-Thái-Tông đã nghe theo lời dạy ấy đề trở về hành-động phụng-
sự dân-tộc, vào sinh ra tử suốt hơn mười năm mới giác ngộ được cái tâm
hoạt động không chấp vào đầu, đến chỗ vô cầu hành động. «Ung vô sở
trụ nhi sinh kỳ tâm»

Đây là tinh-thần thiền-học Việt-Nam, nó đã trở nên tư tưởng tuyên thống

của dân tộc, cho nên danh-sĩ Nguyễn-Công-Tứ mới viết ở thế kỷ XIX :

« Chữ vô cầu là chữ thiên-nhiên

Dem bầm trời cũng phải khuyên,

Khuyên, khuyển chữ: Anh-hùng yên sở ngộ »

Và đây cũng là tinh-thần phụng sự của thánh Gandhi bên Ấn-Độ, lấy hành động vô cầu để «tiêu-trừ cái Ngã riêng tư đến chỗ không» Je me réduis à zéro » vậy. Và đây cũng chính là cái «nổi lòng» của Cụ Đồ Chiểu, chiếc thân mù lòa mà còn cúc cung tận tụy trị liệu và giáo hóa Đồng-bào mất nước :

Nước trong rửa ruột sạch trơn

Một câu danh lợi không sờn lòng đây ! (Lục Văn-Tiên)

KẾT-LUẬN—Tinh-thần thiên-học Việt-Nam sản phẩm của hoàn cảnh địa-lý, xã hội Giao-Chi, nơi «Ngã ba, ngã tư dân tộc và văn-hóa» chính là tinh thần triết-học thế giới đang tiến tới vậy. Vì thế giới càng ngày càng tiến tới mật thiết tương quan, năm châu một chợ, hệ thống nhất quán, đòi có một triết-học nhất-quán, một quan điểm Địa-cầu, Trái-đất, một thế giới quan liên-đới toàn-bộ. Trong tác phẩm «New Hopes for a changing world» (London-Allen and Unwin- Ltd. 1951 p. 18) nhà triết gia toán lý học trú danh thế giới hiện nay là Bertrand Russell có nhận định rằng nhân loại sinh viên thác mạt về ba sự sung đột căn bản một là đối với thiên nhiên hai là đối với người xung quanh, ba là đối với chính mình. Ba vấn đề ấy có thể đại khái qui về vấn đề con người thiên nhiên, con người xã hội và con người tâm lý.

Những truyền thống văn hóa chính của thế giới còn sinh tồn ngày nay cũng có ba là Trung Hoa, Ấn Độ và Âu Tây. Để giúp ta dễ hiểu và liên hệ những viên tượng duy nhứt của ba truyền thống ấy, chúng ta xét mỗi truyền thống như chuyên chú vào một trong ba vấn đề căn bản của con người. Nói chung thì Âu Tây đã chuyên chú về vấn đề thiên nhiên, Trung Hoa về vấn đề xã hội, và Ấn Độ về vấn đề tâm lý. Đây chính là ba vấn đề của một con người nhân bản toàn diện (Humanisme intégral)

mà dân tộc Việt Nam đã thực hiện ở hình thức tam giáo, trong đó thì Nho học chuyên về con người xã hội, tu, tề, trị, bình đi đến bậc Nhân là tiêu chuẩn giá trị lý tưởng; Đạo học chuyên về con người thiên nhiên, lấy Tự Nhiên hay Thiên làm cứu cánh; Phật học chuyên về con người tâm lý, lấy giải thoát làm lý tưởng tối cao giác ngộ. Ba phương diện ấy trong Thiên học Việt Nam đã được Vạn Hạnh nhất quán, dung hợp vào một cái «liên tục bất phân» mà Thiên sư đã trực giác như vua Lý Nhân Tông đã thông cảm :

Vạn Hạnh dung tam tể

Và Thiên học Việt Nam cũng chính là cái triết học truyền thống (perennis philosophia) mà Aldous Huxley mới đây đã nhắc lại làm cơ bản triết học tỉ giảo đối chiếu cho thế giới :

- 1) Siêu hình học công nhận một Thực thể tối linh ở thế giới sự vật, ở chúng sinh và ở tinh thần.
- 2) Tâm lý học công nhận có một cái gì tồn tại trong tâm hồn tương tự hay đồng nhất với thực thể trên.
- 3) Đạo đức học đặt cứu cánh của nhân loại ở tại sự hiểu biết cái cơ bản vừa nội tại vừa siêu nhiên của hiện hữu ấy.

Như thế thì thiên học Việt Nam không phải không có gì đề cống hiến cho triết học thế giới hiện đại vậy.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC



HỒ HỮU TƯỜNG

Thưa quý vị.

Nếu phải định nghĩa «con người là gì?», thì tôi mạo muội xin phép mà nói rằng: «Con người là loài rất ưu tư». Tôi đã từng nghe những lời giải đáp khác. Hoặc giả, có nhà hiền triết bảo rằng con người là con vật có xã hội tính. Hoặc giả, có nhà hiền triết khác bảo rằng con người là con vật thích chánh trị. Hoặc giả, có nhà hiền triết khác nữa bảo rằng con người là con vật có kinh tế tính. Nhưng mà, tôi trộm nghĩ rằng xã hội tính, rằng thích chánh trị, rằng kinh tế tính, thì chỉ là những biểu hiện, những huyền ngưng, những thạch hóa, những hình thức cố đọng lại của một cái mà tôi xin gọi là cái ưu tư.

Nằm cô đơn giữa đồng cỏ minh mông, một đêm thanh vắng, nhìn trời đầy sao giăng, con người bắt đầu ưu tư về vũ trụ, nghĩ về lẽ tuần hoàn của trời đất; thấy trăng khuyết lại tròn, con người lo lắng mà tự hỏi: Cái thế giới này còn mãi chăng, hay là nó sẽ ra sao? Minh là cái gì

* (Diễn văn nói tại Viện Đại Học Vạn Hạnh ngày 16-4-1967)

trong cái minh mông này ? Sự hiểu biết của loài người về thiên nhiên, cái khoa học, bắt nguồn từ sự ưu tư ấy.

Trong đời sống hằng ngày, mỗi cá nhân chung đụng với những cá nhân khác. Sự chung đụng này lại làm đề tài cho bao nhiêu ưu tư nữa. Rồi kết quả của những ưu tư này là bao nhiêu học thuyết, bao nhiêu quan niệm, bao nhiêu giải đáp, càng ngày càng phiền toái, cho những tương quan càng ngày càng phiền phức giữa con người với con người.

Mà cái ưu tư chính yếu lại là cái ưu tư về do lai, bản chất, về giá trị của chính cái ưu tư này. Không biết các loài có sự sống khác như côn trùng, như cầm thú, chúng có những ưu tư về nội tâm của chúng chăng. Chưa ai thấy chúng ghi lại những ưu tư ấy. Còn chắc chắn là loài người đã ghi lại những ưu tư của mình. Trong muôn ngàn hình thức ghi chép như thể, dân tộc nào cũng có hàng triệu tác phẩm khác nhau, mà con người kính cần tồn trữ trong các thư viện, như là bảo vật.

Huyền thoại của Do Thái bảo rằng khi ông A-dong và bà E-và sống trong vườn Eden, thì chẳng ưu tư chi cả. Mà vì bởi ăn phải quả táo của rắn dâng cho nên bắt đầu phạm tội. Tội hay là không tội ? Tôi không dám đặt vấn đề đó nơi đây, hay bất cứ nơi nào khác. Tôi chỉ nhìn nhận rằng bởi tổ tông chúng ta (1), là ông A-dong và bà E-và ăn phải quả táo của khoa học, mà con cháu mắc phải chứng khác khỏi ưu tư, rồi ghi chép tất tả, nỗi ưu tư này thành bức tranh, bài nhạc, bản ca, lời hát, câu thơ, hay những triết thuyết, những chủ nghĩa, mà bất cứ dân tộc nào cũng chất chiu và gọi đó là « Văn hóa phẩm ». Lúc tôi còn theo học ở trường, có một giáo sư dạy tôi rằng có câu thơ giá đáng ngàn vàng. Tôi mỉm cười, cho rằng có ngàn vàng, thì đề mà xài cả đời, sao mua chỉ có một câu thơ, mà tôi thấy các chị đưa em, sáng tác ra cả độc, câu nào cũng hay đáo, hay đề ? Nhưng gần đây, tôi, lại nghe nói có một bà ở Huế có thừa hưởng của tổ phụ một mộ tuồng hát bội hiếm có. Một người Việt vận động đề cho một ông bộ trưởng văn hóa ở thời Ngô Đình

(1) Đây là Học giả H.H.T dựa theo thánh kinh Do-thái mà thuyết minh trên ý của thánh kinh — Lời T.S.V.H.

xuất ngân quỹ một trăm ngàn đồng, để mua lại mà làm của quốc bảo. Nhà chánh trị này chề là đồ bỏ, mà đòi gì đến trăm ngàn? Người Pháp, chẳng rành chữ nôm, nghe chuyện vậy, lật đật xuất một triệu bạc mà mua những bốn tuồng viết bằng chữ nôm ấy đem về Paris cất rất kỹ lưỡng. Tôi lại cũng có nghe nói chuyện rằng trong chín năm chống Pháp, ở liên khu V, người ta gánh những sách của tổ phụ lưu truyền, ra chợ căn bán cho các bác nhà quê mua về mà vấn thuốc hút. Thì tôi nghĩ rằng ông bộ trưởng văn hóa kia, đã thấy người ta bán sách căn đờ mà vấn thuốc hút, thì ông lại điên gì mà mua một mớ tuồng hát bội đến giá một trăm ngàn đồng? Phải ông rất có lý, mà không điên. Nhưng mà, từ những người lãnh đạo cho đến đại chúng mà có chung một thái độ thờ ơ ruồng bỏ, đối với những «văn hóa phẩm», thì sẽ còn gì là cái giá trị văn hóa của cha ông truyền lại.

Câu hỏi vớ vẩn này bắt buộc tôi phải định nghĩa. Nếu không định nghĩa văn hóa phẩm là gì, thì làm sao tôi có quyền trách móc một nhà lãnh đạo giáo dục tại sao mà tặc một trăm ngàn đồng, để cho ngoại bang chiếm hữu một mớ «văn hóa phẩm»? Nếu không định nghĩa văn hóa phẩm là gì, thì làm sao tôi có quyền trách móc các chị nông dân gánh cả gánh sách xưa, mà bán cho người ta vấn thuốc?

Nhưng từ việc định nghĩa «văn hóa phẩm» tôi lại phải vươn lên mà định nghĩa cái văn hóa là cái gì, mà, từ chị nông dân cho đến vị lãnh đạo giáo dục, thầy đều có bổn phận bảo vệ sản phẩm của nó.

Vậy, văn hóa là gì?

Vậy, văn hóa Việt Nam là gì?

Không đem lại một giải đáp thỏa đáng cho hai câu hỏi căn bản này, thì vấn đề mà vị thượng tọa, tổ chức những buổi nói chuyện hằng tuần này, đã giao phó cho tôi đem ra mà bàn, vấn đề «trưng lại văn hóa Việt Nam» hóa ra minh mông và mù mờ, có thể là vô nghĩa.

Năm 1946 ông Đào Duy Anh, tác giả của quyển *Việt Nam Văn hóa sử*

cuong, nhận thấy hai nhà lý thuyết cộng sản, là Nguyễn Hữu Đang và Đặng Thái Mai hợp nhau mà viết một tác phẩm, nhan đề là *văn hóa là gì?* Ông Đào Duy Anh không vừa ý lắm, đối với định nghĩa của hai nhà lý thuyết cộng sản. Nên Đào Duy Anh lại viết một quyển sách khác, cũng nhan đề *văn hóa là gì?* nữa. Lúc ấy, tôi ở Hà Nội, tôi có đọc hai tác phẩm nói trên. Tôi thấy hai tác phẩm có nhiều chỗ khác nhau nhỏ, nhưng mà có chỗ giống nhau lớn. Và chỗ giống nhau lớn ấy, là cả hai đều *đừng vẽ phương diện tình mà định nghĩa văn hóa*.

Cho một cái định nghĩa tình của một cái gì, ấy là chụp hình cái ấy, ấy là thạch hóa nó, ấy là huyền ngưng nó. Ta thấy một cái hình chụp có nhiều nhân vật, ta nhận diện vóc dáng, cử chỉ của họ. Nhưng ta không biết được họ đang bày trò gì: họ sắp làm cái gì? Ta có một cái định nghĩa tình của văn hóa, thì ta biết vóc dáng của nó hiện tại ra thế nào. Nhưng ta không thể nào đoán biết được hậu lai của nó ra làm sao cả. Vì vậy mà, chúng ta phải *đừng vẽ phương diện động mà định nghĩa văn hóa*.

Định nghĩa động một cái gì, không khác nào dùng máy quay phim mà quay cái ấy. Nói thế cũng chưa đủ. Phim ảnh chỉ gây một thứ «ảo giác về thị quan» (Illustion d'optique), làm cho ta lầm tưởng là ta đương xem một cái gì đang sống. Cái cốt yếu là ta biết rõ sự sống ấy, chứ cái ảo giác chưa mấy là đủ. Những lời đề đặt này dặn ta phải hết sức thận trọng và cố gắng, để có một định nghĩa của văn hóa nói chung, của văn hóa Việt Nam nói riêng. Nhiên hậu, ta mới không lạc hướng, khi ta đề cập đến vấn đề «trương lai văn hóa Việt Nam».

Thưa quý vị,

Nếu ta bám vào cái định nghĩa tình của văn hóa đề mà bàn về tương lai văn hóa Việt Nam, thì chúng ta phải nhìn nhận rằng, rất mau lẹ, những cạnh, khía những địa hạt của cái văn hóa ấy đang hồi bị phá sản rất dữ dội. Ta thử giờ bộ *Việt Nam văn hóa sử cương* của Đào Duy Anh ra mà kiểm điểm từng chi tiết một. Chúng ta sẽ thấy rằng, chỉ trong vòng ba mươi năm, làm việc đã mất hẳn. Cô gái miền Nam không

còn bói tóc thả diều, với cái bánh lái, cô gái miền Trung không còn rẽ
ngôi một bên, cô gái miền Bắc không còn rẽ ngôi ở giữa, đàn ông không
còn ai búi tóc ; tục ăn trâu, tục nhuộm răng chẳng mấy ai theo ; . .
kịch nghệ dân tộc là hát bội gần điêu tàn ; nhà nho gần mất giống,
đạo Lão chẳng mấy ai biết ; còn trong đạo Phật lại xuất hiện những
giáo phái mới, những chi mới. Cái cũ có biến thiên thì cái mới mới xuất
hiện, mà không có chi bền vững cả, không có chi thạch hóa được, không
có chi huyền ngưng được.

Ta hãy rọi kỹ vào từng chi tiết..

Hơn hai mươi năm chinh chiến, làm cho thôn quê tan nát hết. Ruộng
đất bị khai quang, bom đạn, hành quân không ngớt, đuổi dân quê rời
đám lúa nương khoai, mà đổ xô vào thành thị. Những thành phố trước
kia độ mười ngàn dân cư, bỗng chốc tăng lên hơn trăm ngàn dân, mà
còn đe nổ to đến nửa triệu, nếu chiến tranh kéo dài hơn nữa. Nền
kinh tế nông nghiệp cổ truyền bị bỏ phế. Tỵ nạn vào thành phố, họ
chưa tìm được sanh kế nào mới, đành bám víu vào sự sống bằng
những phương tiện mà không có một luân lý nào chấp nhận cả. Luân
thường đảo ngược. Kẻ nào mau tay lanh chơn làm điều quấy, thì mau
làm giàu hơn, thành ra bảng giá trị lộn ngược. Những chi trước kia,
ở dưới thấp hơn cả, lại đưa lên tột cao, còn những chi trước kia
ở trên cao, lại tuột xuống tận đáy. Những gia đình đại địa chủ miền
Tây, trước kia góp cả trăm ngàn gạ lúa, bị thời cuộc xua lên Sài-gòn,
nếu có cố bám vào luân lý Khổng Mạnh mà từ chối việc bán trôn và cậu
lùng khùng không dám hành động táo bạo, chen đua và tranh giành,
thì cậu chỉ còn cách kéo lê đời tàn trong ngõ hẹp, cô sẽ nhận lấy nghề
bán chuối chiền đê sống lây lất mà thôi. Trong lúc ấy, làm sự nghiệp
mọc lên và nổ to mau như nấm sau trận mưa.

Tình cảnh ấy làm cho những cố gắng đề đem lại kỷ cương, trật tự đều
bóng cả. Đảng phái không tỏ chức nời. Những đoàn thể to, sẵn có số
vốn tinh thần lớn, phải chịu sự phân liệt thành năm mười hệ phái,
nếu có cố gắng đứng cho ly tán. Ngay đến những đoàn thể tôn giáo
chung thờ một đấng Thiêng Liêng, mà chia ra thành mấy chục chi, chi

trích nhau, công kích nhau, càng ngày càng chia mảnh, chia múng nữa.

Sang qua địa hạt của ý thức, thì lại càng « nát bét ». Hai tiếng « nát bét », này, ông bạn tôi, giáo sư Nguyễn Đăng Thực, mỗi lần gặp tôi, là mượn hai tiếng ấy mà than dài. Nếu phải miêu tả tất cả sự nát bét trong tâm hồn của dân tộc Việt Nam, trong giai đoạn này, thì những nhà văn có tài sẽ tả thành hàng trăm tác phẩm, mà chưa cạn đề tài do cuộc đời nó cung cấp cho hàng ngày.

Đề tránh sự nát bét này, có những nhóm người lại mượn những văn hóa ngoại lai mà thay hoàn toàn cho văn hóa Việt Nam. Phương pháp này bề ngoài thấy hữu hiệu đấy ! Nhưng mà nghĩ cho kỹ, việc ấy không khác nào việc ta có một bà mẹ đang đau nặng, mà ta đem chôn quách bà đi, để rước một người xa lạ nào ở đâu, đem về mà thờ làm má. Khốn nỗi, bà mẹ ruột, thì anh em hè nhau mà chôn đi. Nhưng đến việc rước người khác về làm má, thì anh chọn mẹ này, em chọn mẹ kia, rồi anh em đập lộn nhau, đến lỗ đầu, gãy tay, mà vẫn hăng tiết đập lộn nhau mãi mãi.

Nếu ta chụp hình cái xã hội Việt Nam của chúng ta, chúng ta thấy là như vậy. Chụp hình, ta thấy cái mà tôi gọi là cái văn hóa tính. Cái văn hóa tính, tôi xin dùng một danh từ khác mà gọi cho được mình bạch, hầu đề chánh danh, và tôi xin gọi nó là văn minh. Cái văn minh của Việt Nam đang bị lịch sử nghiền nát ngóu, Hiện trạng bi đát này, một nhà xã hội học nào cũng phải nhìn nhận là tất nhiên, không sao tránh khỏi.

Từ vạn cổ, nước Việt Nam của ta nằm ngay trên chỗ giao tranh ảnh hưởng của những khối văn minh lớn. Từ khi lập quốc cho tới cuối thế kỷ XVIII, hai nền văn minh Ấn Độ và Trung Hoa giao tranh trên cõi đất này. Văn minh Trung Hoa chồm tới bằng thuyết nhơn nghĩa của Khổng Mạnh, bằng thái độ nghệ sĩ của Lão giáo. Mà văn minh Trung Hoa cũng chồm tới bằng những ý muốn xâm lăng và đồng hóa ta bằng những học thuyết độc tài. Về đại thể, ta có thể nói rằng văn minh Trung

Hoa đã thắng Văn minh Ấn Độ trên đất này. Nhưng mà Trung Hoa đã thắng với giá nào? Trung Hoa phải hi sinh cái ý muốn xâm lăng và đồng hóa, phải bỏ hẳn những chủ thuyết độc tài và bạo ngược, thì Khổng Mạnh Lão Trang mới mọc rễ ở nước này được. Còn Ấn Độ thua, nhưng mà có thua ấy là đạo Bà La Môn của người Chiêm Thành. Nhưng mà trên cõi đất Việt Nam, đạo từ bi Trí tuệ của Phật nào có lui bước trước sự chồm tới của Khổng Lão?

Hơn nữa, vào thế kỷ thứ X, ở Trung Hoa, các Tống Nho cũng xao xuyên về vấn đề qui nguyên tam giáo, đề tòng hợp Nho, Thích, Lão. Nhưng mà, cuộc tòng hợp ở Tàu không thành, bởi vì Tống Nho muốn thực hiện sự tòng hợp ấy dưới bóng cờ của nhà nho. Trái lại, việc tòng hợp ấy đã thành ở Việt Nam, bởi vì sư Vạn Hạnh dựa vào công thức Việt. Vậy thì văn minh Ấn Độ có thua là thua về cạnh khía nào đâu, chỗ trong đại thế, văn minh Ấn Độ nào có nhượng bước?

Đó là việc trước.

Bắt đầu từ thế kỷ thứ XIX, cái văn minh Tây phương tràn mạnh vào xứ này. Đến đây, nước Pháp cũng đến giống như Tàu thuở trước. Cũng với ý muốn xâm lăng và muốn đồng hóa ta. Mà vô tình, làm sao ngăn tư tưởng của J.J.Rousseau và của Victor Hugo len lỏi theo, mà tràn ngập xứ này? Rồi không đây một thế kỷ cố gắng để áp dụng chánh sách xâm lăng và đồng hóa, nước Pháp rút lui. Xâm lăng và đồng hóa phải rút lui, nhưng mà cái phần vĩnh cửu của nước Pháp vẫn còn ở lại. Tượng trưng nhất là tên của nhà thực dân Chasseloup Laubat phải đục khỏi bảng cẩm thạch, trên trường trung học Pháp cũ kỹ nhất ở xứ này, mà thay bằng những chữ J.J. Rousseau, nhà văn mà những tư tưởng nhân đạo đã làm chất men cho dậy cuộc cách mạng 1789 ở Pháp.

Nhắc việc giao tranh của hai nền văn minh Ấn Độ và Trung Hoa, rồi nhắc tới việc tới và lui của văn minh Pháp ở xứ Việt Nam, tôi không phải chụp hình, mà huyền ngưng vào một khoảnh khắc nào đó của lịch sử. Tôi lại nhắc lại, trong đại cương, cả cái dòng sử. Tôi lại đem yếu tố thời gian vào, để tả sự diễn tiến của sự thế ra sao, từ thủy đến chung. Ấy

là tôi dùng phương pháp của sự quay phim mà trình bày cái *văn hóa động*. Tôi nhớ hồi nhỏ xiu tôi mê hát bội, cầm một khúc trúc làm võ khí, kết lá mít làm máo, rồi cũng co chân, múa tay, phùng mang, trợn mắt rồi chỉ vào một nghịch tặc tưởng tượng mà đe với câu: «Thuận thiên giả tồn, nghịch thiên giả vong». Nay, tôi thấy rằng lấy câu ấy, mà áp dụng vào cuộn phim đã quay cái *văn hóa động*, xin sửa lại vài chữ, thì thật là hay, và nó nói được cái luật sắt thép chi phối cho dòng biến đổi của cái *văn hóa động*.

Câu ấy tôi xin sửa như sau đây: «Thuận với cái *văn hóa động* thì còn mà nghịch với cái *văn hóa động* thì mất». Chính là cái luật còn và mất này đã chứa ý nghĩa thời gian và làm cho cái *văn hóa* có tính chất *động*. Ta chụp hình cái *văn minh Ấn Độ* đến xứ này. Trên cái hình chụp ấy, ta thấy từ bị trí tuệ của Phật. Mà ta cũng thấy tinh thần kỳ thị đưa đến chỗ hiểu chiến của Bà-La-Môn. Kỳ thị đẳng cấp, kỳ thị ngoại bang. Đứng về phương diện tĩnh, ta nhận tất cả cái đó là *văn minh* cả. Nhưng đứng về phương diện *động*, thì cái nào tốt còn lại, cái nào xấu bị dòng sự đào thải đi. Do đó mà riêng tôi, cái nào làm cho người càng cao quí, đẹp đẽ hơn, làm cho người trở nên người, cái đó tôi mới cho phép gọi là *văn hóa*, cho hợp với nghĩa tâm nguyên của danh từ này. Do đó mà *văn hóa*, theo nghĩa tâm nguyên, và *văn hóa* theo nghĩa *động*, lại trùng nhau. Và tôi dành danh từ quái hóa cho cái chi ở trong *văn minh* và thuộc về cái xấu, mà dòng sự đã đào thải.

Bây giờ chúng ta áp dụng cái phương pháp ấy đối với *văn minh Trung Hoa* ở xứ này. Nếu ta chụp hình, thì ta thấy học thuyết Khổng Mạnh và tư tưởng Lão Trang. Mà ta cũng thấy có mộng xâm lăng và đồng hóa, từ Hán Đường đến Tống Minh, Thanh, và chủ thuyết độc tài và bạo ngược. Bây giờ ta quay phim, từ thủy đến chung, ta sẽ thấy cái gì giúp cho người càng cao quí, đẹp đẽ hơn, để cho người trở nên người, cái đó lại trường tồn. Ta gọi đó là *văn hóa*, theo nghĩa tâm nguyên và nghĩa *động*. Còn tất cả chi làm cho người xấu xa, đê tiện, cái ấy là *quái hóa*, cái ấy bị đào thải.

Ta lại áp dụng cái phương pháp ấy đối với *văn minh Pháp*. Ta chụp

hình, thì ta thấy có thực dân chủ nghĩa, đến hung hăng mà xâm lăng, mà đồng hóa, mà bóc lột, mà áp bức. Thứ đó làm cho con người xấu, dễ tiệt. Cái đó là quái hóa. Cái đó bị đào thải. Chẳng những riêng ở Việt Nam, mà còn ở Maroc, Tunisie, Algérie, vân vân. Trái lại, trong hình chụp, ta thấy còn những cái cây trường tồn. Cái đó mới xứng đáng được chúng ta gọi là văn hóa, theo nghĩa tầm nguyên và cũng theo nghĩa động.

Thưa quý vị.

Trước khi vào đề, tôi phải dài dòng mà định cái phương pháp. Có lẽ, có người sẽ mỉm cười mà bảo rằng: «Anh này bị nghề nghiệp làm méo mó đi (déformation professionnelle). Anh bị thầy viện trưởng bắt cho dạy phương pháp, nên hở ra là nói đến phương pháp, nói dài lê thê!» Thưa, nếu có ai cười tôi như vậy, tôi đành vâng chịu. Nếu hai ngàn năm trăm năm trước, hề có ai đặt vấn đề nào ra, Khổng Khâu đòi trước hết là phải chánh danh, thì vào thế kỷ XX của chúng ta, vấn đề nào cũng rắc rối, phiền toái, hóa ra một cái mê ly đồ. Nếu ta không có phương pháp thì ta ở giữa mê ly đồ, ta ra làm sao cho được? Ta sẽ lạc lối mãi, ta sẽ mệt mỏi, chán nản, ta sẽ thua. Còn nếu ta có phương pháp ta sẽ thoát ra khỏi, mau và khỏe.

Ta đặt ra vấn đề: *Tương lai văn hóa Việt Nam*, mà ta dùng phương pháp chụp hình cái văn minh, thì trên tấm hình của ta, ta sẽ thấy chường toàn bộ mặt của quái hóa. Lối văn chương tả chân, mà có lắm người đề cao, chỉ là áp dụng cái phương pháp chụp hình cái văn minh. Nó chỉ đem lại cho ta chán nản, bi quan, hay hơn nữa, là nó dắt dẫn ta vào cái đời trụ chung. Với phương pháp tả chân này, với phương pháp chụp hình này, ta bằng vào một cái thực trạng nát bét, ê chề, rồi ta ngoại suy, ta chỉ thấy một cái tương lai mờ mịt, đen tối. Ta sẽ thất vọng, vì trong âm u, ta chẳng thấy có chút tia hy vọng nào xẹt lên cả.

Trái lại, với phương pháp động, ta rút từ dòng sử cái luật sắt thép là : thuận với cái văn hóa động thì còn, nghịch với cái văn hóa động thì mất; chúng ta thấy trong tương lai ta một viễn đồ xán lạn, huy hoàng. Rồi chúng ta lạc quan, sanh ra những hy vọng tràn trề, có những nghị lực mãnh liệt.

Thật vậy.

Ngày xưa, trên mảnh đất Việt này hai cái văn minh Ấn Độ và Trung Hoa tranh giành ảnh hưởng với nhau, rồi trong một trăm năm chót đây cái văn minh của Pháp lại xông vào. Nhưng mà, trên bình diện của toàn nhân loại, những cái văn minh ấy hãy còn là những cái văn minh nhỏ. Sự đụng chạm của chúng không hề hùng, mãnh liệt, và sự đồ vờ, nát ngóu chưa phải là quá mức tưởng tượng. Còn từ sau thế chiến thứ hai, với sự xuất hiện của tinh năng nguyên tử, với sự xuất hiện của cái chính trị toàn hành tinh, thì những khối văn minh to xuất hiện. Khối văn minh to này lần lần nhuộm màu quốc tế, tức là màu sắc của ý thức hệ. Và sự va chạm của chúng biến thành sự xung đột, sự tranh đấu của ý thức hệ.

Nếu phải dùng một ví dụ của lịch sử mà tỉ dụ, thì ta nên lấy tình trạng của nước Tàu, vào cuối đời Đông Hán mà dẫn, để cho quý vị hình dung được cái quá trình kết khối văn minh của nhân loại ngày nay. Tuy nhiên, ví dụ nào cũng có giá trị trong giới hạn của nó. Trước thế chiến thứ hai nhân loại có thể nói rằng đã chia thành những cái văn minh địa phương mảnh múng, không khác chi tình trạng của Đông Hán lúc quần hùng phong khởi. Rồi bây giờ, hai mươi năm năm sau những văn minh địa phương ấy lần lượt kết nhau lại làm ba khối, không khác nào cái thế của nước Tàu khi xưa lần lượt gom về ba ước Ngô, Thục và Ngụy.

Nhân loại ngày nay phân làm ba khối văn minh, tuy ranh giới chưa rõ ràng, mà sắc thái đã phân biệt hẳn nhau. Một cái văn minh nọ, tôi xin đặt văn minh kỹ sư. Một cái văn minh thứ hai, tôi xin đặt tên là cái văn minh chánh ủy. Còn cái thứ ba, đang ở trong thời kỳ mà tôi đã mạo muội đặt tên là thời «phục hưng mới» nếu trường thành được, sẽ là cái văn minh tu sĩ.

Cái văn minh kỹ sư, phát xuất từ cuộc công nghiệp cách mạng (révolution industrielle) tại Âu Tây, lần lần mở rộng ảnh hưởng và đời trọng tâm. Bây giờ ta có thể nói rằng nước Hoa Kỳ là nơi mà cái văn minh này cường thịnh hơn tất cả. Khi mà, vào năm 1949, tôi đưa ra cái danh từ văn minh kỹ sư, thì khắp nơi thiên hạ bêu môi, cười mà cho rằng tôi lập dị. Nhưng mà ngày

nay ở các phân khoa chánh trị và xã hội, của tất cả các đại học, cái «société indu trielle» là đối tượng nghiên cứu quan trọng hơn tất cả. Sắc thái đặc biệt của cái văn minh kỹ sư này là một sự tin tưởng vô biên rằng những phát minh kỹ thuật sẽ giải quyết tất cả các vấn đề đang làm và sẽ làm thối nát loài người, rằng kỹ thuật là chiếc đũa thần, thiên biến vạn hóa, không có gì mà nó chinh phục không nổi. Vậy cái «luân lý» của cái văn minh này là tin tưởng, là vâng lời, là ủng hộ «Đấng Tối Cao» mới của thời nguyên tử. Và Đấng Tối Cao này có tên kỹ thuật. Tôn giáo, đạo đức, lý tưởng, chánh trị, văn chương nghệ thuật, nếp sống con người bên ngoài cũng như bên trong, phải hoàn toàn tuân theo mạng lệnh của kỹ thuật, mà tượng trưng có thể cho là cái máy tính điện tử phối hợp với lò máy nguyên tử.

Cái văn minh chánh ủy xuất hiện sau đó lối một trăm năm trong thời phối hai thì tìm đất sinh sôi ở Âu châu; đến khi Nga làm cách mạng, thì mục khá vinh diệu nơi một phần sáu của quả địa cầu. Nhưng phải nhìn nhận rằng, khi văn minh đâm rễ chắc chắn được ở Trung Hoa, mà suốt hơn hai ngàn năm trăm năm, nho giáo đã rèn luyện cho con người nhằm mục đích trị quốc, bình thiên hạ. thì cái văn minh chánh ủy này mới gặp được miếng đất thích hợp nhất của nó. Sắc thái đặc biệt nhất của cái văn minh chánh ủy này là một sự tin tưởng vô biên vào những xảo thuật tuyên truyền, động viên, tổ chức và lãnh đạo quần chúng, mượn tay của khối đông đê mà lái cả nhân loại theo ý muốn của mình. Trong cái văn minh chánh ủy này, quần chúng là chiếc đũa thần, thiên biến, vạn hóa, không trở lực nào ngăn nổi, không có gì mà chẳng sáng tạo không được. «Đấng Tối Cao» của văn minh này, là toàn dân. Cái luân lý của cái văn minh chánh ủy này là tin tưởng, là vâng lời, là ủng hộ toàn dân. Tôn giáo, đạo đức, lý tưởng, chánh trị, văn chương, nghệ thuật, nếp sống của con người, bên ngoài xã hội, cũng như bên trong nội tâm, phải hoàn toàn tuân theo mạng lệnh của Đấng, vô óc đê động viên toàn dân.

Tiền nay, đụng chạm nhau dữ dội, hải hùng, là hai cái văn minh kỹ sư và chánh ủy. Trâu bò húc nhau, thì muối mỏng mang tai họa. Những giá trị tinh thần cũng như vật chất của những văn minh cũ xưa, vì

chẳng khác thứ muối mồng. Chúng có nát bét, thì cũng là quá trình tự nhiên. Những mảnh to của hai khối văn minh không lồ đều sứt mẻ, rồi nát ngóu, hướng hồ những cái vụn vặt, lỗi thời, yếu đuối đang kẹt vào giữa? Sự tranh đấu của hai khối văn minh này, chẳng những xuất hiện tại cõi đất Việt-Nam ta, mà còn diễn khắp quả địa cầu, ngay trên lãnh vực của Tàu, của Hoa Kỳ. Từ xa xăm, ta há không nghe vang đến những dư âm của cuộc tranh đấu khủng khiếp của vệ binh đỏ, hiện thân của cái văn minh chánh ủy với cái mà chúng gọi là tư bản chủ nghĩa sao? Còn ở Hoa Kỳ, cũng có lắm triệu chứng là cái văn minh kỹ sư cũng bị mờ xè, chóng đổi dữ dội.

Riêng trên cõi đất Việt-Nam ta, sự đụng chạm lại mãnh liệt hơn ở đâu tất cả. Cuộc chiến đấu mang hình thức toàn diện, không chừa một địa hạt nào, không chừa một phương tiện nào. Trong cái lò lửa của cái cuộc chiến đấu toàn diện này, nhiệt độ cao hơn ở đâu hết. Tất cả những giá trị đều bị ném vào, bị đốt cháy, bị thiêu rụi, nếu là những giá trị giả tạo, nếu là những giá trị lỗi thời. Ông bạn của tôi, là giáo sư Nguyễn Đăng Thực, dùng danh từ nát bét mà miêu tả ; ấy là ông còn nường tay, ấy là ông còn dung tình, ấy là ông không nỡ nói một sự thật trắng trợn.

Sự thật trắng trợn ấy, là những giá trị giả đã bị tiêu ma sạch. Lúc nhỏ, tôi có nghe mấy bà già kể rằng nơi nào đó có một cái chợ ma, người lẫn ma đến đó mà buôn bán đổi chác nhau. Ai đến đó mà buôn bán, thả dề một chậu nước. Người ta trả tiền cho, thì ném vào nước dề mà thứ. Hễ tiền thật, thì nặng chìm vào nước, thì dề mà xài. Hễ tiền ma, thì tiền do sự đốt vàng hồ, tiền giấy mà hóa ra, tiền ma ấy thả vào nước, nó nhẹ, nó trôi lệu bều, thì đừng có xài ; vì nó sẽ hóa ra tro mà biến mất đi. Cuộc chạm trán của văn minh kỹ sư và văn minh chánh ủy trên cõi đất của chúng ta đã đổi toàn đất Việt ta thành một cái chợ ma không lồ, mà phương pháp dề phân biệt tiền thật và tiền ma không phải là cái chậu nước nữa.

Lúc nhỏ, tôi cũng mê đọc truyện Tàu, thấy mỗi lần tà thuật mà bị « tam muội chân hóa » đốt, thì bất cứ bửu bối nào của tà thuật thấy đều bị

cháy tiêu. Nay nhìn kỹ lại, thì quả là cuộc chạm trán của văn minh kỹ sư và văn minh chánh ủy không khác nào sự xẹt lửa do hai điện cực. Và thứ lửa này đích là một thứ « tam muội chân hóa » đốt cháy tiêu tất cả cái gì là quái hóa. Thứ tam muội chân hóa này là một lối thử thách hiệu lực hơn cái chậu nước để thử tiền. Tiền ma không chìm, thì trả lại cho ma. Còn bị tam muội chân hóa đốt, thì chẳng còn đem đi đâu xài được nữa.

Với cái nhìn như vậy, việc nát bét có đáng lo cùng chăng? Tôi nghĩ rằng không có chi đáng sợ cả. Tục ngữ ta thường nói: « Vàng thiêt không sợ lửa, Vàng càng trui, thì tuổi càng cao. ». Ta có thể tiếp nối mà nói rằng cái văn hóa đích thật không sợ lửa nào cả, ngay đến cái « tam muội chân hóa ». Càng trui vào đó, cái văn hóa càng thuần, càng tinh, càng quý, càng bền.

Vậy chỗ nên lo, là lo làm sao cho dân tộc ta giữ chặt những giá trị đích thực, để cao được cái mà làm cho con người càng ngày càng cao quý, đẹp đẽ hơn, cho người trở nên người. Cái văn minh Việt Nam, bị trui qua « tam muội chân hóa » mà cháy tiêu hết phần quái hóa đi còn lại cái văn hóa, tôi tin rằng cái văn hóa ấy chắc chắn là rộng hơn.

Trong mỗi dịp quan trọng của lịch sử, những nhà tư tưởng làm một việc mà người Tàu gọi là san định và danh từ thông dụng bây giờ gọi là « xét lại ». Trong khi mà Moïse dẫn người Do Thái thoát ách nô lệ ở Ai Cập mà trở về Israel thì Moïse xét lại ngay những lời dạy của tổ tiên di lại mà lập đạo. Thì cũng trong lúc ấy, Đức Thích Ca ngồi bên gốc Bồ Đề mà xét lại đạo Bà La Môn. Còn ở Trung Hoa, Khổng Khâu san định lại đạo Nho, do Nghiêu, Thuấn, Võ, Thang lưu truyền; và Lão Đam thì xét lại truyền thống của Hoàng Đế. Việc xét lại ấy là việc lấy lửa « tam muội » của lý trí mà phê phán những giá trị cũ xưa. Nếu Marx và Engels không dám xét lại tư tưởng của Hégel và Feuerbach, thì làm sao mà học thuyết của Marx ra đời nổi, làm sao mà có cái văn minh chánh ủy ngày nay?

Chúng ta là người Việt Nam. Từ ngàn xưa, dân ta chưa có những nhà tư tưởng vĩ đại, đứng sừng sững trong lịch sử tư tưởng của loài người.

Dân ta không có được những Moise hay Jésus. Dân ta không có những Siddhartha hay Nagarjuna. Dân ta không có những Khổng Mạnh, Lão Trang. Dân ta không có những bộ óc thiên tài, có khả năng dùng tam muội chân hóa của mình, dùng lý trí của mình mà xét lại những giá trị tinh thần, thiêu đốt những cái lỗi thời, xấu xa, đào thải những cái quái hóa và làm cho tinh ròng cái văn hóa. Sức cá nhân của người Việt ta, không để ta lãnh được sứ mạng lịch sử đó. Lịch sử thay cho ta mà bày sự chạm trán của hai cái văn minh kỹ sư và chánh ủy trên đất nước ta. Chúng ta trả giá sự thiếu sót thiên tài, bằng xương máu, bằng tang tóc, bằng mồ hôi và nước mắt, cả hai mươi lăm năm nay. Nếu dân ta còn thiếu sót thiên tài nữa, thì điều linh và lăm than còn kéo dài nữa, nghĩa là ta hãy còn trả giá thêm nữa.

Nhưng mà, sự nghiên cho ngóu, cho nát bét cả, đích thị là một sự sa đọa đối với hai cái văn minh kỹ sư và chánh ủy. Văn minh kỹ sư đề cao vai trò của kỹ thuật. Văn minh chánh ủy đề cao vai trò của thuật sách động quần chúng. Dù là cái thuật đề chỉ huy máy móc, hay là đề sách động quần chúng, thì cái thuật vẫn là cái thuật. Và bất cứ cái thuật nào, cũng do con người nắm lấy. Vậy thử hỏi, khi con người nắm lấy cái thuật và xử dụng cái thuật, thì cái gì hướng dẫn con người ? Đây là vấn đề then chốt của văn hóa.

Cái thuật đã nằm trong tay con người, mà con người càng ngày càng xấu xa, đề tiện, càng lui lại trạng thái man dã, thì cái thuật tinh xảo nằm trong tay kẻ ác, hóa ra nguy hiểm vô cùng. Cái thuật tinh xảo nằm trong tay của con người ngày càng cao quý đẹp đẽ hơn, thì tương lai của nhận loại mới được đảm bảo.

Lúc này, tôi có nhắc chuyện hồi nhỏ tôi thích đọc chuyện Tàu. Mà bộ truyện mà tôi thích thú nhất là bộ *Tây du ký diễn nghĩa*. Thích thú không những bởi những phép màu và những cảnh éo le, hồi hộp hấp dẫn trình bày bởi những tưởng tượng phong phú. Mà tôi thích thú vì ý nghĩa cao siêu của nó. Nếu ta dùng hình ảnh của truyện này mà dẫn dụ, thì chúng ta có thể nói rằng những cái văn minh có thể ví như các loài ma quái, yêu tinh, có thể ví như Tề Thiên, như Bát Giới như Sa Tăng đag hồi sa đọa

Còn cái mà tôi gọi là Văn Hóa Việt Nam, thì có thể ví như thầy Đường Tăng Tam Tạng, hiền lành, yếu đuối, bất cứ con yêu nào cũng có thể bại được, mà tất cả loài yêu đều thích ăn thịt, để được trường sanh. Thầy Tam Tạng mà nắm được niềng kim cô để trông vào đầu Tề Thiên, rồi nhờ đó mà thâm phục Bát Giới, Sa Tăng, thì cả thầy trò mới chính được kinh, đem về Đông Độ, rồi thành chánh quả.

Thưa quý vị,

Tôi xin mượn cái ý nghĩa của truyện *Tây du ký diễn nghĩa* mà dẫn dụ, để đáp lại cho vấn đề « Tương Lai Văn Hóa Việt Nam ». Cái văn hóa Việt Nam, tức là cả cái văn minh Việt Nam, mà trong cuộc chạm trán của văn minh chánh úy và tu sĩ trên cõi đất này đã nghiền nát ngấu, rồi đem trui vào lò của sự chiến đấu làm cho những cái quái hóa cháy tiêu hết đi, chỉ còn lại cái tinh rỗng, cái văn hóa Việt Nam. Nó có thể ví như thầy Tam Tạng, mềm mại, yếu đuối. Thầy Tam Tạng chỉ là một vị tu sĩ mà thôi. Thầy Tam Tạng cần phải cứu vớt những Tề Thiên Đại Thánh, những con Long Mã, những Bát Giới, những Sa Tăng, tức là những cái chi còn có thể chính lại mà trường tồn được trong cái văn minh kỹ sư và chánh úy đang đồ vờ. Thầy Tam Tạng, một tu sĩ, phải tạo thêm chung quanh mình nhiều vị tu sĩ khác, mỗi người một vẻ. Cả đoàn sẽ thành cái văn minh tu sĩ, cả đoàn mới có khả năng sang Thiên Trúc mà thỉnh kinh, rồi thành chánh quả.

Cái tương lai của văn hóa Việt Nam có huy hoàng xán lạn cùng chăng, người Việt Nam chúng ta phải trả bằng cái giá đó mới được.

Tôi nói chuyện trong khung cảnh của Viện Đại Học Vạn Hạnh. Tên của sư Vạn Hạnh nhắc ngay cho chúng ta việc « dung tam tế ». Mà có dung tam tế được, ấy là nhờ tổng hợp, tức là bỏ cái rườm rà, lỗi thời, rút cái tinh hoa, mà đúc chung nhau lại, cho nó được trường tồn. Gần đúng một ngàn năm sau sư Vạn Hạnh, chúng ta gặp những vấn đề na ná như ngàn năm về trước. Với cái công thức Vạn Hạnh, tôi hy vọng rằng cái văn minh Việt Nam đang bị nghiền nát ngấu, rồi cái bột ngấu ấy lại đem trui vào lò của cuộc chiến đấu, thì những chi rườm rà, lỗi thời sẽ bị cháy tiêu cả. Chỉ còn lại còn có cái tinh rỗng, cái văn

hóa Việt Nam. Cái văn Hóa này sẽ mềm mại, yếu đuối như thầy Tam Tạng.

Tôi hy vọng rằng Viện Đại Học Vạn Hạnh này lãnh được cái thiên chức lịch sử, là dùng tinh thần phê phán mà đốt thiêu những chi rườm rà và lỗi thời, mà trui cái chỉ tồn thành tinh ròng, và đúc kết nó lại thành văn hóa Việt Nam. Tôi lại hy vọng thêm rằng Viện Đại Học Vạn Hạnh cần du nhập thêm cả văn minh kỹ sư và văn minh chánh ủy, mặc dầu chúng có hung dữ, ác độc, muối ăa tươi nuốt sống cái văn hóa Việt Nam.

Thầy Tam Tạng đã độ một mớ học trò. Văn hóa Việt Nam cần giải mê mà độ một mớ giá trị khả dĩ cứu vớt được trong hai cái văn minh kỹ sư và chánh ủy. Chừng ấy cái văn minh thứ ba sẽ xuất hiện. Cái văn minh này tôi gọi nó là cái văn minh tu sĩ, có thể ví như cả đoàn thầy trò Tam Tạng sang Tây phương mà thỉnh kinh. Chẳng có Tề Thiên Đại Thánh, Bát Giới và Sa Tăng, thì làm sao trừ nổi loài yêu? Chẳng độ những giá trị tốt trong văn minh kỹ sư và văn minh chánh ủy, thì làm sao chọi nổi với bao nhiêu cái quái hóa của hai cái văn minh kia.

Tôi thấy Viện Đại Học Vạn Hạnh có một thiên chức lớn lao, đề tạo một tương lai huy hoàng, xán lạn cho Văn Hóa Việt Nam. Nếu Viện Đại Học Vạn Hạnh mà dẫn thân theo cái viễn đồ ấy, thì tôi tin rằng vấn đề mà chúng ta đặt ra hôm nay, sẽ được một giải đáp rất lạc quan. Chúng ta không có nổi một Moïse, một Jésus, một Siddhartha, một Nagarjuna, một Khổng, một Mạnh, một Lão, một Trang, một thiên tài cá nhân, thì chúng ta có thể lấy một tổ chức, một tập thể mà vạch một lối cho văn hóa Việt Nam tiến tới cái tương lai huy hoàng, xán lạn ấy. Năm 1946, tại Hà Nội khi viết một tập sách mỏng nhan đề là *Tương lai văn hóa Việt Nam*, tôi chỉ phác qua một giấc mơ. Nay, chúng ta có một Viện Đại Học Vạn Hạnh, ấy là chúng ta có một cơ quan để thực hiện giấc mơ ấy. Tôi xin dứt lời mà đặt một ước mong, rằng Viện Đại Học Vạn Hạnh lấy giấc mơ của một cá nhân làm mong mỏi chung của mình. Viện ta lập chỉ thực hiện cái mong mỏi kia, thì biết đầu giấc mơ của một thi sĩ chẳng hóa ra sự thật của một dân tộc?

Xin chào quý vị.

HỒ HỮU TƯỜNG

PHẬT HỌC và QUỐC HỌC



THÍCH MÃN GIÁC

Ngắm cho đến nay, trong lịch sử dân tộc Việt-Nam, có một sự kiện khá hài hước... mà chính trí thức giới chúng ta chỉ vì thể diện và lòng tự ái mà phải dấu đi dấu người cũng như dấu chính mình : Đó là dân-tộc Việt-Nam chúng ta chưa có một nền Quốc-Học. Có ! chứ không phải không, nhưng có không đủ, có không vẹn, có không chính-thức, có một cách nào đó thôi, có mà không cho phép chúng ta hãnh-diện mở mày mở mặt với ai cả. Mở mày mở mặt tức là tiếp xúc với thiên hạ và đề cập đến nó, khiến lòng mình có một niềm kiêu hãnh, thoải mái. Minh tôn thiên hạ, nhưng tâm-tư nuôi một mặc cảm thiếu thăng bằng ; còn thiên hạ đón mình thì đón những thái-độ ngoại giao thường muốn thuở lại trong những tòa Đại-Sứ ! Không ai cấm ta nói rằng ta có, mà cũng không ai cấm thiên hạ cứ làm như ta có thật vậy để cho lịch sử, cho đầu óc nói đến QUỐC-HỌC VIỆT-NAM thì ta chỉ cứ đem Nguyễn-Du và Nguyễn Kiêu ra để khoe-khoang một lát là đủ xong một buổi tiếp tân văn-hóa ở một tòa Đại-sứ rồi !

Thật ra, văn-hóa thì cố nhiên chúng ta có rồi, nhưng QUỐC-HỌC thì qui có mà thiếu, hay là chưa có. Thiếu hay chưa thì không thể nói là có cho ... ra hồn được!

Chúng ta còn nhớ cách đây gần nửa thế-kỷ, ở Hà-Nội vào cái thời thịnh của Đông-Dương tạp chí, Nam-Phong và Phụ-Nữ Văn-Văn có xảy ra một việc lớn lắm : là việc mấy nhà học giả tranh-luận coi nước Việt-Nam có Quốc-Học chưa. Hình như người đặt vấn-đề này là Ông Trịnh-Đình-Rư. Có người nói có, có ông Lê-Dư, có, vì ông Lê-Dư cho rằng nước Việt-Nam có những tác-phẩm văn học lớn như Bình-Ngô Đại-Cáo, Cung-Oán ngâm khúc, Chinh-Phụ ngâm, Đoạn-Trường Tân-Thanh v.v., Nhưng có một người nói không, là Ông Phan-Khôi tiên sinh viện lẽ văn-học không phải là Quốc-Học, và viện một số lẽ khác nữa để chứng tỏ rằng Quốc-Học phải gồm có nhiều thành tố tri-thức khác nữa kia. Xin thú thật là tôi không nhớ rõ từng chi tiết của cuộc tranh luận nhưng đại-khái là thế. Nhưng đại-khái là thế thì cũng đủ rồi, đủ làm cho chúng ta hình dung được vấn-đề.

Vấn đề lớn quá, chúng tôi không đủ tư cách một mình giải quyết, cũng không đủ chỉ trong một bài tham luận hay thuyết-trình thôi, mà có tham vọng giải quyết nổi. Tất cả bạn đọc xa gần, tất cả trí-thức giới, tất cả anh em sinh viên Vạn-Hạnh... Mỗi người một mẫu công phu, góp mặt để giải-quyết vấn-đề và đề-đựng cho dân-tộc Việt-Nam một nền QUỐC-HỌC VIỆT-NAM. Trong cái tình thế của ít công nhiều, Phật-Học xin đóng vai trò... lấp biển vá trời như bà Nữ-Oa vậy. Tất cả trí thức giới của Phật-Giáo tham dự, tất cả tư tưởng giới của Phật-Giới đóng vai trò và nhận trách nhiệm. « Công-tác » thực hiện tại Phân-Khoa Phật-Học và Triết-Học Đông Phương thuộc Viện Đại-Học Vạn-Hạnh là do chúng tôi cộng tác với một số người yêu nền Quốc-Học. Viện Đại-Học Vạn-Hạnh với 2 Phân-Khoa, riêng đối với Phân-Khoa Phật-Học và Triết-Học Đông-Phương của chúng tôi là trung-tâm điểm phát huy một nền Phật-học nhân bản Việt-Nam, góp phần tham dự vào nền Quốc-Học Việt-Nam, một công-tình chung có những phạm-vi quốc-gia rộng lớn, đòi hỏi sức của tất cả trí-thức giới Việt-Nam của tất cả các hệ-phái văn-học

nghệ-thuật, triết học, kinh tế... của toàn thể dân tộc Việt-Nam.

Như trên đã trình bày chúng tôi nguyện gây một nền Phật-Học nhân bản Việt-Nam. Phải nói Việt-Nam vì nước Việt-Nam trên phương diện địa lý và chủng tộc, có những sắc thái riêng biệt đòi hỏi những yếu tố văn hóa thích-nghi. Và dù cho có từ ngữ Đại-Dương và ngữ Đại-Châu xa xôi tới chẳng nữa thì cũng phải thích-nghi, biến chất, dần dần trở nên một phương-diện văn hóa dân-tộc và gọi ra một nếp dân-tộc tính từ một điểm thời gian nào đó, mình có quyền hãnh diện là của mình rồi. Chẳng hạn như văn-tự Việt-Nam gồm có hai mươi lăm mẫu tự la-tinh, gồm các số văn bằng văn trắc và được mệnh danh là *quốc ngữ*, nào có phải là sản-phẩm của con Hồng cháu Lạc đâu, nó chỉ là đứa con văn-hóa của một vị Giáo-sĩ Âu-Châu, ngày nay đã là tư sản của dân-tộc Việt-Nam nhờ nó, với nó, bởi nó gây được một thể trường-thành lộng lẫy cho văn chương Việt-Nam rồi ! Du nhập là thể, thích nghi là thể, truyền sinh lực từ bao nhiêu thể hệ trước cho nó thành truyền thống là thể : của người thành của mình. Chẳng ngại gì chuyện *mượn* : ba ngàn năm lịch sử văn-hóa của tất cả các dân-tộc lớn nhỏ trên thế giới đều là ba ngàn năm theo những quá trình ăn dẫu nhả tợ. Ở đời chẳng có ai có riêng một cái gì. Cái gì đó từ thiên nhiên, từ xa gần tới, cái gì đó được truyền hơi thở của bao nhiêu kiếp dân tộc, rồi cái gì đó trở thành của cố hữu...

Hai chữ «*nhân bản*» theo định nghĩa Phật-Học, hay nói rộng ra là triết học đồng phương tức có nghĩa tạo tính chất *hướng thượng* cho con người bởi vì Phật Học là môn học có khả năng nuôi dưỡng và thúc đẩy *siêu việt tính* của con người thăng hoa đến mức tuyệt đối. Danh từ *hướng thượng* và *siêu-việt-tính* chỉ là một cách nói ở mỗi nơi, ở mỗi khu vực văn-hóa hay hệ-phái trí-thức, hay phạm vi trí-thức về văn hóa chúng có một nghĩa. Ở Phật Giáo chúng có *nghĩa* của chúng trong văn mạch văn hóa của Phật giáo chúng tôi.

Người ta thường cho rằng đời nhà Lý nhà Trần là đời Phật Học độc tôn, còn đời nhà Lê là Nhỏ giáo độc tôn. Kể ra chữ *độc tôn* có nghĩa không ổn lắm. Âm hưởng của danh từ *độc tôn* bao hàm hình ảnh của sự chuyên quyền, của sự kiêu hãnh... Chẳng qua thời Lý Trần tư trào

văn hóa Phật giáo lên cao thì nó đi sâu vào lòng người, nó cộ bề rộng, cộ bề dài : thì nó đi sâu vì nó đi sâu, nó đi sâu vì dân tộc tha thiết đôn nó với bề sâu : nó không thích nghi với tâm hồn thì nó đi sâu làm sao được, bề rộng được bao lắm, và bề dài được bao nhiêu. Điều kiện lịch sử và xã hội gây sự thẳng thẽ cho nó : Nó lên cao, vậy mà thoi. Chứ nó không chuyên quyền, nó không kiêu hãnh. Nó không đòi, nó không yêu sách, không buộc...

Chúng ta cũng thử bắt chước sử gia tạm coi rằng thời Hồng Bàng là thời tiền sử, thời Thục An Dương Vương là thời khuyết sử. Còn lại Triệu Võ và Ngô vương Quyền thì mở đầu cho lịch sử chính thức của lịch sử dân tộc Việt Nam. Vậy từ nhà Đinh nhà Lê Phật giáo đã đóng vai trò lịch sử của Phật Giáo rồi ! Cứ đợi gì đến Lý Trần. Nho Giáo là hệ thống của sĩ phu trên thờ vua dưới cai trị dân, trị dân là có chứa cái ý trị ít nhiều kiểu Hàn Phi Tử và Thương Ương... Vậy chứ cái pháp luật Tru di tam tộc ấy là của Nho Giáo nào ? Nói ra mang tiếng là phê bình Nho giáo : Thuận thì sĩ phu đi làm quan, nghịch thì sĩ phu về ôm mấy hòn non bộ... Tôi ít thấy người ta nói những phong trào tranh đấu trong lịch sử Việt Nam là phong trào Nho Giáo. Nhưng cái tôi thấy là tham dự vào những phong trào tranh đấu suốt lịch sử nước Tàu và nước Việt Nam lại là những Phật Tử, đồng thời là những người thờ cúng Ông Bà.

Thành ra Phật Giáo đâu đâu và lúc nào cũng có mặt : ở Ấn-Độ lại càng rõ lắm. Tóm lại một trong những thành tố của QUỐC HỌC là Văn Học. Văn Học muốn có tính chất chân chính để tạo một nền QUỐC HỌC chân chính, phải có một nền văn học (gồm triết học) tranh đấu. Tranh đấu đây không phải là gây nước mắt và máu xương : trái lại tranh đấu với chính mình và tranh đấu với hoàn cảnh khách quan chống lại hướng lên của nhân bản tính : gồm có hai hướng. Xin nói về hướng thứ nhất : tôi chưa từng thấy tranh đấu với dục vọng trong bản thân mình mà lại là để bao giờ, đường đi càng gay go kết quả càng xứng đáng. Thực hiện nhân bản tính không phải là chuyện há miệng chờ sung : hành trình nội tâm khá gặp ghềnh. Tin đồ Nho-Giáo khi hành trình gặp điều ngang trái thì về khoác áo Lão giáo, cái thứ Lão giáo biến thể sau

này, chỉ cần *nhân*. Nhân là sự lười của tâm hồn : dùng cái *nhân* làm phương thuốc nhân sinh là việc dễ : cứ lười trong tâm tư là được. Chứ gõ mõ tụng kinh để thoát sự cám dỗ của cơ thể như một Phật Tử, không phải là chuyện dễ dàng ! Tranh đấu với mình được mới tranh đấu với phong vũ và bạo lực ngoài đời được : *nhân bản* làm bằng dùng ở mọi phương diện chứ không tạo được bằng mấy hòn non bộ và cái *lười*.

Ở một nước như nước ta, muốn có một nền QUỐC HỌC xứng đáng là của một dân tộc ở vào cái thế thiết thời muôn thuở, thì thành tố tham dự vào nền QUỐC HỌC phải là một thành tố nhân bản và sáng tạo. Văn Học là một trong những thành tố ấy.

Một trong những văn học *nhân bản và sáng tạo* ấy là văn học Phật Giáo ở dưới tất cả mọi phương diện. Các Pháp Hữu, các Phật tử hữu tâm về vấn đề giáo dục Phật Giáo cũng như các sinh viên thân mến của chúng tôi từ nay đã có một mái nhà để thực hiện nền văn-học ấy: Viện Đại-Học Vạn Hạnh, Phân-Khoa Phật-Học và Triết-Học Đông Phương của Đại-Học Vạn-Hạnh, đồng thời chúng tôi có sự giúp đỡ của Phân-Khoa Văn-Học và Khoa-Học nhân văn của Viện. Ước mong những sinh-viên mến nền QUỐC-HỌC qua Phật-Học và những tâm-hồn thao-thức đang đi tìm một triết-lý định-hướng cho cuộc sống của mình trong thế giới xô-bổ, sẽ đến với mái nhà Viện Đại-Học Vạn Hạnh mỗi ngày mỗi đông thêm để cùng chúng tôi tô điểm cho nền QUỐC-HỌC.



Cái thời học thuộc lòng kinh điển và kinh truyện hạn chế sự *nhận thức* lại phạm vi hẹp của từng núi sách vở, của từng thiên kinh vạn quyển, học dầy biết dầy, học đó biết đó . . . chỉ đem lại một nền văn-hóa thụ động và nô lệ đã chấm dứt. Một nền QUỐC-HỌC què-quặt chỉ gây nên sự tự sát. Một nền QUỐC-HỌC thiếu sinh tố sáng tạo cũng chỉ mang đến tiêu-diệt. Chỉ có một nền QUỐC-HỌC linh động mới nuôi dưỡng được sinh-khí của một dân-tộc đời sống còn và trưởng thành. Muốn có một nền QUỐC-HỌC linh-động thì thành tố dựng ra nó cũng phải *chân-nhân-bản, chân-sáng-tạo*.

Triết học Phật-Giáo và Triết học Đông-Phương, dưới mái Viện Đại-Học Vạn-Hạnh, trong khung cảnh Phân Khoa Phật-Học và Triết-Học Đông-Phương, có cái tham vọng thực-hiện sứ mạng mình và nhận trách nhiệm.

THÍCH MÃN-GIÁC

NGUYÊN LÝ SƠ KHỞI



NGUYỄN - XUÂN - CHỮ

NGUỒN GỐC.—

Ở nước ta, cũng như ở các nước láng giềng Trung-Hoa chịu ảnh hưởng Nho-Giáo, nói luân lý tức là nói đạo.

Chữ Đạo, trong văn tự Tâu, có nghĩa là lối đi, là đường lối, là lẽ, là nói, là dẫn đường. Thường đi đôi với những chữ đức (đạo đức), chữ giáo (đạo giáo), và thông thường hiểu thì Đạo có nghĩa là tôn giáo, như nói đạo Nho, đạo Lão, đạo Phật, đạo Ky-Tô v...v... Mỗi tôn giáo đều được cấu tạo do một phạm trù lý tưởng riêng với một quan niệm luân lý riêng.

Khởi sướng ra một đạo là khởi ra một nguồn gốc lý tưởng, thì nói đạo là nói gốc. Cho nên chuộng đạo là tôn trọng gốc.

Đạo thờ giới đất, thờ tổ tiên của Nho giáo quan niệm trên điều tôn trọng gốc ấy.

Giới đất là nguồn gốc của muôn vật, của loài người. Vua-Chúa được coi là con trưởng của giới đất trong một nước, phải thay mặt dân để tế

giới đất ở các lễ gọi là Giao (tế giới) và Xã (tế đất). Vua chúa cũng được coi là trưởng của gia tộc riêng nhà vua, phải đại diện tông tộc để tế tổ tiên ở các lễ gọi là Đế (5 năm một lần) và Thưởng (hàng năm một lần) trong những đền đài gọi là Tông miếu.

Mỗi người dân cũng có một dòng họ riêng. Mỗi họ có một nhà thờ riêng gọi là Từ đường. Trưởng tộc phải thay mặt họ để thờ phụng tế tự tổ tiên chung ở đây. Mỗi tông tộc có một gia phả (cũng đọc là gia phả) riêng, trong đó được ghi chép tất cả tên các con cháu dòng giới cùng thế hệ từ thủy tổ sáng lập ra họ.

Nước Việt-Nam có một đặc điểm mà dân tộc Việt-Nam có thể tự hào là toàn dân, đời đời kiếp kiếp, cho tới ngày nay, vẫn thờ phụng tổ tiên chung của nòi giống. Nhắc lại, con trưởng Lạc-Long-Quân, họ Hồng-Bàng, là Hùng-Vương đã dựng ra nước Văn-Lang, tức nước Việt-Nam ngày nay. Dòng giống Việt đã do nguồn gốc họ Hồng-Bàng và Lạc-Long-Quân mà có tên là nòi Hồng-Lạc. Lại cũng gọi là con cháu rồng tiên vì cha là Lạc-Long vốn gốc rồng ở bể và mẹ là Âu-Cơ, vốn gốc tiên ở núi. Tờ-Tiên Hùng-Vương sáng Lập đất nước từ năm 279 trước kỷ lịch, nghĩa là cách đây gần 5 nghìn năm.

Đền thờ Tờ ngày nay vẫn còn và ở tỉnh Phú-Thọ, Bắc-Việt. Ngày giỗ Tờ là mồng 10 tháng 3 âm-lịch, quốc-dân ngày nay đều nhớ.

Thông - thường, ai cũng biết là có Tờ-Tiên từ trước mới có con cháu về sau, cũng như cây có gốc rồi, từ gốc mới đâm trồi nảy lộc.

NGUYÊN-LÝ TỐI-CAO XUẤT-PHÁT.

Các đạo Đông-phương đều nêu ra một nguyên-lý vũ-trụ và để khởi một thế chung làm căn-cứ xuất-phát, sinh ra muôn vật. Thế ấy là một thế trùu-tượng mà Nho gọi là Thái-cực, Lão là Đạo, Phật là Chân. Nhưng. Phải nói ngay đây là một ý-niệm tổng-quát, phạm-trù lý-tượng của mỗi đạo còn có những điểm sai-biệt tế-nhị mà ở đây không phải nhỏ bàn đến.

Trong thế trùu-tượng, ba đạo cũng có phản-phát một ý-thức thần-linh.

Ở hai đạo Trung-Hoa, tên của ý-thức thần-linh cũng là trừu-tượng trong những danh-từ Thượng-Đế và Giới. Phật không nêu ra một hình-thức thiêng-liêng, nhưng đặt tính-cách thần-linh ngay vào con người. Do đó đạo Phật có khi đã bị hiểu lầm là một đạo vô-thần. Phật quan niệm phẫn thần linh ở con người, đi đến mức trí-tuệ sáng-láng, biết được, thấy được, thông-suốt được tất cả mọi sự vật từ thời vô-thủy đến thời vô-chung, từ chỗ bất-nội đến chỗ bất-ngoại, sẽ đưa con người đến một trạng-thái thần-thông để vượt hẳn ra ngoài loài người mà ở vào một địa-vị một đẳng siêu-việt, thiêng-liêng. Danh-từ Vô Thượng Chính-đẳng Chính-Giác đặt vào Phật có nghĩa «vi, diệu, huyền, thông» của Lão-Tử.

Nhưng ở cả ba đạo, ý-thức thần-linh không đi đến chỗ quan-niệm một đẳng thiêng-liêng tạo-vật như đạo Ky-Tô nêu ra.

Cựu Ước-kinh (Anciens Testaments) có năm luận-đề chung gọi là Pentateuque : La Genèse, L'Exode, le Lévitique, les Nombres, Le Deutéronome.

Đây nói qua về Genèse là thuyết khởi-nguyên.

Lược dịch :

Bắt đầu, Chúa sinh ra giới đất. Nhưng đất hoang-vu và hư không. Trời thăm bao phủ các vực. Thánh-linh phát-phối trên nước.

Ngày thứ nhất : Chúa khiến ánh sáng sinh ra.

Ngày thứ hai ; Khiến vòm giới sinh ra ở giữa nước.

Ngày thứ ba : Khiến nước tụ thành một khối và lục-dịa hiện ra .v.v.. đến ngày sinh ra con người, Chúa nói : «ta hãy tạo con người giống hình ảnh ta». v... v...

Như vậy, Chúa là một đẳng thiêng liêng sinh ra giới đất và muôn loài, Chúa cũng có hình thể, tướng mạo in như con người. Hơn nữa, cũng có tên, tên ấy là Yahvé. Lại cũng có ý chí, tình cảm không khác con người. Trong những dịp hiện ra trước Adam và Eve, con rắn. Noé.

Abraham.. và Moïse sau này, Yahvé đã có một hình thể, một tướng mạo người phàm với những tình tình mừng, giận, thương, vui... như người phàm.

Sau những quan niệm bày ra về nguyên lý tối cao xuất phát của các đạo đã nói, có thể tìm một vài so sánh.

Hai đạo Trung-Hoa giống nhau ở chỗ nguyên lý sơ khởi là một thể trừu tượng và ở chỗ quan niệm thần linh cũng là một hình thức và một tên trừu tượng, Vì vậy, Lão, Nho và cả Mặc có thể coi là những đạo duy thần.

Đạo Phật cũng có một căn cứ xuất phát trừu tượng như hai đạo Nho Lão, nhưng về quan niệm thần linh thì đem con người làm hiện thân cho thể trừu tượng. Cho nên thể cũng không hẳn là trừu tượng và hai chữ chân như còn là danh từ đặt vào một tính « Thường như kỳ tính. »

Ở đạo Ky-Tô, nguyên lý vũ trụ tối cao có thể nói lại chính là con người. Chỗ khác giữa đạo Phật và đạo Ky-Tô là ở đạo Phật con người làm hiện thân của thể mà ở đạo Ky-Tô, con người sinh ra thể.

Cựu Ước kinh, với thuyết khởi nguyên, chỉ ở đạo Phật, con người, khi đi đến trạng thái thần thông làm hiện thân cho thể, con người không còn những tình thương, không còn nơi trụ để sinh tâm « vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm. » Ở đạo Ky-Tô, ngay từ nguồn gốc, Chúa tạo sinh muốn vật đã là con người với tình cảm con người.

Đạo Ky-Tô, như vậy, là một đạo bản nhiên duy thần bày ra một ý niệm « sai về phần siêu nhiên, không luận đến cái lớn lao của vũ trụ. Nhà bác học và triết học Pháp Blaise Pascal có thể đã nêu rõ điểm này trong quyển sách viết chưa xong đề ca ngợi đạo Ky-Tô (Apologie de la Religion Chrétienne).

Các đạo Đông phương đều cho nguyên lý vũ trụ là một thể không trước không sau, không trong, không ngoài, nghĩa là một thể có từ bao giờ không biết, sẽ hết ngày nào không hay, một thể nói về bề lớn thì không có bờ cõi giới hạn, thu hẹp lại thì không có hình dung mô tả được cái đó mọn. Về điểm sau này Nho có nói : « đạo người quân tử nói về

lớn thì không cái gì chỗ được, nói về nhỏ thì không cái gì lọt vào mà phá được ». Cho nên, bỏ cõi thời gian và không gian của nguyên lý xuất phát chỉ có tâm tưởng mới theo rồi được.

Blaise Pascal cũng diễn ra một ý niệm tương tự về hai cái vô cực (les deux infinis : infiniment grand et infiniment petit) của vũ trụ : « mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre » (nhưng nếu tâm mắt ta ngừng ở đấy, tâm tư hãy vượt qua).

Lại nói: Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ampleur de la nature . . . , (tất cả cái thế-giới thấy được chỉ là một nét mập-mờ trong lòng bao-la của thiên nhiên) Hoặc: «Je veux lui peindre non seulement l'univers visible mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il voie une infinité d'univers dont chacun a son firmament, ses Planètes, sa terre en la même proportion que le monde visible . . . » (Tôi muốn tả cho con người biết không những cái thế-giới thị-hiện mà cả cái mênh-mông của thiên nhiên có thể quan-niệm được trong phạm-vi nguyên-tử thu hẹp này. Con người hãy nhìn thấy một số vô lượng vũ-trụ mà mỗi một đều có vòm giới, các vì tinh-tú, quả đất, với khuôn-khò tương đương của thế-giới con người...) Trong ý-nghĩa vừa diễn, có thể thấy quan-niệm lớn-lao của ba nghìn đại thiên thế-giới của Phật «Tam thiên đại-thiên thế-giới».

Pascal còn nói: «...également incapable de voir le néant dont il est tiré et l'infini où il est englouti...» (...cũng không thấy được cái hư vô từ đó sinh-ra và cái vô cùng trong đó chôn vùi. . . .) Câu này của Pascal cho thấy ở đạo Ky-Tô một quan-niệm về thê và về dụng như ở các đạo đông-phương. Nói con người từ hư-vô sinh ra, khi chết lại chôn vùi trong hư-vô thì cũng như Phật nói «Giờ về với bản-thê».

THÊ DỤNG:

Đã nói các đạo đông phương đều nêu ra một nguyên-lý vũ-trụ gọi là THÊ. Từ thê trừu-tượng sinh ra muôn-vật hữu-hình gọi là DỤNG.

Đạo Nho nói đến hai trạng-thái của thê là Tĩnh và Động. Ở trạng thái

(tinh, thể bao-hàm muôn-vật, cho nên trạng-thái tinh tức cũng là thể của thể. Ở trạng-thái động, thể sinh ra vật, cho nên trạng-thái động tức cũng là dụng của thể. Kinh Dịch nói : «Thái-cực sinh ra Lưỡng-Nghi là Âm (tinh) và Dương (động). Dương là phần nhẹ, trong, bốc lên làm giới. Âm là phần nặng, đục, ngưng xuống làm đất. Từ Âm Dương, muôn vật sinh ra. Câu «Thiên-đại vạn-vật nhất thể» (Giới; đất, muôn vật cùng một thể) là diễn ý-nghĩa này.

Lão-Tử nói: «hư nhi bất quá, động nhi dĩ xuất» là nói thể hư vô mà không hết, động mà càng ra (càng sinh ra vật) Lão-Tử ví thể như ống bễ thợ rèn, bễ bao giờ cũng trống rỗng mà động thì luôn luôn ra gió. Lão-Tử còn nói: «Đạo sung nhi dụng chí hoặc bất danh» nghĩa là thể thì hư-vô mà vật sinh ra bao nhiêu cũng không làm đầy thêm thể; vật chết đi bao nhiêu cũng không làm hao-hụt thể. Có thể thêm vào đây ý niệm của một nhà bác học Pháp trong câu: «Rien ne se perd, rien ne se crée» (không cái gì tự mất, không cái gì tự sinh).

Đệ tử Phật không ai không nói: «Sắc sắc không không». Vạn-hữu chúng sinh (nói theo nhà Phật đề chỉ các dụng) khi hiện ra có hình là «sắc», khi biến đi là «không», là giờ về với thể, giờ về với hư-vô, niết bàn (Nirvana). Nhắc lại đây câu của Pascal đã nói trên.

Cho nên muôn-vật hiện ra, biến đi là những dụng với tính-cách biến-chuyển, vô-thường, mà thể bao giờ cũng như như tự tại, cũng thường còn.

Ở trên đã nói có gốc có ngọn, cũng như nói có thể mới có dụng. Như cây, từ gốc chạy lên nuôi cành, lá, hoa, quả, thì gốc bao giờ cũng theo ngọn mà ở trong ngọn, Ngọn có thể chặt đi, gốc lại sinh trở, nảy lộc. Gốc mà chặt đi, cả cây sẽ chết. Nhưng không phải ngọn không cần cho gốc. Không có cành, lá, hoa, quả là những dụng của gốc, cây không có toàn-dụng của cây. Cho nên nếu gốc theo ngọn mà ở trong ngọn thì ngọn cũng giờ về gốc mà ở trong gốc: «Thể dụng hỗ-trương».

NGUYỄN XUÂN CHỮ

ĐẠO PHẬT TRƯỚC MỘT TÂM-HỒN
HIỆN-SINH BỆNH-HOẠN : J. P. SARTRE.



NGUYỄN QUANG LỤC

ĐẶT ngòi bút vào thời-đại, tôi muốn phơi bày chủ nghĩa Hiện sinh dưới bóng vôi vọi cửa Thiên, mà chủ-nghĩa hiện sinh đương xâm-chiếm thời-đại, là chủ-nghĩa hiện sinh vô thần của J.P. Sartre. Những bút chưa chấm mực, tờ giấy còn trắng xóa trên bàn, tôi đã nhận được một chồng tạp chí «Vạn Hạnh», Thượng tọa Chủ nhiệm đã có lòng ưu ái gửi tặng. Giờ tạp chí đọc, tôi đã nhận thấy những lời phê bình chủ thuyết Sartre của Thượng tọa từ năm 1965. (VH số 7). Lòng ôm mang dự phóng của tôi đương ấm nóng như lò sưởi bằng nguội lạnh tựa tro tàn.

Tôi, khác nào mấy nhà thi-sĩ khi xưa lịch kịch khuôn vác nghiên bút lên du ngoạn Hoàng-hạc lâu, định tức cảnh, đề thơ. Ai ngờ thi hứng ở dưới đất thì ngùn-ngụt bốc lên tới chín tầng mây xanh, lên tới lâu rồi âm-thầm tụt xuống đất hết cả. Các thi sĩ đành gác bút.

Là vì trên tường lâu đã thấy đề rõ rõ một bài thơ của thi bá Thôi Hiệu, lời thơ đã vẽ tươi phong cảnh, tình thơ đậm-đẹp, khi thơ bát ngát bao quát cả tầm thi hứng của thi-nhân.

Trước những lời phê bình sâu xa khúc chiết của Thượng-tọa, tôi biết viết gì nữa đây, bàn gì nữa đây. Tôi tuyệt đánh rớt ngọn bút non tài.

Nhưng tôi bỗng mừng rỡ, tôi thấy Thượng-tọa chủ-nhiệm còn có chỗ để dành cho tôi. Tôi có thể nói về chủ thuyết hiện-sinh qua tâm hồn bệnh-hoạn của Sartre. Sartre chính là con người thời-đại. Chủ nghĩa, hiện sinh của ông đã lấy được cảm tình của một phần lớn những độc giả Âu-Châu. Nhưng bên chủ nghĩa hiện-sinh của ông còn có phong-trào hiện-sinh đương gậm nhấm thế-hệ thanh niên Âu Châu, tràn lan sang Á Châu, hiện thời đương tác hại tại nước ta, làm rối bao nhiệm-mái đầu xanh đương có nếp. Đây là những phong-thái chán chường sự ăn chơi trác-táng bất cần đời.

Tôi nhớ một hôm nói chuyện với một chàng trai đáng mặt anh hoa. Hắn cười nham nhở :

— « Tôi đã từng chơi bời thực mạng như J.P.Sartre. » Tôi nhìn hắn ngỡ ngàng không còn biết nói gì được nữa. Tôi không ngờ. Thật quả tôi không ngờ một chủ thuyết sung thịnh sâu sắc nhường ấy mà vô-hình trung đã gây nên một phong-trào trác-táng bẽ-bàng nhường kia.

Phải chăng chủ thuyết của Sartre công kích cô-nhân, chế nhạo lễ thói, chủ trương tuyệt đối tự-do, khuyến khích sáng tạo, nhện đời phi lý xuống đến quần chúng đã biến sắc thái gây nên tai-hại?

Nhưng ta chớ quá nghiêm-trách Sartre, quá phũ phàng quy hết tội thời đại cho ông. Người ta trách phong thái đồng cốt quàng siên mà không quy tội ấy cho Đạo-giáo thì người ta cũng không thể đem cái trác-táng chán chường của thời-đại đổ cả vào đầu con người hiện-sinh vô thân là J.P. Sartre.

Thực ra Jean Paul Sartre là con người bệnh-hoạn nhưng rất hữu-tâm với thời cục. Ta nên thương ông hơn là trách ông cũng như ông, đã bao phen dẫn vật thương mình.

Sartre là một lãnh tụ trong chủ nghĩa hiện-sinh vô-thần. Nhưng chủ nghĩa hiện-sinh không phải do ông sáng tạo ra.

«Chẳng có gì mới dưới ánh sáng mặt trời». Chủ nghĩa Hiện sinh bắt nguồn ở Thiên-Chúa-Giáo phát sinh với Saint Augustin. (356-430). Chủ nghĩa này chống đối với chủ nghĩa của S^t Thomas (1225-1274). truyền xuống nhà tư tưởng Pascal là người đối lập với Descartes, rồi truyền thụ xuống Kierkegaard. Từ Kierkegaard chia ra hai ngành: một ngành chủ trương hữu-thần là Jaspers và Gabriel Marcel, một ngành vô-thần gồm Heidegger và Sartre.

Vào giữa hai thế chiến, có ba triết thuyết như ba luồng gió bão nổi lên mạnh-mẽ xâm nhập tư tưởng Âu-Châu lan tràn thế giới. Đó là: 1) Chủ nghĩa duy vật thuần túy khoa học (*Matérialisme purement scientiste*) cho rằng chỉ có khoa học là nguồn gốc của văn-hóa, gây hạnh phúc cho nhân loại; 2) Chủ nghĩa duy vật biện-chứng chủ trương tôn thờ tập thể, mà Karl Marx là người phát cở tiên phong; 3) Chủ nghĩa Duy lý của Hégel lập nên những định tắc và chân lý quyết-định.

Chủ nghĩa Hiện-sinh nổi lên tôn thờ chủ quan của cá nhân phá bỏ thành trì hệ-thống duy-lý và những định tắc chặt chẽ, nghiêm-nhiên dựng thế đối lập.

Đây là cuộc đương-đầu của hai luồng tư-tưởng: Sartre là viên kiện-tướng của chủ nghĩa hiện-sinh vô-thần hiện-đại. Ông là một nhà tư-tưởng độc-đáo của thế kỷ, làm say mê nhiều người muốn đi tìm những tư-tưởng mới lạ, và đi tìm những cảm-giác chua cay để cảm cảnh cho tình bi-đát của mình.

Sartre quả là con người bệnh-hoạn đáng thương lại gặp nhiều nghịch cảnh.

Nay chúng ta thử đi sâu vào đời ông cố khám phá những bi-àn của tâm-hồn để nhận-thức lấy những sắc thái đặc-biệt trong lập thuyết.

Jean Paul Sartre thuộc dòng đời tư-sản, cha là sĩ-quan Hải-quân. Mới vào

tuổi ấu-thơ, miệng còn hơi sữa, Sartre đã gặp một cảnh xúc động tâm-lý nó đã vạch một vết thương nền tảng cho sự nghiệp sau này.

Một nhà phân Tâm học đã phê-bình về Sartre : « Tất cả cố gắng của J. P. Sartre là làm sao thắng được nỗi cô-đơn mà ông đã tìm thấy từ sau khi sinh ra đời ít bừa ».

Phải cậu bé Sartre đã thấy mình cô-độc từ buổi sơ-niên. Phải chăng cha mẹ cậu đã hắt hủi cậu ? Không, trái lại thế, cậu được cha mẹ rất mực nuông chiều, coi con trai như hòn ngọc quý. Cha mẹ yêu cưng, cưng cũng một lòng yêu cha mẹ. Nhưng một đêm cưng ngủ trong buồng cha mẹ, được chứng kiến một cảnh đặc biệt giữa cha mẹ mà ban ngày cũng chẳng thấy xảy ra bao giờ.

Trước cảnh lạ-lùng, cậu bé ngây thơ đâm xúc-động thần kinh, tâm-hồn bị chìm ngập vào một thất vọng mông-mênh. Cậu thất vọng vì phải thất vọng với hai người thân nhất trên đời, và từ đấy cậu đâm nghi kỵ.

Ồ ! ban ngày cha mẹ đối với đời với cậu khác hẳn, sao ban đêm lại khác. Có lẽ cha mẹ cậu đã đóng kịch. Cậu thấy mình cô độc như đứa trẻ mồ côi. Và bắt đầu cậu nhận về một hoang tính từ đó. (*Bâtardise*).

Chính câu chuyện vô xé tâm thần này, Sartre đã đem phân-tích trong một chuyện ngắn nhan đề là « Đứa con trai của một thủ-lãnh » (*L'enfant d'un chef*). Lucien, cậu bé được tả trong truyện là Sartre. Chúng ta đọc chuyện, nhận thấy bao nhiêu khốn nạn ươn hèn của con người được tả dưới ngòi bút nhầy nhụa của Sartre. Con người ấy yếu hèn là thế nhu nhược là thế chịu một nền nếp giáo dục úy-mỵ trong một xã hội thối nát còn có ái tình theo kiểu kẻ gian. (*Pédérastie*). Vậy mà con người ấy thấy mình mai sau có quyền giữ một thiên chức thủ lãnh !

Trước những nét tả chân sự thực trần truật, đến trắng trợn tàn bạo, của Sartre, những nhà phân tâm học đặt ông vào một con bệnh bị chấn động ngoại thương lớn lao (*Grand Traumatisme*). Vì vậy mắc bệnh tà thị (*strabisme*) còn má: chứng tỏ lộ trần trường (*exhibitionnisme*) đưa dẫn đến bệnh đồng tính dục (*homosexualité*) phát sinh chứng tình dục biến thái (*masochisme*) chịu đau khổ dưới con mắt kẻ khác vì vậy tác phẩm của

ông nếu lên toàn thất bại.

Những lời phê bình trên nếu không phải là quá đáng thì cũng không khỏi khác nghiệt.

Thực ra Sartre quả là con người đau khổ. Ông là nạn nhân của tâm bệnh mình, nạn nhân của gia đình, nạn nhân của xã hội quốc gia, nạn nhân của thời đại. Thời gian đã dồn vô biết bao lớp sóng biển chuyển vào thân thể ông.

Chính vào năm hai tuổi Sartre đã mồ côi cha, hai mẹ con phải về ở nương nhờ bên ngoại. Năm Sartre lên 10 tuổi, bà mẹ bỏ con đi lấy chồng. Sartre ở với ông ngoại rất được nuông chiều sung sướng. Ông ngoại cưng cháu ngoại lắm. Tình cảnh Sartre không giống tình cảnh đứa con hoang, nhưng tâm trạng Sartre đã là tâm trạng đứa con hoang chính thức.

Sartre được sống trong cảnh cao lương nhung lụa, nhưng nhìn sâu vào sự thực ta thấy Sartre ở vào hoàn cảnh chịu ơn hơn là thi ơn. Sartre không thể cho ai được bao giờ chỉ có nhận. Đó là một đau thương cho lòng tự ái, một gánh nặng cho thân thể đối với một thanh niên biết tự trọng, muốn giữ hoàn toàn nhân cách của mình.

Sau này trong quyền kịch « Quý sứ và Trời lành » (*Le Diable et le bon Dieu*), Sartre đã tả cái tính cách « cho » này bằng một dạng rất chua cay trong vai tuồng chính là Goetz.

Ở hoàn cảnh này Sartre còn nhận về một hờn tủi, không được có lòng từ hữu bao giờ. Vì đã ăn nhờ ở đậu thì còn có của cải đâu mà từ hữu. Có lẽ tình cảnh ấy sau này đã xui khiến Sartre ghét bọn tư bản cay độc không tiếc gì lời cay chua đã phá, và ông có óc cách mạng nghiêng về tả phái.

Là dòng-dôi trưởng giả, sống trong lòng trưởng giả, vậy mà chính mình lại không nhận mình là trưởng giả. Trong xã hội trưởng giả Sartre đã viết ra là đứa con hoang.

Rồi xảy ra cuộc Đệ nhị thế chiến, Pháp bị mang cái nhục thất trận, quân

thù chiếm đóng đất đai. Nhìn vào cảnh quốc tắng gia vong, Sartre đã cay đắng nhận về mình đứa con hoang thời đại.

Sartre đã bị cảnh đau thương về tâm lý như vậy lại chịu rộng lớn ảnh hưởng tư tưởng của Freud là người phân tích tâm lý đến căn rễ, thấy ở góc cạnh thâm kín vô thức (inconscience) toàn những bản thù của con người. Sartre lại chịu ảnh hưởng của Adler và Jung là những nhà tư tưởng đặt tâm lý con người vào thị-hiệu đấu tranh. Vì vậy sau này Sartre đã tiện thị đem nhân thân đau khổ nhập vào cuộc đấu tranh cách mạng lấy văn-chương làm phương tiện.

SARTRE VÀ CHỦ NGHĨA HIỆN SINH.

Đối với Sartre văn chương là hình thức phong phú nhất để bày tỏ tài năng, thúc đẩy bánh xe lịch-sử. Từ năm tám chín tuổi Sartre đã cầm bút lập sự vào văn nghiệp. Ông đã viết những tiểu-thuyết để tự thuật lòng mình qua những chuyện phiêu lưu ông đã đọc. Lớn lên khi tốt nghiệp về triết học ở cao đẳng ra, ông làm giáo sư, gây dựng văn tài văn khí ông dồi dào, lời văn mạnh bạo lắm khi đến phủ phàng tàn nhẫn. Ông viết tới 26 bộ sách và nhiều bài về phân tâm học. Ông là một triết gia, một tiểu thiết gia, một tiểu luận gia, một bình luận gia, một nhà soạn kịch, một ký giả, một nhà *bổ cảnh* lại là một nhà hùng biện. Lập thuyết của ông triết để đứng trên lãnh vực chủ nghĩa hiện-sinh.

Nay ta thử xét chủ nghĩa hiện-sinh ở căn bản của nó và vào Sartre, nó đã biến sắc thái thế nào.

Trong quan niệm cổ điển, con người trước khi hiện sinh đã có bản thể *essence* Trời phủ sẵn cho rồi. Bởi vậy những nhà triết học, nhà đạo đức, trước thư, lập ngôn.

Thế theo Thiên-tính đã đặt ra những quy-tắc những hệ-thống tư-tưởng để khuôn-phép thân-phận con người —Nguy-tạo! Đó là lời đáp của phái hiện-sinh. Cuộc đời con người không phải là một mô lý-thuyết, đã làm sẵn, có những định-lý bất-dịch, có những chân-lý quyết định như một công-trình xây dựng luận-lý. Luận-lý bất dịch, cuộc hiện sinh luôn luôn

lĩnh-động biến thành. Một chủ thuyết duy lý muốn được thỏa ý phải khép kín, còn sự biến thành của hiện sinh luôn luôn cời mở. Đời sống trái với trừu tượng, nó hoàn toàn cụ-thể. Thời gian của cơ giới duy lý, của định luật vật lý trái với thời gian của những biến chuyển thực-tại.

Vậy bản-thể hay nguyên lý không thể có trước hiện sinh. Người ta sinh ra thế nào là thế ấy. Hiện sinh là hiện sinh. Hiện-sinh có trước nguyên lý.

Như vậy cuộc sinh ra của con người chỉ là do một sự Ngẫu nhiên (*Contingence*).

Đã ngẫu nhiên mà sinh ra, con người không có một hệ thống tinh-thần nào trói buộc, không do một định mệnh nào đặt đê. Người ta được hoàn-toàn tự-do trước cuộc đời TỰ-DO (*La Liberté*) là yếu tố căn bản của chủ nghĩa Hiện-sinh. Đó là một quyền hạn, một đòi hỏi cũng là một trách nhiệm của con người trước số phận mình. Bởi vậy Sartre đã bị kịch hóa mà nói rằng *con người đã phạm tội phải tự-do* (*condamné à être libre*).

Đã bắt buộc phải tự-do quyết-định đời mình, con người phải chịu hậu quả về quyết định của mình. Bởi vậy con người phải LỰA CHỌN (*choix*) trước điều thiện hay điều ác mình phải làm. Trước những quyết định tối hậu như thế, sao người ta chẳng khắc khoải lo âu.

LO ÂU (*angoisse*) lại là một yếu tố nữa của con người hiện sinh.

Nhưng đã là con người được tự-do không chịu một định mệnh nào đặt-đê, không bị nhập chung một hệ-thống tập-thể nào tức phải nổi bật lên là một TUYỆT ĐỐI (*absolu*). Mỗi cá thể là một tuyệt-đối toàn diện, người khác không thể thêm bớt gì vào được.

Tuyệt đối là cứu cánh của Hiện sinh.

Và muốn tuyệt-đối con người phải THĂNG HÓA (*Transcendance*).

Thăng-hóa là đoạn đường chót của nỗ lực con người theo chủ nghĩa Hiện sinh.

Về sự thăng-hóa này mỗi triết-gia hiện sinh quan niệm theo một lối. Kierkegaard, Gabriel Marcel, Jaspers chủ trương thăng hóa theo kiểu xuất thế, tức là đặt sự thất-bại của mình vào nguồn an-ủi là tôn giáo; Sartre, con người hiện-sinh vô-thần, chủ-trương nhập thế? Muốn nhận định chủ nghĩa hiện-sinh của Sartre, ta phải nhìn rõ vào tâm hồn bệnh hoạn của ông qua những giai-đoạn biến chuyển của thân-thể và thời-đại.

NHỮNG GIAI-ĐOẠN HIỆN-SINH CỦA SARTRE.

Nhiều người xét đoán về Sartre cho ông là một nhà hiện sinh duy ngã (*solipsiste*). Nhưng sao lại có người cho Sartre là nhập thế duy tha. Có người nhận thấy ở Sartre một nhà văn của thực tế (*écrivain de la PRAXIS*) có người còn thắc mắc Sartre chủ trương tuyệt-đối ở đời người sao lại nhằm tương đối. Sartre đã triệt để đề cao chủ-quan còn thiên trọng về khách quan.

Lời nhận xét nào về Sartre cũng có một phần đúng. Nó đúng vào từng giai-đoạn hiện sinh. Vì chủ-nghĩa hiện-sinh đã biến chuyển theo sự thống khổ của tâm-hồn, biến chuyển theo những biến-chuyển của thời-đại. Hiện nay chủ nghĩa hiện sinh của Sartre đương vận hành theo nhịp sống động của lịch-sử.

Nay chúng ta hãy chia chữ nghĩa Hiện sinh của Sartre ra làm 3 giai-đoạn:

- 1.— Giai-đoạn hiện-sinh ứ động.
- 2.— Giai đoạn hiện sinh thống khổ.
- 3.— Giai đoạn hiện sinh nhập cực.

1.— *Giai đoạn hiện sinh ứ động*: Những nhà bình-luận nhận thấy chủ nghĩa Hiện sinh của Sartre là Duy Ngã vì Sartre cho cá thể mình là trung tâm vũ trụ. Theo sự nhận xét của thạc sĩ đại học R. Campbell, Sartre có rời lãnh-vực duy ngã sang lãnh vực duy tha thì cũng bị ngự trị dưới con mắt sói mọc của kẻ khác.

Nay chúng ta xét về Sartre nhận thấy Sartre quả có quan niệm Duy Ngã, Giai đoạn Duy Ngã của Sartre thể hiện lúc bắt đầu ông xây dựng chủ nghĩa hiện sinh. Đó là giai đoạn sơ khởi mà tôi mệnh danh là «Giai đoạn hiện sinh ứ đọng».

Chủ-trương Duy Ngã của Sartre ta thấy được phở bày toàn diện trong cuốn tiểu thuyết «*Buồn Nôn*». (*La Nausée*). Cuốn tiểu thuyết này được viết vào năm 1937 sau thế chiến I và trước thế chiến II. Ông đã gặp vào tâm trạng bất ý trongấu thời, nhón lên ông nhìn xã-hội tư-bản trong cuộc sống hiện tại đươngvò tròn trong những công thức chật hẹp, tự mãn giả tạo. Trước xã-hội thối nát ấy ông thấy mình là thừa (de trop) biệt ra là một đứa con hoang. Ông muốn tự cứu lấy mình, muốn thoát khỏi ra ngoài cái khuôn khổ bó thúc đó, nhưng «Tâm thức con hoang cứ quay vòng tròn» (*La conscience bâtarde continue de tourner en rond*), người hiện sinh không tìm được lối thoát.

Vào lập thuyết Sartre đặt mình vào chàng Roquentin muốn viết nên một thiên tiểu sử của Rollebon.

Nhưng kia Roquentin nhìn cuộc sống của loài người, của mọi vật thuần một mâu hiện-sinh. Đó toàn là *Ngẫu nhiên* (*Contingence*), Sartre đã đặt nó vào một khung cảnh ứ đọng gọi là *TỰ TẠI* (*L'EN SOI*).

Trong Đạo giáo, Lão-tử nói về Tạo-hóa trong Đạo thể. «*Thiên địa bất nhân dĩ vạn-vật vi xô của*» (Trời đất không có lòng nhân từ, lấy muôn loài làm chó rơm) là tỏ rõ đạo tự nhiên của Trời Đất không thiện không ác không hề can thiệp vào việc người. Nhưng trong cái đạo vô vi lỏng-lỏng ấy có cả một đức tính huyền diệu nên Lão tử lại nói: «bậc thánh chúa trị đầu, thấy vật sinh ra coi như ta không có gì vào đây, ta nhúng tay vào việc tạo hóa cũng không cậy ở công mình, ta khiến cho vạn vật lớn lên mà không làm chủ. Đây là bất chước đạo vô vi của Trời Đất nên gọi là *Huyền Đức* (*sinh nhi bất hữu, vi nhi bất thị, trường nhi bất tề, thị vị Huyền Đức*) những cảnh nhân sinh tạo hóa ở Sartre là cả một đám bùn lầy nước đọng, không có một giá trị gì cệp để. Nó lầy-nhầy, vẩn đục, tối-tăm nhưng nhúc trương phình lên, ngổ ăm trong một cảnh tầm thường như nhớp khiến người ta phải lợm đọng.

Cái lầy nhầy (le VISQUEUX), hình ảnh của Tự - Tại, ông đã từng
đặt trong quyển triết học : «Thực thể và Hư vô» (*L'Être et le néant*) là
một hình ảnh ghê gớm, chỉ muốn một lấy trí sáng suốt của con người
Chính Tâm thức (*conscience*) con người hình như cũng muốn bấu vào
cái tự tại lầy nhầy ấy không muốn chúng xác biệt thành :

Chàng Roquentin thấy mình là người sáng suốt, muốn thoát ra khỏi
vòng vẩn đục lầy nhầy, mà cứ thấy cái hiện sinh bám chặt lấy mình.

Một hôm Roquentin đứng trên chỗ cao nhìn xuống kinh thành Bouville
thấy dân chúng nhúc nhúc, biểu lộ hết cả vẻ mặt hiện sinh. Bọn trưởng
giả này có muốn thăng hóa không ?

Ông đã vào Bảo tàng viện tỉnh thành «chiếm ngưỡng» hình ảnh những
đanh nhân trong tỉnh. Ở bọn trưởng giả này to tát lớn lao quá «vì họ
có quyền hành với tất cả : có quyền sống, quyền làm việc, quyền giàu
sang, quyền chỉ huy, quyền được kính trọng cuối cùng là quyền bất tử»
(*Car ils avaient eu droit à tout : à la vie, au travail, à la richesse, au
commandement, au respect et pour finir à l'im mortalité*).

Con người trưởng giả đã hiện sinh nhầy nhụa, còn bị đóng khung trong
cái vỏ cứng hệ thống lý thuyết chặt hẹp. Họ quên mình là sản phẩm của
ngẫu-nhiên, tự mình gán cho mình một quyền tối thượng. Đấy cái thăng
hóa của bọn trưởng giả ; đã tạo (*facticité*) và ngụy tín (*Mauvaise foi*) !

Cái quyền thì bọn trưởng giả tham lam chứa đựng, nhưng những khả
năng về tài trí của bọn trưởng giả thật yếu đuối nhạt phèo. Họ giam
mình trong khuôn khổ tầm thường của thể nhân cho thể là hành diện.
«*Ses idées générales c'est plus flatteur*» (những ý tưởng thông-thường
thể là đẹp đẽ hơn cả). Tư tưởng thông thường đạo đức thông
thường. Một ông tự học nói với Roquentin : «Đời người có một
ý nghĩa, nếu ta cho nó một ý nghĩa. Trước hết phải hoạt động
dẫn mình vào một công cuộc» (*Là vie a un sens si l'on veut bien lui en donner
un. Il faut d'abord agir, si jeter dans une entreprise*). Đạo đức giả cổ như
trái đất ấy hướng về gì ? về kinh nghiệm. Những bọn nhà nghề kinh
nghiệm ấy kéo lê thể đời họ trong sự tê cóng, trong cơn ngái ngủ (*Des*

professionnels d'expérience ? ils ont traité leur vie dans l'engourdisse-
ment dans le demi-sommeil.»

Đỡ nhờ nhớp ! (Les salauds !) Chúng có thoát khỏi hiện sinh đâu, Chúng vẫn ở trong nơi bùn lầy nước đọng. Chúng gán cho mình những hư danh phù phiếm. Thực ra chúng vẫn hiện sinh. «Cái ông bảnh chọe đi ngang qua kia, kiêu ngạo và hiền lành như cây bìm bìm không thấy rằng mình hiện sinh... Ông bảnh chọe đó, cái huy chương Bắc đẩu bội tinh hiện sinh, bộ ria hiện sinh thế là hết» (Le beau monsieur qui passe, fier et doux comme un volabilis, ne sent pas qu'il existe... Le beau monsieur existe Légion d'honneur existe moustache, c'est tout).

Bọn trường giả đã tạo nguy tin ấy Roquentin nom vào mà lợm động buồn nản. Chẳng đứng ngoài lẽ cả một xã hội dơ bẩn ấy biệt ra là một đứm con hoang.

Chàng muốn trốn Tự Tại « l'En Soi » thoát khỏi hiện sinh, « Vì sự hiện sinh là một khiếm khuyết » (l'existence est une imperfection). Chàng muốn tự giải thoát ra ngoài xã hội lẽ lỗi của tư bản. Chàng muốn dứt ngã nhiên phi bỏ những tập quán những kinh nghiệm. Chàng muốn được có TỰ DO (La liberté) hoàn toàn để thăng hóa (Transcendance) hoàn thành Quy Kỳ (Pour soi). Chàng vẫn bị hiện sinh huyền hoặc bám chặt lấy mình, tóm lấy mình ở đằng sau gáy « cuộc hiện sinh tóm lấy tư tưởng tôi ở đằng sau và dịu dàng nẩy nở những tư tưởng ấy phía sau tôi : « l'existence prend mes pensées par derrière, et doucement les épanouit par derrière ».

Chàng Roquentin có con mắt sáng suốt, nhìn vào hiện sinh nhìn vào xã hội đầy đầy hiện sinh, muốn thoát nó mà rút cục vẫn thấy mình như con cá nằm trong lưới.

Một cách thăng hóa đến với chàng « Một quyền sách lẽ tự nhiên đó là công việc buồn nản và mệt mỏi. Naur thế cũng không ngăn cản nổi tôi khỏi hiện sinh. Tôi vẫn thấy tôi hiện sinh. Nhưng đến lúc nào đó, quyền sách đã viết nên để lại sau tôi, và tôi nghĩ rằng một chút sáng sủa của nó rơi vào dĩ vãng tôi. Bây giờ có lẽ vì quyền sách, tôi nhớ lại đời mình

mà không ghé thăm » (Un livre. Naturellement ça ne m'empêcherait pas d'exister ni de sentir que j'existe. Mais il viendrait un moment où le livre serait écrit, serait derrière moi, et je pense qu'un peu de clarté tomberait sur mon passé. Alors peut-être que je pourrais à travers lui me rappeler ma vie sans répugnance.)

Đây là một loại sách của đứa con hoang xã hội muốn thoát ra ngoài vòng cương tỏa của Hiện sinh mà rút cục vẫn đi vào thất bại.

Giai-đoạn hiện-sinh đau-khổ

Có lẽ nhà trí-thức bệnh-hoạn là Roquentin hãy Sartre cứ mãi mãi là đứa con hoang bất lực, quần quai trong cuộc hiện-sinh bầy nhầy, không đặt thân vào hành động nếu cuộc đê-nhị thể-chiến chẳng xảy ra. Cuộc chiến tranh này đã khơi nên một bể máu và nước mắt cho nhân-loại mà trong thâm cảnh nước Pháp bị tử nhục đau thương hơn cả.

Sartre là công-dân nước Pháp, chịu niềm thống khổ của quốc gia tăng vong. Nhưng ngòi bút vào đồng tâm tư đau xót vẫn dâng lên cả một hào-hùng:

«Không bao giờ chúng tôi lại tự do hơn hồi quân Đức chiếm-đóng. Chúng tôi đã mất hết cả quyền, nhất là quyền ngôn luận. Ngày nào, người ta cũng chửi vả vào mặt chúng tôi, mà chúng tôi cứ phải câm lặng. Người ta đem lưu đày chúng tôi một loạt, coi như những người lao-động những người Do-thái, những tù-nhân chính trị. Khắp mọi nơi, trên tường trong nhật-báo, trên màn ảnh, chúng tôi tìm thấy bộ mặt bản-thân nhật-nhễo mà bọn áp chế đã gán cho chúng tôi. Vì tất cả những cái ấy mà chúng tôi tự do. Vì cái nọc-độc Quốc xã luồn vào tư tưởng chúng tôi, thì mỗi tư tưởng đứng đắn của chúng tôi là một chinh phục; vì bọn cảnh sát mạnh mẽ tìm cách ngăn chặn chúng tôi, bắt chúng tôi phải im lặng thì mỗi lời nói của chúng tôi quý-giá như một lời tuyên-bố về nguyên tắc; vì chúng tôi bị săn đuổi tới cùng thì mỗi cử-chỉ của chúng tôi là sức mạnh của kẻ ra tay hành động».

Sartre một lòng nuôi hận thù quân ngoại xâm. Nhưng ông không phải là một chính khách chính thức để thể-hiện lòng phẫn uất bằng những hành

động trung thực. Ông cũng không phải là một võ tướng để giải quyết sự bất bình bằng lưỡi gươm họng súng. Ông chỉ là một nhà văn, một nhà triết học hiện sinh. Nền giữa năm 1944 ông đã đem tâm trạng thống khổ soạn ra một vở kịch: «Những con ruồi» (*Les mouches*).

Đây là câu chuyện lấy ở tích cổ.

Chàng Oreste là con trai Ogamemnon và Clytemestre đã bị vào cảnh phong trần, mồ côi cha từ năm chàng còn ấu thơ mới lên 3 tuổi. Một kẻ phản thân Egisthe nhân tình của Clytemestre, đã âm mưu với nàng giết Ogamemnon cướp ngôi. Oreste được một gia-

sư đem đi lánh nạn sang Hy-lạp. Ở đây những nhà giàu đã đón tiếp chàng rất mực tử tế. Oreste đã được trọng đãi, lớn lên, đi du lịch nhiều nơi, đọc được mọi sách. Chàng đã hiểu ở mọi trường hợp, những phong tục của con người đều thay đổi. Chàng cố tập luyện có một tư tưởng chủ quan. Gia sư thường nhắc nhở chàng : «chàng là người trẻ tuổi, giàu có, từng trải như một ông già ; thoát ly hết cả lễ lối lệ thuộc những tín ngưỡng dị đoan, không gia đình, không tổ quốc không tôn giáo, không nghề nghiệp, tự do không phải ràng buộc gì, biết rằng mình không nên vào cuộc, nhúng thân vào việc gì. Chàng là một người thương lưu...»

Một người như Oreste được tự do hoàn toàn, ra ngoài hẳn khuôn khổ hệ-thống xã hội. Đây là con người lý tưởng của Roquentin, vì chàng trong thời lợm động «buồn nôn», Roquentin được giải thoát như Oreste. Nói khác đi Roquentin ở vào địa vị Oreste đã có thể xa rời được cái Tự Tại (*l'Ên soi*) để được đặt mình vào Quy kỷ (*Poud Soi*) hoàn toàn.

Nhưng thời đại yên ổn lười biếng của con người trưởng giả đã dứt đoạn đường. Đây là thời thử lửa của con người Quốc sĩ. Roquentin không thể là Oreste tự do nhân bản thì Oreste cũng không thể là Roquentin mơ mộng. Sartre trước cảnh quốc gia sĩ nhục, đau khổ, trong tự do thì Oreste không thể tự do thỏa mãn trong cảnh vật vờ có độc : «Thượng đế đã cho tôi tự do như những sợi tơ nhện gió thổi vật vờ lơ lửng cách mặt đất hàng mười thước, tôi tự do, cảm ơn Thượng đế Tôi tự do biết bao nhiêu ! Mà tâm hồn tôi vắng lặng tuyệt vời» (T

ne laisse là liberté de ces fils que le vent arrache aux toiles d'araignées et qui flottent à dix pieds du sol. Je suis libre, Dieu merci. Ah! comme je suis libre. Et quelle superbe absence de mon âme).

Roquentin muốn tự do tuyêt đối xa lia hẳn bọn trưởng giả hư bại thời tha. Oreste được ở vào cảnh mộng tưởng của Roquentin thấy mình lạc lõng vì thiếu hơi ấm của nhân loại, (*J'ignore les denses passions des vivants*) (Tôi không được biết những dực vọng ấm áp nhân sinh).

Muốn thỏa mãn những ý tưởng mình hằng khao khát, Oreste cùng thầy học quyết về nơi kinh đô cũ là Argos. Kia nơi kinh đô yêu dấu đáng lẽ thuộc về chàng làm chủ nay đương bị kẻ soán đoạt ngự trị. Chàng đối với cố kính chỉ là kẻ xa lạ di thừa. Hơi ấm áp của dân chúng kính thành bóng cây mát mỗi buổi chiều thoai dài trên hè phố l.

Chàng phải vào trong sự thân mật của kinh thành chàng phải chiếm lấy một chỗ, là một người giữa mọi người (*l'homme parmi les hommes*). Chàng phải ra tay hành động dù mắc phải tội giết cả mẹ ruột mình.

Và Oreste đã nhúng tay vào máu. Cái tội lỗi tày đình ấy vì chàng không mắc phải thì ai đóng vai anh hùng cứu quốc, ai là người giải phóng nhân dân kinh thành khỏi bàn tay bạo tàn áp chế. Kinh thành từ khi bị kẻ soán đoạt thống trị, sống vô cùng cực khổ, vo ve nhưng nhúc nhùng con ruồi.

Trong cuộc trừ gian, diệt nghịch cậu anh đã được cô em gái là Electre giúp sức. Cô thiếu nữ này không được tự do khoáng đạt như anh. Từ nhỏ nàng vẫn sống khổ sở dưới nanh vuốt của đối tình nhân tội lỗi mẹ và Egisthe) cô sống cảnh địa ngục trong bao năm thặng vẫn đợi ngày nh về báo thù rửa hận.

Electre đã toại được chí hướng của mình thỏa mãn được lòng nguyện vọng của em gái. Chàng cực kỳ kiêu hãnh vì hành động theo Tự Do hoàn hảo của mình, trái với cá ý quý thần khiến quý thần phất ngấn. Thần Jupiter thốt lời than : « Ta còn làm gì được nữa đối với kẻ giết người không hối hận, đối với kẻ sát nhân xác lác. Ta ghét những tội phạm tàn nhẫn thế hệ. Nó bạc bẽo cần cỗi như cây cỏ dại. » (*Qu'ai-je à faire*

d'un meurtre sans remords, d'un meurtre insolent, Je hais les crimes de la génération nouvelle le : ils sont ingrats et stériles comme l'ivraie). « Quỷ thần không thể chống được con người ấy » (Les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme.)

Oreste đã thoát bàn tay của thần quyền, phải tự định đoạt lấy hành động của mình. Tự do hoàn toàn mà phải nhận rằng mình phạm tội phải tự do. (condamné à être libre) « Bỗng chốc tự do đã nhảy sỏ vào tôi đã đi chuyền lúi bần thê nhảy lùi lại phía sau và không còn có gì ở Trời nữa, không Thiên, không Ác không còn ai truyền lệnh cho tôi. » (Tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière;.. et il n'y a plus rien eu au Ciel, ni Bien, ni Mal ni personne pour me donner des ordres) Ở đây ta nhận thấy chủ-trương tuyệt đối vô-thần của Sartre.

Ông không còn tin tưởng ở thần lực nữa, hoàn toàn phụng sự tự do để sáng tạo « Mỗi người phải sáng chế con đường của mình » (Chaque homme doit inventer son chemin),

Nhưng sau cuộc hành-động kinh thiên động địa này Oreste thu lượm được gì? - Thất vọng và thất bại.

Em gái mong anh về phục-thủ rửa hân, khi anh làm tròn sứ mệnh thì chính nàng quay lại không nhận anh nữa. Và dân kinh thành Argos đáng lẽ phải tôn chàng là bậc anh hùng dân tộc thì trái lại đã ném đá đánh đuổi chàng. Thế là chàng lại phải bỏ kinh thành mà đi.

Vở kịch « Les mouches » viết vào năm quân Đức chiếm đóng nước Pháp là dụng ý của kẻ cầm bút không có gan trực tiếp đương đầu với địch đánh đem một sự tích cổ truyền lên sân khấu để thờ lộ tấm tình quốc sĩ.

Kinh thành Argos hay số phận Oreste là nước Pháp Egisthe bình tượng kẻ xâm lăng. Clytemestre là kẻ cộng tác với Đức. Dân tộc quân chúng Pháp thể hiện trên, vai Electre thu nghịch tặc, nuôi chí căm hờn trong bất lực. Mà kháng chiến đánh Đức kẻ nêu cao lá cờ giải phóng chính là Oreste.

Oreste nói giải phóng kinh thành để cứu dân khỏi vòng lao lung nghiệp chướng, để dân ý thức lấy số phận và tự do của mình. Điều này có lẽ

đúng. Nhưng đúng hơn hết là Oreste muốn đem cái tự do của mình
đương lạnh lẽo được hơi ấm bằng nhịp đập của trái tim dân chúng kinh
thành. Oreste không muốn tự do của mình thành hư không ảo tưởng, nó
phải thành thực tế cụ thể. Oreste vì dân chúng kinh thành Argos thực ra
vẫn vì mình, Oreste chỉ lấy dân kinh thành Argos soi hình bóng mình.
Oreste than trách dân chúng không hiểu mình. Oreste không hiểu cả

tâm thức của người quốc sĩ muốn đặt mình vào lịch sử cùng chịu chung
số phận thiên-hạ, là phải lao tâm khổ trí, tạo nên một đạo đức hòa đồng,
lấy tương đối làm phương tiện để tỏ rõ cái tính cách nhân loại trong
tình đồng loại.

Oreste muốn thân mật với quần chúng, vẫn cách xa quần chúng,
vẫn nhìn quần chúng bằng con mắt xa vời. Bên cạnh quần chúng chàng
vẫn tìm cái tuyệt đối để yêu mình, không chịu hạ mình xuống tương
đối để hòa hợp với mọi người.

Chủ trương duy kỷ vào thời đại đau thương của đất nước Sartre vẫn
chưa rời khỏi hần nhân thân. Tư duy kỷ Sartre đã bước sang lãnh vực
duy tha, vẫn nhận là đứa con hoang thời đại Sartre luôn luôn tìm mình
lấy chủ nghĩa Hiện sinh làm một tấm gương phản ảnh. Ông vẫn thấy
thân phận con người bị thất bại một khi tiếp xúc với kẻ khác.

Nhìn vào văn nghiệp và thân thể Sartre, ta nhận thấy ông rất ghét bọn
tư bản trường giả mà hướng về cách mạng nhân dân. Nhưng từ thế
chiến II cho tới gần đây, cái hoang tính đau thương vẫn chưa rời con
người đau khổ.

Phê gọi là tự do thì bản chất lỗi thời, ông không tiếc lời; công kích,
nhưng về phía xã hội chủ nghĩa tôn thờ tập thể ông thấy mất tự do.
Ông đành chịu hăm hiu là đứa con vô thừa nhận.

Viết quyển «La Nausée» ông còn giữ tính cách cá-nhân không tưởng giả, tôn
thờ Tuyệt đối, tìm tuyệt đối trong tuyệt đối. Đến giai đoạn II soạn vở
kịch «Les mouches» ông đã gần gũi tương đối cùng tôn thờ tuyệt đối. Sau
này trong cuộc biến chuyển tư tưởng theo cuộc vận hành của thời gian

Sartre mới đi từ tuyệt đối xuống Tương đối để phụng sự linh động tinh thần tuyệt đối.

3— *Giai đoạn Hiện-sinh nhập cục.*

Sau vở kịch «*Les mouches*», Sartre vẫn còn bảo thủ cái tuyệt đối cá nhân trong chủ nghĩa hiện sinh giữa một tập thể đương phân hóa và thống khổ. Tuy nhiên từ cái cứng rắn của chủ thuyết, ông đã bước sang bước uyển chuyển theo cơ hội :

Trong năm 1944, ông còn soạn một vở kịch «*Đóng kín.*» (*Huis-clos*), nói về sự liên quan của người này với người khác, trong cuộc giao tế.

« *L' Enfer c'est les autres !* » (Địa ngục đó là kẻ khác)

Đó là sự đau khổ người nọ gây cho người kia, chỉ vì người ta chối bỏ tự do của mình và cố tình phủ nhận tự do của kẻ khác. Người nào cũng đấu diêm tự do của mình, cho nên người nào cũng bị tước đoạt cá tính dưới con mắt tha nhân.

Đây là những tâm thức còn trừu tượng. Đến vở kịch «*Mort sans sépulture*» thì tâm thức đau khổ đã thành cụ thể. Bọn thân binh hành hạ những người kháng chiến biết đâu chúng không đau khổ trong hành động hèn nhát của chúng. Người kháng chiến thì đau khổ thực sự trong cực hình, nhưng họ vẫn tỏ hào hùng trong can đảm chịu đựng.

Hai vở kịch này chẳng phải là hai giọt nước mắt của tám lòng ái quốc trước cuộc đau thương quốc nạn ?

Sartre quả đã bước từ bước Duy Kỳ sang bước Duy tha trong chủ thuyết hiện sinh.

Với vở kịch «*cô gái điếm đáng kính*» (*La Putain respectueuse*) Sartre đã vào lãnh vực tập thể. Sartre đã tả sự hiếp đáp lừa lọc của bọn tư bản trong tình nhân loại. Roquentin buồn nôn vì sự rôm đời của bọn tư bản. Đây cũng là một sự hiếp đáp linh hồn, nhưng sự hiếp đáp còn xa vời trừu tượng. Đây rõ ràng sự hiếp đáp của bọn tư bản phô bày lừa lọc cụ thể. Bọn tư bản lừa dối mình, lừa dối cả người, tự tạo nên một

uy quyền cho mình để ức chế kẻ khác. Những kẻ hèn hạ này (*les salauds*) nắm lấy điều Thiện về mình để thừa cái Ác cho kẻ khác, tự coi mình là quan trọng, coi kẻ khác là thừa. Mình là cứu cánh, kẻ khác chỉ là phương tiện.

Bao nhiêu áp bức đổ lên đầu kẻ bị kềm vế, mình vẫn rửa trắng tay. Vì chẳng mình có làm tội ác thì cũng đổ tội ác ấy cho chính tội ác. Tội ác đã dẫn mình vào tội lỗi, thực ra mình vẫn là người vô tội.

Cái uy quyền của bọn tư bản ! Anh mọi da đen bị đối xử phũ phàng vì nước da anh đen. Cô gái điếm Lizzie da trắng nhưng vẫn bị bọn da trắng nhìn bằng con mắt đen tối vì họ có thành kiến cho nghề nghiệp của cô là ám muội. Hai nạn nhân của áp bức này đành chịu nép mình dưới bất công như nhóp không dám cất đầu lên. Cô Lizzie có phen phản uất đã đưa súng cho anh da đen để giết bọn da trắng thanh toán món nợ hận thù.

Nhưng anh da đen cứ đành chịu đen số phận không dám đương đầu với bọn da trắng vì nước da họ trắng. Anh đã thốt ra lời tự ty mặc cảm : «Tôi không thể bắn người da trắng.» «*Je ne peux pas tirer sur les blancs.*» Mà chính cô Lizzie da trắng hẳn hoi cũng không dám đụng chạm đến bọn da trắng, chỉ vì mình đã bị bọn chúng liệt vào hoàn cảnh như nhóp.

Cả anh da đen, cả cô gái điếm da trắng cứ y nhiên chịu trận không dám ngóc đầu lên phản kháng, cứ tự mình vờ xé mình đầu độc mình, thấy mình thối nát dưới con mắt kẻ khác.

Mãi về sau, hai người mới tìm lại được lòng kiêu ngạo trí can đảm của con người, ngừng đầu lên đầu tranh chống áp bức và tiêu hủy quyền thế của bọn kia.

Thế là con người hiện sinh của Sartre đã chuyển từ tư tưởng sang hành động, từ trừu tượng sang cụ thể. Con người hiện sinh đã từ chủ quan sang lãnh vực khách quan, con người hiện sinh đã ý thức cách mệnh, chấp cuộc đấu tranh thử sức với đời.

Sau thế chiến II, xã hội đồi chiều, luông tư tưởng hiện sinh cũng gia

tăng sức gió trong tinh thần nhân loại Vô kích « *Les mains sales* » những bàn tay bẩn » là quyền sách ra đời đã đi vào tập thể tích cực.

— VÔ KỊCH «NHỮNG BÀN TAY BẦN». Vô kích này bởi cách là đảng vô sản ở đây ta thấy một thủ lĩnh cộng sản Hocderer có óc thực tế sự sự theo đạo tùy thời (Opportunité) như thuyết Khổng tử : « Tùy thời chi Đạo đại hỷ tai » Nhưng đối lập với ông là bọn đồng chí vô sản khư khư nguyên tắc. Hocderer chủ trương hòa hoãn với những đảng chính trị khác để khỏi bị cô lập và tổn nhiều xương máu. Phe đối lập nhất định giữ vững lập trường. Hocderer đã thắng phe đối lập với một số phiếu tối thiểu. Các đồng chí đối lập bị thua cuộc nhất định đánh một lá bài tối hậu : thanh toán Hocderer để đảng giữ được đường lối chính trị bất hợp tác.

XUẤT HIỆN VAI TRÒ TU-SẢN HUGO.

Hugo là chàng thanh niên đờng đỏi quý phái mới lớn lên vào đời với mảnh bằng cao cấp. Chàng nhận chàng cái sắc thái xã hội tư bản trong chế độ dân chủ tự do không còn tồn tại được nữa. Sự giải phóng cá nhân không còn có nghĩa trong xã hội hiện tại : con người không còn có thể sống với tự do mà chấp nhận đồng loại bị nô lệ ở đây

không còn giải thoát khỏi hối hận lương tâm hay khỏi phạm tội với thần thánh. Đây là công cuộc con người giải phóng toàn thể nhân loại. lấy đại nghĩa xóa bỏ một thế hệ lỗi thời. Đây là cuộc cách mệnh Toàn Diện. Hugo tình nguyện lãnh sự mạng đi giết Hocderer.

Đối với con người vô sản khi cá nhân đặt mình vào đại cục chỉ biết hy sinh cho đại nghĩa. Đạo đức của con người vô sản như Hocderer và Olga (đồng chí và tình nhân của Hugo) chỉ nhằm vào kết quả, không thể nhận ở đó một vinh danh. « Chính nghĩa sai khiến, cá nhân chỉ biết hy sinh » (*La cause commande et où l'individu doit sacrifier au service et dans l'intérêt de la cause*). Và con người vô sản một khi mưu đồ hành sự chỉ nhằm đối tượng trong lãnh vực hiện tại, chỉ hành động theo tương đối không thì chẳng làm được việc gì cả (*Consentir à une action dans le relatif sous peine de ne pas agir*.)

Con người như Hugo vào đảng vô sản, tự mình vô sản hóa mình

nhưng lúc nào cũng nhắm vào Tuyệt đối (*l'absolu*) ; « Một nền công lý tuyệt đối một sự bạo tàn tuyệt đối, một sự trong sạch không còn sao vẩn hồi được ». (*La justice absolue, la violence absolue, la plus irrémédiable vérité*) Hugo hành động nhằm một lý tưởng cao siêu, muốn gây nên một hiện hách nổi hẳn thân tượng anh hùng của mình. Đây là kiểu anh hùng Narcisse.

Hugo đã được nghe Hocderer thuyết phục một lòng cảm mến định tâm tôn con người khoáng đạt này lên bậc thầy thì xảy ra một sự lôi thôi về nữ sắc. Hugo đã quay lại giết Hocderer.

Như thế là Hugo đã lập được công với những đồng chí đối lập ? Trái lại thế, chàng còn vì đó mà bị tội. Khi Hugo được lãnh sứ mạng đi giết Hocderer là vì việc liên lạc với Liên Số bị gián đoạn, phe đối lập chưa biết rõ đường lối chính trị của Mạc tư Khoa. Ngày nay Liên số tấn thành đường lối của Hocderer. Nhưng Hocderer đã chết rồi. Hocderer được tôn lên làm anh hùng dân tộc.

Hocderer được tôn lên làm anh hùng dân tộc thì kẻ giết Hocderer tất nhiên bị hạ thấp xuống là kẻ sát nhân. Mà lỗi ấy không phải ở con người căm sùng hạ sát.

Bọn đối lập đã sai Hugo đi giết Hocderer sợ Hugo bại lộ hành sự của mình có nguy hại cho thanh danh Đảng, muốn trừ khử chàng cho nhẹ nợ. Nhưng người ta có thể tha chết cho Hugo lại cho chàng nhập Đảng một khi Hugo thành thật nhận giết Hocderer chỉ vì ghen.

Olga dọ hỏi. Hugo thú nhận có lẽ cuộc sát nhân ấy của chàng vì ghen thực. Nhưng sau khi chàng đã hiểu cái thực trạng phũ phàng, nhận thấy mình đã hoàn toàn thất bại đối với mình cũng như đối với người. Đối với mình, cuộc sát nhân của mình không chứng thực được gì. Đối với người, cuộc sát nhân của mình là cả một vô nghĩa. Nay lại theo họ để đối mình và giấu mình cái tâm trạng chán chường là không thể làm sao theo họ được. Muốn thành thực với mình chàng chỉ còn cách tìm về cái chết.

Tâm trạng Hugo phần nhiều là tâm trạng những thanh niên tân thế-hệ.

Bị đặt vào giữa hai khung cảnh thời đại, một phía mặt trời đang dưng ánh sáng đương lan tràn mạnh mẽ. Một phía bùn lầy nước đọng, âm đạm tà dương. Người thanh niên thời đại không cam tâm cuốn mình trong nơi chật hẹp cổ hủ, muốn thoát mình tới nơi mộng-mênh ánh sáng để vùng vẫy tài-trí và tự cứu lấy mình; để thoát khỏi cảnh dày vò của tâm tư; để thoát khỏi lòng hận học thời thế.

Nhưng khi đã nhập cục, chàng thanh niên thế-hệ, mới nhận thức được rằng nói rộng rãi mộng mênh ánh sáng kia đã chìm ngập hết cả tính của mình. Ở đây mình không thể tìm thấy cái tuyệt đối cho bản ngã. Vì vậy người thanh niên thời đại đã thất bại ở phía bên này cũng như phía bên kia, thất bại cả ở hai mặt.

Rút cục mình đối với thời đại là đứa con hoang, mà đứa con hoang, vô thừa nhận ấy đã mang một chua cay trong lòng, một khi hành động hay đi vào sát nhân tàn bạo.

Một tâm trạng Hugo, cả tâm trạng thanh niên thời đại, cũng là tâm trạng của Sartre. Con người tư sản như Sartre có cái bất bình thành tội của người Cộng-sản đối với những bất công xã-hội, nhưng không thể nhập ĐẢNG vì đã hấp-thụ cái văn-hóa khoáng đạt bên phía tư-bản tự do.

Vở kịch «*Les Mains Sales*» (đây chỉ tóm tắt đại lược, tôi còn đi vào phân tích cùng nhiều tác phẩm của Sartre trong những bài khác) đã vạch rõ một con đường tương-đối cho thể Lệ nhưng con đường tương đối ấy vẫn còn trong trùu-tượng, nó vẫn còn vương giấc mộng tuyệt đối chưa đi đến thực hành.

Hugo, con người tư sản giác ngộ vẫn luôn luôn đề cao cá tính, chủ trương cá tính vẫn không thể ổn thỏa được với mình với người đành tìm về tự diệt.

Hugo chết, để Goetz ra đời với vở kịch : «*Quỷ-sứ và Trời lành*» (*Le Diable et le Bon Dieu*) Goetz ra đời mạnh dạn kế tiếp Hugo từ tuyệt-đối đi vào tương đối.

— *Vở kịch*. « *Le Diable et le Bon Dieu* ». Trong vở kịch này vai chính là đứa con hoang « chính cống » tên là Goetz. Oreste là đứa con hoang của kinh-thành Argos, Hugo là đứa con hoang của nhân-loại trừu tượng, đến Goetz chính-thức là đứa con hoang của đôi trai gái không hôn thú. Goetz sinh ra không biết cha mẹ là ai.

Ta nên hiểu những nhân vật Sartre tạo ra đều chứa đựng một hoang-tĩnh nghĩa là một tính chất không bị gò bó vào một quy ước nào của xã hội, được triệt-đề tự do xử thế.

Là vì chủ-nghĩa Hiện-sinh chủ-trương con người sinh ra chỉ vì *Ngẫu-nhiên* (contingence) không phải do *bản thể* (essence) sẵn có, thì Sartre nhấn mạnh hơn, cho rằng con người không có bản chất nhân loại mà chỉ có trường hợp nhân loại « *Il n'y a pas pour lui de NATURE HUMAINE mais UNE CONDITION HUMAINE* » con người thuộc cảnh ngộ nào xây dựng mình theo cảnh ngộ đó, được ĐẦY ĐỦ TỰ DO định đoạt đời mình.

Ta nhìn thấy tự-do trong những nhân vật khác của Sartre còn tương đối lệ thuộc vào hoàn cảnh, đến nhân-vật này, nhân vật Goetz đã triệt-đề ôm mang hoang-tĩnh, đã triệt-đề tự do. Goetz đã sinh ra không biết cha mẹ là ai, vào đời còn mới toanh như cái lọ sứ chưa chút gì sứt mẻ.

Trước chàng nhất quyết làm Ác tuyệt đối, giết anh để cướp gia tài còn dự định làm cỏ cả tỉnh thành Worms. Nhưng rồi chỉ vì một cơn thích ý Goetz quay lại quyết tâm làm Thiện tuyệt đối vì Goetz nghĩ rằng Ác tính nhạt nhẽo không đậm đà được bằng thiện-tính « *l'ennui avec le mal, c'est qu'on s'y habitue, il faut du génie pour inventer* » (cái buồn bực với tính ác là người ta quen đi với nó, phải có thiên tài để mà sáng chế.)

« Ác tính chỉ có mình ta, Thiện là tất cả » (*Le Mal, ce n'était que moi, le Bien c'est tout*). Ác phải phụ thuộc vào thiện như cây tầm gửi.

Thế có nghĩa là Goetz có hoàn toàn tự do để xử thế, không một thân lực một thượng-đế nào bắt buộc được. Muốn làm Ác thì làm Ác, nhưng rút ra làm ác không có chút chi hào hứng thì quay lại làm Thiện thiện vì ở đây có nhiều thích thú hơn Goetz sau khi chọn con đường Thiện đã về phe với dân quê để vì dân quê gây hạnh phúc, bao nhiêu gia tài đều chia cho dân quê cả. Nhưng chia của cho dân quê là phá bỏ thành trì tư hữu của phe tư bản và quý phái, vì đấy dân sĩ nổi loạn, cướp những tư hữu của bọn quý phái. Cái hậu quả của điều Thiện tai hại thế nào, Goetz không cần biết. Chàng chỉ biết làm Thiện là phải đi tới tuyệt đối. Goetz còn lập lên một «Thị xã Mặt Trời» (La cité du soleil) lấy tình THƯƠNG làm luật pháp.

Ta phải hiểu điều Thiện Goetz làm đây chỉ vì mình không phải vì người. Xưa kia chàng muốn làm ác tuyệt đối để báo thù sự hắt hủi đời đã đối xử với mình ». Thì nay Goetz lại làm Thiện để người khác phải chịu ơn mình, mình có thể nô lệ hóa người. Ngụy tín ! Vậy đã làm Thiện thì phải bỏ Ác không tàn bạo. Nhưng dù ác dù thiện vì ngụy tín đều đưa đến thất bại.

Goete làm Thiện, khác gì Hugo làm ác. Cái Thiện của Goetz tuyệt đối thì cái Ác của Hugo cũng tuyệt đối. Hai người cùng tìm đến cái Tuyệt đối để nhận lấy ở đấy ảnh tượng cá nhân lý tưởng của mình. Nhưng Hugo tàn bạo đi vào suy sụp thì Goetz xây dựng tình Thương cũng là hiệp dân nhân loại để đi đến tan rã tình thương, Tình Thương của Goetz đóng kín trong tuyệt đối, thị xã mặt Trời bị tiêu tan, dân quê nổi loạn bị bọn quý phái đàn áp tàn nhẫn.

Đây là lúc Goetz phải kiểm soát lại tự do của mình chàng phải sáng tạo một con đường thoát.

Chàng nhận thấy trong xã hội này lấy tình Thương gây dựng hạnh phúc cho đời, thì tình Thương ấy còn tai hại hơn điều tàn ác. Chàng đã đứng trước thực tế, xưa kia tranh quyền Thượng đế, chàng làm điều Thiện, chàng thất bại chỉ nhìn thấy hình bóng điều Thiện xa vời. Mà hiện chàng đang đứng trên trái đất. Không có Trời chỉ có đất. Đất

đặt mình vào hiện sinh thực tại. Dân tức là trời đó. Dù mình khinh dân, dân cũng không ưa gì mình. Nhưng đặt tay vào công cuộc xã hội, trước khi làm Thiện phải làm Ác.

Chàng muốn là một người giữa mọi người, nhận định thấy rằng không tàn bạo là vô lý. (*L'absurdité de la non-violence*) Goetz bắt đầu lại vào cuộc đời bằng một cuộc sát nhân. Chàng giết thầy tu Heinrich. Bàn tay lại dính máu.

Rồi Goetz nhất quyết đem tàn bạo ra gây dựng xã-hội tương lai.

Đây ta nhận thấy chủ nghĩa vô thần của Sartre. (*Athéisme satirien*) chú trọng vào thực hành bản tính và gây dựng thể hệ của nhân loại do con người ngự trị ở mọi nhân vật trong mọi tác phẩm Sartre đến tạo một Hoang tính (*Bâtardise*) để ứng hợp với nhân thân mình. Vì ông cho rằng con người có Hoang tính mới được sáng suốt. *«La Bâtardise rend l'homme lucide»*.

Đứa con hoang bị người khinh bỉ hắt hủi, nhưng được đấng bên ngoài dãi u tối của đời, vì đẩy lập được thân, gây nên sự nghiệp cho nhân loại.

Trường hợp của Goetz cũng như trường hợp của Genet bị đời đặt vào Hoang tính. Quyển St Genet xuất bản năm 1952 cũng thuật một con người số phận hẩm hiu bị xã hội tư bản xấu xí.

St Genet là đứa con hoang thuộc viện tế bần, người ta giao cho một gia đình quê ở Morvan nuôi chỉ vì vô tình lấy cắp một vật nhỏ mà bị mang danh là thằng ăn trộm. Tự: ra sờ dī Genet hôm ấy giờ tay đánh cắp một vật nhỏ chỉ là một hành động vô ý thức để trốn cái cổ độ: làm thủng hoang tâm hồn mình. Vậy mà phải mang danh là thằng ăn trộm, phải nhận mình là ăn trộm vì kẻ khác đã đặt đề mình. Từ đấy mình phải xa lạ với mình. Người ta cho Genet có ác tính, nhưng ác tính chính ở kẻ khác, chàng chỉ là kẻ bị lừa bịp. Sự thực đối với mọi người trái với những thăm kiến trong chàng. Cái áp chế bên ngoài của mọi người đã thống trị Tâm giới chàng. Thực tình chàng có dữ dần man trá gi

cho cam. Nhưng một mình sao chống đỡ nổi mọi người. Mọi người đã công nhận mình gian dối, tức mình phải chịu nhận là gian dối. Vì những kẻ khác này, khác mình đã tự cho họ là con người lương thiện, con người công bình, nắm giữ cả cuộc đời xã hội đã hiệp tâm thân mình, tất nhiên mình phải sa đọa vào vòng tội lỗi.

Chàng Genet, bất hạnh, phải nhận mình là thằng ăn trộm như anh da đen phải nhận tội lỗi vì nước da anh đen, cô Lizzie phải nhận là hèn hạ vì nghề nghiệp của cô làm bọn lương thiện xấu mặt. Nhưng Genet ngang nhiên kiêu hùng nhận mình là da đen để vỗ cái xỉ nhục vào mặt bọn quyền thế da trắng. *« Eh bien oui ! Je suis un sale nègre et j'aime mieux ma négritude que la blancheur de votre peau »*. Ừ phải, tôi là tên mọi da đen bần thiêu nhưng tôi yêu cái tính cách da đen của tôi hơn là nước da trắng của các anh.

Và Genet đã thắng cuộc ; đã được nổi danh là thi sĩ Jean Genet đã tố cáo cái giả-dối của xã-hội cái lừa bịp của những con người được gọi là lương thiện.

Sartre đã hạ bút : « Tôi sâu xa khen ngợi thằng nhỏ ấy đã quyết đoán lấy mình, không trùng chi một ý chí cố đứ đợi ngời lên một can đảm thuần túy, một tin tưởng điên cuồng, giữa bao thất vọng đã gây nên kết quả. Vì sự quyết tâm vô lý ấy 20 năm sau đã phát sinh nhà thi sĩ Jean Genet » (*J'admire profondément cet enfant qui s'est voulu, sans défaillance, Une volonté farouche de survivre, un courage si pur une confiance si folle au sein du désespoir porteront leur fruit : de cette résolution absurde naîtra vingt ans plus tard le poète J. Genet.*)

Sau chuyện đứ đẻ bị lừa bịp này, ta còn thấy Sartre đề ra đứ đẻ con hoang bị lừa bịp nữa là anh hề Kean. Kean bị trường giả lừa bịp làm con vật hy-sinh cho những cuộc du hí của mình. Hạn đời trên sân khấu anh hề Kean cay đắng. « Thằng Kean đã chết từ sơ niên rồi » (*Kean est mort en bas âge*). Bọn khán giả tư bản cười. Kean hét lên : « *Taisez-vous, c'est vous qui l'avez tué* » (các anh câm mồm đi, các anh giết nó đó.)

Bạn trường giả thối nát, bạn trường giả đốn mạt, luôn luôn tự nhận mình có quyền, đè áp bức người làm khổ người, uốn nắn người theo thị hiếu của mình.



Chúng ta đã thám-hiêm Sartre, và chủ nghĩa hiện sinh của ông qua tiểu sử và tác phẩm của ông. Ta thấy chủ nghĩa hiện-sinh ở Sartre biến chuyển nhịp-nhàng theo nấc thang lịch-sử. Từ buồn nôn nhân loại (Roquentin trong *La Nausée*) đến muốn người hơi ấm của nhân loại (Oreste trong *Les Mouches*) rồi đến hân thù nhân loại (Hugo trong *les Mains sales*) giải phóng nhân-loại bằng bạo hành (Goetz trong *Le Diable et le Bon Dieu*) Ta đừng cho đó là sự biến đổi lập-trường của Sartre. Sartre đã chủ trương không có nhân-loại tinh chỉ có những trường hợp của con người thì sự uyển chuyển phương thức hiện-sinh vẫn không làm nguy-hại lập trường hiện-sinh trong căn bản.

Theo chủ nghĩa hiện sinh, ông cho người ta sinh ra chỉ là do sự ngẫu nhiên. Con người được hoàn toàn tự do hay phạm tội phải nhận lấy tự do để định đoạt đời mình. Được tự do người ta tìm đường thẳng hóa, từ từ tại người ta bước vào quy kỷ.

Tự do ! hai tiếng tự do đối với Sartre là một món nợ thiêng liêng cũng là một bảo vật thiêng liêng cho thân phận hiện sinh của con người. Qua những tác phẩm của Sartre không tác phẩm nào không nhắc đến hai tiếng tự do. Hai tiếng tự do không những được nhắc một lần mà được nhắc rất nhiều lần trong một tác phẩm.

Tự do, tự do để thẳng hóa theo nhịp vận hành lịch sử, sau kỳ đệ nhất thế chiến, con người thức giả nhìn vào xã hội tự bản bầy nhầy ú đọng, vậy mà bề ngoài đóng khung nguyên tắc và hệ thống vẫn thấy tỏ ra độc đoán oai quyền, thử hỏi ai chẳng buồn nôn. Phải tự do thoát ra ngoài cảnh bản thù đó.

Nhưng khi quốc quốc gia lâm nạn, người thức giả nữ nào thành nhà ăn ỉ ? Người thức giả phải tự do hành động.

Năm 1945 Sartre hạ bút : « Nhà văn hiện đại trước hết chú trọng vào việc trình bày cho độc giả một hình ảnh hoàn toàn về thân phận con người do đó nhà văn nhập cục. »

« Người ta không làm cái người ta muốn, tuy nhiên người ta chịu trách nhiệm về cái người ta là : Sự kiện là thế đó con người tỏ rõ ở bao nguyên nhân, nhưng một mình mang lấy gánh nặng về mình. Về điều ấy TỰ DO có thể cho là một bất hạnh. Nhưng đó cũng là nguồn vĩ đại độc nhất của con người, » (*On ne fait pas ce qu'on veut et cependant on est responsable de ce qu'on est : voilà le fait. L'homme qui s'explique simultanément par tant de causes, est pourtant seul à porter le poids de lui-même. En ce sens la liberté pourrait passer pour une malédiction. Elle est une malédiction. Mais c'est aussi l'unique source de la grandeur humaine*).
Đây ta thấy Sartre đặt tự do vào trọng trách con người khi con người cách mệnh ở Sartre quật khởi lên, ông nhận thấy rằng không còn tự do nào đẹp bằng tự do của người vô sản đương tranh đấu cho toàn thể nhân loại.

Năm 1946, ông viết : « Tác động cách mệnh (vô sản) là tác động tự do bậc nhất : « *L'acte révolutionnaire était l'acte libre par excellence* » « Cái tự do của người vô sản là đòi hỏi giải phóng toàn thể giai cấp mình và thường thường là giải phóng hết mọi người. Tác động vô sản chứa đựng trong nó những tiêu đề về triết lý tự do. (*Sa liberté réside dans l'acte par lequel, il revendique la libération de toute sa classe et plus généralement de tous les hommes... L'acte révolutionnaire renferme en lui-même un es prémisses d'une philosophie de la liberté*).

Tích cực Sartre còn ca tụng những hành động quá khích bạo hành. « Tự do bị áp chế phải lấy cường lực tự giải phóng lấy mình. Thái độ cách mệnh đòi hỏi một lý thuyết bạo hành để đối đầu với sự áp chế » (*Comme la liberté opprimée veut se libérer par la force. L'attitude révolutionnaire exige une théorie de la violence comme réplique à l'oppression*).

Nhưng chính Sartre thuộc thành phần được ưu-đãi trong chế độ tư bản. Ông về phe cách mệnh vô sản, ông còn luyện tiếu nơi thiên đường

er bản. Cho nên con người yêu chuộng tự do là Sartre yêu chuộng tự do vô sản, trước những hành vi khắc nghiệt của Cộng-sản ông đã phải tròng gông. Cho nên vào năm 1952 hôm 25/5 có cuộc biểu tình chống Ridway, ông đã thốt lời than : « Khi các anh nghe thấy cuộc biểu tình chống Ridway, các anh tỏ ra với chúng tôi là các anh tức giận cực độ : Tất cả là thế đấy. Tất cả những thói xấu không thể tha thứ được của con người Cộng-sản : tinh cách bất hợp pháp, sự bạo hành, thói quen tai hại lấy khẩu hiệu Chính-trị động viên những người lao động nghiệp đoàn. Các anh nói thế tôi sợ các anh đã là thằng cò gian bạc lặn. Thói xấu nan trị ấy, các anh đổ tội cho người cầm đầu Cộng-sản. Thực ra tôi chỉ tự hỏi đó có phải là bản chất đặc biệt của giới vô-sản hay không mà thôi».

Con người vô-sản nếu ta đã phá họ thì ta là kẻ thù của loài người và của ta nữa.» — « Khi cấp chỉ huy Cộng sản đã ưng ý mà anh không tạo một ngón tay lên phụ họa thì giai cấp lao động cũng chống lại anh. Chúng cần phải phản trắc. người cộng sản mới kết tội anh là phản bội» Nói tóm lại đối với người Cộng-sản không tán đồng, không vào phe là lòng khùng là phản bội Sartre. Khinh ghét tự bản, nhưng sợ Cộng-sản, không nhập đảng. Ông tự nhận mình là đứa con hoang. Làm đứa con hoang để sáng suốt và cũng để mặc tiếng là phản bội là thằng chơi cò gian bạc lặn.

Sartre can-đảm nhận lấy tiếng xấu phản bội người ta gán cho mình. Ông còn tự nhận mình là con chuột nhầy nhụa (*le rat visqueux*) Ông li nhân danh mình cất tiếng lên nói với những người bên kia : « Đây là con chuột nhầy nhụa nói với các anh. » « *c'est le rat visqueux qui nous parle* » Than ôi ! con chuột nhầy nhụa ! Con chuột nhầy nhụa đã liệt mình vào chủ nghĩa hiện sinh để vô xé tâm-hồn đau khổ của mình. Lấy cái thân-thể thâm-thương dày vỏ mình còn dày vỏ nhân-loại, muốn xa nhân-loại thoát vòng nhân-loại : thất bại. Lại muốn lên nhân loại cứu vớt nhân loại cũng nghiệm thấy mình thất bại với tình thất bại với người. Sau cùng quyết tâm đặt mình vào lịch sử phe vô-sản đấu tranh cho nhân loại, nhưng trong thâm ý lại rút rè.

Trong cuộc đấu tranh vì cách mệnh, Sartre chỉ lấy ngòi bút thúc đẩy bánh xe lịch sử trên đường tiến hóa Sartre lấy văn chương là khi giới độc nhất của người chiến sĩ. Ông thờ văn-chương như một tôn giáo. Ông không thể coi văn chương là môn giải trí của con người tư bản và ông cũng không thể lấy văn chương phụng sự tuyên truyền nó đặt tư-tưởng vào giai đoạn thời gian. Sartre vào thực tế, đặt ngọn bút vào thực hành tích cực, phụng sự văn chương thực-hành (Littérature de la Praxis), nhưng thăng hóa ngòi bút lên nơi tuyệt-đối vĩnh-viễn.

Ông gần Marx đây lại xa Marx. Marx chủ trương luật mâu thuẫn, Sartre nhận mình là đứ a con hoang. Sartre vào xé tâm-tư, Marx gián đoạn với xã hội tư bản, Marx chủ trương giải cấp đấu tranh. Sartre nêu lên sự đấu khổ tâm tư dưới con mắt kẻ khác.

Nói tóm lại Sartre không tích cực cách mệnh bằng văn-chương, lấy văn-chương đi vào lòng mình, và lòng nhân loại để cải tạo nhân loại.



Nay chúng ta lấy con mắt Phật giáo nhìn vào Sartre, con người đau khổ, quân-quại mà Sartre đề cập, cách đây trên hai thiên niên kỷ, đức Phật đã dạy: «Nước mắt chúng sinh lan-trần còn nhiều hơn nước bốn bề».

Sartre khác nào một lữ-hành trong bãi lầy cỏ rậm khóc than cho thân-phận nhân loại, nhưng bốn mặt Đông Tây Nam Bắc cũng lầy lội biết hướng về đâu.

Sartre chủ-trương hiện-sinh là căn bản của người đời, Phật có chối bỏ hiện sinh đâu. Phật rất hiện-sinh, công-nhận thực-tế mọi hiện-hữu, giáo huấn chúng sinh biết rõ sự thực. Chủ nghĩa hiện sinh đặt cuộc hiện sinh của con người vào sự ngẫu nhiên, con mắt nhân sinh quan ấy không xa Phật giáo. Đạo Phật chẳng thường nói các Pháp vô ngã, các hành vô thường, và nhìn sự vật bằng con mắt sắc không. Chủ-nghĩa hiện sinh phủ nhận những hệ thống tư tưởng gò bó cuộc đời, thì Phật giáo cũng phủ nhận mọi giáo điều sẵn có, (phủ thuyết sô thuyết). Chủ nghĩa hiện sinh đề cao tự do, Phật giáo cũng lấy tự do làm căn bản cho đạo lý.

Phật giáo nhiều điểm sơ đồng với chủ nghĩa hiện-sinh nhưng trong chỗ

30 đồng có biết bao số dĩ,

Chủ nghĩa hiện sinh nhận cuộc đời là một sự ngẫu-nhiên, sự ngẫu-nhiên này vật vờ thừa thải Sartre không cho nó một nhân-loại tính. Phải chăng nó dày đặc như đêm tối, mong manh như chiếc lá khô, lơ lửng như sợi tơ trời. Nó biết hướng về đâu tìm về đâu. Như vậy con người còn đâu cái quý giá sinh ra là con người. Chủ nghĩa hiện sinh Sartre nêu lên đã bịt mắt đựa trẻ từ lúc sơ sinh, không cho nó một cái gậy để hướng dẫn cuộc đời.

Đạo Phật nhìn cuộc đời có cho đó là một sự ngẫu-nhiên chỉ là bảng con mắt hình-hài phiến-diện. Cái thâm căn của cuộc đời có *CHÂN NHƯ*, thật là linh diệu. *Đạo* của Lão từ hồn nhiên vô vi. *Chân Như* của của cõi Phật huyền ảo chiếu một ánh sáng huyền diệu mung lung ở đây con người giác ngộ tìm được *CHÂN TÂM* Phật tính, mà con người u mê vì tham, sân, si vẫn sa ngã vào *vô minh*.

Cho nên ta có thể nói cái ngẫu nhiên của hiện sinh là con đường cụt không có lối thoát, một cái nhà đóng kín bịt bùng. Mà chân như của Đạo Phật là con đường mở lồng lộng cho mọi chúng sinh, biết thăng hóa thì nhập niết Bàn, và ngược lại thì sa ngã vào Địa ngục.

Vì ngẫu nhiên của chủ nghĩa hiện sinh chìm đắm vào mê đạo nên Kierkegaard đi vào ngõ bí quần quai nhân thân trong sự vô lý đành cầu nguyện ở phép mầu của Tôn giáo. Vì vậy mới có chuyện Abraham hiến con làm vật hy sinh cho Thượng Đế. Sartre thấy ở sự Ngẫu nhiên của hiện sinh cả một thỏa đáng. ở đây ông được vung vẩy tự do trong cuộc đời. Nhưng tự do của ông tung hoành ngang dọc không phương hướng. Tự do nhưng tự do đi vào mê đạo nên cứ đi từ thất bại này đến thất bại khác. Roquentin chán chường nhóp nhóp tự do trong tự tại, Oreste, Hugo đi tìm tự do trong bạo hành xuẩn động. Goetz, tự do, tự do Thiện, tự do Ác, đối, mình đối người, vào mọi mưu đồ đều thất bại kết cục đi đến bạo hành. Ở chủ nghĩa hiện sinh của Sartre Ngẫu nhiên dính liền với Tự do, thăng hóa đi vào giả tạo. Thật là chua xót và thảm hại.

Sau phút ngộ đạo đức Phật đã thấu triệt về bốn phương

pháp : *Giải, hành, quả, chứng*. Giải thích về chân lý cuộc đời, rồi thực hành chân lý, thể hiện chân lý và chứng minh chân lý.

Trong lối biện chứng kiếp sống của con người, Phật cũng có cả một phương pháp khoa học, nhận thấy con người uyên nguyên từ *không kiếp*, hợp thành *trụ kiếp* gây nên vật hữu tình là chúng sinh gọi là *thành kiếp* cái kết thúc của thành kiếp là *hoại kiếp*. Từ hoại kiếp lại quay về cái bắt đầu là không kiếp. Bánh xe luân hồi cứ quay vòng trên mãi mãi.

Cuộc sống nhân sinh cứ luân hồi như vậy. Vì chẳng con người vào mê đạo, gây nên tội ác vì tham sân si tất bị nghiệp báo kiếp luân hồi càng nặng nợ nhân duyên. Cho nên bậc đại trí cố công chính tâm tu đạo, ra ngoài kiếp luân hồi tìm thấy thể tính chân tâm mà vào cõi Niết bàn vậy.

Chủ nghĩa hiện-sinh vớt con người vào cuộc đời như vớt một con cá ghú vào một盎 tằm tối. Sartre càng thúc đẩy con người lạc vào cảnh bơ-vơ. Đạo Phật đã cho con người ở ngọn tìm về cội gốc của mình mà nhận thức lấy chân-lý.

Còn gì đau khổ hơn là con người sinh ra không nhận thấy được bản thể của mình. Chúng ta đừng quá tôn-sùng hai tiếng tự do, bất bác chủ nghĩa duy lý mà không nhận rằng con người có cả một mẫu nhiệm của *Lương tri*.

Sartre vì không công nhận lương tri sẵn có đặt cuộc sống vào sự ngẫu nhiên, quan trọng hóa vai trò tự do.

Muốn thăng-hóa, theo Sartre, con người phải *sáng tạo*. Hai tiếng *sáng tạo* có cả một hấp dẫn trong tư-tưởng. Thực ra ta phải nhận ở nhân loại, bệnh lười biếng xưa nay đã thành trọng bệnh, nó càng đề nghị lên cõi Á-Đông lúc nào cũng chỉ biết cúi đầu trước những công-thức và định tắc của cỗ nhân không chịu tìm cái mới mẻ, đề uyển chuyển thích hợp với sự biến thành trong cuộc đời. Người ta luôn luôn đem cái khung cũ đóng vào phong cảnh mới. Đây là một thoái-hóa của nhân-loại. Chủ-nghĩa hiện sinh thúc đẩy người ta tích cực tìm cái tân kỳ, đó là một đặc ý của tiến bộ. Nhưng trên bước tiến của

hường về trước mặt không nhìn lại sau lưng quá đắm thắm với hiện tại mà gián đoạn dĩ vãng. Đó là một phương hại cho tương lai để một nguy cơ vào lịch sử. Nhất là chủ nghĩa hiện-sinh lại chối bỏ *lượng tri* là ngọn đèn mẫu nhiệm soi sáng cuộc đời. Lượng tri không gò bó tự do, là một thứ ánh sáng man mác trong đó tự do tha-hoàng vắng, vắng.

Hai tiếng sáng tạo nghe rất khôi sắc trong cuộc hiện sinh. Nhưng bình tĩnh mà ý niệm, ta nhận thấy hai tiếng sáng tạo đã nhầm sai lãnh-vực khi người ta đặt nó vào đạo lý. Xưa nay những nhà Đại giác ngộ, đại giáo chủ chưa hề nhận là mình đã sáng tạo ra một đạo lý bao giờ. Một tư tưởng diệu kỳ được phát xuất ở một bậc đại trí thức của nhân-loại là đã chịu được một thứ ánh sáng nhiệm màu của lượng tâm để khỏi ra chân lý nó hằng nằm trong tâm tất cả mọi người.

Sáng chế, người ta chỉ tìm thấy trong lãnh-vực khoa học

Nó thuộc về trí thuật. Từ đồ bằng đá người ta tiến lên những khí cụ bằng đồng bằng sắt từ cái điều giấy, người ta làm đến phi cơ hỏa tiễn. Khoa học cứ tiến, tiến mãi theo đường thẳng. Nhưng đạo lý biến cải chỉ theo hình vòng tròn. Đạo lý của Khổng-tử, của Aristote, của Đức Thích-ca mâu ni, của Chúa Kytô mãi mãi là nguồn sống của tư-tưởng nhân loại. Công dụng của một khí giới cỡ sơ bị xóa nhòa trước công dụng của một khí giới tân tiến. Nhưng đạo-lý ứng hợp chân lý mãi mãi là ngọn đèn sáng soi rọi cuộc nhân sinh. Khoa học tiến tới luận lý. Triết lý được sáng tỏ trong ánh sáng trực giác.

Cho nên vì hai chữ sáng tạo lầm lẫn mà Sartre cứ đi từ thất bại này đến thất-bại khác. Ở chữ sáng tạo bất hợp lẽ này đạo Phật tìm thấy một danh từ rất thấu-triệt: *Giác ngộ*.

Con người hiện-sinh ở Sartre bị mù quáng trước Ngẫu-nhiên, đắm sáng chế những giả tạo để đi vào ngõ bí. Trái lại người Phật-tử tìm cách giác-ngộ cuộc nhân-sinh để nhìn suốt vào cuộc luân hồi nhân quả lấy Pháp nhĩn của trí tuệ nhìn sự vật, lấy thẳng trí đưa tâm linh đến nơi an tịnh gọi là Niết-bàn.

Sartre và các nhà hiện sinh còn tệ hơn nữa là mắc vào bệnh « *Chấp*

Ngũ, lúc nào cũng đem cái ta đặt vào tuyệt đối để mà đau khổ lạc lõng. Quân quại vì duy kỷ lại đau đớn trước duy tha.

Đạo Phật dạy tự giác nhi giác tha trên bất chính đạo : Đã giác ngộ mình còn hòa đồng cùng thực tại, coi mọi sự vật tự nhiên theo bản tính của vạn-hữu mà đưa đất chúng sinh vào cõi Chân-tâm.

Trong cuộc biến chuyển của chủ nghĩa hiện-sinh Sartre cũng từ duy kỷ bước sang duy tha. Nhưng vào cuộc đời, Sartre nhận thấy cả một trụ lạc thăm thê không còn thê lấy nhân nghĩa mà cải hóa được nữa. Phải lấy máu người xóa bỏ những tội lỗi của người.

Đây là một thứ triết học nhân sinh quan thực-tế như Không giáo. Không-từ không chủ-trương dĩ đức báo oán mà thẳng thân dạy dĩ trực báo oán. Lên cầm quyền bảy ngày đã giết người đời kiếp là Thiệu Chinh Mão. Con người hiện sinh của Sartre tái nhập cục đã cầm dao găm cầm vào ngực một thầy tu.

Đạo Phật là đạo từ bi cao siêu, lấy khoan dung bao bọc nhân-loại, lấy giáo lý soi sáng cõi nhân sinh, diu dắt chúng sinh tìm về đường giác ngộ để đạt đạo, chứng ngộ Phật tri kiến. Chủ nghĩa hiện sinh chủ trương tuyệt đối duy kỷ, lấy tương đối đặc sát máu vào cuộc nhân sinh vẫn đứng cách xa con người Phật-tử. Nhưng đạo Phật hoàng dương tế độ. Con người quân quại đau khổ là Sartre, đạo Phật há chẳng thông cảm, mà giờ cao ngọn đuốc lương tri để sáng tỏ đường chân lý?

NGUYỄN QUANG LỰC

QUAN-NIỆM VỀ KHÔNG-GIAN TRONG TU-TƯỚNG VÀ NGHỆ- THUẬT CỔ CỦA PHẬT- GIÁO *



Bài của Lama A. GOVINDA
LẠC-NHÂN dịch

THEO Spengler thì quan-niệm về không gian vô tận là một quan niệm hoàn-toàn tây-phương, một sáng tạo của ý thức như Goethe đã trình bày trong vở kịch Faust, hoàn toàn khác với quan niệm của những người Hy-lạp và La-mã, cũng như của người Ấn-Độ và người Ai-cập, « quan-niệm không gian vô tận, là một sự giải-đoán sáng-tạo của thực nghiệm về chiều sâu theo quan-niệm của người Tây-phương, và chỉ người Tây phương thôi. Quan niệm ấy tìm cách diễn-tả một chiều (dimension) mà người Hy-lạp gọi là « không gì cả » (Rien) và người Tây-phương gọi là « Tất cả » (Tout), và làm cho thế-giới chúng ta đượm một màu sắc không hề có trên bản màu của thời cổ, cũng như của Ấn-Độ hay Ai-cập » (Speuglet Der Untergang des Abendlandes).

Ấn-Độ đã lập ra rất nhiều lý thuyết triết-học và định-nghĩa về không

* La conception de l'Espace dans la Pensée et l'Art Bouddhiques anciens
par le Lama A. GOVINDA (P. 7, 8 9, 10)

gian. Điều ấy chứng tỏ rằng kinh nghiệm về không gian tiến bộ
nhiều để có thể đưa đến những cuộc suy-luận và gây ảnh-hưởng cho
các lý-thuyết và các lễ-nghi tôn-giáo, cho đến một mức độ người
ta có thể nói rằng người Ấn-Độ có một thái độ phủ nhận về vấn
đề không-gian, có lẽ cũng như trường hợp các nền cổ-văn-minh vùng
Đja-trung-hải.

Người ta không thể nói rằng kinh-nghiệm về ý-kiến «không gian vô
tận» là một sự thuyết minh hoàn-toàn của Tây phương hay là một
đặc-tính tâm trạng của tư tưởng Goethe, vì khái niệm về «không
gian vô tận» là một trong những tư tưởng căn-bản của Phật-giáo, có
điềm quan trọng là không phải căn cứ trên những suy-luận của trí
não là căn cứ trên một thực nghiệm thiêng-liêng do thiện định mà có.

Các định nghĩa triết-lý về sau mặc dù cũng đáng lưu ý, nhưng
tầm quan trọng là thứ yếu so với cuộc thực nghiệm ấy.

Không gian vô tận thường được nhắc đến trong các văn kiện cổ nhất
bằng Pali-ngữ, như là *Akāsānācāyatana*, đã giữ được tầm quan trọng
của nó trong suốt cả văn học Phật giáo cho đến ngày nay và được xem
như là một bụi cao nhất của các cuộc thực nghiệm Yoga, dù trước thời
Phật giáo ra đời, như đức Phật đã diễn tả cách thức tập luyện với
các vị Tỳ sư Ba-la-môn giáo.

Chữ *Āśaka* cũng có ý nghĩa, vì chuyển hóa từ ngữ-căn *Kas*, tức
là « chói sáng ». Nó hàm ý một tánh chất tích cực, nếu không là sáng
tạo, của không gian, một vật nối liền với tánh động. sự rung chuyển hay
sự phóng xạ (giống như giả thuyết về ê-te trong vật lý học). Dù cho
các phái theo « định nghĩa vô vi » (*Les saurānticas*), đối lập với nhiều
Phái khác trong Phật giáo, phủ nhận sự thực tại của không gian; ý kiến
về sự chuyển động hình như cũng được tự nhiên gắn liền với khái niệm
về không gian, khi giới hạn khái niệm ấy trong sự « không hiện hữu
của chúng ngại »

Phái Theravadins không xác nhận mà cũng không phủ nhận thực tại
của thế giới ngoại cảnh tách riêng ra về phương diện tâm lý học (lúc đó
tất nhiên là chủ quan) và đi đến một kết luận rất giống với kết luận

của Kant khi nhà triết học này tuyên bố rằng không gian là một phần trong là sở hữu của tinh thần con người. *Akâsa* được định nghĩa là một yếu tố tinh thần thường trụ (*Niccia-pannatti*) gián cho *Akâsa* một tầng cấp thực tại chủ quan cao hơn các thứ được kể trong các tinh chất vô thường, chỉ có một sự hiện hữu về hiện tượng nhất thời.

Phái Savastivadins lại tin ở sự hiện hữu khách quan của không gian và xếp không gian vào một trong ba yếu tố không điều kiện (*dharmas*) trong danh sách 75 *dharmas* hiện hữu ; hai yếu tố khác trong 3 yếu tố này là sự chấm dứt tham dục có ý thức (*pratisamkya*) và sự chấm dứt tham dục không ý thức (*afra-tisam kya*) hai yếu tố này là tương đương với Niết bàn. Vậy thì không gian và Niết bàn là hai cõi duy nhất trường cửu, tức là một loại thực tại cao hơn. Không vì sự kiện hai cõi càng không thể được diễn tả với những danh từ xác thực, mà thực tại của chúng có thể bị giảm bớt, bởi vì tất cả những tánh chất xác thực đều thuộc thế giới của những yếu tố có điều kiện, không có một thực tại độc lập. Giá trị xác thực của không gian trong ý nghĩ của những người Phật tử nguyên thì không thể được chứng minh bằng cách nào cụ thể hơn là sự liên tưởng đến Niết bàn.

Chúng ta có thể nhìn thấy một sự đối chiếu rất rõ ràng trong sự phát triển văn minh hiện đại tây phương, trong đó, theo Spengler, không gian thuần nhất, hoạt động hiện ra như là bản thể của một thực thể có thực (*Wahres sein*). Đó là trạng thái thuần nhất và đơn giản, Thế là những vật được giác quan tiếp tục hiện ra như những sự vật có giá trị thứ yếu ; chúng ta nói về chúng nó như là những vật chứa đựng trong không gian, gán cho chúng một vị thứ tương đối ! Về phần hiểu và nhận xét thiên nhiên, những cảm xúc của giác gian cũng cần phải xét lại, cũng như những bề ngoài, những trò lợc cần phải được khắc phục, nếu với tư cách một nhà triết-học hay một nhà vật lý học người ta muốn khám phá thực chất của sự hiện-hữu.

«Cuộc tìm tòi của Tây phương không khi nào nhằm đối tượng là không gian, mà đối tượng chỉ là những vật cụ-thể. Không gian là khái-niệm cao nhất, sức mạnh chỉ là một biểu-hiệu trừu-tượng nhỏ của không-gian, và trọng-khối chỉ hiện ra như là một khái-niệm ngược

lại, nghĩa là cái gì hiện-hữu trong không-gian».

Điều này chính là cái đã xảy ra trong lịch sử triết-lý Phật-giáo. Sự tìm tòi của Phật giáo không khi nào lấy không-gian làm đối-tượng, nhưng mà những vật cụ-thể được coi như là huyền ảo và không thực, với tất cả những sự tiếp xúc khác của giác quan. Khuyết hổng ấy đã lên cao tới cực trong Sunyavada của Trường Lão Long Thụ (Nagarjuna), và đặc biệt là cũng vào lúc ấy Phật-giáo được phổ-biến mạnh nhất.

Tánh-chất nhân-loại-bản-vị (anthropocentrique) của Phật-giáo càng ngày càng quay về vũ-trụ. Nhân tánh lịch-sử của đức Phật nhường chỗ cho vô số những vị Phật Dhyani (những Phật không xuống thế-gian) và những vị Bồ-Tát đầy dẫy trong khoảng vô tận của không gian trong biến động không ngừng đề bành-trướng. Vô tận là điểm nổi bật nhất của phái Đại-Thừa và theo «Mahayāna — Sraddhotpada — Sāstra» vô tận được giải-thích như là ba «khoảng bao-la» :

Khoảng bao la thứ nhất là sự toàn vẹn của vô tận gồm có tất cả (Dharmakāya).

Khoảng bao la thứ hai là của tiệm-thế (Sambhogakāya).

Khoảng bao-la thứ ba là những hoạt-động đương biểu-lộ (Nirmānakāya).

Phái đại-thừa quan niệm một hệ thống vô số thế giới trên đó có vô số những sinh vật cụ-ngụ, ở trong không gian vô giới hạn và có những sức mạnh vĩ đại xuyên sâu vào. Dù cho khoa thiên-văn học hiện tại cũng không thể diễn tả được một hình ảnh của thế giới một cách sâu sắc hơn.

Sự phát triển các dụng-cụ toán học và thiên-văn học đã giúp cho Tây phương phát lộ sự thúc-giục hướng về cõi vô tận bằng tính độ toán-học và bằng ký-hiệu. Trong văn-học Đại-thừa cũng có một chiều hướng tương-tợ đi về vô-tận, bằng những ký-hiệu triết-học và hình nhi thượng-học và những biểu hiệu to lớn mô tả khoảng bao la và những sinh vật, những sức mạnh, những Phật, những hoạt động v.v... Trong tất cả các ký hiệu ấy, tuy nhiên, không gian đã trở thành quan trọng nhất ; và nếu ta có thể nói rằng vì những lý do

tương-tợ, từ thời phục-hưng, quan niệm về Thượng-Đế trở thành càng ngày càng giống với ý tưởng về không gian thuần-nhất và vô-địa trong tư-tưởng những người học thức, thì người ta cũng có thể nói rằng, vì những lý do tương-tợ, khái niệm về không gian (Akasa) và về Niết-bàn, trở thành càng khấn khít với nhau một cách mật thiết khi mà sự thực-nghiệm nội-tại và lý-tưởng về vô-tận ăn sâu vào tư-tưởng của người Ấn-Độ, đặt biệt là người Phật giáo.

Nhưng trong khi cuộc thí nghiệm Tây phương lần lần nghiêng về các định nghĩa quang học và toán học: — làm cho tư tưởng bên trong biến thành sự quan sát về phương diện bên ngoài — thì quan niệm Ấn-độ về không gian lại phát triển ngược chiều. Thay vì thám hiểm vào không gian hữu-hình, người Ấn-độ chỉ nhìn không-gian như một sự chiếu rọi, hay một sự phản-chiếu, không hoàn-toàn, hay một dấu hiệu của cuộc thực-nghiệm nội-tại của họ, và vì thế, họ đi sâu vào tâm điểm sự sống của chính họ, trong sự thâm kín của ý thức của nhân loại, trong đó tất cả thế giới vô-tận đều có.

Trong kho tàng ấy hay là trong chỗ dự trữ ấy của ý thức, họ rút ra nguồn cảm hứng về vũ trụ, những cái nhìn thần-bí và sự sáng tạo về nghệ-thuật. Trong những sáng tác ấy, họ không tìm cách mô-phỏng theo thế giới mà họ thấy, mà chính thế giới mà họ biết trong tâm họ. Trong những tác-phẩm hội họa của họ, họ không khi nào tìm cách sáng tạo ảo-ảnh về không gian theo quang học và theo phối cảnh «nhất thời» tùy thuộc vị trí của một cá-nhân đương quan-sát.

« Người họa-sĩ nghĩ bằng hình ảnh và khi người ấy họa tranh, người ấy đổi vị-trí các hình-ảnh theo chiều sâu của ý-thức cho đến giới hạn đối lập trong thân hình mình. Người ấy đảo lộn các hình bóng và những gì chung quanh, để đối chiếu. Các hình ảnh lại từ trong đầu não mà hiện ra cho cặp mắt được nhìn thấy. Tuy nhiên, tiến-trình đảo lộn xoay đảo những gì chứa đựng trong thị giác nội-tại, hướng về bên ngoài, là giai đoạn về sau. Điều ấy đặt một sự giả-thiết trước về sự « quay về » của tâm-trí đến lúc nhìn thấy thế giới khách-quan như là một biểu-hiện của chính tâm-trí » (J. Kamrisch, trong tác phẩm « A Survey of Painting in the Deccan »).

Từ thời Phục-hưng những họa-phẩm Tây-phương thường đưa người quan-sát đến không-gian huyền-ảo của hình-ảnh, «Với những họa sĩ ở Ajanta (1) chúng ta lại nhìn một hướng trái ngược lại». Những họa phẩm này hình như để lộ ra những hình ảnh của một hậu cảnh không có không gian. Nhưng cái «Không có không gian» ấy chỉ liên-hệ đến sự nhìn mà thôi. Hậu cảnh rất phong-phú về đời sống, một đời sống đương thành-hình, và những hình ảnh tuôn ra từng luồng không ngắt, tiến đến đâu thì hiện ra đến đó. Hậu cảnh ấy có thể ví như không tói của tứ-cung một bà mẹ, một khoảng trống chứa đầy sự sống đương lớn mạnh, đương kết tinh thành những hình hài, một tình-trạng giữa sự hỗn loạn và vũ trụ, một khoảng trống sáng tạo có thể cảm nghĩ, có thể đoán được, nhưng không thể nhìn thấy và định nghĩa bằng những danh từ thường dùng định nghĩa những vật có ba chiều.

« Trong khi toàn cả bức họa nói chung có vẻ tiến về các cảnh trí trên ấy một cách không ngừng, nó lại bị ràng buộc bởi những nhịp sóng trên bình diện của nó. Cả toàn khối bức họa là kết quả của sự chuyển động. Khoảng trống của nó là đầy chiều hướng, mà hướng chính là hướng chuyển động về phía trước, và căn nguyên của nó là siêu hình (op. cit),

Phương-hướng và chuyển động thật là những đặc tính của cuộc thực nghiệm không gian trong Phật giáo, đã được diễn tả một cách chính xác nhất với những danh từ tư tưởng tôn giáo, và trong sự thực nghiệm thiền định. Trong sự diễn tả «bốn cõi thánh của tinh thần» (*brahmanivasas*), người ta đã nhấn mạnh là cần phải làm cho chói rọi Từ Bi Hỷ Xả, đầu tiên về một hướng rồi đến hướng thứ nhì, rồi đến hướng thứ ba, thứ tư, đồng thời cũng hướng về những vùng ở phía trên và ở phía dưới. Tự thấy mình ở khắp nơi và trong mọi vật, con người phải nhập mình vào Từ Bi Hỷ Xả, trong sự thâm kín của tâm trí, bao hàm tất cả, không giới hạn, được thanh khiết, gạt bỏ mọi ý tưởng xấu và thù địch. Cứ phát ra những tư tưởng Từ Bi v.v... ở trong ta

(1) Ajanta là một làng ở tiểu bang Hyderabad bên Ấn độ sản xuất rất nhiều họa sĩ vẽ nhiều bức bích họa về đức Phật từ thế kỷ IV đến thế kỷ VII J.I.

cũng chưa đủ, mà còn phải hướng tâm-trí hoàn toàn ý thức về sáu phương hướng của vũ trụ, cho đến khi nào ý thức được đồng hóa với vũ trụ choáng đầy cõi vô tận của vũ trụ, làm thế nào cho không còn một dấu vết gì của «Ngã» được tồn tại. Tâm trí được coi như là một trung-tâm hoạt động của năng lực luôn luôn phát ra những luồng phóng xạ; nhưng năng lực không có hiệu lực nếu không được hướng về một hướng nhất-định, ý thức cũng không có hiệu-lực nếu không được tập trung. Vì vậy mỗi một phương-hướng, mỗi một vùng vũ-trụ phải được thông suốt riêng biệt và trở thành ý thức, trước khi có một ý thức — Không gian bao hàm tất cả.

Thế là không gian được «xây dựng» trong ý thức bởi sự chuyển động và phương hướng. Đó là một không gian được cảm nghĩ, được biết, mà không gian bên ngoài chỉ là biểu hiệu, một phản ảnh, bị giới hạn những tánh chất hữu hạn của mắt, của những cơ năng vật chất về thị giác của chúng ta. Thật ra, cái mà mắt chúng ta trông thấy, không phải là không gian, mà chỉ là thế giới của những vật chống lại ánh sáng mà chúng ta giải đoán trong những ánh từ của ý thức không gian nội tại của chúng ta. Sự kiện cho biết rằng ý thức không gian nội tại ấy đã được thực nghiệm hay quan niệm ở cổ Ấn-độ như là một sự phóng xạ, sự kiện ấy đã được chứng minh bằng danh từ *ākāśa* trong đó có gồm cả khả năng « sáng chói » và « phóng xạ ». Cũng như những bức tranh Ajanta là « đầy cả các chiều hướng và được giữ chung lại bởi một hệ thống cứng rắn, có chìa ra từng ngăn, từng chỗ chứa đựng không gian ; cuộc thực nghiệm không gian của phép thiền định trong Phật giáo cũng được thoát khỏi sự đảo lộn của ngọn sóng các ý tưởng không rõ rệt, những xúc động, những cảm giác, để tạo ra một cơ cấu có chiều hướng định rõ.»

Trong khi sự thiền định nhắm về không gian mở rộng ra cùng một tỷ số với sự phóng xạ tinh thần đi sâu vào vô tận, đổi nó ra thành không gian ý thức, và như thế, kết hợp và thu hút trở lại trong trung điểm tương đối của ý thức, thì công việc của người họa sĩ, như được trình bày trong nghệ thuật Ajanta hình như diễn tả một chuyển động trong chiều hướng trái ngược.

« Được biết trước là chúng ta đang thực nghiệm thế giới, chúng ta lại đi trở về với chúng ta như ta ở chỗ chứa đựng thế giới, và tại đó chúng ta trông thấy cái thế giới ấy trong một hướng không đi xa ra ta mà cũng đưa thế giới ấy về hướng chúng ta. Chúng ta đồng thời là diễn viên, đồng thời cũng là khán giả trên sân khấu thế giới trong khi chúng ta vừa trông thấy thế giới mà vừa sống trong thế giới. Không có gì có thể đưa chúng ta ra ngoài chúng ta, ở một khoảng cách bên ngoài chúng ta, và cũng không có chỗ cho sự nhớ nhưng hay cho viên ảnh. Không có một chỗ nào để đi đến, vì tất cả đều ở trong chúng ta, được trông, được nhìn, hay được nhớ lại. Cũng không mất thì giờ để đi từ người này đến người khác, vì thời gian không có. Những chuyện xảy ra trong quá khứ và hiện tại đều hợp lại tại đó, và không có gì xảy ra là không xứng đáng, nhưng không có gì không xứng đáng mà tồn tại. Ký ức biến chất thời-gian theo nhịp-độ tiếp diễn của những hình ảnh ở giai đoạn mà chúng ta vừa tạo ra những hình ảnh ấy và vừa ngắm nhìn chúng. »

Sự liên kết thân mật giữa không-gian và ý-thức có thể được nhận thấy với sự kiện rằng trong các tình-trạng cao nhất của thiền-định (*Dhyāna*) sự thực nghiệm vô-tận không gian (*Ākāśanāncāyatana*) đưa ngay đến sự thực-nghiệm của vô-tận ý-thức (*Vijñānāncāyatana*). Sau khi đã loại bỏ mọi vật, mọi hình-thức tư tưởng, hoặc biểu-hiệu, không gian là đối tượng của ý-thức, trực tiếp và theo trực giác. Nó có hai tánh chất vô-tận và tánh-chất vô-thực-thể. Hai tánh chất đó chuyển lẫn nhau : « Ở trên » và « ở dưới », « bên phải » và « bên trái », « âm » và « dương ». Mỗi một tánh-chất chứa đựng cái mầm của tánh-chất kia và có thể làm nền tảng hoặc xuất phát điểm cho cái kia. Không có những tánh chất đó, sẽ không có không gian, « không gian như ta hiểu » không thể là nền tảng cho ý-thức. Sự vô-tận của không-gian (*Ākāśanāncāyatana*) và trạng thái « không có gì cả » (*Ākincanyāyatana*), với tư cách là những biểu-hiệu không gian đồng giá trị, đều có nghĩa là những vật của ý-thức trực-giác. Tuy nhiên, nếu ý-thức ấy về vô-tận của không gian trở thành một đối tượng thiền-định, thì sự thực nghiệm về vô-tận của ý-thức (*Vijñānāncāyatana*) không còn nữa. Nếu cõi vô-tận trở thành ý-thức, thì nó sẽ thuộc về vô-tận của ý-thức.

Kỳ sau : Cuộc thực nghiệm không gian trong Phật giáo Đại thừa

MỸ-THUẬT PHẬT-GIÁO ẤN-ĐỘ



HÀ-UYÊN và PHẠM-KIM-KHẢI

ĐẠI-lục Âu-Á (Eurasie) từ thượng-cổ đã có những con đường giao-thương lớn nhờ đó văn-hóa Âu và Á có thể gặp gỡ, kết-tập, tổng hợp và triển-khai rực rỡ với nhiều sắc-thái dị-biệt và độc-đáo, tùy nơi và tùy thời. Những công trình khảo-cổ đã giúp ta — bằng những cổ-vật khai quật được, chẳng hạn như *tại một địa điểm Óc-Eo, hay Mohenjo-Daro*, người ta tìm thấy nhiều đồ vật khác nhau, có xuất-xứ rất xưa và rất xa — chứng minh rằng miền đó đã từng giao thiệp thương mại, giao-tranh, hoặc có liên hệ bà con với những giòng giống xa gần đâu đó...

Nhờ những khám phá của môn khảo-cổ và ngữ-học, sử-gia có thể nhận định không lầm: Nghệ-thuật cồ Ấn-độ liên hệ không ít thì nhiều với miền văn-hóa Lưỡng-hà, tiêu biểu là mỹ-thuật Ba-Tur và La Hy, mặc dù đủ mọi sắc thái tương-biệt giữa văn- mỹ Indus và các mỹ-thức quốc-tế gần xa.

« Nghệ-thuật một thời không bắt buộc phải gắn bó chặt chẽ với thời sau, trong cùng một địa điểm ». Philippe Stern (1).

Chẳng hạn sự bất-liên-tục giữa mỹ-thức Harappà (Indus) với mỹ-thuật thời Maurya ở Ấn-độ, như mỹ-thuật Ba-Tur thời Achaemenid với thời Sassanid hay Islamic, cỡ mỹ-thuật Đông-sơn với văn mỹ đời Lý, Đại-Việt, v.v...



Năm 1954, hai ông bà Casal, khảo-cổ-gia, đã tìm thấy ở gần Kandahar, A-phú-hãn (Afghanistan) vô số cổ-vật, nhiều nhất là đồ gốm địa phương, đặc biệt trong đó có một chiếc bình trang-trì kiểu Ấn độ ; người ta suy rằng giữa Ấn-độ và Lưỡng-hà phải là một vùng đệm có văn minh đa nguyên với ít nhiều ảnh hưởng của những miền văn minh khác rục rờ hơn, như Ấn độ và Lưỡng hà.

Khảo sát về văn minh và nghệ thuật Maurya, triều đại đầu tiên của tín sử Ấn-độ, chúng ta cũng phải nhờ rất nhiều vào những phức trình khảo cổ, và một vấn đề hết sức khó khăn và phức tạp như « Lịch sử liên lạc văn hóa, nghệ thuật cổ Á-châu » lại càng cần đến tài liệu khảo cổ hơn nữa, để tìm lại dấu vết sinh hoạt và tương giao văn hóa và nghệ thuật Ấn-độ từ văn hóa Indus đến Maurya với ngoại Ấn đã diễn hòa cách nào ?



● BỐI-CẢNH XÃ-HỘI THỜI MAURYA.

Những triều đại trước Maurya như Haryanka, Saisunaga và Nanda tuy không để lại dấu tích nghệ thuật cho đến ngày nay, nhưng chắc hẳn đã đặt nền tảng vững chắc cho thời đại kế tiếp xây đắp một thịnh kỳ nghệ thuật (Maurya) một phát hiện truyền thống cổ Ấn độ. Những ảnh hưởng văn hóa ngoại lai đương thời tập trung ở Bắc-Ấn cũng là yếu tố

(1) Un art ne doit pas forcément être joint à ce qui le suivra dans un même lieu — P. Stern, La Maturation des Arts Asiatiques, 1958. (Les relations préhistoriques, p.10).

quan trọng bên cạnh những ý lực văn hóa và lịch sử nội triều Maurya tất cả tiềm năng đó tạo thành một bối cảnh xã hội, thể hiện rõ rệt trong mỹ thuật thời đại vậy. Ta nên khảo sát:

- a). Lịch sử tiền Maurya ;
- b). Văn hóa sử triều đại Maurya. — Ảnh hưởng ngoại lai từ Bắc-Ấn ;
- c). Mỹ thuật Maurya.

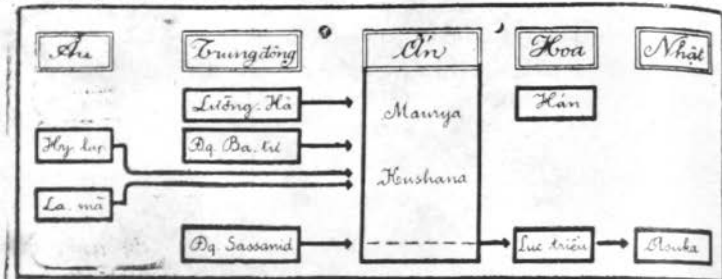


Cổ thư Phật giáo (Jataka) và thánh thư Bà-La-Môn (sutra) có thể giúp ta biết khá rõ rệt về văn mỹ thời tiền Maurya, như thời Haryanka, Nanda... Nhà cửa, thường làm bằng mộc như tre, gỗ với gạch, nhà lớn có lầu, lầu nhỏ làm theo họa đồ vuông hay tròn. Theo Vệ-đà-thư và cổ thư Jatakas, hồi đó Ấn độ đã biết dùng nhiều kim loại : chì, đồng, sắt, v.v., để chế tạo vật dụng, vũ khí ; có tới 18 ngành mỹ nghệ (silpas) bao gồm cả nghề mộc, nghề làm áo da và hội họa. Làng quê làm lều bằng tre, gỗ và lá. Thành thị có phố xá kang trang, nhà xây bằng gạch và gỗ. Hạ tầng sinh hoạt là thương mại, kỹ nghệ và nông nghiệp, phát triển rất hạn hẹp trong khung cảnh bộ tộc bán khai, như ta đọc được trong cổ tịch khai quật ở Rajagrha.

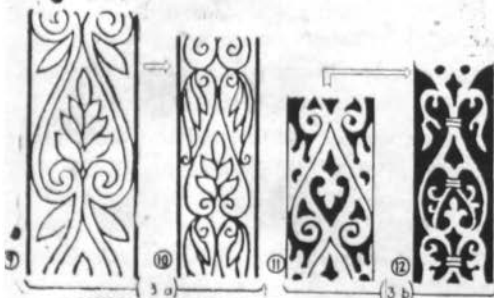
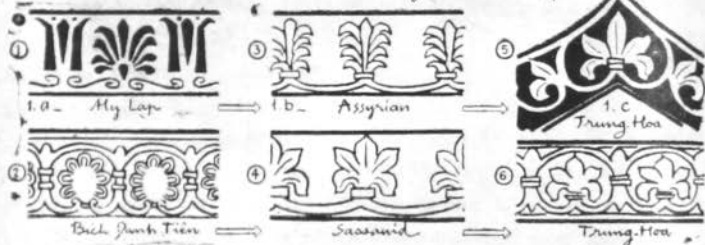
Nói chung, tâm lý xã hội thời tiền Maurya cũng có tính cách bán khai. Về chính trị, cho đến thế kỷ thứ IV trước T.L. Ấn độ vẫn chưa có một hoàng triều thống nhất theo quan niệm đế quyền (Sārvaubama), mà chỉ gồm toàn những tiểu quốc rời rạc và nhiều vương triều kiểu bộ tộc. Kể từ Mahāpadmananda tự xưng là đại đế, ý niệm đế quốc, hoàng triều bắt đầu nảy nở, vào khoảng đầu hậu bán thế kỷ thứ IV trước T.L. Chính trị cổ Ấn độ sẽ dần dần cởi bỏ tâm thức hệ tộc để chuyển sang một hình thái xã hội và văn hóa mới hơn, lớn mạnh và duy nhất.

Sự chuyển mình đó có thể là một tiến trình tự nhiên của biến chứng lịch sử, nhưng cũng có thể là một phản ứng tất nhiên khi ảnh hưởng Tây Á tràn tới lưu vực Indus, tây bắc Ấn-độ.

Căn cứ vào tài liệu khảo cổ, văn minh thung lũng Jndus là thuộc vùng ảnh hưởng của một đế quốc lớn từ Ấn hà đến Sumer. Thế kỷ thứ II



Đề tài trang trí



9. Bích. Đanh. Tiên } 3.a
 10. Trung Hoa }
 11. A. Rập } 3.b
 12. Trung Hoa }

• a Hình 5/12

trước T.L, vùng tây bắc lọt vào vòng đô hộ của đế quốc Ba tư, sông Indus trở thành biên cương phía đông đế quốc Darius, và thung lũng này trở thành *satrapy* thứ hai mươi, Darius tự xưng là Đại đế, vua trên hết các vua, hay Sarvabauma, là quan niệm đế quyền đã được ghi nhận trong Cờ thư Phật giáo và Kỳ nà giáo, nhưng mãi đến thời Nanda và Maurya mới thực hiện được. Lịch sử Ấn độ và Ba tư vào những thế kỷ này hầu như cùng tiến triển song hành, đồng điệu, nhất là phần sinh hoạt văn hóa và mỹ thuật. Những kiểu thức trang trí của mỹ thuật Maurya, Sunga, Andhara và Kushana cho thấy rõ tương quan mật thiết giữa Ấn độ và các nước miền Tây Á và xa hơn; xét riêng về yếu tố tạo hình, kho tàng trang trí Ấn độ hầu như ít có những nét của riêng Ấn độ, trái lại rất nhiều yếu tố tương tự mẫu trang trí đương thời hoặc xa xưa của Tây-Á, Trung Đông, Viễn Đông và Âu Châu : (Hình 1/12, trang 180)

« Ấn-độ, đã bao thế-kỷ nay, có lẽ từ mấy ngàn năm trước Thiên Chúa vốn là một phần-tử của Cờ Đông-phương mệnh mông từ Địa-Trung-Hải đến tận lưu-vực sông Ganges. »

— Coomaraswamy. Ấn-độ sử (History of India, p.14),

« Do đó, kiểu trang-trí và đề-tài thời tiền-Maurya không khác biệt với hình-thức trang-trí thời Maurya và Sunga... Hình ảnh dị-thú, hoa, lá, nóp chuông thường có những cấu-tổ chung từ những thời Nanda đến triều đại Asoka. »

— (s.d.d., tr.14).

« Vào khoảng thế-kỷ thứ VIII-VII, Ấn-độ và Ba-tư có tương-quan văn-hóa mật thiết. Lưu vực Indus và Gandhara (tây-bắc bộ) dưới sự thống-trị của Darius dĩ nhiên đã thâm nhiễm tinh-thần Ba-tư một cách dễ dàng; đem sắc thái mới cho thần thoại Bà-La-Môn và tư-tưởng Phật-giáo sau này. Lối thờ thần tượng, và nhất là tín ngưỡng Thần Lửa, thần Thái-Dương là yếu-tố quan trọng nhất. »

— (s.d.d., tr.22).

« Những thời đại trước Maurya đặt căn-cứ-địa bên bờ sông Ganges, thiếu liên lạc thường xuyên với phía tây, nên ảnh hưởng trên không có cơ-hội phát triển. Candragupta khai sáng triều đại Maurya, tuy đóng đô ở Pataliputra song đế-quốc của ông bao gồm toàn cõi Ấn-độ và Tây bắc bộ (trước đây thuộc đế-quốc Achaemenid) tức là Afghanistan và Kashmir bây giờ, giao dịch trực tiếp với Hy-lạp, tiếp nhận ủy-viên chính-trị và chuyên viên văn-hóa của những thuộc-quốc Hy ở Bactrian; từ đó, lịch-sử Ấn-độ chuyển qua chiều hướng quốc-tế, lấy văn-hóa ngoại-lai làm động-lực Phát-triển truyền thống dân tộc.»

Đế-quốc Archaemenid (Ba-tư) tuy đã mất thế-lực ở Ấn-độ trước khi A-Lịch-Sơn triệt hạ toàn đế-quốc Ba-tư, 330 trước T.L. nhưng trong khi cùng cố đế quốc Hi-lạp, A-lịch-Sơn nhận thấy tinh thần văn-minh Ba-tư — Archaemenid đã thấm nhuần sâu sa, khó triệt-hạ cùng đế quyền cũ được; ông chủ trương một kế hoạch « Kết-hợp đề đồng hóa ». Plutarch, trong cổ thư, viết rất rõ về những hành vi của A-Lịch-Sơn theo chủ đích đặc-biệt đó: khi lâm triều ông thường mặc hoàng-bào Ba-tư, ngồi ngai của Darius, và che tàn vàng — ông lại kết-hôn với Statira là con gái Darius, và khuyến khích các bạn gái nghĩa với gái Ba-tư. ngoài ra A-Lịch-Sơn còn tìm mọi cách theo sát lối sống của người Á-châu. Theo Plutarch thì đại-đế có tuyến chừng 30 nghìn trẻ Ba-tư, cử giáo chức dạy văn-học Hy-lạp và huấn luyện quân sự cho chúng theo đúng đường lối Hy-lạp.»

— Chanda; Tuyên-văn của Plutarch (Putarch quoted by Chanda, MASI n^o, 30, p, 18.)

« Về tư-tưởng, chủ nghĩa Nhân-bản Hy-lạp khởi từ định-thức Socrate: *Connais-toi toi même*, vận động một nền tư tưởng *duy-nhân-anthropocentrique* chống thần quyền và tín ngưỡng thần thoại — mới này sinh mầm mống trong giới văn-nghệ, trí thức chưa kịp phổ biến đến quần chúng thì đã gặp trào lưu tư-tưởng phương đông xâm nhập, khuynh đảo đến tiêu trầm. Đạo thờ nữ thần thiên-mẫu Ai-cập ISIS tràn tới Hi-lạp, khoảng thế kỷ thứ IV trước T.L. rất đông tín đồ, nhờ tư tưởng bác ái, tôn trọng phái-nữ, dạy cách xử thế bình đẳng không phân giàu nghèo sang hèn. Đạo thần CYBÈLE cũng được một số người tin theo, cách tế lễ thật quái dị, kẻ dâng lễ phải tự hoạn.

Thần đạo ELEUXIS, dạy người tắm rửa tội ăn chay, xưng tội và dùng heo đê tế thần. Triết gia Sénèque, cùng phái khắc kỷ (Stoïcisme) của Zenon, mà cũng nói đến thiên đàng

địa ngục theo luận điệu của Eleuxis, chứng tỏ tư tưởng Hy Lạp chưa kịp gạt bỏ tín ngưỡng thần thoại truyền thống, đã thâm nhiễm ngay thần đạo Đông phương. Nói như một sử gia Tây phương : « Đế quốc Hy Lạp hết còn là Hy Lạp từ trước khi bị La mã chinh phục. »

— W. Durant, Văn minh nhân loại (Civilisation, — p. 261.)

« Tuy nhiên ảnh hưởng đông phương không phải chỉ là yếu tố phá hoại văn minh Hy Lạp như Durant vừa nhận định. Nhờ tiếp xúc với các thuộc địa phía đông như Ấn độ và các nước Cận đông mà Hy Lạp còn duy trì được một ý lực chính của văn hóa, truyền thống tinh thần thóa học.

Nietzsche nhận định rằng, vào khoảng thế kỷ thứ III nếu Hy Lạp không tiếp nhận ảnh hưởng tinh thần văn hóa tâm linh thực nghiệm Đông phương qua sự lãnh hội của giới trí thức Alexandrie, thì có thể khoa học ở Hy Lạp đã bị bóp nghẹt trong cái học trừu tượng thuần ý niệm của nhóm triết gia nhân bản sau Socrate. »

(— « Les Humanités » ; Nietzsche — Puissance, Tome III).



Nghệ thuật Hy Lạp cũng mỗi ngày một thêm nặng ảnh hưởng nghệ thuật cổ Ba-tư, nhất là xét về bộ môn trang trí, từ thể tài đến bố cục và hình ảnh (Persian motifs, designs and patterns) ; và ngược lại, nghệ thuật bản xứ Ba tư từ thế kỷ thứ V trước T.L, cũng biến thái dần theo ảnh hưởng mỹ thuật Địa trung hải. Áp lực quốc tế đó mạnh mẽ hơn vào thời đế quốc Achaemenid, một di sản mỹ thuật kết hợp bởi hai hình thái Ba tư và Hy Lạp sẵn sàng chuyển nhượng cho Ấn kể từ khi triều đại Maurya bắt đầu giao dịch mật thiết với những thuộc địa Hy Lạp và Tây Á.



● MAURYA SAU KỶ NGOẠI-THUỘC HY-LẠP.

Candragupta, sau khi Alexander rút khỏi lưu vực Ấn-hà, lập triều đại Maurya và nhân cơ hội liên minh ngay với Seleuks, khởi đầu mỗi bang giao mật thiết và lâu dài giữa Ấn độ và Hy Lạp.

Candragupta không những đã thỏa hiệp với các tiểu quốc Hy về hôn nhân hợp chúng ; mà còn tiếp nhận đại sứ của Seleukus là Megasthenes, gửi y được quý sang tiến Hy vương, và thường làm lễ trước đền thờ Alexandre ở Hyphasis, theo đúng nghi thức Hy Lạp.

— Bevan, « The house of Selucus ». — London, 1902. p.297.

Đến đời Bindusāra, Ấn triều lại tiếp đón tùy viên Hy Lạp Dionysis do Ptolemy đệ II đặc phái sang, đồng thời một sứ thần Hy Lạp khác của vua Syrie là Deimachus cũng tới trình ủy nhiệm thư xin giao hiếu.

Đời vua Asoka, tương quan ngoại giao giữa Ấn độ và các tiểu quốc Hy Lạp, Tây Á và Ai cập (Yavanas) rất mật thiết ; trong chính sách ngoại giao Dhammavijaya, ông cho lập nhiều trạm y tế và trạm thú y khắp mọi nơi, kể cả những địa điểm thuộc lãnh thổ Hy Lạp của Antiochus Theos và tại nhiều lân bang khác.

Nhà vua cử tùy-viên văn hóa đến năm nước kế cận thuộc Hy-lạp để khai ngộ và cổ-võ cho công cuộc vận động xã hội tự-tướng do ông đề-xướng, với mục-đích tiến tới hòa-bình, an-lạc và thịnh vượng chung. Nguyên-tắc chính được ông đề-cao là tôn trọng lãnh-thổ và chủ quyền mọi quốc-gia đương thời.

« Theo Mc Crindle, trong *Ancient India*, thì sử-gia Hy-lạp như Megasthenes có nói đến một cơ-quan chuyên phục vụ ngoại-kiều đang sống rất đông đảo ở thủ-đô Pataliputra' các tỉnh lớn và trung-tâm thương mại khắp trong nước, phần lớn là thương-gia và viên-chức Hy-lạp. Một thành phố quan trọng thời Maurya là Taxila nằm ngay trên đường thương-mại quốc tế, thành ra là cửa ngõ cho đông-đế-quốc Hy-lạp vào Ấn-bộ, từ Pataliputra lên Taxila, sang Susa, đến tận

Lưỡng-hà và Địa-trung-Hải, đoạn đường « mở nước » của họ Maurya là đường Taxila — Kabul — Bactria. Ngoài ra, còn đường biển men theo duyên-hải vịnh Ba-tư tiến sang Ai-cập nữa. Ngoại giao quốc-tế thời Maurya trở thành yếu-tố chính trong kế-hoạch phát-triển và cũng có quốc-gia về mọi mặt xã-hội, văn-hóa, chính-trị và nghệ-thuật. » — Marshall, Guide to Taxila. 1928.

Nhiều cổ-vật làm bằng đất nung tìm thấy ở Taxila (như đầu Alexander bọc trong da sư-tử) và ở Sarnath, Basahr và Patna đều là những đồ vật mỹ phẩm làm theo hình-thức đồng Hy-lạp, hoặc từ Hy-lạp đem đến. Có thể những sản phẩm này sau mới được sản xuất, nhưng mối liên-hệ sinh hoạt giữa hai miền vẫn được xác nhận, nhất là sự kết giao chặt chẽ giữa nhà Maurya và đồng Hy. Do đó, ta cũng có thể đoán rằng hai dân tộc này còn tiếp tục liên kết với nhau đến sau Maurya nữa.



● NGHỆ-THUẬT THỜI-ĐẠI MAURYA

— VĂN MỸ TIỀN-MAURYA

Nhiều chứng-tích văn-minh tối-cổ Ấn-độ đã được khai quật, khiến ta có thể tin rằng Ấn-độ có tín sử trong vòng 3 thiên-niên kỷ nay. Tuy vậy về phương diện nghệ-thuật, khoa khảo cổ-học chỉ mới cho ta biết một nền nghệ-thuật xuất hiện cách đây hơn hai nghìn năm, thế kỷ thứ ba trước tây lịch khởi từ triều đại Maurya ; cổ-tích gồm những thạch trụ, điêu-khắc-phần người và vật, thạch-hốt, v.v... ở lưu-vực sông Ganges, tuy không nhiều nhưng có thể nói là phong phú về mặt đề-tài, cách thể hiện cũng như kỹ-thuật tạo tác. Đáng chú ý nhất là sự sử dụng *vật liệu bền* như đá, và cách tạo-hình điêu luyện, tài hoa chứng tỏ nghệ-thuật Maurya không phải là sơ khai mà chính là nảy nở từ một truyền-thống nghệ-thuật lâu đời. Sự sử-dụng đá trong kiến-trúc và điêu khắc, cách tạo hình biểu-lộ khiếu thẩm mỹ cao của thời đại này thực là độc đáo vô song, chỉ có thể thấy ở một hai nơi khác như Ba-Tư và Hy-Lạp.

« Nghệ thuật thể hiện trong điêu khắc chìm (bas-reliefs) như những con rìu, hoặc tượng thú vật tìm thấy ở Alarappa, Mohenjo-Daro và nhiều nơi khác như Sind, Penjab, Belouchistan, vùng cực bắc và đông bộ ; là những mỹ phẩm phát triển cao độ xét thấy rõ kỹ xảo và ý thức, biểu lộ rõ rệt và một văn hóa — ý hệ (culture-ideology) của dân thành thị văn minh, sống trong một xã hội xa hoa, kỹ xảo — và có lẽ hạ tầng cơ sở là kỹ nghệ và phong kiến ; kinh xã (industrial, feudal socio-economic organisation). »

— Niharranjan Ray. (Maurya and Sunga Art, trg : 6).

Nghệ thuật cũng đồng một nhịp vận hành trong trạng huống xã hội đó. Mặc dù giao du mật thiết với văn hóa, nghệ thuật Địa-trung hải nhưng mỹ thuật thời văn minh Indus vẫn biểu lộ bản sắc riêng với những hình thái này nở từ truyền thống địa phương, có ảnh hưởng lớn đối với nghệ thuật Maurya ở lưu vực sông Ganges.

Giai đoạn chuyển mình của văn minh cổ Ấn Độ từ lưu vực Indus sang lưu vực sông Ganges hiện nay còn rất mờ mịt ; chúng ta không rõ trong khoảng thời gian hơn mười thế kỷ trước triều đại Maurya thì nói tương quan văn hóa và xã hội giữa hai vùng đông tây Bắc bộ ra sao. Ở lưu vực sông Ganges, người ta tìm được một di tích tối cổ ; tượng nhỏ hình (Nữ thổ thần) làm bằng vàng, đào được ở một ngôi mộ gần Lauriya ; khảo cổ gia Block phỏng định là mỹ phẩm xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ 7 hay 8 trước T.L, nghĩa là có sau mỹ thuật Mohenjo-Daro chừng 7 hay 800 năm.

Chắc chắn là những tượng bằng kim khí hay đất nặn theo kiểu này là những biểu tượng thờ vật thần » thời cổ nhân loại (sđd.—N.Ray).

Tuy nhiên, sử gia N. Ray cho rằng phỏng định thời gian cho tượng vàng Lauriya của Block chưa được chính xác, vì sau này người ta đào trong mộ tháp đồ vờ ở Piprahwa một tượng nhỏ thuộc về Phật giáo, từ hình ảnh đến thể cách tạo hình y hệt tượng Lauriya, đó là sản phẩm thuộc triều đại Maurya chứ chẳng xa xưa gì. Những tàn tích ở Bhita do khảo cổ gia Marshall khai quật được cũng thuộc về loại trên, gồm những đồ

vật tối cổ làm bằng đất nung (terracotta). Hình thái chung của mấy cổ vật trên không khác nhau, là những vật biểu hiện giai đoạn sơ khai của tư tưởng và những hình thái tín ngưỡng VẬT-THẦN thời đó (fetishistic beliefs). Tóm lại, dù nghệ thuật cổ ở Piprahawa và Lauriya không đóng góp vào sự lớn mạnh của mỹ thuật Ấn vào giai đoạn sau là thời Maurya, nhưng quả là biểu tượng của tín ngưỡng dân gian, không chút lệ thuộc nghệ thuật triều đình, sau này sẽ và tự thể hiện tròn đầy khuynh hướng bình dân, như cổ tích ở Bharhut.



Trong truyền thống thờ linh vật của người Ấn ở Đông và Trung bộ có những biểu tượng còn tồn tại và được các tôn giáo khác ở Ấn độ sử dụng như « cây thánh hóa », tượng trưng cho các danh vị thần làng, thánh tổ : Yaksha, Yakshini, Vrikshadevatās, v. v... hay « bảo tháp — Stūpa » một loại kiến trúc sau này được Phật tử thánh hóa và tôn thờ như tượng trưng của niết bàn, giải thoát. Linh vật như sư tử, bò vàng, cũng được người bình dân tạc tượng thờ, kể cả những cột hay thạch trụ đồ sộ, dâng cao hình mãnh sư hay vật thần khác. (✱)

Trong thần thoại Bà-La-Môn có đến hàng ngàn linh-thú, như hiện-thân của các thần Vishnu, Shiva, Ganga hay vật-thần Virgsha, Makara và Garuda... Linh-thú có thể thay thế bằng thảo-mộc như cây Kalpadruma, thần cây cọ v.v... Những hình ảnh, thần tượng đó thường được khắc, chạm vào gỗ hoặc tre, đều là tài liệu mỹ-thuật phong-phú cho nghệ-thuật thời đại Maurya, như ta sẽ thấy ở các thạch-trụ, bia đá thời này biểu-lộ rõ rệt ảnh hưởng tín ngưỡng vật thật cổ xưa.

Những thần tượng vừa kể chỉ thấy nói đến trong kinh-thư Phật-giáo và Kỳ-na-giáo, hoặc mô-tả trong kinh-thư Vệ-đá-Rgveda và Grhyasūtras, nhưng chưa tìm thấy cổ-vật nào như thế còn tồn tại đến nay. Còn tượng Yakshas mà ta đã nói đến như là thần-tượng thuộc tín-ngưỡng bình-dân cổ-thời, chỉ là điêu-khắc phàm mới làm vào khoảng thế-kỷ thứ nhất sau T. C.

(✱). Lối thờ trên còn thấy xuất hiện ở Hi-lạp, Assyria và Babylonia.

Xét về phương-diện cổ-ngữ-học cũng như về mỹ-thê, loại tượng trên thuộc về một thời-đại không sớm hơn mỹ-thuật Sânchí và sơ-kỳ mỹ thuật Mathura.

Trong cuốn «Mỹ thuật thời đại Maurya và Sunga», N. Ray đã dành riêng 50 trang để trình bày lập luận của ông :

« Chúng ta không có một cổ-tích mỹ-thuật nào, kể cả kiến-trúc và điêu-khắc, có thể xác quyết là xuất-hiện trước Maurya», (ngoại-trừ hai thạch trụ sẽ nói sau). (2)

« Mọi tác-phẩm mỹ-thuật thuộc hai ngành kiến-trúc và điêu-khắc mà ngày nay ta biết về cổ mỹ-thuật Ấn-độ chỉ là sản-phẩm của triều-đại Maurya».

● Sách tham khảo.

- L'art et l'Homme, Tonne R. Huyghe
- History of fine in India and Ceylon . . Smithe
- Indian Architecture. Brown
- Rigveda Bramanas. Keith, 1920
- A Suez inscription of Darius. N. York, 1908
- Maurya and Sunga art N. Ray, 1965
- The Art of Buddhism Dietrich Seckel.



MỸ-THUẬT PHẬT-GIÁO ẤN-ĐỘ

● Phần Thứ Nhất.— Thời kỳ chuẩn-bị (từ thế-kỷ thứ III tr.TL. đến thế-kỷ thứ II sau T.L.)

● Chương thứ I.— Lược-sử thời cổ mỹ-thuật-(t.k III tr.TL.)

(2)— .. We have no example extant of either sculpture or architecture that can definitely be labelled chronologically as pre-Mauryan. In deed all evidences suggest that whatever specimens of these two branches of visual art we know of are directly the products of the Maurya court.

(sđđ. trang 7)

Văn-minh Ấn-độ cổ xưa nhất còn để lại chứng-tích ở lưu-vực sông Indus, xuất hiện vào khoảng thế-kỷ thứ 15 đến thế-kỷ 3 tr.T.L, là một nền văn minh của người Arya, gốc Ba-Tur. Phong thái sinh hoạt cao đẹp của họ thể-hiện trong Vệ-Đà-Thư, đã trở thành nền tảng văn-hóa Ấn-độ từ 3000 năm trước, phát hiện nhiều sắc thái tư-tưởng mới lạ như Phật-Giáo và Ni-Kiền-Giáo vào thế-kỷ thứ VI tr.TL, và mỹ-thuật Phật-Giáo nảy sinh từ truyền-thống mỹ-thuật cổ truyền, sau đó ba thế-kỷ cũng đã thể hiện đầy đủ tinh nghĩa của thông-diệp Mâu-Ni (Vô-ngôn) trong những công trình kiến-t trúc và điêu-khắc, thời-đại Maurya, vương triều đầu tiên của Ấn-độ (ở Bắc-Ấn, sau khi Ấn-hà bị Alexandre đại-đế xâm-lăng). Asoka là vị vua đã tạo được nhiều công quả lớn lao về phương-diện hộ-pháp, truyền-giáo quan trọng nhất. Chúng ta có thể tìm thấy chứng tích mỹ-thuật thời này, chiêm ngưỡng vẽ đpp hùng tráng của những công trình kiến-trúc, điêu-khắc, cách-thức tạo tác tương-quan với vật liệu và ý nghĩa tượng-trưng của một số tác phẩm tiêu biểu như những BẢO-THÁP, Stupa; PHẬT-ĐÌNH, Chaitya; THIÊN-VIÊN, Vihāra ..



KIẾN-TRÚC và ĐIÊU-KHẮC MAURYA

Ta có thể nhận ra một vài yếu tính độc đáo của nghệ-thuật Maurya như ý niệm hùng tráng, tinh cách vĩ đại của hình thể và lối tạo-bình khéo léo, trật tự, chính xác và hoàn mỹ. Hầu hết mỹ-thuật-phẩm đều kiến tạo bằng đá xám, kích thước lớn, vẽ uy-nghiêm. tác một cách tinh-tế và bóng bẩy, đẹp mắt, khác hẳn những thời mỹ thuật khác ở Ấn-độ và thế-giới; tuy nhiên, có thể thấy ở Ba-Tur một hình thái mỹ-thuật tương-tự.

Một điểm quan trọng chưa được sáng tỏ là sự sử dụng đá thay thế các vật liệu kiến trúc khác như tre, gỗ, gạch, đất, ngà, sặc... Có thể vì những vật liệu quen dùng từ trước thiếu tính bền lâu, nên dù gỗ có được dùng tạo mỹ-thuật-phẩm cũng khó tồn tại đến thời nay. Trường hợp mỹ thuật Đại-Việt ta cũng vậy, mới từ đời Lý đến giờ chưa đầy tám thế-kỷ mà biết bao đình chùa miếu mạo đã hư hoại gần

hết, vì phần nhiều là kiến-trúc mộc, rất dùng đá — trong khi Chiêm-
Thành, dù suy nhược đến vong quốc, nhưng tác phẩm cò mỹ-thuật
còn đến nay thực rất phong-phú như ta thấy ở Trung và Nam Trung
Việt, nhất là điều khác phàm bằng đá hiện tồn tích trong Cò-viện
Chàm, Đà-Nẵng.

Mỹ-thuật phàm Maurya làm toàn bằng đá xám (grey sand stone) từ
những công trình kiến trúc tạc ngay vào đá như các thạch hốt cho đến
thạch-trụ, văn bi, bia mộ v.v... khắp nơi từ Delhi đến Basarh (suốt từ
tây sang đông), và Sanchi (phương nam) thấy đều như vậy.

Ý niệm hùng tráng được thể hiện bằng hình-thức vĩ-đại nhờ sự bảo
trợ phong phú của triều-đình và giàu vật-liệu. Nhưng không hiểu còn
lý do nào khác về sự bỏ những vật-liệu mộc: để dùng đá quá đột ngột
như vậy. Theo những học giả thời xưa mô-tả về cung-đình và phố-thị
ở Pataliputra, đồng thời khảo sát hình tượng và thể tác (design and
execution) của kiến trúc; điêu khắc thời Maurya, như : cột trụ, bao
lơn, cổng tháp, cửa đền, sử gia có thể phỏng đoán là « trước Maurya »
người ta đã kiến tạo những công trình vĩ đại bằng mộc, và đến thời
Asoka đại đế thì triều đình cò vô sự xử dụng đá, cung cấp vật liệu và
bảo trợ toàn diện. Nếu ta căn cứ vào hình thức đẹp, kỹ thuật tinh
 xảo của mỹ thuật trên đá, thì có lẽ nghệ sĩ và công nhân chỉ dùng đá
 thay mộc, và kiến tạo trên đá theo mẫu tiêu chuẩn có sẵn từ kiến
 trúc gỗ.



Thời mỹ thuật Maurya đã phát hiện được tất cả về đẹp hùng vĩ và giá
 trị kiến cố của đá, tạo những tác phẩm bền bỉ bất chấp mọi tiềm lực
 phá hoại thiên nhiên qua hơn hai thiên niên kỷ, những tác phẩm đá
 biểu lộ nhiều hình thái, ý niệm mà tác phẩm mộc không thể đạt được,
 cả về phương diện rung cảm tâm lý cũng như về kỹ thuật tạo hình.



● ÁO-THÁP HAY STŪPA.—

Từ nguyên-thủy, đạo Phật vốn không phải là một tôn-giáo thờ thần —

và khi Phật còn tại-thế ngài đi khắp nơi thuyết pháp, nơi nào ngài và tăng-chúng dừng chân để thuyết-giáo. người ta chỉ dựng lên những đạo-tràng đơn sơ, có tính cách nhất thời. Sau Phật nhập-diệt hai ba trăm năm, tức là tới triều-đại Maurya, Phật tử mới lưu tâm thiết lập những nắm đất, cột đá, hay bảo-tháp để tưởng nhớ và suy-tôn đức Phật. Bảo-tháp thời Asoka đại-đế là những công trình mỹ-thuật quý giá vô song, quý vì đẹp đã đành, lại là những cở-tích quan trọng ghi nhớ quá-trình hoằng-dương đạo Phật từ cở nhân-loại.

Bảo-tháp là một tượng-trưng, cũng như tất cả mọi tác-phẩm mỹ-thuật khác của Phật-giáo đều là những vật tượng-trưng. Ở thời Phật-giáo nguyên thủy, thời tiền-Maurya, Phật-tử dựng stupa để ghi dấu những nơi thánh-địa và bảo-tàng xá-lợi Phật, là nơi tập họp để học-đạo và dâng lễ, đó là lúc còn thưa thớt Phật-tử. Về sau, số người tân tông, qui y ngày càng đông đảo, nên người ta phải xây cất nhiều thiền-viện (Vihâra), chùa chiền nhằm đáp ứng những nhu cầu mới ; nhưng bảo-tháp vẫn được coi là phần chính trong cơ-cấu một kiến-trúc phụng-tự của Phật-giáo. Kiểu kiến trúc bảo-tháp từ Ấn-Độ cho đến Viễn-Đông tuy biến-thái, nhưng căn bản thì duy-nhất, đó là những yếu-tố tượng-trưng của bảo tháp,

Nghĩa đen chữ «Stûya-bảo tháp» là đỉnh, chòm ; sau này còn có nghĩa là ngọn (núi,đồi). ngôi (mộ) người Ấn xưa thường xây lăng-mộ các ông hoàng bà chúa theo hình chòm cầu. Bảo-tháp chính là nơi chôn cất xương-tro của Phật hay của các vị bồ-tát. chữ Phật quá khứ. Chữ stupa ở đây đồng-nghĩa với chữ *shartraka* : nhục-thân (corporel).

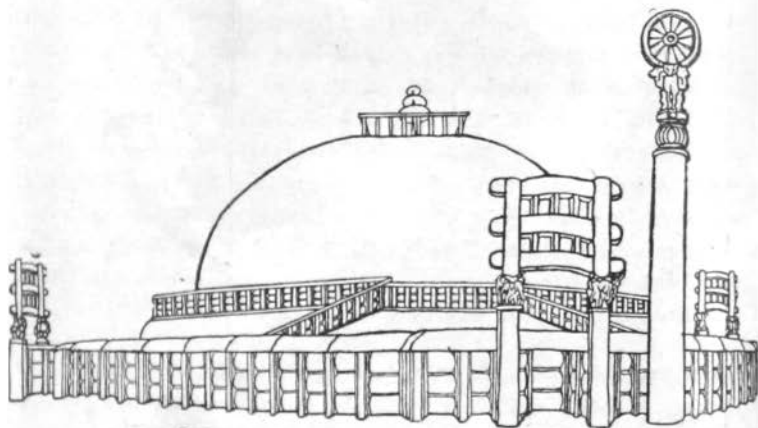
Đọc trong một thạch-trụ thời Asoka, cột Rammindoi, có những giòng chữ sau đây :

«*Khi vua Devanâmpriya Priyadarsin chịu lễ xúc dầu 20 năm, ông đã điệt thân đến thờ lạy tại địa điểm này, nơi Phật Dân-sinh. Ông cho dựng một phiêu đá để ghi dấu nơi Phật sinh.*

«*Ông cũng ra lệnh bãi thuế cho làng Lumbini... ».*

Stupa nhằm mục đích ghi dấu đất thánh như trên gọi là *uddesika*, nhắc nhớ một đoạn đời nào đó của đức Phật.

Theo nghĩa chính thì bảo-tháp thể-hiện ý-niệm tịch-diệt, giải thoát, là mục-tiêu chung của Phật-tử. Truyền thuyết kể : Thánh-quân Asoka đã xây dựng trên 84.000 bảo-tháp, chứa xá lợi Phật, và từ đó khắp mọi miền thế giới Phật-giáo ở đâu có chùa viện là có bảo tháp, như một yếu tố tượng-trưng với những ý nghĩa đã nêu trên. Bảo-tháp danh tiếng và cổ-kinh nhất là Đại-Bảo-Tháp ở Sanchi, kiến tạo khoảng thế-kỷ thứ III hay thế-kỷ thứ II tr.TL.

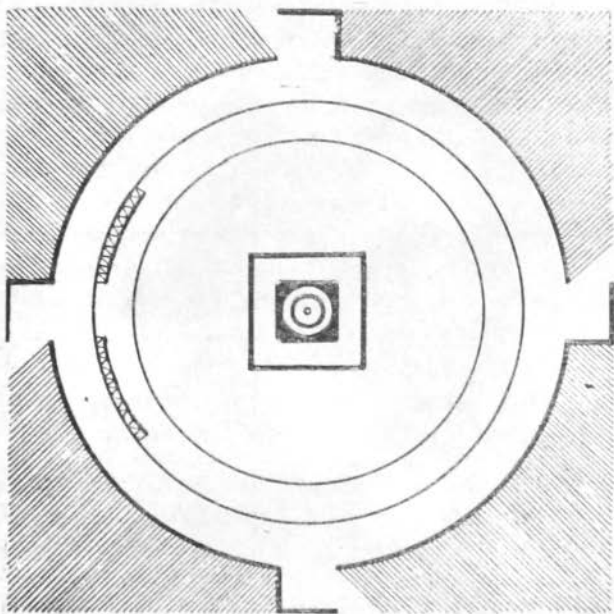


Đại-Bảo-Tháp II ở Sanchi, Ấn-Độ. (v. k. thế kỷ III hay II tr. T.L.)

● NHỮNG ĐẠI-BẢO-THÁP THỜI MAURYA.

Bảo tháp là một vòm bán cầu đồ sộ, gọi là *anda* : trái trứng hoàn vũ, đặt trên nền hình trụ, trên đỉnh là một cột trụ có lòng 3 tầng tán *chakra*, bao quanh bởi hàng bao lơn vuông *vedika* bằng đá, hình thức trên theo thời gian và không gian mà biến thái đi nhiều, như cột trụ càng về sau càng thêm nhiều tầng tán — hình dạng toàn thể cũng biến hóa, từ đáng vẻ nặng nề thời kiến trúc Sanchi, vươn cao mãi lên, thể hiện ý niệm siêu hăng, tỏa quí của niết bàn. Bảo tháp tự gây một cách biệt với thế giới

bên ngoài bằng một bao lơn bằng đá, bốn cổng *torana* hướng thẳng ra bốn phương địa cầu. — bao lơn và cổng đều trạm trổ nhiều hình trang trí đẹp mắt.



Bình đồ sơ lược của một Đài bảo tháp

Họa đồ bình diện của bảo tháp cũng mang nặng ý nghĩa tượng trưng hơn là đặc tính kỹ thuật kiến trúc, nhìn từ trên xuống thấy cách bố trí như hình chiếc hoa man đà la (mandala), phần trung tâm đơn nhất càng ra ngoài càng lan tỏa như vùng thái dương rọi ánh hào quang khắp tứ phương. Chính tâm của họa đồ cho thấy chân cột ăn thông từ đáy mà lên tới đỉnh tháp có lọng che, tại đây dựng xá lợi hay thánh tích của bảo tháp, di vật đó gọi là nhân : bia (hạt giống, chủng tử) trong lòng tháp (garbhar), dựng bằng các loại hộp làm bằng gỗ quý, vàng, hay pha lê, chế tạo theo hình bảo tháp.

Hình ảnh tiêu biểu nhất trong triều đại Maurya là những cột đá của A-Dục (Asoka), đứng riêng một mình một khoảnh trong tư-thế độc lập, hùng tráng, tượng trưng một đế-quốc khai nguyên lịch sử Ấn-Độ, một hiện tượng nghệ thuật đột khởi rồi đột biến như cô-đảo trầm xuống đáy biển, không bản-sắc, không triển khai như một truyền thống. Một triều đại bên lề lịch sử nhưng tập trung biết bao yếu tố hình thức quốc-tế lẫn địa phương, đem cho nghệ-thuật Ấn-Độ và Phật-Giáo những nguyên liệu sáng tạo quý báu, và bối cảnh thuận lợi là sinh khí và động lực thúc đẩy nghệ-sĩ Phật-Giáo khởi công sáng tác đề phụng vụ. Cột mãnh sư A-Dục là biểu-tượng quyền lãnh đạo tối cao của dòng họ Thích (Sakya), bánh xe pháp-luân tượng-trưng Phật-pháp đặc cạnh bốn laï thú — sư tử; voi trắng; ngựa và bò mộng — biểu hiệu bốn con sông lớn của Ấn-Độ, sư-tử bốn đầu ngự trên thượng đỉnh chầu ra bốn hướng thể hiện ý chí hoàng dương đạo Từ Bi trong nhân gian do A-Dục chủ trương với mục đích vị tha và nhân đạo của triều đại Maurya.

Những cột tìm thấy ở Lauriya-nandangarh, Basarh-bakhira và một cột ở Ranpurva trên đỉnh có sư-tử ngồi, cột Sankisya voi đứng; nổi tiếng nhất là những thạch-trụ dựng ở Sarnath và Sanchi với bốn mãnh-sư ngồi chầu ra bốn hướng, thuộc về mỹ-thuật Phật-Giáo — còn những cột khác như ta đã thấy ở Lauriya-araraj thuộc về tín-ngư-ơng Bà-La-Môn. Nói chung, loại thạch trụ đầu thú này không phải một sản-phẩm độc sáng của triều đại Maurya như ta đã biết, và theo sử-gia Chanda và N. Ray, hình thú được khắc theo mẫu có sẵn từ tiền Maurya như cột sư tử ở Basarh-Bakhira, về hình-thức và kỹ-thuật điêu-khắc so với sản phẩm Maurya thì cột này rất cục mịch, thiếu hòa hợp cấu đối giữa cột và đỉnh, về nặng nề trong tương tự với một cột đỉnh voi ở Dhaulvi xây dựng vào khoảng năm thứ 13 đời A-Dục. Những nét trang trí viền quanh bộ tượng cho thấy rõ ảnh hưởng lối tạo hình trên gỗ, do đó mà đoán là hình thú cũng theo mẫu tạc bằng gỗ thời trước.

Vậy thạch trụ và mỹ thuật thời Maurya, ngoài những yếu tố ngoại lai của Tây Á, còn vay mượn cả những hình thức và kỹ thuật tạo tác của địa phương.

Thạch trụ Maurya trên toàn đế quốc đều làm bằng đá xám lấy ở Chunar. (¶)

Từ hình thức mộc mạc ở cột Basarh-bakhira, gồm những phần rời rạc, bất nhất, không cân xứng, thạch trụ được biến cải dần dần, sau trở thành một tác phẩm mỹ thuật hoàn hảo, thân và nóc hòa hợp, cân đối và uyển chuyển nhờ tiết diện của đường nét, tỷ lệ cân đối giữa hình ảnh và các phần lớn nhỏ từ chân lên nóc. Từ hình thù cục mịch, tiến tới cái đẹp hùng vĩ của loại tác phẩm tự lập, có hồn, độc chiếm một không gian riêng biệt, hẳn phải nhờ rất nhiều ở thiên chí và ý thức, sự tài trợ nhiệt thành của một vị vua như A-Dục; và dĩ nhiên cũng nhờ kỹ thuật tạo tác điêu luyện của thợ khắc (có thể là người bản xứ, hoặc ngoại kiều sinh sống ở thủ đô và tại các trung tâm thương mại, văn hóa). Sự trợ lực từ bên ngoài có nhiều bằng chứng hiển nhiên, như sự sử dụng chất đá một cách đột ngột; một khuynh hướng mỹ thuật mới lạ biểu hiện quyền thế và thần bằng hình thức vĩ đại, sự tiến hóa mau lẹ từ quan niệm bộ tộc tới ý thức quốc gia, từ tín ngưỡng thần thoại tiến tới ý thức nghiệp quả, tất cả đều thể hiện trong thạch trụ như một biểu tượng ý hệ và văn hóa triết trung thời Maurya vậy. Thật cũng không thể mong mỏi gì hơn ở triều đại đầu tiên này, vì lý tưởng tổng hợp nêu lên ở đây, còn quá sớm.



Tuy nhiên, cũng nên đề cập đến sáng hóa tính của thời đại này đã biểu lộ cách nào trong mỹ thức triết trung của nó. Hầu hết các sử gia đều đồng ý rằng sự dùng đá và ý hướng kiến tạo đồ sộ xuất hiện tại Ấn-Độ thời bấy giờ là do ảnh hưởng Ba-Tư, nhưng xét về kỹ thuật tạo tác, căn bản của nó lại bắt nguồn từ truyền thống địa phương: thân cột Maurya là một phiến đá nguyên, tạc theo thể cách của nghề mộc, trong khi những thân cột Ba Tư (thời Achaemenid) lại trông theo kiểu thợ nề, từng tảng đá nhỏ xếp lớp từ thấp lên cao — một đẳng dùng phép giảm-thiểu như một

*) - Có lẽ chunar phải là một trung tâm mỹ thuật dưới sự bảo trợ tích cực của triều đình và vua A-Dục.

điều-khắc gia, còn một đàng lại gia tăng theo cách thiết lập của kiến trúc sư.

Đầu cột Maurya hình nóp chuông chạm cánh sen cũng độc đáo, không theo kiểu cột đầu lá cọ mà Ba-Tur vay mượn của Ai-Cập. Cột Maurya là loài độc trụ tự lập như một biểu tượng, không thuộc thành-phần của một kiến trúc như cột đèn Ba-Tur hay Ai-Cập. Hình-thức chung thì đơn giản, hùng tráng mà uyển chuyển, tạo một mỹ thái độc đáo, biểu lộ cảm hứng địa phương, nếu thoáng nhìn khó mà nhận ra ngay vì yếu tố hình thức Hi-Lạp và Tây-Á biểu hiện rất chầm lỏp và rõ rệt.

(còn tiếp)

- ◇ HÀ-UYÊN
- ◇ PHAM-KIM-KHÁ

CHÙA TIÊN-TÍCH VÀ CHÙA BẢO-ÃN



ĐỖ-BÀNG-ĐOÀN và ĐỖ-TRỌNG-HUỆ

CHÙA TIÊN-TÍCH

CHÙA Tiên-tích ở phía Nam kinh thành Thăng-long, đời Lê-hiền Tông, chúa Trịnh-Sâm (1767-1782) tu bổ lại. Khi ấy dân kinh-hị phải đi khuôn vác gỗ gạch và phục dịch việc xây cất luôn mấy tháng mới xong.

Chùa rộng và to lớn, diện vũ san sát, nóc chen chúc nhau. Ngoài sân có 8 miếng đá vuông, cao ước 2 thước, trên đề những chậu hoa lan cây cảnh, mỗi khi gió thổi đưa những hương lan thoang thoảng qua. Phía trước chùa có ngòi nước chảy trong suốt, sau lưng chùa vào đường cái. Cây tháp ở phía hữu cao 9 tầng, đường gờ chỉ tô màu xanh đỏ, bốn góc đeo đỉnh đang bằng kim-khí. Đường đi quanh chùa đều lát đá, có con ngòi lượn quanh rồi chảy ra một hồ. Hồ rộng và sâu trong thả sen, mùa hè sen nở hương thơm ngào ngạt. Chung quanh bờ hồ xếp núi non-bộ và trồng các cây cảnh. Trước cửa chùa về phía bên tả chỗ nước thông ra hồ, bắc một cái cầu

đá, trên mái lợp ngói, cứ mỗi quãng cột cầu lại đặt những tấm ván gỗ chạu trở rồng phượng. Bên cạnh cầu về phía Bắc hồ dựng ly-cung để chúa ngự ra chơi, bốn bên trồng cây như muôm, trúc, tùng, xanh cảnh lá chen nhau che khắp các nơi, ít khi trông thấy ánh sáng mặt trời. Dưới đất bầy hai con trâu, hai con hươu bằng đá quay đầu vào nhau, đẽo gọt rất tinh tế, trông linh động như thật. Những con vật này do năm Cảnh-hưng thứ 35 (1774) đời Lê Hiền-Tông, tướng Trịnh là Hoàng-ngũ-Phúc đi đánh Thuận-hóa, lấy ở kinh đô Phật thế nước Chiêm-Thành đem về bầy.

phà Kiều-ngạc-hầu Nguyễn-Khâm ở bên kia hồ, Hầu là bạn học thiếu thời của chúa, được mặc thường phục vào phủ. Chúa đến vắng cảnh chùa, lại ghé vào chơi thăm Hầu, tình ý thực là thân thiết.

Vị sư-ni trụ-trì là con gái bà Thái-Trường quận-chúa, em họ bên ngoại chúa. Khi chúa nhân hạ, thường ngự ra chơi chùa, cùng các phi tần thả thuyền dạo chơi trên hồ, hát khúc Thái-liên, sóng hồ phản chiếu ánh mặt giai nhân càng thêm ngoạn mục.

Chùa là ly-cung của vua chúa, nên có một đội lính ngày đêm canh gác. Trong năm Cảnh-Hưng thứ 46 (1785) bấy giờ chúa Trịnh-Sâm đã chết, con là Trịnh-Khai được quân Tam-phủ tôn lên làm chúa. Ban đêm bọn lính canh ở chùa, chợt nghe như có tiếng khóc than cực kỳ ai oán, khi khóc khi nín, lắng tai nghe mới rõ tiếng khóc ấy tự trên bờ hồ phát ra. Sáng hôm sau họ rủ nhau ra xem, thấy trên my mắt hai con trâu đá còn ngấn nước mắt. Cỏ ở trên bãi bị xéo nát tứ tung, hình như ban đêm chúng đã chọi nhau lâu. Lính canh sợ hãi, chạy về phi báo. Các quan phủ liệu cho là yêu quái, sai thợ đá lấy búa đập phá những con vật ở trước chùa, vứt vào lò lửa. Mấy năm sau quân Tây-sơn ra Bắc chùa bị phá hủy, nay chỉ còn hai cột đá lười ở trước gió chiều cùng bóng tà-dương soi ảm đạm.

*

CHÙA BÁO-ÂN.

Chùa Báo-ân ở từ khu nhà Giấy thép đến mãi sở Địa ốc Ngân hàng

Hà nội bây giờ. Năm Tự-Đức thứ 5 (1852) quan Tổng-đốc Hà-nội Nguyễn-đăng-Giai đứng hưng công, nên cũng gọi là chùa Quan Thượng (1). Tương truyền thân phụ Nguyễn-đăng-Giai hiếm con, cầu tự ở chùa mà sinh ra ông. Nay ông mở chùa cảnh đề tạ ơn Trời Phật, nên đặt tên là chùa Báo-ân.

Chùa dựng trên một khu đất rộng gần 1 trăm mẫu, làm suốt trong 4 năm mới xong, chung quanh xây tường bao bọc. Phía trước chùa trông ra sông Nhĩ-hà, phía sau là hồ Hoàn-Kiểm, chùa có 36 nóc và 180 gian, các mái đều uốn đao cong. Phía bên tả là gác-chuông, bên hữu là gác trống.

Trong chùa trên điện Đại-hùng, tượng Tam-Thế lớn hơn người thật. Tượng đức Thích-Ca, hai bên là Át-Nan, Ca-Điếp. Tượng Di-Đà và Quan-Âm, Thế-Chí, tượng Ngọc-Hoàng và Nam-Tào, Bắc-Đầu, tượng Cửu-Long đặt trên bệ gỗ cao ước 0 m 70, tòa tượng cao ước 1 m 60, phía sau là tấm vách khum khum, hai bên ở phía trước chạm từng cặp rồng đối nhau, tất cả trước sau có 9 con rồng châu, ở trên cùng tòa Cửu-Long có tượng Tam-thế, tượng Tây-thiên Tam-Thánh và tượng Tứ-Thiên-Vương rất nhỏ, đức Thích-Ca sơ sinh đứng ở trong vòm khum khum, một tay chỉ lên trời và một tay chỉ xuống đất, cả tòa Cửu-Long đều thếp vàng nuột. Hai bên có tượng Bát-Bộ Thiên-Long.

Ngoài nữa đến 108 vị La Hán : (2)

Một vị hàng-long : đứng ở trên mây, tay trái cầm cái bát, tay phải vẫy con rồng trong

(1) Nguyễn-đăng-Giai người huyện Lệ-thủy, tỉnh Quảng-bình, đỗ Cử nhân đời Minh-Mệnh, từng làm Hà, Ninh, Thái, Sơn, Hưng, Tuyên Tổng đốc Ông có uy vũ, làm quan chỗ nào lợi ích giặc cũng sợ, dân được yên nghiệp. Trong đời Tự-Đức về việc bang giao với các nước ngoài, ông có công rất lớn. Sau thăng Hiệp-biện-Đại học sĩ, Hữu trực kỳ Kinh lược Đại sứ. Khi mất thăng Thiệu bảo và được tòng tự vào đền Hiền-lương.

(2) Căn cứ Phật-học từ-diễn, thì tên của 18 vị A-la-hán (Arahat) :

1 Tân-độ-la-bạt-ra-đọa-xã.

(xem tiếp chủ thích trang 200)

dám mây đương lơ đầu rà.

Một vị phục hồ : người nặng nề, râu quai nón, ngồi dựa lên lưng con hắc hồ.

Một vị phục sư tử : mắt tròn xoe, tay đương vờn sư tử, từ nẻo xa chạy thờ ra khỏi đến nằm phục xuống bên cạnh.

Một vị tay phải cầm cây Đa bảo Phật tháp tỏ ý giữ được những bảo vật của nhà Phật

Một vị đầu nói, hai bên đờ hai trái đào, râu lơ thơ bạc trắng như tuyết, tay cầm cành sen có hoa và lá giơ lên, ý nói mỗi cái hoa sen là một thế giới cực lạc, mỗi cái lá sen là một đức Phật Như Lai.

Một vị Tôn Thắng Kim Cương ngồi trên bệ đá, hai tay cầm hai cái cung bắn tên lửa ra hai bên bốc cháy ngùn ngụt, tỏ ý tiêu tan hết phiền não cho chúng sinh. Dưới chân đạp lên nữ quỷ, tỏ ý tuyệt hết sắc dục.

Một vị tay cầm cái cuốc, quần xắn lên quá đùi gối, tỏ ý chăm việc đồng ruộng, để lấy thóc gạo cho mọi người ăn.

2 Ca-nhã-ca-phát-la.

3 Ca-nhã-ca-bạt-lê đọa Xà.

4 Tô-lâm-dà.

5 Nhã-cự-la.

6 Bạt-đá-la.

7 Ca-ly-ca.

8 Phật-xá-la-phí-dà-la.

9 Tuất-bác-ca.

10 Bán-thác-ca.

11 Ra-cô-la.

12 Nã-giã-tri-na.

13 Nhân-yết-đồ.

14 Phật-na bà-tư.

15 A-thị-đa.

16 Chú-trà-bán-thác-ca.

17 Đại-ca-diếp.

18 Quân-bồ-bát-thát.

Ngoài các vị A-la-hán kể trên, trong từ điển chữ còn 99 ức vị nữa.

Một vị mắt nhắm, mặc áo hở bụng, hai tay dương phanh ngực ra, trong có đức Phật, tỏ ý « Tâm tức Phật ».

Một vị khoác áo tơi dài quá gót chân, tay trái cầm gậy tích trượng tay phải cầm miếng kim cương giơ cao lên, tỏ ý thân thể người tu hành thành kim cương bất hoại.

Một vị quàng tấm chiên suốt từ đầu đến chân, chỉ để hở hai mắt ra, ngồi ở bên núi đá dương đâm đâm tư lự.

Một vị Vô Lượng Thọ Phật, hai chòm lông mày trắng xóa, dài quá đùi gối bắt chéo vào nhau, ngồi xếp chân vòng tròn ở trên bệ đá.

Một vị mắt nhắm, ngồi tĩnh tọa ở dưới cây cồ tùng.

Một vị ngồi vắt chân phải lên chân trái, hai tay ôm lấy đùi gối, mắt mơ màng suy nghĩ kiếp nhân sinh...

Một vị nét mặt cương quyết, tay cầm cái mai vác trên vai, tỏ ý san phẳng mọi nỗi bất bình ở thế gian.

Một vị nhịn ăn mà mặc, thân hình gầy còm, trán chau, mắt lim dim tư lự, ngồi hai tay chắp vào nhau, tỏ ý bá thá.

Một vị nhịn mặc mà ăn, mặc áo hở ngực hai tay áo vén lên, nét mặt tươi cười, bụng phệ, rốn sâu, tỏ ý hoan hỉ v...v..

Các tượng kể trên đều chạm trổ công phu tỉ mỉ và rất linh động, những nét gân ở mặt, ngực và tay chân nổi lên như người thật.

Tượng Ác thân tức là thần Dạ-Xoa mắt tròn xoe và quắc lên, trông coa mắt như nẩy lửa, răng nanh chia ra bên ngoài, râu quai nón trông rất hung dữ. Phía sau có tên quỷ Dạ-Xoa vai vác ngọn giáo sắt, sọc vào bụng hai tội nhân, hai tay bị trói quặt lên đầu, hai chân trói vào nhau, đầu tóc rũ rượi, máu đỏ lòm, ai trông cũng rùng mình ghê sợ. Tên Quỷ sứ sọc hai tội nhân lên vai như sắp bước chân đi.

Hai bên hành-lang mỗi bên 9 gian, xây và đắp nổi 10 điện Diêm-Vương dưới âm phủ, có những hình Diêm-Vương uy nghiêm lâm liệt, những binh tội nhân nét mặt thể thảm run sợ và những hình Quỷ-sứ hành tội

các tội nhân, cực kỳ độc ác không sao kể xiết.

Ngoài cửa là hai tượng Hộ-Pháp mặc áo giáp đội mũ trụ ngồi trên lưng sư tử đá. Ông Thiện hai tay chấp ở phía trước, ông Ác tay cầm cái diu đồng. Đầu sư tử sù ra, những tóc và móng chân trông phân biệt rõ từng cái.

Chùa có nhiều tháp, phía sau là tháp Hòa-phong ở ngay bên hồ Hoàn-kiếm, trên cửa có 4 chữ Phương-tiện Pháp-môn ngày nay vẫn còn.

Phía trước là hồ Đức-trì, rộng hơn bốn mẫu, thả toàn sen trắng. Bốn mặt đều có hào nước chảy quanh, trong hào cũng thả sen. Vì chùa có nhiều sen, nên đương thời gọi là chùa Liên-trì. Chùa ở ngay kinh-kỳ, giữa nơi đô hội, lại phong cảnh tráng quan khả ái, ngày ngày khách thập phương đến vãng cảnh và lễ bái không mấy khi ngắt. Lúc ấy có người làm bài ca tán dương chùa Quan Thượng như sau :

Gần xa nô nức tung biring,
Vào chùa Quan-Thượng xem bằng động tiên.
Lầu chuông gác trống hai bên,
Trông ra chợ mới Trường-tiên kinh đô.
Khen ai đã khéo điềm tô,
Sau lưng Đôn thủy, trước hồ Hoàn-guom.
Phong quang cảnh trí trăm đường,
Trong xây chín giếng, ngoài tường lục lăng.
Rõ mười cửa động tung biring,
Đền vàng tòa ngọc chất tầng như nêm.
Đức trì phơi tỏ màu sen,
Thập-phương chữ Phật ngồi trên đủ mười.
Dạo xem Tam bảo khắp nơi,
Hành-lang, nhà hậu các nơi rõ ràng.
Người thanh lịch, khách quyền sang,
Vào chùa lễ bái mọi đường vui xem.
Ai ơi mến cảnh mùi thiền,
Lòng trần dữ sạch hơn hơn ra về.
Bước ra hòn đá xanh rì,
Nhìn xem phong cảnh muốn về nữa đâu.

Sau Nguyễn-dăng-Giai chết, cuối đời Tự-Đức loạn lạc luôn luôn, khách đi lễ thưa vắng, ít người tiến cúng, chùa to rộng quá, nhà sư trụ trì không đủ sức tu bổ lại, có nhiều nơi giột nát. Năm Đồng-Khánh thứ 3 (1888) triều đình cắt tỉnh Hà-nội, Hải-phòng cho người Pháp làm nhượng địa, viên khâm sứ kinh lược Bắc-kỳ muốn đề chỗ đất chùa cho người Pháp mở thành phố rộng ra, mới lập một hội đồng, trong có các quan tỉnh Hà-nội, các vị thân thương cùng các vị sư ở chùa làm biên bản : « Chùa Báo ân lâu ngày hủy hoại, nhà chùa không có tiền tu sửa, sợ đồ xuống làm chết người hại vật, nay xin cho dỡ đi... » Thế là chùa Báo-ân bị giải hạ, viên Đốc-lý Hà-nội lấy những pho tượng cở ở chùa đem về Pháp.

Di tích chùa Báo-ân chỉ còn sót lại một cây tháp Báo-thiên đứng ngạo nghễ bên hè đường hồ Hoàn-kiếm, nhìn cuộc tang thương biến cải. Cáo vị cố-lão nói, tháp ấy ngày xưa đứng ở lối sau chùa Báo-ân, còn hào nước thả sen chung quanh chùa, nay là những quăng đường phố phẳng lý giải nhạ.

Chùa Tiên-tích và chùa Báo-ân xưa là danh lam thắng tích ở cố đô, nay đã theo thời gian biến thành vật khác. Sau du-khách muốn tìm dấu vết hai nơi chùa cở có chăng còn hình ảnh mờ mờ ở trong những sách cũ mà thôi.

ĐỖ BẢNG ĐOÀN và ĐỖ TRỌNG HUỆ

HỒI - SINH



PHỒ ĐỨC

Tiếng vọng :

Trong Càn khôn khi trời đất giao tình
Từ Tiên Sử hoang sơ đến nhật nguyệt hiện hình
Từ Thủy Tò khai công dựng nên Nghiệp Đế
Vòng phù luân trải qua bao thế hệ
Đất Linh thề vẫn không nơi gửi thân
Cuộc hóa sinh theo dâu bể thăng trầm
Bao sâu lụy nổi chìm trong bể lục
Rời bỗng một sáng đầu thu
Trần gian thấm nhuần ơn đức
Mộng báo Hoàng Cung khai sáng kỷ nguyên
Bạch tượng sáu ngà vì muôn loại lên đường
Hiện thân người nhập thành Ca Tỳ La Vệ.

Màu từ từ mờ. Cảnh triều đình. Nhân vật gồm có Vua Tịnh Phạn
Hoàng Hậu Ma Gia và quốc sư Bà La môn)

— Kính thưa bệ hạ,
Đêm qua thần thiếp nằm mộng
Trông thấy điều rất lạ
Bạch tượng từ trời xanh
Giáng hạ xuống Hoàng Thành
Rời tiến thẳng về tư cung
Nhập vào lòng thần thiếp.
Khi tỉnh mộng,
Thấy tâm hồn thanh thoát
Hồn thần thiếp hiện giờ
Hương còn gậy trong cảm giác
Sau Voi trắng sáu ngà
Có thần tiên tiến đưa ca hát
Khiến thần thiếp quên đi bao lo âu
Vội dục thị tỳ sửa soạn vào chầu.

Tịnh Phạn Vương :

Quốc sư nghĩ sao về điềm mộng ấy
Nghe đến mộng trăm vô cùng áy náy
Lo cho triều thần chẳng biết lành dữ thế nào !
Hay đây chỉ là một giấc chiêm bao ?

Quốc sư Bà La Môn :

Kính tâu bệ hạ và thưa hoàng hậu.
Theo hạ thần đây không phải là điềm xấu
Một giấc mộng tuyệt vời chưa có ở thế gian
Theo báo mộng này Hoàng Hậu sẽ sinh hoàng nam
Mà thái tử là vĩ nhân của nhân loại
Công đức người sẽ muôn đời sáng chói
Bao thế kỷ rồi muôn loại đang ngóng chờ

Tĩnh phạn Vương :

Ta mừng cho Ái - khanh
Ôi mộng đẹp không ngờ
Một giấc mộng cả đời ta mơ ước.
Ta cầu tự mà ái khánh vừa thấy được
Từ hôm nay trăm truyền lệnh ba quân.
Hãy cùng Hoàng gia mở tiệc ăn mừng
Ta cùng dân chia xẻ mọi niềm thống khổ
Đề tỏ lòng trăm khoan dung đại độ
Mở rộng kho bố thí cho dân nghèo
Ta muốn cả thành Ca tỳ La cùng trăm vui theo !

Tĩnh Phạn Vương truyền lệnh bãi châu, Quốc Sư và Hoàng Hậu Ma Gia cúi đầu theo sau vào trong. Từ lâu trường có tiếng hát lặp đi lặp lại :

Hoàng Hậu mơ voi... sáu ngà
Hiện-Thân thái tử mai ra... cứu đời.

Tiếng vọng :

Thu đi, đông mãn, Xuân về,
Ca Tỳ La-Vệ bốn bề reo vui,
Chim mừng nắng nhỏ giọt tươi,
Hoa Vô Ưu nở dưới trời Tỳ-Ni.
Ma Gia cùng với tiểu tỳ,
Dạo vườn Thượng Uyển đứng khi lâm bồn,
Phạn Vương vội đến thăm con,
Người trao thái tử chiếc hôn nhân tử.
Đúng ngày Mùng Tám Tháng Tư,
Ngày Hoa Đàm nở Chân-Như xuất trần.
Đất trời mở hội phong vân,
Cỏ cây muôn loại thêm lần hồi sinh.
Đạt - Đa' thái tử hiện hình,
Dựng nên Đức Chủ truyền Tin Giáo đời.

PHỒ ĐỨC

(trích trong kịch "Nguồn Tái Tạo Đời" đang viết)

QUỐC SƯ VẠN HẠNH

(Kịch lịch sử 4 màn)



LÊ VĂN SIÊU

CẢNH V

* Sư ông Pháp-Quang, Lâm Khâu, thêm chú Tuệ
và vài ba chú nữa

(Chú Tuệ chạy vội vào, vai đeo túi vải, quần áo mặt mũi bụi cát bám đầy, đến giữa sân thì ngã gục xuống vì quá mệt. Mấy người chạy vội lại đỡ ngồi lên, rồi tíu tít hỏi: Sao thế? Có việc gì không?)

Chú Tuệ

(Lờ đờ cặp mắt, thở mệt nhọc nói sè: nước. Một chú tiểu chạy vội đi đem lại một gáo nước mưa. Chú uống một hơi rồi thở ra, cười).
Mệt quá! Thầy đâu rồi?

Sư Ông Pháp Quang

Thầy mới đi vắng sáng nay. Có chuyện gì thế?

Tiếp V.H, 22

Chú Tuệ

Thầy Đàm Hiến bị bắt-Chết chưa ! Không có Thầy thì làm sao gỡ được ?

Lâm Khâu

Làm sao mà bị bắt ? Ai bắt ? Bắt ở đâu ?

Chú Tuệ

Bắt ở kinh. Tôi chạy từ giờ Dậu, suốt đêm, qua sông không có đò ngang cũng nhào xuống bơi qua sông, rồi lại chạy về đến đây mệt quá !

Lâm Khâu

Thế ai bắt ?

Chú Tuệ

Kẻ bắt thầy lại là chân tay của anh Lý Công Uân. Anh Uân không những không che chở cho thầy, lại còn nhẫn tâm đem nộp trước long sàng của bạo chúa, để Thầy bị đánh rất tàn nhẫn, sống đi chết lại bốn năm lần.

Lâm Khâu

Mà bị bắt vì tội gì mới được chứ ?

Chú Tuệ

Vì Thầy Đàm Hiến già điên, đi nghêu ngao hát bài Sấm truyền.

Đại Sơn Lộng đầu khởi
Cù vĩ ãn chu minh
Thập bát tử định thành
Miên thụ hiện long hình
Thố kê thử nguyệt nội
Định kiên nhật xuất thanh.

Lâm Khâu

À, bài ấy tôi cũng có nghe. Tưởng là gì. Người ta nói đây đường kia kia. Làm sao mà phải bắt ?

vonhanh
203

Chú Tuệ

Số là Thầy không rõ. Ở trong kinh, chỉ hơi một tí là người ta đồn đại âm âm lên ấy. Họ kéo nhau lũ lượt đi nghe nhà sư điên và bảo rằng người rao truyền lời tiên tri của Phật. Rồi chỗ nào cũng nhắc lại bài ấy và bần khần hỏi nhau thế là nghĩa thế nào. Mỗi người lại đoán ra một cách khác,

Lâm Khâu

Thì việc ấy có làm sao đến triều đình ?

Chú Tuệ

Không làm sao, nhưng dân chúng tụ vào bàn tán rồi la ó vang giời lên, làm nhà vua chú ý đến và hỏi. Vì vậy thầy Đàm Hiến mới bị bắt.

Đỗ Ngân là tay có nho học nhất triều, được vua hỏi, thì tán rằng : bài sấm rao truyền gây hoang mang cho dân, là minh chúa còn ẩn ở hướng thìn, hướng tị, và ấu chúa ấy đến 18 tuổi thì cây mới hiện hình rồng vào tháng hai, tháng tám, tháng một. Thỏ, kê, thừ nguyệt.

Đào Cam Mộc thì vặn lại rằng : Đã luận theo tháng sao lại chẳng luận được theo năm và theo ngày ? Long đầu cù vĩ, sao lại chẳng là năm tỵ ? Mà năm giáp thìn và ất tỵ vừa qua thì chẳng rõ ràng là cuộc thay ngôi của Quang Hiến hoàng đế hiện thời hay sao ? Hoàng đế ngài lên ngôi vào tháng một đúng là tháng chuột, thừ nguyệt. Lại ngày 18 thì có quả là thập bát tử hay không ?

Thầy Đàm Hiến được hỏi đến thì lại cứ ngậy ngậy đại đại mà cười, rồi bảo Thập bát tử là thằng nhỏ đến năm thìn năm tỵ thì 18 tuổi.

Vua tức giận bắt thầy chỉ đường cho người đi tìm Đinh La Quý đề dẫn về triều hỏi cho ra ý câu sấm ấy. Thầy không chỉ được, nên lại bị đánh đập tàn nhẫn hơn nữa. So với kỳ thầy Quách Ngang bị róc vỏ mìa lên đầu thì còn dã man hơn.

Lâm Khâu

Hòn quân vô đạo ! Vì một bài sấm truyền hư hư thực thực mà khảo

tra người ác độc đến như thế.

Sư Ông Pháp Quang

Rồi sự thế ra sao nữa ?

Chú Tuệ

Đào Cam Mộc xin lĩnh về bộ hình để tiếp tục tra vấn. Hai ngày đêm rồi, dẫn chúng đi ngang sau phòng giam đều nghe thấy tiếng kêu la rên xiết từ trong vang ra. Tất cả đều sôi lòng oán hận.

Đỗ Ngân thì đưa ý kiến tha cho thầy rồi cho người theo dõi xem về đâu ắt là tìm ra được gốc rễ. Rồi Đỗ Ngân lại tán rằng Ba chữ thập, bát, tử ghép lại thành chữ Lý. Và kẻ họ Lý tuổi Thìn tuổi Tý chính là kẻ ứng với lời Sấm.

Thế là lệnh tung ra cho đi lùng bắt tất cả những người họ Lý tuổi Thìn tuổi Tý.

Lâm Khâu

Thì ngài Điện tiền ngay bên cạnh chông họ Lý là gì ?

Chú Tuệ

Vâng, nhưng lại tuổi Tuất. Hiện thời tất cả kinh thành xôn xao vì bực tức cũng có, sợ hãi cũng có. Chẳng ai thiết làm ăn buôn bán gì nữa. Ngồi đứng chỗ nào cũng thấy người ta chỉ bàn tán về một sự thay ngôi đổi chủ, cùng thóa mạ Ngọ Triều.

Lâm Khâu

(Cười) Sao gọi là Ngọ triều ?

Chú Tuệ

Dạ, vì bây giờ hôn quân liệt một bên người rồi, không ngồi và không đi lại được nữa. Từ hậu cung ra ngự triều phải vồng ra. Đến lúc tan buổi triều lại phải vồng về.

Giời đã đầy đọa như thế mà còn chưa mở mắt. Vẫn cái thói ác độc. Cứ bịnh tình ấy, thì..

Chú Tuệ

Vâng, mỗi ngày bây giờ chỉ bát nước cháo, nhưng chốc nhát lại ộc ra. Sấm nhưng đổ vào bao nhiêu, rồi cũng lại đổ ra bấy nhiêu. Lúc nào cũng kêu đau rức như búa bổ. Bên người bị liệt thì sưng nước ra. Chỉ còn độc cái tiếng nói sang sàng đề chửi bới cha anh, chửi bới tất cả. Lúc tỉnh cũng vậy mà lúc mê cũng vậy thành ra không sao phân biệt được đề có thể nói chuyện và bàn tính việc gì. Cứ mắt tôi trông thì leo lét chỉ chừng vài ngày nữa.

Sư Ông Pháp Quang

Bạo chúa và triều thần đã ai nghĩ đến chuyện di chiếu chưa ?

Chú Tuệ

Hôn quân bất lễ bộ Đỗ Ngân luôn luôn tức tặc gần bên. Chắc là đề chờ nghe di mệnh. Nhưng luôn luôn chỉ có những nhời chửi cha mắng mẹ, oán Giời trách đất. Không biết lúc nào tỉnh cả đề mà thỉnh ý. Hôm nằm sai đánh thầy Đàm Hiến thì giận dữ lồng lộn lên, quả là tỉnh thực. Còn sau đấy thì lại mê.

Sư ông Pháp Quang

Bệnh này chỉ một thang phụ tử của Thầy là chuyễn đấy.

Chú Tuệ

Vâng, nhưng nó cũng là cái số đến ngày ăn đất hay sao ấy. Hôm Thầy vào kính xem mạch và cho một đơn thuốc rồi về, các quan Thái y xúm vào bàn tán rồi sợ công thuốc không dám dùng cứ sấm nhưng bỏ cho đầy vào đến nỗi bây giờ mới quá mà thành kịch bệnh,

Ái trông thấy cũng bảo nhất định là chết rồi.

Đáng nhẽ tôi cũng chưa vội về ngay. Nhưng vì mới được tin bọn Hoàng Khánh Tập đương mượn binh Tống về để giải oan cũ. Bọn Hoàng Khánh Vân thì lại mưu với bọn thân vương để tôn ấu chúa. Còn bọn Đỗ Ngân thì cho người đi rước Minh Đế. Chúng cãi nhau công khai trong triều. Gia binh gia tướng của chúng thì cãi nhau giữa chợ. Rồi đánh nhau, giết lẫn nhau. Đứa nào cũng nhận mình là ái quốc cả. Mấy hôm nay, xác người bị đâm chém nổi lều bều trên sông hay vớt nằm trong khe núi, thật là nhiều, mà tìm không ra thủ phạm.

Lâm Khâu

Thì lại chúng nó với nhau chứ còn ai vào đây.

Chú Tuệ

Vâng, cả nội thành lẫn ngoại thành cứ nhao cả lên. Ai cũng nói như thầy vậy. Nhưng nhiều người vô tội bị bắt oan. Cũng nhiều kẻ có tội bị bắt mà cứ kêu oan. Thành ra dân chúng sợ cuồng lên, dất nhau chạy loạn, mà không biết loạn gì. Đêm 18 vừa rồi có cướp bịt mặt vào cướp các châu báu trong cung Tư Hoa và Tràng Xuân, mà lính ngự không bắt được một tên nào cả. Hôm sau thì quân lính sục vào các nhà dân để lục soát. Quân triều lục soát thì ít, quân của các phe phái thì lại càng làm gắt hơn. Đến nỗi dân chúng cứ nhốn nháo chạy như chạy giặc. Tình hình này không có Thầy thì hỏng bét mất!

Sư ông Pháp Quan

Quả vậy! mà chưa biết chừng Thầy vào kinh rồi.

Chú Tuệ

(La thất thanh) Ấy chết! Sao Thầy lại vào kinh

Sư Ông Pháp Quang

Ừ! mà sao lại không vào?

Chú Tuệ

(Rên rì) Giờ ơi! Đỗ Ngân nó đang nói rằng: Muốn tìm Đinh La Quý thì phải về tìm Thầy. Sáng nay ắt có người của hắn về thỉnh Thầy đấy.

Hoặc chính hẳn về cũng nên. Tôi phải chạy suốt đêm là để về, cho Thầy hay việc ấy. Vậy mà Thầy lại bước ngay vào mồm nó. Thế thì làm thế nào bây giờ ?

Sư Ông Pháp Quang

(Cười) Không lo ! Thầy là con Rồng thần trong loài người, chúng nó làm gì nổi được. Thầy còn biết trước được rằng hôm nay chú về đến nơi nữa kia. Nên Thầy để lại thư này cho chú, dặn cúng ngộ rồi thì đi Vinh An và cứ theo nhời dặn trong thư mà làm.

(Vừa nói sư ông vừa đi lại phía kệ sách lấy ra một phong thư đưa cho chú Tuệ. Đoạn lại cầm phong thư khác giơ cao lên : còn đây là để cho Đồ Ngăn ! Chú Tuệ trợn mắt le lưỡi, đưa tay đón phong thư rồi trông vào chỗ Vạn Hạnh ngồi mà vái, đoạn lui vào nhà trong cùng mấy chú tiểu kia.

CẢNH V

Sư Ông Pháp Quang — Lâm Khâu, rồi cụ Từ Mục và ông thầy Địa Lý.

Lâm Khâu

Vậy ông ạ, tôi thấy thầy Đàm Hiến được giao về Bộ Hình của Đào Cam Mộc thì chưa hẳn là thầy bị khảo tra mà rên la cho dân nghe thấy đâu.

Sư Ông Pháp Quang

Vâng tôi cũng đoán chừng như thế.

Lâm Khâu

Thông rõ rằng cụ còn nước cờ cao nào ở đây đấy.

Sư Ông Pháp Quang

Theo câu chuyện tôi được nghe Thầy tôi trình với cụ Tô, thì ông Điện Biên nhất mực giữ nghĩa với vua Lê, Đào Cam Mộc tướng công đã nhiều lần thuyết phục không được. Thì ý hán đây là cách bắt ông ấy phải công khai có thái độ.

Lâm Khâu

Tôi hiểu, Tôi hiểu. Một là ông ấy vì tình đồng môn mà lờ chuyện này đi thì thầy Đàm Hiến sẽ làm rối loạn kinh thành lên nữa, cho đến một lúc sẽ chỉ đích danh người ứng với nhời sấm truyền. Hai là ông ấy không dám ăn nặc thì chính ông ấy lại công cái ý thay ngôi đổi chủ vào giữa triều đường.

Sư Ông Pháp Quang

Vào, đề từ triều đường câu chuyện lại chạy ra ngoài thành việc lũng bắt người họ Lý, thì quả thực là một sự mách báo gần đến nơi đến chốn rồi.

Lâm Khâu

Ấy thế sư ông có nghe nói ở viện Cảm Tuyền chùa Thiên Tâm có con Khuyển đen đẻ được một con trắng tuyền, trên lưng lại có lông đen nổi lên chữ Thiên Tử. Vì vậy người ta bảo người sinh tuổi tuất sẽ được đại quý — Thiên hạ nô nức nhau đi, xem từ trong tết đến giờ. Mà ông Lý Điện Tiên thì lại là tuổi tuất.

Sư Ông Pháp Quang

(Cười) Thật khó mà bịt được miệng thiên hạ vậy.

Lâm Khâu

(Cười) Hai câu chuyện ấy cứ song hành nhau mà chạy và bỏ túc cho nhau như thế thì lạ thật (Ngưng một lát để suy nghĩ) Nghĩ cũng tiếc thật. Mới ngày nào Đại Hành nghênh ngang một cõi, bắt Hầu Nhân Bảo ở Chi Lăng, vây Lưu Trùng ở cửa Nam Triệu, phá lực quân của Thâm Khâm Tộ ở Tây Kết, giam đại tướng nhà Tống Quách Quân Biện và Triệu Phụng Huân ở Hoa Lư, rồi chinh phạt Chiêm Thành, tiêu diệt 49 động mọi, đào tân cảng Đa Cái, xây cung điện cột vàng ngói bạc, cường thịnh thật không kém Hán Vũ Đế hùng tài. Ấy thế mà chỉ vừa nhắm mắt được 5 năm, con cái đã làm suy vong hết nghiệp cả. Tiếc thay !

Sư ông Pháp Quang

Có gì mà tiếc! Tất cả những thứ bám lấy xác thân ta đều là phù du mộng ảo. Chớ nên chinh cả xác thân ta nữa, cũng là mộng ảo phù du. Sự thịnh suy ở đời khác gì đâu một ánh chớp chiều tà? Thấy tôi đã có bài thơ sau đây.

Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô
Nhiệm vận thịnh suy vô bố úy
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.

Lâm Khâu

(Reo lên) Hay quá! Sự thịnh suy ở đời mà như một hạt sương trên đầu ngọn cỏ, thì cái ý này hay tuyệt. Tôi đã làm khá nhiều thơ mà không tìm ra được cái tứ nào hay và đẹp đến như thế.

(Nói đoạn ngâm cả câu thơ ấy lên rồi lại suyt soa)

Cái hồn thơ ở đây là một hồn thơ thanh thoát, nó nhập một với vô cùng đề nói lên cái vô thúy, vô chung của nhà Phật.

(Có tiếng dép lẹp lẹp cùng với tiếng chào A di đà Phật. Hai người vội đứng dậy nhìn ra. Cụ Từ Mục và ông thầy địa lý tươi cười bước vào)

Cụ Từ Mục

(Chắp tay chào) Ấy, khéo cụ đi vắng rồi hay sao?

Sư ông Pháp Quang

(Chắp tay đáp lễ và mời ngồi) Vâng ạ. thầy tôi mới đi sáng nay. Xin nước hai cụ ngồi chơi (Ghé tai nói nhỏ với Lâm Khâu) Đây là cụ lớn Từ (quay sang cụ Từ Mục) Bầm cụ đây là Lâm tiên sinh bên Trà Sơn.

Cụ Từ Mục

Ồ, thật là may mắn. Tôi cứ tính sang Đông Phù Liệt thăm cụ nhà, rồi nếu được thì thỉnh tiên sinh sang bên Cụ Trinh chúng tôi mở trường ngồi dạy học cho các cháu nhà.

Lâm Khâu

Dạ cám ơn cụ, nhưng học hành của con nào có bao lăm mà dám nghĩ đến chuyện ấy.

Cụ Từ Mục

Các cụ bên nhà vẫn mạnh giỏi chứ ? (không cần đề ý đến Lâm Khâu trả lời, ghé sang ông thầy địa lý ngồi trên ghế cạnh sập) Tiên sinh đây nổi tiếng văn hay chữ tốt nhất trong nước, tính tình lại thuân nhã. Tôi ước ao nhiều lần được gặp thì không gặp. Còn hôm nay không có ý tìm, thì tình cờ lại gặp. Thế có phải việc đời đều có duyên nghiệp cả không ?

Lâm Khâu

Bẩm cụ quá khen. Con thực không biết phải nói sao cho khỏi ngượng,

Ông thầy địa lý

Bẩm cụ, có phải Tiên sinh đây thuộc giòng họ Lâm Phú ?

Cụ Từ Mục

Phải đấy.

Ông thầy địa lý

Thật đã quả nhiên là làng dựng vào nơi cát địa ở bụng con lý ngư nên giai làng toàn là tay anh tuấn cả. Chỗ hai cái ao là mắt cá ở đầu làng, tiên sinh có đề ý lúc nào nước cũng trong không ? Và chỗ hồm sâu tự nhiên ngay trước nhà ta, là cái rốn cá đấy, không ai đào thêm mà cũng không ai lấp đi được. Thế mới tài chứ,

Cụ Từ Mục

(Cười, trong khi Lâm Khu lấp bắp gật đầu tán thành) Ông thầy địa lý đây là một danh sư, ở Châu Hoan, đã trên hai mươi năm nay, chỗ nào trong nước có địa huyết hay thì ông đều đặt chân đến xem xét cả. Ông mới chơi với tôi. Nhân tôi có nói lại nhờ cụ dạy về thể địa lý của cổ cố Đại La. cùng với những điều hớ trong sự xây dựng cũ, nên bị giặc Đồ Bàn và Nam Chiếu xâm lăng. Ông chịu là phải lăm. Hôm

ngày ông nhờ tôi đưa lại chùa để được học hỏi thêm của Cụ, cùng mời cụ đi xem chơi một chuyến — Tiếc rằng không được gặp Cụ.

Ông thầy địa lý

Bâm, đây là con chưa có duyên may. Lần này nhờ đến cụ tiền dẫn nữa, là lần thứ ba rồi, mà con cũng vẫn chưa được may mắn. Lại xin đề lần khác vậy. Con thấy nguyên một việc Sư Cụ thao thức tìm địa cát để đặt Đế Đô, mà con cảm động quá. Từ chiều qua cụ nói lại, mà con suốt đêm không ngủ được đấy.

Con nhớ kỹ lại, thầy dạy con là một ông thầy Tàu cũng có lần nói xa xôi đến cái thế Long Vi của thành Đại La. Sau con xem sách và học hỏi thêm thì biết rằng nếu là Long Vi thì khúc đuôi rồng nó quẫy mạnh lắm, bộc phát như lôi, và huyết phải chảy về tờ sơn ở dãy thập Vạn đại sơn bên Tàu kia. Cho nên thế đất còn gọi là Hồi Long Cổ Tò. Mà xem ra thì không phải.

Cụ nói Sư Cụ Ngài dạy đây là thế Long Phúc tức là Long Đổ, ruột rồng, thì con phục quá. Đế đô đặt ở đây thuộc hạ lưu sông rồi, tức là thiên thị, viên đấy ạ.

Bâm, cũng có những Đế Đô đặt trên đỉnh núi, gọi là Thiên Phủ Viên. Còn đặt vào khu có đủ ngũ hành sơn thì là Tử vi viên.

Cụ Từ Mục

Thế ông thấy thế đất của kinh đô Hoa Lư ra sao?

Ông thầy địa lý

Bâm, hiềm trở thì có hiềm trở thật, nhưng nó là sơn lai thủy tù, Lỗ Vương diệt hầu. Đến làm giặc cũng bị mắc vòng tai họa (Quay sang Lâm Khu và sư ông Pháp Quang). Cái nhẽ huyền bí mâu nhiệm này thật không biết nói thế nào cho dễ hiểu. Nhưng ngay cả người Chiêm Thành còn man rợ kia, mà cũng đã phải bỏ kinh đô Khu Lật bên sông Từ Dung, vì nó là cái thế khách thủy phạm đường, Cường tâm yếm chủ. Ở đây thì luôn luôn sẽ bị xâm lăng, Nhưng (quay sang cụ Từ Mục) rồi cụ xem anh ta lui về Phật Thệ mà Minh đường Thi Nại nghịch thủy, thì không thế nào góc đầu lên được.

Cụ Tìr Mục

(Cười) Chuyện ấy thì tôi thích lắm. Thích lắm, tôi đi sứ mà nó đã mơn nó dám bắt giam tôi. Tôi mong được sống thêm một giáp nữa để xem cái vận trung suy của nó.

Ồ mà bây giờ không có cụ, thì thôi tôi đưa ông đi xem qua não thủy Tây Hồ một chút vậy.

(Vừa nói cụ vừa đứng lên. Tất cả cùng đứng dậy chấp tay tùm tùm cười. Lúc ấy cụ mới đề ý đến đồng hồ đặc chất ở cạnh tường.)

CẢNH - VI

(thêm đám dân tị nạn)

Cụ Tìr Mục

(Quay sang sư Ông Pháp Quang) Đồ đặc nào mà chất giòn ngang cả thế kia ?

Sư Ông Pháp Quang

Bầm đấy là của bá tánh trong làng, sợ đề ở nhà, lính của Đại Vương đi tuần lấy mất, nên đem gửi nhà chùa.

Cụ Tìr Mục

(Trợn mắt nói to) Lại có chuyện thế nữa ư ? Những bao, những gói, đã sơ xác như thế kia, mà gặp, chúng nó cũng không tha à ? Thế này thì dân thờ làm sao được ?

(Cụ bước ra vài bước, đến chỗ cụ Ba đánh đồ rá gạo, cụ nhìn xuống chột thấy lại hỏi).

Gạo nào lại rơi vãi cả ra đây thế này ?

Sư Ông Pháp Quang

Bầm, gạo của Ông cụ Ba ở xóm thượng. Ông ta gửi trong chùa rồi hàng ngày vào lấy về nấu cơm thì nấu ông cháu ăn. Sáng nay có cháu gái ốm nằm nhà, Ông cụ vào lấy gạo về nấu cháo. Khi đem ra đến đây

thì có người chạy đến cản Ông Cự bảo đừng về, vì lính của Đại Vương đã tống cửa xông vào nhà cự. Cự sợ quá run tay nên đánh đồ cả cả gạo.

Cự Từ Mục

(Khóc) Giờ ơi! Lại thế thảm đến thế kia ư? (Bây giờ lốc nhốc ông Cự Ban rồi Bà Mãm, chú Phó, anh Mười, anh Cường,... tất cả đám dân chạy loạn sục sục đi ra, đứng gần cự Từ Mục và vái chào cự)

Cự Bà

Bầm cự, cháu tôi ở nhà không biết sống chết ra sao rồi, mà tôi còn ở đây chưa dám về nữa.

(Cự Từ Mục quay nhìn sư Ông Pháp Quang ra ý muốn hỏi sao có sự lạ ấy)

Sư Ông Pháp Quang

Bầm, hiện bọn chúng còn đi lục soát khắp làng. Khi này đã đến cổng chùa bàn nhau xông vào chùa, nhưng nghĩ thế nào lại bỏ đi.

Cự Từ Mục

Chúng nó vào chùa thì đánh tan xác chúng nó ra! (Giữa lúc ấy, phía hậu trường có tiếng loa: nghe đây! nghe đây! Mọi người yên lặng đưa mắt nhìn về phía có tiếng loa. Thì lại có tiếng khác ở phía sau. Mọi người lại quay đầu nhìn về. Cự Từ Mục mặt đỏ phừng phừng tức giận, như một cái núi lửa. Lâm Khu bậm môi cổ nển sự bất bình. Tiếng loa gọi: nghe đây! nghe đây! Tất cả nam phụ lão ấu trong làng, nghe đây! nghe đây! Sáng mai Đức Đại Vương sẽ tuần du về làng. Vậy tất cả phải khăn áo tề chỉnh ra đón rước. Mỗi đầu thôn đầu xóm phải đặt bàn hương án để làm lễ bái vọng. Cờ quạt phải đem ra cắm trên đường từ quan lộ vào làng. Và tất cả phải có mặt, không một người nào được lẩn tránh.)

Bà Mãm

Thời chết rồi. Chúng nó bảo ăn mặc lành lặn ra, là để cho chúng nó lột da, đấy mà.

Cụ Từ Mục

(Chồm lên) Tôi phải xem là lệnh của thàng Đại Vương nào mới được !
Tất cả sắp sẵn khi giới ra đây !

Chú Tiêu Tân

(Mặt tái mét hốt hoảng chạy vào) Chúng nó đã đứng trước cổng chùa,
(Ngoài hậu trường có tiếng chó sủa).

Cụ Từ Mục

Thế càng hay. Khỏi phải đi tìm đâu xa (Rồi cụ hét lên âm i) Thế này
thì chúng nó còn coi phép vua luật nước ra cái gì nữa không ? Đưa nao
về làng mà bắt người ta đi đón rước ? Ăn cướp đến thế này chưa đủ
sao ? Còn vác cái mặt về đây để ăn cướp nữa à ? Mày là thàng Đại
Vương nào ? hử ?

Sư Ông Pháp Quang

(Lại gần và ôn tồn nói) Thưa cụ, xin cụ bớt giận đi. Đây là mấy
thàng quân hầu đầy tớ, cụ nói với chúng nó, nó mất lỵa đi. Rồi nhờ
ra chúng nó hờn hào với cụ.

Cụ Từ Mục

(Càng hét to) Chúng nó làm khổ dân thế này, thì dân phải bắt trời hết
lại, Rồi gọi đức Đại Vương của chúng nó đến đây (Cụ lần tay vào trong
cổ áo dài kéo cái bài ngà ra phía trước ngực rồi nhìn về phía đám dân
chạy loạn hét) Tất cả đi lấy dao mác gậy gộc ra đây, cả dây thừng
nữa. Đánh và bắt trời hết lại cho tôi.

Sư Ông Pháp Quang

Thưa cụ, thầy tôi đi vắng..

Cụ Từ Mục

Cụ ở nhà tôi cũng phải thế này. Không thể tha chúng nó được. (Trong
khi ấy ở ngoài vẫn có tiếng loa gọi : Nghe đây ! nghe đây ! Một tiếng
tù và rúc lên nghe rất gão. Trong sân khấu mấy đứa trẻ khóc thét lên,
Mấy người trai tráng cầm dao gậy hăm hờ).

Sư Ông Pháp Quang

(Chùng mắt và gất với mấy người làng) các chú này nữa ! (Rồi lại dịu giọng với cụ Từ Mục) Thưa cụ, chúng nó không dám hôn đề xông vào chùa đâu. Nếu chúng nó biết có cụ ở đây thì lại càng không dám nữa. Xin cụ bớt nóng, đề tôi cho người ra bảo cho chúng nó biết có cụ ở đây, thì tự khắc chúng nó lui ngay. (Sư Ông quay lại một chú tiểu giục ra ngay. Chú tiểu chạy ra, một lát chạy vào lặc đầu, chảy nước mắt, và chỉ vào bên má có vết tay tát đỏ lên).

Cụ Từ Mục

(Chồm lên) Đấy, chúng nó có còn coi ai ra gì nữa đâu !

(Có tiếng trống cái đục thùng thùng ! Và một tiếng loa gọi vào : Những đứa nào núp trong ấy phải ra đây ngay !)

Dân làng ô lên một tiếng tức giận. Cụ Từ Mục mặt đỏ phừng phừng chống gậy đi ra. Sư ông Pháp Quang, Lâm Khu, ông thầy địa lý cầm tay níu cụ lại, trong khi cụ giàng tay ra, đề xông ra.

(còn tiếp)

LÊ VĂN SIÊU

BÀI này được đăng trên một tạp chí Phật giáo (« La pensée Bouddhique »), xuất bản tại Ba-lê (Pháp) vào mùa Phật đản 2498 (1954), giữa cuộc chiến tranh tại Việt-Nam, trước khi kết liễu bằng bản hiệp-định ký kết tại Genève, đang đi vào một giai đoạn quyết liệt nhất,

Mười bốn năm qua. Ngày nay chiến tranh tại Việt-Nam, tuy có thay đổi thành phần tham chiến, nhưng lại trở nên ác liệt gấp bội, khiến cho dư luận thế giới xôn-xao, vấn đề hòa bình Việt-Nam lại được đặt ra, lần ất tất cả các vấn đề khác, sôi-sổi và trầm trọng hơn lúc nào hết.

Vì vậy, với tư tưởng từ bi hỷ xả cố hữu của Phật giáo, với lòng thiết tha yêu chuộng Hòa-bình, chúng tôi xin dịch đăng nguyên văn sau đây, với mong ước được góp vào một phần nhỏ mọn trong công cuộc tái lập Hòa bình trên mảnh đất thân yêu của chúng ta.

T. L. S.

TƯ-tướng Vesak là một tư-tướng hòa-bình, chói rọi hào-y từ-tâm. Dưới vầng trăng tròn tháng Năm dương-lịch, một mùa xuân khác hiện ra với bộ áo diêm lệ, và niềm hy-vọng đến sườn ấm lòng người.

Tuy nhiên, cuộc tấn-công của bạo-lực vẫn không giảm bớt, vẫn cứ đe-doạ chút ít văn-minh mà loài người đã kiến-tạo như là một bò đê đê chế ngự ngọn thủy-triều và bão-tố phong ba.

Ta phải tự hỏi, đến một thời-kỳ nào đó hòa-bình thế-giới có ngự-trị được trên quả đất này không ? Ta phải tự hỏi cặp song sinh chiến-tranh và hòa bình đương chém giết nhau đó, đương làm cho nhân-tâm ly-tán, từ đâu mà đến ? Không phải chúng cùng chung một nguyên-lai tâm-lý, cùng do tâm-trí mà phát sinh hay sao ? Ở các loài thú-vật thì là chiến-tranh không suy-tính, theo bản-năng, theo thiên-tính ! Ở loài người thì là chiến-tranh cố ý gây ra, và hiện nay loài người cũng không biết làm thế nào để chặn đứng cái trào-lưu tự-diệt ấy. Chúng ta có thể nhận thấy rằng sự bất-hòa, sự chống-đối của tư-tướng có thể bùng nổ cũng như những phản-ứng hạch nhân và không ai biết được các sự phóng xạ ấy rồi sẽ đi đến đâu, vì như một nhà tâm-lý-học Phật-giáo-dõ đã nói, nó là một năng-lực hùng-hậu. Hướng về các đích hữu-ích và hòa-bình, tư-tướng phục-vụ người ; nhưng thoát khỏi sự kiểm-soát, tư-tướng cũng có thể giết người. Một tư-tướng chứa đầy hận thù sẽ nhập chung với những tư-tướng hận thù, cũng như một cục tuyết tròn càng lăn, cục tuyết càng lớn thêm, những hận-thù chất chứa mỗi lúc càng lớn thêm và một khối tuyết băng từ trên núi đổ xuống cuối cùng sẽ đè bẹp tràn ngập những người không biết lo xa. Mỗi người trong bạn sẽ bảo. « Tôi không muốn điều ấy. Tôi không dự-đoán điều ấy — Nhưng mà điều ấy không thể tránh được. »

Thật ra, người nào có thể gây ra những cơn giông-tố, nhưng tìm đâu ra kẻ có thể chặn đứng giông-tố ? Mỗi lần có sự uất ức, có sự hận-thù này nở ra trong đầu óc, ai là người có thể dập tắt được ở ngay chỗ chúng phát-sinh, biết rằng trước khi trở nên tập-thề, hận thù chỉ là của mỗi cá nhân : hận thù của tôi, hận thù của anh, hận-thù của nó v.v...

Vấn biết sự dị-đồng xung-đột là tự-nhiên, là không tr.ình được, hiện-hữu ở mọi cấp bậc của đời sống tạm bợ này. Nó còn là kết quả tất-nhiên của mọi sự chuyển-động, của những chuyển-động trong không-trung, của những rung-chuyển trong sự trưởng-thành vĩnh cửu của tất cả hiện-tượng. Sự sống làm bằng những năng-lực cốt yếu là một động-lực. Vậy nên luôn luôn vẫn có sự bất đồng ý-kiến. Tuy nhiên một thể thăng-bằng đương tìm cách xuất hiện, và trong đầu óc của con người cũng có thể và cũng cần phải có một thể thăng-bằng và một cuộc hòa-hợp nào đó giữa những ý-tưởng đủ loại và thường là không ăn khớp với nhau. Trong cái thế-giới nội tại đó cũng cần phải lựa chọn giữa chiến-tranh và hòa bình, vì nếu có chiến-tranh, thì trận đánh đầu tiên là trận đánh xảy ra trong tâm trí.

Ngày nay những ai đã tin vào khả năng có thể cải [hóa] được trạng-hướng của con người đều lấy làm chán nản. Họ chỉ thấy có quy luật mạnh được yếu thua, quy luật của rừng hoang, và họ có khuynh-hướng ý tin như thế. Họ không hiểu rằng chính tâm của họ là mảnh rừng hoang cần phải khai phá, và khi mà các bản năng man rợ của họ không được chế-ngự, thì không thể nào họ có thể đem lại một nền hòa-bình mà chính họ không có, cũng không sao lấy bạo-lực mà xây dựng được một nền «Văn-minh».

Lòng ích-kỷ của chúng ta, làm cho chúng ta mù-quáng. Những sự ích-kỷ đáng ghê tởm, những nỗi bất-công quá phủ-phàng (mà chúng ta đã đẩy lui xuống [tận đáy lòng] vẫn sẵn sàng để nhảy vọt ra, [Trong] tâm của chúng ta vẫn ẩn núp con thú bất-trị mà chúng ta phí công đi tìm ở bên ngoài, thay vì phải đối chọi với nó, tấn công nó ngay tại nơi mà nó đương ngủ.

Người vô ý thức tìm cách tránh trút vì tánh tàn-bạo thiên-phú của mình. Có lúc còn khoe-khoang mình là «một nhà săn bắn lừng danh trước mặt Chúa»? Và lúc khác, người ấy thú nhận những sự tàn-bạo của mình cho rằng muốn được sống, cần phải giết hại, Người ấy trờng tìm được một lý do cho sự giết chóc thú vật hằng ngày và sự chém giết tất cả những ai không chấp nhận lý tưởng của mình khi làm các điều ấy, hẳn quên rằng tất cả các sự thiết lập tôn giáo và xã

hội là không hoàn bị, là vô thường. Vô thường cũng như tất cả cái gì có hạn định, chỉ tồn tại có một thời gian, cũng như một quả nũ; sừng sừng mủn ra và trở thành cát bụi, hay là như một con bướm nở ra dưới ánh mặt trời buổi sáng để tối lại, cũng trong ngày ấy, khi trăng lên thì tàn mác.

Tâm trí con người lấy làm kiêu hãnh đã có gan tưởng tượng nhiều cõi sống khác cõi sống của nhiều thần tiên mà họ tự tạo ra, và không sớm thì chầy họ cũng từ bỏ, để tiếp tục đi tìm một Chân lý bất diệt. Trên những chiếc cánh của giấc mơ, rồi họ có biết dùng đến những luồng gió đẩy lên như một chiếc phi cơ chở nặng không ? Hay là họ sẽ ở nguyên chỗ, bị đóng đinh vào vật chất ? Hay họ sẽ té xuống như vật thí nghiệm của Newton không sao tránh khỏi ảnh hưởng của hấp lực ? Nhiều sức mạnh khác cũng đang đối chọi nhau, nhiều năng lực khác cũng có thể thắng được thế bất động của trọng lực. Nhiều dự định khác của ý thức đương chờ nhà tư tưởng để kiến thiết một tương lai tươi sáng hơn. Tư tưởng để ra hành động và hành động kế tiếp nhau tạo ra tánh tình, tánh tình lại lôi kéo những điều kiện thuận lợi, hay bất thuận lợi, may hay rủi, hiền lành hay ác độc, tùy theo tánh chất của nhân-do đã tạo ra những kết quả ấy.

Không một ai, dù xấu đến đâu, mà trong người lại không có một tia từ thiện, không một ai dù tốt, dầu hoàn thiện đến đâu, mà trong người không có một ý nghĩ tội lỗi. Người có quyền đạt đến hạnh phúc không ? Vẫn có chứ, nếu người làm theo quy tắc *tạo hết sức ít những điều đau khổ cho chúng sinh*.

Nếu Phật giáo nhấn đi nhấn lại về vai trò của đau khổ, chính là vì con người phải tự giải thoát ra ngoài vòng đau khổ. Con người mà còn là miếng mồi của thù-hận, còn bị mù-quáng bởi sợ-hãi còn lạc-lỡng trong sự mê-si không biết sự liên đới giữa nhau, thì không thể nào có được những cái nhìn chính xác. Một khi làm chủ được lòng mình, làm êm-dịu được các tham vọng, con người có thể hưởng được hạnh-phúc, thành thoi và trở thành từ-thiện. Khi đó, con người có thể sống trong chân-lý, sống trong thiện-mỹ và trong nghĩa ấy, sống tức là chiến-thắng, chiến-

thắng những thất-vọng, những kiêu căng ấu-tri, chiến-thắng lòng tự
kỷ tham lam, chiến-thắng sự cô-đơn cách biệt. Sự giải-thoát ra khỏi
các bản năng ấy là một sự vượt mức. Chỉ có tri-tuệ gần liền với lòng
thương-xót là có thể đưa người ra khỏi cái rừng hoang của những khổ-
nào và khủng khiếp. Ngày nay biết tìm đâu ra lòng thương xót cứu-
nguy ấy, lòng thương-xót vô hạn của một vị Phật, để chặn bớt những
bạo-lực mới và bất tường ?

Lột hết những ý-nghĩ về tính nhân-loại, tri-tuệ lấy làm kiêu hãnh cho
những phát-sinh gần đây. Sự trỗi-đậy ấy có thể biến thành sự thất-
bại của chúng ta. Tâm của con người lại phải tạo sự thăng bằng cho
trí óc, để cho tương lai có thể lần này nở sự sống, mặc dù có những
quái-vật của tử-thần.

Sự chết đã biết hòa lẫn cái tự-tử của bạn cũng như của thú mà sự
sống đã phân chia. Vậy thì phải chăng chúng ta là bất lực, không thể
tìm ra một nơi nào khác để liên-kết lại, ngoài chỗ an-nghỉ nghìn thu ?
Phải chăng chúng ta đành chờ kiến-vân của con người hiện tại giết
chết hiện-đức nghìn xưa mà một ít người trong chúng ta còn giữ một
ký-niệm xa-xôi đượm màu nhớ-nhưng sâu xa gay-gát ?

Chúng ta hãy tưởng nhớ, và tưởng nhớ đúng lúc, đến những lời vàng
ngọc sau đây mà đức Phật đã dạy :
« Hạn-thủ không tiêu-diệt được hận-thủ mà chính tình-thương mới
tiêu-diệt được hận-thủ. »

LA PENSÉE BOUDDHIQUE (Volume V, No 2, Avril 1964)

VESAK, (Editorial) (p. 3, 4)

Trong Phật giáo, hận-thủ là một nhân tố rất quan trọng. Nó là một
phần tử của tâm thức, và nó là một trong những nhân tố chính
của sự khổ đau. Nó là một trong những nhân tố chính của sự
khổ đau. Nó là một trong những nhân tố chính của sự khổ đau.
Nó là một trong những nhân tố chính của sự khổ đau. Nó là một
trong những nhân tố chính của sự khổ đau. Nó là một trong những
nhân tố chính của sự khổ đau. Nó là một trong những nhân tố
chính của sự khổ đau. Nó là một trong những nhân tố chính của
sự khổ đau. Nó là một trong những nhân tố chính của sự khổ
đau. Nó là một trong những nhân tố chính của sự khổ đau.

NH CHÍNH.—

N HẠNH SỐ 20-21 (xuân đình vị)

1. « **TRẦN TẾT** » trang 184 dòng 8 : Hồn dân tộc chày tràn
giấy mực xin sửa là : *Mẫu dân tộc sáng bừng trên giấy điệp.*

2. **TẠI SAO TÔI MÃI MÃI LÀ MỘT PHẬT TỬ**, trang 222, dòng
18 xin bỏ hẳn 14 chữ ; còn làm nó mất giá trị, mãi mãi với thời gian từ.

3. **U THOÁT** (kịch thơ) trang 233 dòng 17 câu : ngôi ôm ào vọng cái
thế gian, xin đọc là : *ngôi ôm ào vọng cái tạo thế gian này.* Trang
đòng 11, hai chữ « Phú đức » xin đọc : *Phúc Đức.*

N HẠNH SỐ 22

1. **KHAI NGUYÊN MỸ THUẬT PHẬT GIÁO — HUYỀN THOẠI
AYANA**, trang 129 dòng 16 : bắc nam tiến. Xin sửa là *Bắc nam tiến*
Trang 130 dòng 16 : *Bắc hay khuy nh hướng ; Bắc phái hay
nh hướng.* Trang 133 dòng 18 : những hiện cảnh : *những tượng ảnh.*

2. **LƯUÔNG NGUYÊN TRONG VĂN HÓA TÂY PHƯƠNG.** Trang 137
18221 sự đối lập giữa văn hóa học. Xin bỏ chữ *hóa*, dòng 7 : tư thức ;
thức. Và dòng 9 : giữa định luật tinh thần : *giữa định luật lý tính*
n bỏ chữ *thần* và chữ *tinh* xin đọc là *tinh*, dòng 18 : bởi thế người
ôn : *bởi thế người ta muốn.* Trang 138 dòng 22 : « Vạn vật nhất thể »
ng « tâm thiên địa » ấy, xin sửa là : « *Vạn vật nhất thể.* » Trong « *tâm*
« *địa* » ấy... Trang 139 dòng 11 : cái hết liên hệ chủ ý vào : *cái hết liên*
với vật mà nó chủ ý vào. Trang 141 dòng 3 : giải thích đời là *gián cách.*

3. **HIỆN TRIẾT VÀ TRI THỨC**, trang 144, dòng 10, 11, xếp chữ
ra câu : *vấn đề La Pensée Occidentale, face à la Sagesse de L'Orient* ; trang
7 dòng 29 : xin bỏ 2 chữ *rung chuyễn.* Trang 150 dòng 5, hàng
u, bỏ hai chữ *Nga số* (thừa)

N HẠNH SỐ ĐẶC BIỆT 23, 24

1. **ĐỨC PHẬT THÍCH CA MÃU NI**» trang 16 dòng 17, câu : Cởi tấm
cầm nhung vắt đi khóa trên vai... xin sửa là : *cởi tấm áo cầm nhung*

vật đi đề khước trên vai mảnh y vàng., Trang 17, hàng dưới cùng, chữ Arcehaeel xin sửa là Archael. Trang 19 dòng 7, câu : một gương sáng lẽ sống cao đẹp của mình, xin sửa là : một gương sáng láng vô cùng.

Bài thơ « Mơ Chùa Hương » trang 67 dòng 12, in lầm chữ dốc ra đá, vậy xin sửa là : Đứt tung bậc dốc mê đường xuống, và dòng 13, Theo ngược, xin sửa là : Treo ngược... Trang 68 dòng 4 : Đòi hàn sĩ : Đòi ai hàn sĩ..., dòng 11 : Vời bao nhiêu phút : Vời bao nhiêu phút, dòng 14 : nhan dang : NHANG dang, dòng 16 các dang : CÁT dang. Trang 69 dòng 4 : nghiệp nhàn : NHỊP nhàn.

Bài « Tháp Đoàn Viên » trang 70 dòng 6, in lầm câu : Ôi, Tháp dựng ngay từ chừ dựng tháp, chữ «chừ» xin đọc là CHƯA, dòng 7, chữ : Thịch xương : THỊT xương. Trang 71 dòng 6 : lúc thiêng : lửa THIÊN, dòng 21 : Tháp báo thiên : Tháp Báo THIÊN.

Bài « Bia Hùng lực » trang 72 dòng 9 : Việt Nam bùng thức, xin sửa là : Việt Nam BÙNG thức.

HỒI SINH (kịch thơ) chú thích : Nguồn tái tạo đời, xin sửa là «Người tái tạo đời».

Ngoài ra còn những lỗi về chấm câu có nhiều chỗ sai, xin quý vị tự sửa chữa giúp, chúng tôi thành thật cảm ơn.

T. S.



CÁO LỖI.

Vạn Hạnh số đặc biệt 23, 24 kỷ niệm Phật đản 2511 và Đệ Nhị Chu Niên số dĩ ra chậm là vì vấn đề khan giấy, chúng tôi chờ mãi cả hai tuần mà vẫn không mua được giấy (khổ 100 x 65) nên sau đành phải mua giấy nhật trình (khổ 90 x 60) để in, và nhất là trong những ngày gần đây điện lại bị tắt. Mong rằng với những khó khăn vừa kể độc giả có thể rộng lượng và thông cảm.

Ngoài ra, từ trang 9 đến 12 (thiếu) là do Tòa soạn tự ý xóa bỏ. Vậy cũng xin đính chính để độc giả rõ.

Chúng tôi nguyện đền đáp sự thương cảm của Quý vị bằng tất cả cố gắng của mình trên tinh thần xây dựng Văn hóa-Đạo pháp-Dân tộc.

VẠN-HẠNH

VẠN HẠNH GIỚI THIỆU SÁCH, BÁO

◆ *VĂN MINH VIỆT NAM SỬ CƯƠNG* của Lê Văn Siêu. Bìa của Văn Thanh, Lá Bối xuất bản. Sách dày 164 trang, bản đặc biệt.

◇ *NÓI VỀ MIỀN NAM* của Sơn Nam. Hiệu đệ vẽ bìa. Lá Bối xuất bản, 100 trang, bản đặc biệt.

◆ *KIỆP NGƯỜI* (of Human Bondage) của W. Somerset Maugham. Nguyễn Hiến Lê dịch, 378 trang, bản đặc biệt. Bìa của Hiếu Đệ. Lê Bối xuất bản.

◆ *TÌNH CA VIỆT NAM* thơ Chu Vương Miện. Thế Uyên vào đề. Mẫu bìa của Tạ Tỵ do Thái Độ ấn hành, 30 trang khổ 22x27, in ronéo, gồm 8 điệp khúc viết về thảm trạng chiến cuộc Việt Nam.

◆ *GIÒNG VẬN ĐỘNG CÁCH MẠNG VIỆT-NAM*, của Lý Đại Nguyên do nhà Thế Giới xuất bản, 224 trang, 120 đồng. Đây là cuốn thứ hai sau cuốn «*Tùng Thức Vận*» của tác giả, in ronéo đã phát hành năm 1965.

◇ *NHỮNG CÀNH HOA ĐẠO* của Tịnh Như do Liên Hoa nguyệt san x.b. 186 trang, bản giấy quý. Cuốn sách rất cần thiết cho mọi lớp người muốn tìm hiểu đạo Phật.

◆ *TỪ QUANG* tạp chí truyền bá đạo Phật của Hội Phật Học Nam Việt do Đ.H. Chánh trí Mai-Thọ-Truyền làm chủ nhiệm kiêm chủ bút, số 174-175, năm thứ mười sáu, tháng 2 và 3, 1967, 126 trang, gồm nhiều bài nghiên cứu về đạo Phật, giá 24 đồng.

Tòa soạn và trị sự : Chùa Xá Lợi 89 đường Bà Huyện Thanh Quan — Saigon — Điện-thoại : 22.465

◆ *SAU LUNG CÁC NGƯỜI*, tập 1, 122 trang, tạp chí in hạn chế, giá 200 đồng, do Nguyễn Lê Cang làm Chủ nhiệm và Phương Tấn là Chủ bút. Tập Văn Thơ của lớp người trẻ suy nghĩ về chiến tranh Việt Nam và người Mỹ.

♦ **VĂN** nghiên cứu và phê bình văn học, số 1, tháng 5, 1957, 128 trang, giá 30 đồng do ông Trần Phong Giao chủ trương với sự hiện diện của nhiều cây bút tên tuổi.

Tòa soạn và Trị sự : 38 Phạm ngũ Lão Saigon. Đ.t. 23-595.

♦ **TIN VĂN** : (bên mặt từ số 1 đến 5) 16 trang khổ lớn, giá 10 đồng, Tuần báo Nghiên cứu và Sáng tác - Phê bình ra ngày thứ Sáu, do ông Nguyễn ngọc Lương là chủ nhiệm kiêm chủ bút, và sự cộng tác của nhiều văn nghệ sỹ trong nước.

Tòa soạn 316 Bến Chương Dương Saigon đ. t. 1.920

♦ **TAO ĐÀN THI NHÂN**, Tuần báo thuần túy Thi ca, 36 và mặt, khổ 22 x 27, 16 trang, giá 10 đồng. Chủ nhiệm kiêm chủ bút : **Đinh Hùng**. Trụ ký tòa soạn : **Phổ Đức**.

♦ **TÀI** và **TRỊ** sự : 40 Nguyễn an Ninh Saigon Đ. t. 9225
ở tuần báo duy nhất viết về thơ do hai nhà thơ chủ trương.

Học báo THỰC HỌC ANH NGỮ (Teach Yourself English) (số 1 và 2) viết bởi Tú Tài và bằng Cambridge, do một nhóm giáo sư biên soạn theo một phương pháp cấp tiến, được trích lục từ nhiều tác phẩm giáo khoa Anh Mỹ, nhà xuất bản ABC ấn hành, 72 trang, giá 10 đồng

♦ **ĐẶC SAN TỬ PHONG** (sơ kỷ niệm Phật đản 2511) tiếng nói của giới công y Phật tử V.N. - phát huy nghệ thuật khoa học và văn hóa dân tộc, 64 trang, gồm hai phần Việt văn và Hán văn, giá 60 đồng. Chủ biên : **Đông** và **Sỹ**. Phạm Thiên Lương. Tòa soạn 648/225 Phan Thanh Phiên Sài-gòn

QUY Y, ĐỌC GIẢ VÀ PHẬT TỬ HẸY TÌM ĐỌC
THẺ GIỚI QUAN PHẬT GIÁO
do Thượng tọa **THÍCH MẠI THÈ** viết, tựa của **THÍCH ĐỨC NHILAN** là của Hoạ sỹ **THÁI TUẤN** và **VĂN HẠNH** XUẤT BẢN
SỐ IN RẤT HẠN CHẾ

MỤC LỤC

— Xin hãy quyết tâm đi trên con đường Phật	V. H.	3
— Ngày Phật-Đản	W. RAHULA	6
— Đức Phật Thích-Ca Mâu-Ni	ĐỨC NHUẬN	13
— Hai đặc điểm trong quá trình cải tạo xã hội, Tôn giáo của Đức Phật	THÍCH ĐỨC CNGHIỆP	20
— Cảm nghĩ khi đọc bản kinh		
— Tăng Nhất A Hàm Samyutta Nikaya	E. BARBARIN	27
— Vai trò của Nhị đế đối với Thực thể luận	TUỆ SỸ	38
— Những bài kệ đời Lý	LĂNG HỒ	45
— Đồng tử Thần Hội	TRÚC THIÊN	49
— Thuyền tông chỉ nam tự (bài tựa tập Thuyền tông chỉ nam của vua Thái tông nhà Trần)	TÂN MINH dịch	60
— Thơ Mơ Chùa Hương —		
— Tháp Đoàn Viên — Bia Hùng lực	VŨ HOÀNG CHƯƠNG	66
— Văn học dưới các triều Ngô, Đinh và Tiền-Lê	BÙU CẨM	73
— Vấn đề Hoa Sen với Phật Pháp	NGUYỄN VĂN THỤ	82
— Tinh thần Thiền học Việt-Nam	NGUYỄN ĐĂNG THỰC	91
— Tương lai văn hóa Việt Nam	HỒ HỮU TƯỜNG	109
— Phật học và Quốc học	THÍCH MÃN GIÁC	125
— Nguyên lý sơ khởi	NGUYỄN XUÂN CHỮ	130
— Đạo Phật trước một tâm hồn hiện sinh bệnh hoạn : Jean Paul Sartre	NGUYỄN QUANG LỰC	136
— Quan niệm về không gian trong tư tưởng và nghệ thuật cổ của Phật giáo	LAMA A. GOVINDA	
	LẠC NHÂN dịch	169
— Mỹ thuật Phật giáo Ấn độ	HÀ UYÊN — PHẠM KIM KHAI	177
— Chùa Tiên Tích và Chùa Báo Ân	ĐỖ BẢNG ĐOÀN và ĐỖ TRỌNG HUỆ	179
— Hồi Sinh (kịch thơ)	PHỒ ĐỨC	204
— Quốc Sư Vạn Hạnh (kịch lịch sử 4 màn)	LÊ VĂN SIÊU	207
— Mùa Phật Đản với Ý Nghĩa Hòa Bình	V. H.	222
— Vạn Hạnh giới thiệu sách báo		229

VẠN HẠNH số 25

Phát hành tháng 7, 1967

- Triết học sử đại thừa Phật giáo Ấn độ Lý thế Kiệt
- Vạn Hạnh với Quốc học Nguyễn đăng Thực
- Cogito bát nhã dưới
Ánh sáng của Hiện tượng luận Như Thị
- Triết lý đạo Phật U. Thittila Aggamahapandita
- Lược sử Phật học Trung quốc Thích Huyền Vi
- Cuộc thực nghiệm không
gian trong Phật giáo đại thừa Lama A. Govinda
- Thánh quân Asoka Thế Tịnh
- Đinh gia ngọc phả Hoa Châu Đinh Hữu Giảng
- Mỹ thuật Phật giáo Ấn độ Hà Huyền và Phạm Kim Khải
- Quốc sư Vạn Hạnh
(Kịch lịch sử 4 màn) Lê văn Siêu
- Đức Thánh Gióng Nguyễn bá Lăng
- Cánh tay hào Kiệt
(Kịch thơ 1 màn) Đình Hùng
- Hiện tượng Krishnamurti Trúc Thiên



VÀ NHIỀU BÀI ĐẶC SẮC KHÁC

K D. số 1115/TTCB, ngày 15 - 6 - 1967

vanhonk
232

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

Xem bài :

**ĐẶT THÂN PHẬN CON NGƯỜI TRƯỚC CỦA
NGŨ GIÁC NGỘ.**

vạn hạnh

**MỘT ĐẠO PHẬT SINH ĐỘNG TRONG
MỘT DÂN TỘC VIỆT NAM PHỤC HƯNG**

Tòa soạn : 95B Gia Long Saigon Đ.T. 25.878

Giá 18 đồng