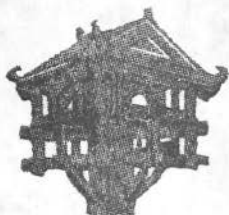


VẠN HẠNH

Tạp chí nghiên cứu phát huy
văn hóa phật giáo và dân tộc



Phật là bậc thầy, là người chỉ đạo, là nhà văn hóa hướng dẫn, chứ không phải là nhà thống trị, dù là cai trị thiên quốc hay nhân gian, dù là thống trị linh hồn hay tổ chức

16

Năm thứ hai, tháng 9-1966

VẠ
HẠNH

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

Thu-ký tòa-soạn: THÍCH TUỆ-SỸ — Quản-lý: Bà TRẦN-THỊ HINH

Tòa soạn: 494, Phan-thanh-Giản — SAIGON. Đ.T. 25.558

TÔN GIÁO CÓ PHẢI LÀ MỘT THỰC TẠI CHÍNH TRỊ ?

2

NHỮNG sinh hoạt của Phật-giáo, trong bốn năm qua, đã đặt cho đồng bào cũng như chính Phật-tử một mối băn khoăn lớn : « *Tôn giáo có phải là một thực tại chính trị không ?* » Chưa trả lời ổn thỏa được câu hỏi trên thì không những đồng bào nghi ngại mà chính Phật-tử cũng không thoải mái và tin tưởng vào hoạt động của mình.

Một tôn-giáo đúng nghĩa, có giáo chủ, giáo lý và giáo hội, đương nhiên đã can thiệp trực tiếp vào cuộc sống xã hội, thì tất cũng đã trở thành một thực-tại chính-trị rồi. Chỉ khác một điều là, tùy ở bản chất, giáo lý của mỗi tôn giáo, sẽ can thiệp vào xã-hội bằng một « thể chính-trị » nào đó thôi.

Ba tôn-giáo được xem như là tôn-giáo lớn hiện nay của thế-giới là : Phật-giáo, Thiên-chúa-giáo và Hồi-giáo, đã trở thành một thực-tại chính-trị có dự phần rất lớn trong công cuộc quyết định vận mạng chung của nhân-loại.

Hồi-giáo được xem như một tôn-giáo có bản-chất làm chính-trị ở « thể cai-trị », tức là trực tiếp nắm vận-mạng xã-

hội bằng ưu-thế thống-trị. Vị giáo-chủ của tôn giáo này đã từng trực tiếp cầm đầu một Đế-quốc rộng lớn xưa kia. Chính vì bản chất thống-trị và mang nặng tính cách thế tục, nên Hồi-giáo không thiết lập nôi chế độ giáo-quyền để vượt ra ngoài hình thái sinh-hoạt của tín-đồ. Tín-đồ mặc nhiên nắm trọn vẹn vận mệnh của tôn-giáo.

*

Thiên-chúa-giáo, ngược lại, vị giáo-chủ đã công bố chủ trương của ngài là : « Vua trên các vua », nước của ngài cai-trị « không phải ở thế gian mà ở trên Trời ». Chủ trương này có nghĩa là từ chối việc làm chính trị ở « thế thống-trị » của thế gian mà chỉ làm chính trị ở « thế những người bị trị », tức là bên vực kẻ hèn yếu ở xã-hội. Chính do bản chất đó thiên-chúa-giáo đã tạo ra một lớp giáo-sĩ vượt ngoài hình thái sinh hoạt của thế nhân, và thiết lập một giáo-quyền và giáo-hội hết sức chặt chẽ và hệ thống.

Một khi giáo hội đã có hệ thống, giáo hội đã trở thành một nơi trú ngụ của đông đảo quần chúng để chống lại với lớp vua chúa thống trị, thì đương nhiên trở thành một thế lực chính trị trọng đại, từ thế đối lập với thống-trị tiến lên chiếm lần địa vị thống trị. Rồi, sau nhiều thế kỷ đối kháng, đã có thời, một vị giáo-hoàng La-mã trực tiếp nắm quyền thống trị đế quốc. Sự kiện này đã đưa giáo quyền La-mã tới chỗ suy sụp, giáo hội bị phóng thả.

Đề trở lại với bản chất cố hữu của giáo-chủ, các giáo hoàng sau đó đã cố gắng vượt ra khỏi địa hạt cai trị xã hội, để chỉ lãnh đạo phần tinh thần của tín đồ mà thôi. Đến thời dân-chủ, quyền cai trị thuộc về toàn dân, mà đa số dân chúng Âu Châu là tín đồ thiên-chúa-giáo, thế nên thiên-chúa-giáo mặc nhiên ngồi ở ghế « gián tiếp thống trị xã hội ». Rồi Âu Châu lại là cha đẻ của chế độ thực dân, bởi vậy, đối với các dân tộc bị trị Á Phi, thiên-chúa-giáo mới bị xem như một tôn-giáo đứng về phe thống-trị ngoại xâm. Sự kiện này đã và đang được đặt ra cấp bách đối với các vị giáo-hoàng hiện đại. Liệu rồi đây các nhà lãnh đạo thiên-chúa-giáo có đưa giáo hội của họ ra khỏi thế đứng này chăng ?

*

Phật-giáo, vị giáo-chủ của đạo Phật đã được xưng tụng là « Thiên-nhân-sư » tức là Thầy của chư thiên và loài người. Ngài là bậc thầy, là người chỉ đạo, là nhà văn

hóa hướng dẫn, chứ không phải là nhà thống trị, dù là cai trị thiên quốc hay nhân-gian, dù là thống trị tinh-thần hay tổ chức. Vì giáo lý có ghi rõ: Đạo Phật chỉ giúp cho con người tự giác ngộ, chứ không buộc tín đồ phải tin theo bất cứ một tín điều nào. Với bản chất đó, Phật-giáo đã trở thành vô cùng phóng khoáng, tự tại. Tuy có Tăng sĩ vượt hình thái sinh hoạt thường nhân, có vị truyền thừa, nhưng giáo-quyền không đặt thành vấn đề và hành đạo không đặt ở trung ương mà đặt ở Đại-chúng. Giáo luật tuy rất khắt khe, nhưng thi hành giáo luật là ở Đại-chúng, và, tùy từng môn phái, có những bản sắc riêng. Đại-chúng được hiểu là đa số Tăng sĩ ở chung một tu viện hoặc một sơn-môn. Nói rộng ra, đối với toàn thể Phật-tử, thì ý lực của toàn thể Phật-tử có tính cách quyết định giáo hội và thể cách sinh hoạt của Phật giáo.

Chính vì những đặc tính trên, đạo Phật đã tùy thời, tùy thế, tùy cảnh, trải ra hòa với nếp sống quần chúng, hoặc tự lại thành các thế lực quyết định vận mạng từng thời đại. Tuy tán tỵ, nhưng vẫn không mất tính cách thường tồn vì các tu sĩ vẫn còn đó, vẫn là một thực tại đại biểu cho truyền thống của Phật-Tổ, vẫn duy trì địa hạt của « ông thầy » đối với các vua chúa cũng như quần chúng. Tuy được lợi thế, được độc tôn trong các triều đại Ashoka (Ấn-độ), Đường (Trung-hoa), Lý (Việt-nam), nhưng Phật giáo không lợi dụng ưu thế để nắm quyền thống trị, cũng như không dựa vào thế lực thống trị để truyền đạo, và nhất là không để bị biến thành công cụ cho phe thống trị mở mang đế quốc.

Đạo Phật do đó, đối với các nước Á-đông là đạo chung của mọi lớp người trong xã hội, là đạo của mọi dân tộc, không phân biệt đế-quốc hay thuộc-quốc. Riêng ở Việt-Nam, đạo Phật đã hòa vào với bản chất Dân tộc như một thực tại bất khả phân. Dân tộc thịnh, đạo Phật thịnh; Dân tộc suy, đạo Phật suy. Chính vì vậy, mà đạo Phật đã trở thành một thế lực cách mạng của dân tộc suốt ngàn năm lệ thuộc Trung-hoa, đã hội tụ được lòng người mở mùa tự-chủ và thống-nhất cho xứ sở, vào thời Ngô - Đinh.

Sau một trăm năm lệ thuộc Pháp, đạo Phật đã chìm đi cùng với chủ quyền Dân tộc. Cho tới ngày gần đây, sau

khí bị các thế lực quốc tế chèn nén, dơ bẩn dấy cùng với Dân tộc hủy bỏ chế độ độc tài, và quyết tâm theo đuổi công cuộc phục hồi chủ quyền Dân tộc. Những thành công, thất bại đều mang một ý nghĩa : đạo Phật tại Việt-nam đang là một thực tại Cách-mạng của Dân tộc. Đã là thực tại cách-mạng tất nhiên phải vận động cách mạng ; mà các cuộc vận động như vậy đương nhiên là những sinh hoạt chính trị rồi.

Không riêng gì ở Việt-Nam, mà ở trên toàn thế giới, Phật-giáo cũng đang ứng hợp với thời đại, đang đi dần vào tổ chức thống nhất hành động để góp phần kiến tạo an bình cho thế giới.

Nhưng bản chất của Phật-giáo và quá trình lịch sử đã bảo chứng rằng : đạo Phật, dù có xây dựng được một thế lực ưu thắng, cũng không bao giờ trở thành lớp người thống trị, mà luôn luôn sẽ giữ vai trò hướng dẫn của nhà văn hóa, tức là làm chính trị theo phương pháp của một thực tại văn hóa. Đó là vai trò của các tôn giáo thời xưa và của những nhà văn hóa thời nay vậy.

Tôn-giáo đúng là một thực-tại chính-trị. Nhưng nếu tôn giáo làm chính trị bằng « *thế thống trị* » thì sẽ bị tiêu diệt, còn nếu làm chính trị bằng « *thế văn hóa* » thì tức là sắm đúng vai trò lịch sử rồi vậy.

VẠN HẠNH

THẾ GIỚI QUAN PHẬT GIÁO

THÍCH MẬT-THÈ

(tiếp theo)

KẾT LUẬN.

DÙ sao chúng tôi cũng không lấy làm thỏa mãn, với những giòng chữ trong sách này đã được đi ngang qua dưới đôi mắt của các ngài, dầu không được các ngài tán thành, song nó cũng đã làm tròn nhiệm vụ với một phần nào, nghĩa là it ra nó cũng gợi thêm hoặc nhắc nhở ở lý trí các ngài về vấn đề suy tầm chân lý.

Vi nó là cái cần thiết hơn tất cả sự cần thiết trong đời sống của chúng ta. Vì nếu chúng ta tìm hiểu được rõ ràng thấu đáo về vấn đề vũ trụ nhân sinh, tức là tìm thấy con đường đi của chúng ta. Nếu vũ trụ là một vấn đề ta không thể hiểu biết được, không quan hệ gì đến ta, và nhân sinh chỉ có giá trị trong khoảng thời gian 5, 70 năm, thì ta cũng không cần phát triển năng lực làm gì cho khó nhọc, không cần kiểm thúc lòng ta, bất cứ về một luân lý, đạo đức, hay một kỷ luật của một xã hội nào làm gì. Trái lại nếu vũ trụ với ta có sự liên quan, lý trí ta có thể hiểu biết được và nhân sinh có thể tiến hóa hơn nữa, để đạt đến mục đích vĩ đại cao-thượng thì ta phải cần đem bao nhiêu ý chí để phụng sự lý-tưởng ấy.

Hiện nay nhân-loại đã tiến-hóa đến bậc nào ? Những tư tưởng đại-đồng cùng vấn đề tìm hạnh phúc chung cho nhân-loại đã được những bậc ưu thời mẫn thế nhắc nhở tìm phương bô cứu.

Người ta đã khổ sở nhiều và rất chán ghét về sự chiến tranh, khoa-học đã thất-bại về vấn-đề tìm hạnh phúc cho nhân loại. Triết-học từ thế-kỷ thứ XVI sắp xuống đã bị khoa-học lột trần, chỉ để còn một môn học hình nhi thượng mà thôi ; còn tôn giáo thần quyền thì không thể đứng vững trong thời đại khoa-học này được. Chính-trị thì phải tùy-theo tinh-thể mà biến chuyển luôn luôn. Và chính trị chỉ là một tác dụng của một chủ-nghĩa, theo từng xu hướng khác nhau ; từ ý chí cho đến quyền lợi, có nhiều sự chênh lệch ; xã-hội chủ-nghĩa và tư-bản chủ-nghĩa hiện nay đang chống đối nhau, chưa nói đến cuộc thắng bại của tương lai ra thế nào ; ngay hiện tại nếu mọi người không cùng một lý-tưởng chân-chính đủ chí khí can đảm, đức hy-sinh-vì-tha vô-ngã chân-chính, thì thử hỏi con người có thể đứng vững giữa bao làn sóng dương phạp phùng ghê tởm, muốn lôi cuốn nhân-loại về nơi đáy biển vô tận không ?

Ồi ! Con đường tương-lai của nhân-loại ; thật con đường mịt mùng thăm-thẳm !!!... Song, dù thế nào, nhân-loại còn có diêm-phúc, lý-tưởng ái hòa đồng điệu, nếu là lý tưởng chung của nhân loại, do lòng nhu cầu tha thiết và thành thật, thì ta cũng có thể đoán biết thế-giới tương lai sẽ là phản ảnh trung thành của lý-tưởng ấy.

Nếu thế, văn-hóa mới tương-lai của nhân-loại cũng phải là cái văn hóa ái hòa đồng điệu dung hợp đủ cả hai phương diện : « lý trí » và « tình-cảm » tràn đầy tư-tưởng tự-do bình-dẳng và bác ái, chứ không phải như cái văn hóa hiện giờ — thứ văn hóa thú vật, người bóc lột người, chém giết người v.v... nhưng văn hóa phải tìm ở đâu, nếu không phải là Phật-Giáo.

Nói thế chắc các ngài nghĩ rằng : nhân-loại hiện nay hay sau này không còn là lớp nhân-loại cách đây hơn 2.000 năm về trước nữa. Vậy Phật-giáo nó sẽ chết theo, đã tiêu diệt theo chế độ phong kiến ở Tàu và ở ta vậy. Sự nhận xét ấy, đã không khỏi sai lầm, vậy thật chúng ta cũng không nên nổi chủ quan chật hẹp, muốn ai cũng bỏ cái học khác, để chuyên về học Phật, mà chỉ muốn nhân-sinh bước chọn lấy con đường sống rộng rãi chính đáng, làm động cơ để hướng dẫn tư tưởng hành vi của mình trong cuộc sống còn khỏi phải sai lạc nguy hiểm.

Ta không thể đem Nho-giáo so sánh với Phật-Giáo được, Nho giáo là phản ảnh của xã-hội về đời Xuân-thu chiến-quốc bèn Tàu, tức là

sản phẩm của chế độ phong-kiến mà đức Khổng-Tử là một nhà chính trị kiêm luân-lý của các chế-độ ấy. Đấng này, trái lại Phật.Giáo tuy phát nguyên từ Ấn-độ, nhưng không phải là sản phẩm của một chế-độ hay của một thời đại nào, mà là phản ảnh của mọi sự đau khổ của chúng-sinh. Nên đức Thích Ca không phải là nhà chính-trị cốt để gây dựng lên một nước, hay một chế-độ nào, Song, muốn bảo Ngài làm chính-trị, thì *Chính Ngài đã làm chính-trị cho tất cả chúng sinh*. Vì tư tưởng của đức Phật là tư tưởng rộng khắp, bao giờ cũng chủ trương giải cứu cho muôn loài quần sinh thoát khỏi vòng mê lầm, khổ não, hưởng được yên vui an lành giải thoát. Chính trong những buổi thuyết pháp, Ngài thường nói đến tất cả chúng sinh và thế-giới, chứ không phải tư tưởng như Khổng.Tử, tu-thân, tề-gia, trị-quốc, bình thiên-hạ, với một quan niệm nhỏ hẹp ở nước Tàu, cùng các nước chư hầu phong thổ bấy giờ. Nên hễ thế giới nhân loại còn đau khổ thì Phật-giáo là phương thuốc rất cần yếu, mà nếu nhân loại đã đến đích đại đồng, thì Phật giáo là bản đàn du dương nhịp nhàng theo khúc nhạc huyền diệu ca ngợi cảnh đời giải-thoát.

Chẳng qua hạnh-phúc hay thế-giới ái hòa đồng điệu, mỗi cá nhân chúng ta phải tự làm ra nó, không phải cứ ngồi lì chờ ai đem lại cho mình (?) Nếu có hạnh-phúc do một kẻ khác đem lại, thì tưởng hạnh phúc ấy chỉ là cái giả-dối tạm thời, chứ đâu phải chân thật vĩnh-viễn. Những kẻ ưa nói suông, hay giữ thái độ thờ ơ, hoặc do dự, chỉ là ký sinh trùng của nhân loại mà thôi.

Đức Phật dạy: « Các người hãy tự mình thấp đức mà đi ». Lời thuyết pháp ấy tuy vẫn tất, cũng đủ tỏ đạo Phật đầy tinh thần độc-lập và tự chủ.

Tôi mong rằng thế-giới tương-lai của nhân loại sẽ là thế-giới Phật-hóa đầy sung sướng hạnh-phúc chân thật an lành vĩnh viễn!!!

THÍCH MẬT THỀ

ĐẠO PHẬT VÀO GIAO CHÂU

■
LÊ VĂN SIÊU

II

TA không thể căn cứ vào thời khoảng có vết chân của mấy nhà tu danh tiếng của Ấn-Độ, đặt trên đất nước ta, để nhận định là đạo Phật vào Giao-châu từ hồi ấy.

Chẳng hạn như ngài Ma-Ha-Kỳ-Vực, sách Cao Tăng truyện chép rằng Ngài qua Phù Nam, Lâm Ấp, tới Giao-châu rồi đi Quảng-Châu Lạc-dương vào cuối thế kỷ thứ III. Hay Tăng Hội, người thuộc gia đình gốc ở Sogdiane đến cư-ngụ ở Ấn đã nhiều đời, rồi theo song thần tới Giao-châu định cư làm nghề buôn bán. Khi song thần mất, ông vào chùa tu.hành và dịch các kinh sách chữ phạm ra chữ Hán. Ông mất ở Trung-Hoa năm 280.

Những tài liệu ấy chỉ chứng rằng đạo Phật đã có ở Giao-Châu từ trước khi có vết chân của các nhà tu ấy.

Bởi có rằng, trước đây, năm 187, Sĩ-Nhiếp làm Thái-Thủ Giao-Châu, thì Viên Huy đã có gửi thư về cho Tuân.Quốc bên Tàu năm 207 kể về anh em Sĩ-Nhiếp như sau :

« Nhiếp huynh đệ, tịnh vi liệt quận, hùng trưởng nhất châu, thiên an tại vận lý, uy tôn vô thượng, xuất nhập minh chung khánh bị cụ uy-nghi tiêu

cổ xuy xa hy mã đạo. Hồ nhân giáp cầu phần hương thiên giả thương hữu sơ thập ».

(Anh em Sĩ-Nhiếp đều chia ra các quận, mỗi người hùng trưởng một châu, rộng đến vạn dặm, uy nghiêm tôn kính không có ai hơn, khi ra vào chuồng khánh vang lừng đủ mọi nghi vệ thối sáo đánh trống. Xe ngựa đầy đường. Những người Hồ theo hai bên xe đốt hương thường thường có đến vài mươi)

Danh từ người Hồ theo Trần-văn-Giáp trong sách le Bouddhisme en Annam, là tiếng người Tàu trở các rợ ở miền giữa châu Á và Ấn-Độ từ đầu kỷ nguyên.

Như vậy thì người Hồ, nghĩa là người Ấn-Độ đã ở Giao-Châu ít nhất là từ cuối thế kỷ thứ II, thì mới đặt xong nền tảng tôn giáo và những liên hệ với chính quyền.

Một tài.liệu khác về Mâu Bác, nói rằng trong đời Tam Quốc loạn-lạc, từ sau khi vua Linh-Đế băng hà, (168) chỉ còn Giao-Châu là yên-ôn, các danh sĩ cõi Bắc lánh sang ở đó. Trong số các danh sĩ này có Mâu Bác sang Giao-Châu khoảng năm 189. Ông vốn là tín đồ của đạo Lão. Nhưng khi thấy các đồng đạo lạc đường về những phương thuật hoặc chúng thì ông đả-kích kịch liệt, không ai dám đường đường thảo luận với ông cả. Sau đó ông đổi theo đạo Phật.

Tài liệu ấy lại chứng chắc thêm rằng đạo Phật đã có nền tảng ở Giao-Châu từ khoảng giữa thế kỷ thứ II vậy.

Đôi tìm xa hơn nữa về phía Lâm-Áp, ta thấy người nước này nhận mình thuộc dòng dõi anh hùng Maharshi Bhṛigu trong anh hùng ca Mahabhārata đến đời người tên Khu-Liên năm 192 thì nổi lên giết huyện lệnh nhà Hán và sáng lập Vương Quốc Lâm Ấp (ở phía nam Thừa Thiên bây giờ). Và trước đấy 50 năm, khoảng năm 132 đã có một đoàn hàng ngàn người của họ từ phía nam xông ra định xâm lăng khu phía nam Nhật Nam ấy.

Thêm một nguồn chứng liệu khác về phía Phù Nam, vị vua sáng lập nước này ở thế kỷ thứ I là một người Ấn giang hồ đã bắt thủng thuyền công chúa Liễu-Diếp và kết duyên với công chúa, tỏ rằng người Ấn đã đến bán đảo Trung Ấn từ thế kỷ thứ I, còn có tiền ra Giao-Châu liền ngay không thì không rõ.

Dẫu sao ta nhận đạo Phật và Giao-Châu khoảng giữa thế kỷ thứ II là phải.

*

Hồi giữa thế kỷ thứ II là hồi sau triều vua Kaniska (78 — 123) các con không đương nổi nghiệp lớn, trong nước loạn-lạc lung-tung. Hồi ấy cũng là hồi nhà Hán bèn Tàu tàn tạ với những vị vua yếu đuối, chỉ lo hưởng thụ những thú vui vật chất trong cung cấm, còn việc triều chính thì phó mặc các hoạn quan lộng quyền, khiến gây thành loạn khản vàng và loạn Tam.Quốc.

Giao-Châu thuộc quyền cai trị của nhà Hán ấy, ở nơi biên viễn miền Nam. Vết thương do quân đội Mã.Việt gây cho dân Giao-Châu năm 42, đến đây cách 100 năm, dù có thể kể là đã lành, thì những đau khổ, chết chóc, thảm thương khác, do quan lại nhà Hán tiếp tục dày ải dân Giao-Châu, từng ngày từng giờ một, đã không thể khiến nổi dân ấy có một thiện cảm nào với người đô-hộ.

Gia dĩ, ở chính quốc loạn-lạc, các quan lại nhà Hán đã không còn có ý muốn trở về. Từ thượng tầng của guồng máy cai trị là các Thái thú đến hạ tầng là các nha lại, người ta đều có ý muốn định cư lâu dài trên giải đất dễ sống và dễ bóc lột dân địa phương để hưởng thụ mọi sung sướng vật-chất. Ta nhớ lại lời thơ của Viên-Huy : « Tịnh vi liệt quôn, hùng trưởng nhất châu, ihiên an tại vơn lý uy tôn vô thượng v.v... » Thi đủ đoán được tâm lý của các thái thú. Còn các nha lại hành hạ dân, đề « ông thầy ăn một, bà cốt ăn hai » thì ta nhắm mắt cũng đoán được.

Điều đáng lấy làm lạ là sau Trưng-Vương một trăm năm, đến hồi ấy, Hán triều đương suy vi mà không thấy sử ghi có một cuộc khởi nghĩa nào khác. Điều đáng lấy làm lạ hơn, là rất đỗi như Lâm-Áp, còn ít dân mà một lúc cũng tụ nổi cả ngàn người để đánh phá phía nam Nhật Nam năm 132 và giết huyện lệnh nhà Hán năm 192 để sáng lập Vương-quốc của họ. Vậy mà sao Giao-Châu không thấy cựa mình.

Một rằng có, nhưng bị dập tắt hết, và bị quan lại đô hộ dẫu luôn cả triều đình để không có sót tâu về, nên sử không còn một dấu vết nào cả. Hai rằng quả là không có thực, vì dân đã kiệt-quệ nhựa sống thì chỉ càng tỏ rằng quan lại đô hộ đã bóp nghẹt hết mọi uất hận của dân, để ép phải nằm im dưới bàn tay của họ.

Dù ở trường hợp nào, ta cũng thấy dân Giao-Châu cần tìm sự sống và lẽ sống ở một phía nào khác với phía Hán tộc.

Việc thái thú Sĩ-Nhiếp dùng văn trị chính sách và tỏ lòng thực tình mến thương dân để dân tôn là Sĩ-Vương, lại cùng các danh sĩ Trung-Hoa và Giao-Châu đặt nền móng sáng tạo chữ nôm để dịch các kinh sách, khiến dân tôn là Nam Giao học tử, rồi khi ra đường lại có các người Hồ kèm bên đốt hương và chuông khánh vang lừng, việc ấy chứng tỏ ảnh hưởng Phật giáo đến hồi Sĩ-Nhiếp đã sâu đậm lắm.

Điều mà G. Ferrand nói về kế-hoạch của văn minh Ấn-độ, len-lỏi người vào ảnh hưởng tới các giới chính quyền địa-phương, để rồi hoặc thuận tiện thì sắm vai cai trị, hoặc không thì ủng hộ cho người địa phương tự cai trị lấy, điều ấy ta thấy dấu vết đích thực là có ở đây. Và cái mưu cơ chính trị ở thượng tầng của những người Hồ, hẳn là cố vấn và xúi giục Sĩ-Nhiếp cất cứ riêng mình một cõi, rồi thoát ly khỏi vòng chi phối của nhà Hán. Cho nên, sau đó, năm 226, khi Sĩ-Nhiếp tạ thế, Giao-Châu thuộc Ngô, Ngô chủ cho người sang thay làm thái thú mà không cho Sĩ-Huy nối quyền cha, Sĩ-Huy đã đem quân ra chống cự, với thâm ý là giữ đất đai của mình và không thừa nhận quyền của nhà Ngô.

Mưu cơ chính trị ấy của những người Hồ ở thượng tầng dù thất bại trước binh lực của nhà Ngô và sau là nhà Tấn, thì ở hạ tầng, về phía nhân dân, sự nhào nặn tinh thần của Phật-giáo đã phải kể là đáp ứng đúng nhu cầu của xã-hội.

*

Vấn đề cần đặt ra để tìm hiểu là: vì có gì dân chúng Giao-Châu theo đạo Phật ở giữa thế kỷ thứ II một đạo giáo xa lạ, có nhiều chủ trương không ăn khớp với đạo thờ gia tiên? Chẳng hạn như người địa phương, tin tưởng linh hồn người chết vẫn phưởng-phất như sống để phủ tri cho con cháu, thì tôn giáo mới lại chủ trương, là linh hồn dầu thai kiếp khác để bắt đầu một vòng luân hồi khác, và chẳng hạn như người địa phương tin tưởng sống là ở thác là về, thì tôn giáo mới lại chủ trương trong đời sống có tu và đắc đạo mới được về Tây-Trúc còn ăn ở bất nhân ác đức thì phải xuống địa ngục âm ty. Hoặc chẳng hạn như người địa phương tin có phúc ấm truyền đời thì tôn giáo mới lại chủ trương mỗi cá nhân có một nghiệp riêng để trả quả cho những nhân duyên riêng.

Ta đặt mình vào địa vị người Giao-Châu hồi ấy, hẳn ta thấy là khó đề thu lãnh những giáo lý mới này. Nhưng nếu ta nhớ lại tính chất linh động và mềm dẻo của đạo Phật (Mềm dẻo đến độ loãng như một chất lỏng để vào bình chứa nào cũng được) thì ta sẽ không còn lấy làm lạ về sự du nhập quá dễ dàng của đạo ấy.

Đầu tiên là cái truyền thống kính trọng tín ngưỡng của người từ thời Açoka, đã giúp các nhà tu Ấn-độ né tránh mọi đụng độ gay-go về chủ trương tôn giáo. Sau là sự không cố chấp kinh kệ, không cứng rắn trong việc bảo vệ giáo lý, đã giúp các nhà tu ấy tìm hóa hợp với tín ngưỡng cổ truyền của địa phương, khiến đạo Phật nhờ đấy thêm phong-phủ và thêm nhiều tinh chất đặc thù.

Người Giao-Châu đã đến với đạo Phật không bằng tuệ giác mà bằng tình cảm. Hay nói ngược lại cũng vậy, đạo Phật đã bắt sâu rễ vào trong lòng người Giao-Châu hơn là vào trong óc.

Những sự bầy tỏ lòng thương cảm đối với những người gặp điều không may, đương phải quần-quai trong đau khổ, những lời khuyên nhủ họ nhẫn nại chịu đựng đau khổ ấy để trả cho hết một món nợ huyền bí nào của tiền kiếp, cùng với những sự dẫn giảng về nguồn gốc của những đau khổ buồn phiền trong trần lụy, cũng như sự hé mở những chân trời hy vọng cho người ta, theo luật luân hồi quả báo.. tóm lại tất cả phần chủ trương đại từ, đại bi, cứu khổ, độ nạn, của đạo Phật đã là một món quà quý giá, làm dịu lòng Giao-Châu đương cần tìm phương thuốc tinh thần để xoa dịu.

Cả những sự sợ hãi ở thời thượng cổ ấy, sợ ma quỷ, sợ những hiện tượng thiên nhiên, sợ những tác oai tác quái của quỷ thần, khiến sinh đau ốm, bệnh tật, nghèo đói, chết chóc, cho đến cả sợ những quan lại Tàu ức-hiếp bóc lột đánh đập, khảo tra, người Giao-Châu gặp những nhà tu Ấn-độ bình thân như không, và vào trong chùa thấy ảnh tượng của Phật cũng ngồi vững vàng trong an-lạc, thì tự nhiên thấy bớt sợ và lòng lắng dịu xuống, để nhìn thấy chùa là một nơi an-toàn, và nhìn thấy dưới sự che chở của Phật thì ma quỷ cả ban đêm lẫn ban ngày đều không dám phạm đến mình.

Những chùa cổ nhất, có lẽ là cơ sở tôn giáo đầu tiên của Phật giáo ở nước ta, là Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện, lại là những nơi từ tên nó đến sự thờ kính ở trong đã biểu dương những pháp lực vô biên của Phật (Chỉ huy cả các thần mây, mưa, sấm, sét), càng chứng tỏ người ta đến chùa để được ở dưới sự che chở của Phật.

Không những đối với người sống như vậy, mà đối với người chết người ta cũng lại tin là Phật có ngự trị ở khắp ta bà thế giới và có hộ trì cho cả người đã chết nữa. và óc tưởng tượng của người ta có thể phong phú đến đâu, với ước vọng của người ta có thể xa vời đến thế nào, thì người ta lại nhắc những huyền năng của Phật đến cái đích ấy.

Do đó mà có thể nói, không sợ bị cải chính, là đạo Phật khi vào Giao-Châu, không những nền đạo giáo ấy đã thành đạo giáo của xứ sở Giao-Châu, mà cả đến Phật nữa, cũng lại là Phật của dân Giao-Châu nốt.

*

Người Giao-Châu quả thực chỉ tìm hiểu chủ trương triết lý siêu hình và giáo lý chính thống của đạo Phật về sau này thôi, qua các nhà trí thức của mình và của Tàu, cũng như qua các nhà tu Ấn-Độ. Còn ở những ngày đầu tiên thì người ta đã thờ Phật vì khía cạnh thực tế của cuộc sống như đã trình bày ở trên.

Thành ra về phía đại chúng có hiện tượng kính thờ Phật, tuy vẫn ở trên, nhưng vẫn là chung với các thần thánh khác trong cùng một cơ sở tôn giáo. Và người gọi rằng theo đạo Phật, trừ những vị xuất gia, cũng vẫn còn thực là đầy đủ những tín ngưỡng cổ sơ, đề thờ gia tiên, thờ cây đa, cây đề, thờ thần hồ, thần rắn, thần ngựa v.v. và nếu cần thì cũng vẫn cúi đầu lễ cả con tà con ma, lễ cả những vị thánh ở bất cứ đạo nào có sức chế ngự được tà ma ấy.

Mâm mống đề này nở tinh thần Tam-Giáo-Đồng-Nguyên ở thế kỷ thứ X, XI ta thấy đã có ngay từ hồi đầu này vậy.

Người ở trình độ hiểu biết cao hơn thì có thể khó tính hơn trong việc cân nhắc về tín ngưỡng và chủ trương của các đạo giáo. Nhưng đại chúng thì chỉ miễn hợp giọng của mình là đủ. Gia dĩ, tinh thần bao dung của đạo Phật lại rộng lắm. Không hề có gì ràng buộc người tin đồ là hề đã theo Ta thì không được theo gì khác Ta nữa, hoặc những thể cách thờ kính thế này mới đúng ý muốn của Ta, còn thể khác là không, và đúng thì mới được đến Niết bàn, không thì phải vào địa ngục. Tinh thần bao dung của đạo Phật quả là một tinh thần dễ làm bạn với những xã hội nông nghiệp xuề-xòa và dễ thân mật với những nông dân chất-phác. Cả những nghi thức thờ kính và những qui tắc giữ đạo cũng lại hết sức hợp với những xã hội nghèo nàn và hết sức dễ theo nữa cho những người dân bị dò hợ trước đoạt hết của cải.

Một thái độ sống đặc biệt của người Giao-Châu vừa do hoàn cảnh xã-hội quy định sẵn, lại vừa do chính sự tu Phật nêu gương, đã thực đáng đề lưu ý : Ấy là thái độ trọng điều lễ nghĩa liêm sỉ hơn quyền lợi vật chất, trọng cái tinh của con người đối xử với nhau hơn cái lý quay quắt dễ bóp hầu bóp cổ nhau. Sự trọng này, có thể nói, đã là điều bắt buộc, dù không muốn cũng không làm sao khác hơn được, dưới chế độ quan lại nhà Hán.

Chúng có thật cụ thể của thái độ này là xưa nay mặc dù vẫn thù vẫn ghét các thái thú, vậy mà đối với thái thú Sĩ-Nhiếp thì dân lại tôn là Sĩ - vương, chỉ vì họ Sĩ đã thực lòng thương mến dân. Và không những chỉ tôn như thế, dân còn có thể cầm khi giới ra trận hy-sinh cho họ Sĩ nữa khi nhà Ngô gửi thái thú khác đến thay, mà không cho Sĩ-Huy nối quyền cha.

Thái độ sống đặc biệt vừa nói, thực đã là thái độ của những triết nhân, nó tách rời vĩnh viễn dân Giao-châu khỏi giới cai trị tàn nhẫn bất lương của Tàu, để chỉ hướng mắt tìm về với những thiện nhân của đạo Phật.

Đạo Phật vào Giao Châu đã là một điều đại hạnh cho dân tộc vậy.

*

Nhưng đạo Phật không đơn độc vào Giao-Châu, mà còn có cả một nền văn minh Ấn-độ tràn tới nữa, nền văn minh ấy, nói về khía cạnh tuổi tác thì khoảng 3000 tr. Tây lịch trong khi Trung-Hoa còn ở thời đá trau, nó đã là văn minh Mohan Jo Daro ở lưu vực sông Indus với những tỉnh thành lớn có tổ chức quy củ với đường lớn ngay thẳng, chợ, bồn tắm, cống thoát nước v.v..., và nếu phải nhường thì nó cũng chỉ nhường có văn minh Ai.Cập. Nói về khía cạnh rút tỉa những cái khôn của thiên hạ thì nó đã bao nhiêu đời pha men Hi-Lạp, Ba.Tur, ở Trung-Đông và cả La-Mã ở cực Tây nữa. Nói về mạo hiểm phiêu lưu và chiến đấu thì cả vùng đồng bằng sông Indus vẫn là địa bàn cho những cuộc tranh đấu liên miên giữa các sắc dân ở Trung-bộ Châu Á, và họ đã có những hải thuyền có thể chở từ 600 đến 700 người đi buôn bán với các nước ở đông và tây.

Văn minh Ấn-Độ có những căn cốt vượt văn minh Trung-Hoa, và khi tới Giao-Châu thì có mang sắc thái ngược hẳn lại với văn minh Trung-Hoa, là không có dụng tâm xâm chiếm đất đai, cũng không có chương trình kế hoạch bành trướng thế lực, dù là thế lực tinh thần nữa.

Người Giao-Châu đã chỉ thấy người Ấn-độ đến với cái thiện ý sống an-hòa với dân địa phương để làm thương mại và san-sẻ những hiểu biết tiến hóa hơn về mọi mặt.

Nào là thuốc men để chữa trị những bệnh hiểm nghèo, nào là pháp thuật trừ tà, trấn trạch, bùa chú để tăng phúc thọ cả bùa yêu và cầu tài, cả bùa để giữ mình khỏi bị ám-hại..., vốn có rất đầy đủ trong kinh Vê-Đa (20 quyển, 731 bài, 6000 đoạn).

Cả sự đo lường với các thứ thước đo của người, của thần, thế nào là đúng và thế nào là sai, rồi thiên văn, lịch để nhờ ngày trăng tròn trăng khuyết, ngữ pháp để có luật tắc cho lời nói để hiểu đích xác ý của nhau.

Cả vũ trụ quan, cả sự thành tạo của thế-giới, rồi linh hồn, thiên đàng, địa ngục,... Tóm lại tất cả cuộc sống với những thắc mắc từ vật chất đến tinh-thần của một con người cần tìm tòi, đều có thể thấy thật là đầy đủ ở người Ấn-Độ.

Thành ra, kể từ giữa thế kỷ thứ II sự có mặt của đạo Phật và văn minh Ấn-độ ở Giao-Châu đã làm văn minh Trung Hoa kém thó và mất địa vị độc tôn, mặc dầu quyền hành chánh trị và quân sự vẫn trong tay các thái-thủ Trung.hoa. Bao nhiêu cố-gắng của quan.lại Trung.hoa gieo rắc văn minh của mình đều bị giảm hiệu năng một phần lớn trước hào quang của văn minh Ấn-độ.

Đó là điều giải thích việc người Việt-nam bị Tàu đô.hộ hơn một ngàn năm mà vẫn thoát khỏi đại nạn tuyệt chủng vậy.

LE VĂN SIÊU

NHẬN ĐỊNH NGUỒN GỐC PHẬT NGŨ PÁLI

MINH NGỌC

(tiếp theo V.H. số 15)

Theo truyền thống của những dân du mục bao giờ cũng có tính cách hoạt động tích cực và tư tưởng tôn giáo ngã về nhất thần giáo. Những người Aryans Iraniens và Âu Châu thì sinh hoạt rất tích cực nhưng còn người Aryans Ấn Độ thì lại có tính cách tiêu cực, yếm thế, hưởng nhàn. Người Ấn vong bản đã chuyển họ và đưa họ lên cao ít được hưởng thụ thực tế. Có lẽ vì sống kiếp sống du mục vất vả khổ sở nên khi vào đến đồng bằng sông Indus rồi đồng bằng sông Gange, hơn nữa, lại được tiếp xúc với văn minh rực rỡ của người bản xứ nên người Aryan mới có ý định từ bỏ những sự khổ sở du mục, Người bản xứ chắc cũng biết được tâm lý đó nên đã đưa họ lên cao ít hưởng thụ thực tế. Tâm lý của kẻ chiến thắng mấy khi rời được sự kiêu hãnh nhất là khi người bị khuất phục đã tôn mình lên cao. Thời kỳ đầu những người Aryans chỉ có chia xã hội thành hai giai cấp thôi. Đó là giai cấp Aryas và Dasyus tức là giai cấp cao thượng (aryas = dévas, trời) và giai cấp dữ dốt (dasyus = asuras, quỷ). Hay nói khác đi xã hội được phân thành hai giai cấp: Aryavarta và Mleccha mà thôi. Những người Aryans không dám coi thường người bản xứ, ít nhất đối với những người bản xứ vong bản, có học thức

gần mình. Do đó họ tự xưng là cao thượng, không ức hiếp dân bản xứ. Giai cấp được mở rộng cho mọi người miễn là có chức vụ trọng yếu. Người Aryan được ưu đãi, thanh thoi có thì giờ để thơ phú có tinh cách ca tụng thiên nhiên phóng khoáng (Védas).

Etienne de Condillac trong *Les langues et le caractère national* có viết: « Nếu các phong tục đã gây ảnh hưởng trên vấn đề ngôn ngữ thì chính ngôn ngữ, khi các văn gia tài danh đã lập được các quy tắc cho nó thì lại sẽ gây ảnh hưởng cho các phong tục và sẽ bảo tồn cho mỗi dân tộc cả tinh, đặc điếm một cách lâu dài ». Vì ở Ấn Độ nên người Aryan khi truyền bá thánh kinh Védas đã dùng một thứ ngôn ngữ khác chút ít với ngôn ngữ chính thống nguyên thủy của mình. Thứ ngôn ngữ thánh kinh này là thứ ngôn ngữ Sanskrit. Ngôn ngữ Sanskrit và các ngôn ngữ ở những nơi có người Aryan đều cùng một gốc Ấn-Âu nhưng không có ngôn ngữ Ấn-Âu nào giống nhau cả. Đối với ngôn ngữ gốc Ấn-Âu nguyên thủy thì tiếng Sanskrit chỉ là một thứ thổ ngữ mà thôi. Thổ ngữ này do những người Aryans bắt trung với truyền thống của mình và người Ấn Độ bản xứ vong bản phổ tân chủ đồng kiến lập. Người Aryan lập ngôn ngữ thánh kinh Védas bằng ngôn ngữ Sanskrit, không bằng ngôn ngữ của dân bản xứ chỉ vì tính ích kỷ và lòng kiêu hãnh để đả hèn riêng trong đó.

Thánh Kinh mỗi ngày mỗi được sáng tác thêm và mỗi ngày mỗi trở thành khó hiểu. Những người Ấn phổ tân chủ cũng được hưởng vinh dự ưu đãi gần như người Aryan về phương diện vật chất cũng như tinh thần. Nên giữa những người Ấn cũ và mới có cuộc chống đối nhau. Người Aryan bị lôi kéo vào vòng chiến.

Những người Aryans chia thành thêm giai cấp Kshatriya chuyên dùng quân sự để bảo vệ quyền lợi của mình. Thế là nền văn minh rực rỡ vùng Indus của dân bản xứ bị tận diệt. Giai cấp bắt đầu không còn được mềm dẻo nữa.

Vì có một số người Aryans kết hôn với dân bản xứ, nên để tránh những cuộc nội phản và người Ấn bản xứ đã bị nghi ngờ về lòng thủy chung, giai cấp trở thành danh thếp. Người ở giai cấp nào thì chỉ lấy người ở giai cấp đó mà thôi. Hệ thống luật pháp được tạo lập tỉ mỉ để tránh hậu họa cho người có giống máu Aryan. Người Ấn bản xứ bị coi là dữ, đốt, quỷ (dasyus, asuras). Tỉ mỉ thì có bốn giai cấp: brâhmana (bà la môn), kshatriya (vua chúa), vaishya (công, thương) và shudra (nô tỳ). Vì ba giai cấp trên có giống máu Aryan nên thánh Kinh Atharva-Véda mới quy định có

hai hạng người ở trong xã hội mà thôi : árya và shudra. Tất cả người Ấn, đối với người Arya, chỉ là thứ nô tỳ hầu hạ họ. Từ bấy giờ trở đi không có cuộc hôn nhân ngoài giai cấp nữa. Ai vi phạm đều bị đuổi ra ngoài hệ thống giai cấp, xã hội và sẽ trở thành Paria tức là loại người không có quyền tiếp xúc với ai và chẳng có ai dám tiếp xúc với họ. Con vật ở Ấn có lẽ còn sướng hơn người Paria nhiều.

Thánh Kinh bây giờ trở đi được bảo vệ triệt để. Sách Mahābhāṣya có cho biết ai đọc sai sẽ trở thành mọi rợ và phải làm lễ sám hối. Ai đọc sai thánh Kinh sẽ bị trục xuất (Vāhishkrtaḥ), không được luật pháp bảo vệ (dharma vadiāḥ) tức là trở thành một người Vratya.

Ngôn ngữ Sanskrit đã trở thành thứ ngôn ngữ của các thánh kinh Bà La Môn giáo. Nhiều người lầm tưởng ngôn ngữ Sanskrit chỉ được áp dụng dưới hình thức ngôn ngữ văn tự của thánh kinh và không được dân chúng dùng để nói hằng ngày. Tuy rằng ngôn ngữ Sanskrit rất khó học nhưng những phần tử thượng lưu ưu tú của xã hội Ấn vẫn dùng để đàm thoại thường nhật. Những người trung lưu và bình dân thì dùng ngôn ngữ prakrit. Ngôn ngữ prakrit chỉ là những ngôn ngữ địa phương. Thường thường ngôn prakrit hay được dùng trong những tác phẩm văn chương, nghệ thuật v.v... Chính thánh kinh của đạo Jainisme đã được chép bằng ngôn ngữ prakrit. Nātyaśāstra do Bharata sáng tác vào khoảng thế kỷ đầu của đương lịch, được coi là quyền thánh kinh Vēda thứ năm của Ấn Độ cho hay những câu thơ Sanskrit cũng được quần chúng ái mộ. Vào thời kỳ Kautilya, ngôn ngữ Sanskrit được dùng ở trong triều vua. Sāhityadarpana do Viçvanātha sáng tác vào thế kỷ 14 cho hay những người dân chính thống ở cực Tây Bắc Ấn Độ (piçāca = ma quỷ ăn thịt) thỉnh thoảng cũng dùng tiếng Sanskrit hằng ngày. Những người ở giai cấp dưới nhưng có tinh thần cao quý vẫn được dùng ngôn ngữ Sanskrit. Các nữ tu sĩ, phụ nữ ở giai cấp cao, các vị hoàng hậu, các ái nữ, quan lại cao cấp và các cô gái giang hồ, nhạc sĩ v.v... được dùng ngôn ngữ Sanskrit vì vấn đề lịch thiệp và xã giao thường nhật của họ. Những người ở giai cấp dưới và không có chức vụ quan trọng trong xã hội thì phải dùng ngôn ngữ địa phương tức là loại ngôn ngữ prakrit.

Nói tóm lại ngôn ngữ Sanskrit cũng được dân chúng dùng hằng ngày. Nhưng chắc chắn sự dùng ngôn ngữ Sanskrit của dân chúng không có được tế nhị và đúng bằng các tu sĩ Bà La Môn. Chính ngôn ngữ địa phương (prakrit) phần nhiều có gốc từ ngôn ngữ Sanskrit. Ngôn ngữ prakrit nào không có gốc từ tiếng Sanskrit gọi

là deçī hay deçika. Đó là thứ ngôn ngữ Mleccha bị cảm phổ biến và rất bị khinh bỉ. Những ngôn ngữ này phần nhiều được thông dụng ở bán đảo Dekkan. Dekkan có 64 nhóm dân dùng 18 loại ngôn ngữ deçī.

Ngôn ngữ Sanskrit cũng được dân chúng đón dùng. Ngôn ngữ Prākṛit cũng được dân chúng đón dùng. Dân chúng ưa dùng ngôn ngữ prākṛit hơn. Chủng kinh điển của Phật giáo và của đạo Jainisme cũng được chép bằng ngôn ngữ prākṛit, Ardhamāgadhī và Pāli.

Như chúng ta đã biết đức Thế Tôn rất thương quảng đại quần chúng. Nền không vì một lý do gì Ngài lại không dùng ngôn ngữ Prākṛit để giáo hóa quần chúng.

Nhưng có điều quan hệ là ngôn ngữ mà đức Thế Tôn dùng (Bud-dhavacanam) thuộc về thổ ngữ nào.

Cullavagga có dạy : « Anujānāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhāvacanam pariyaṇitum ». Câu này có nghĩa : « Các thầy ti khuru, ta cho các thầy học giáo lý bằng ngôn ngữ của ta — hay là — Các thầy ti khuru, ta cho các thầy học giáo lý bằng thổ ngữ của các thầy ».

Chắc chắn nghĩa trên mới đúng. Sāhityadarpana VI đã tiết lộ là các vị đã đi khắp thực, ăn tu khổ hạnh phải dùng Prākṛit. Thường dân ở giai cấp dưới phải dùng ngôn ngữ của xứ họ. Không nói chắc chúng ta cũng biết nếu đã đi khắp thực thì bao giờ cũng ở trong xứ của mình và những thường dân ở giai cấp dưới đâu có thể hiểu được ngôn ngữ bác học Sanskrit nên thổ ngữ của họ phải được họ dùng đến. Vì vậy ngôn ngữ đức Thế Tôn dùng phải là tiếng Prākṛit thì tầm độ sinh của Ngài mới rộng được. Bhāva-prakāṣana X quy định các ngôn ngữ dùng ở kịch trường có cả tiếng Prākṛit và quy định những ngôn ngữ kịch trường phải phục vụ được cho cả ba hạng người thành thị, thôn quê và nửa quê nửa tỉnh. Ngôn ngữ kịch trường còn phải phục vụ cả ba hạng người này huống hồ ngôn ngữ độ sinh không thể vắng tiếng Prākṛit được. Không phải ngôn ngữ Prākṛit thiếu hấp dẫn quần chúng mà chỉ có ngôn ngữ bác học Sanskrit mới lôi kéo được quần chúng. Kāvya-miānsā VII của Rājāṣekhara (cuối thế kỷ 9 đầu 10) có ghi những người Lāta tức những người Gujrat miền nam ở phía tây nước Ấn rất ghét ngôn ngữ Sanskrit, chỉ dùng tiếng Prākṛit một cách rất say mê. Prākṛit của họ có đặc điểm thắm mỹ, diễn đạt duyên dáng rất hấp dẫn vô cùng. Xét như vậy chúng ta thấy vấn đề dùng thổ ngữ không có gì là nhạt nhẽo và gặp nhiều trở ngại

cả. Hơn nữa, các đệ tử của đức Thế Tôn phải cùng dùng một thổ ngữ mà đức Thế Tôn dùng thì vấn đề thành pháp, vấn đạo cùng luận đạo giữa đức Thế Tôn với các đệ tử và giữa các đệ tử với nhau mới tinh tiến được. Nhưng nếu có đi hóa độ ở đâu và có biết thổ ngữ (Prákrit) chốn đó thì đệ tử của đức Thế Tôn vẫn tùy duyên khai thị cho quần chúng bằng thổ ngữ của họ, không cần bắt họ phải biết Phật ngữ. Đó là ý sau của câu trong Cullavagga. Chính vì lý do này về sau tam tạng thánh giáo của đức Thế Tôn mới được dịch ra nhiều thổ ngữ và quốc ngữ.

Có người cho rằng Phật ngữ là tiếng của Kapilavastu, nơi đản sinh của Đức Thế Tôn. Lúc Ngài hãy còn là hoàng tử, Ngài học rất nhiều các thổ ngữ. Trong đó có cả thổ ngữ của vùng Tây Bắc Ấn khi viết và phân tách thì thấy nó phát tích tự tiếng Araméen của Scribes des Achéménides. Ngài có biết thổ ngữ của Kapilavastu. Nhưng ngài không thành đạo nơi đây và thuyết pháp độ sinh ở đây nhiều. Nên thổ ngữ này coi như không phải là tiếng nói đầu tiên của Phật thuyết pháp.

Có người cho rằng Phật ngữ là thổ âm vùng Ujjayini, nơi đại đức Mahinda sinh trưởng. Thuyết này do Vertergaard và E. Kulu chủ xướng. Mới nghe chúng ta thấy có lý. Vì đại đức Mahinda và Thánh Quân Açoka cùng một họ và hơn nữa các chữ trên văn bia của Thánh Quân Açoka và chữ Páli gần giống nhau. Thuyết này bị phủ nhận. Chữ của văn bia Thánh Quân Açoka thuộc về thổ ngữ Kharosthi. Chữ viết của thổ ngữ này rất khó khăn. Thổ ngữ này bắt nguồn từ tiếng Sémitique, Grecque, Araméen và Iranien. Vào hồi đó ngôn ngữ Hy Lạp là ngôn ngữ chính và ngay sau tiếng Hy Lạp là tiếng Araméen. Kết luận ngôn ngữ vùng Ujjayini chỉ là loại prákrit. Kharosthi rất khó dùng đối với quần chúng vì nó do các ngôn ngữ bác học tạo thành gồm mẫu tự Sémitique araméen và bráhmí. Nên sự phủ nhận ngôn ngữ này có lý do tồn tại. Tại sao chúng ta thấy tiếng Páli và prákrit kharosthi gần giống nhau? Vì thổ ngữ Kharosthi do các ngôn ngữ cùng 1 gốc Ấn-Âu tạo thành và hơn nữa trong Kharosthi có sự hiện diện ngôn ngữ bráhmí tức là ngôn ngữ Sanskrit. Tiếng Páli cũng có gốc tự Sanskrit. Vì vậy chúng gần giống nhau. Hơn nữa chúng ta nên nhớ rằng các tiếng prákrit ở Ấn không có khác nhau nhiều lắm vì cùng có gốc tự tiếng Sanskrit. Các ngôn ngữ Prákrit đối với ngôn ngữ Sanskrit gần giống như tiếng Italien với Provençal ở Latin.

Cuộc đời của đức Thế Tôn là một tấm gương rực sáng cho mọi chúng sinh. Đó là một cuộc đời viên mãn và sự tự tại nhưng rất hoạt động với một sự nhịp-nhàng tế nhị vô cùng.

Antoine Meillet trong *Langue religieuse et langue laïque* có chia ngôn ngữ làm hai loại : « hoạt động » và « im lìm » rồi nhận định : « sự kiện chọn loại » hoạt động » hay loại « im lìm », đã tạo nên các ngôn ngữ. Như ở Ấn và Rome sự bận tâm về tôn giáo giữ phần ưu thắng hơn. Các hình thức của loại « hoạt động » có phần tiến về ưu thắng hơn ».

Đặc điểm phát âm của tất cả mọi loại prákrit ở Ấn đều rất nhẹ nhàng và du dương và có sự dãn nở một số phụ âm (consonnes) và tích tụ các nguyên âm (voyelles). Các nguyên âm này gần như nối vào với nhau hay trùng với nhau gây thành một loại thiếu sót, ăn bớt vần (hiatus) vì nguyên âm cuối chữ trên trùng với nguyên âm của đầu chữ dưới. Nhưng loại hiatus này không có gây chướng tai trái lại nó rất du dương. Như vậy chắc chắn Phật ngữ phải là một loại prákrit rất du dương và hoạt động.

Chắc chắn thổ ngữ của Phật dùng phải là thứ prákrit vùng Magadha tức là tiếng Mágadhi.

Magadha là nơi đức Thế Tôn thành đạo và thuyết pháp lâu nhất. Magadha có không khí hoạt động và tế nhị nhất. Chính nơi đây, các vị tu sĩ nổi danh ở Ấn đều ra về để tu tập. Dân tinh vùng này cũng có nhiều đặc điểm về tinh tinh tế nhị lắm. Magadha ngày nay thuộc về tiểu bang Bihâr.

Magadhi được thông dụng trong quảng đại quần chúng. Trong 7 thứ ngôn ngữ được dùng làm ngôn ngữ văn chương nghệ thuật, kịch trường do Bhāvaprakāṣana X quy định thì Mágadhi đứng ngay sau ngôn ngữ bác học Sanskrit. Sāhityadarpana VI (thế kỷ 14) có cho hay Mágadhi là loại prákrit của những người thường lui tới khuê phòng của vua, các người đi hầu hạ nô tỳ và thương nhân buôn bán dùng hằng ngày. Như vậy là cả ba giai cấp Kshatriya, Vaishya và Shudra cũng dùng được. Đi buôn, đi hầu hạ hay gần vua chúa, thì phải có sự tế nhị mới thành công được. Do đó Mágadhi là tiếng nói của quảng đại quần chúng. Vì Magadha chưa bị Aryan hóa mấy.

Chúng ta thấy vào năm 750 trước dương lịch hai vùng đồng bằng sông Indus và Gange đã bị người Aryans thống trị. Hồi đó có một lò các tiểu quốc được thành lập như Panchala, Çakya, Koçala, Káçi, Magadha và Videha tranh quyền bá chủ lẫn nhau. Về sau chỉ còn ba nước chính tranh quyền với nhau mà thôi. Đó là Koçala, Videha và Magadha. Nước Magadha về phương nam sông Hằng (Gange) được ưu thắng làm bá chủ. Sự đồng hóa hay nói khác đi sự Aryan-hóa chỉ có bề mặt mà thôi. Sự tranh quyền

đó bắt đầu trở thành quyết liệt vào khoảng thế kỷ thứ 6 trước dương lịch. Đến thế kỷ thứ 4 trước dương lịch Vương quốc Magadha trở thành một triều quốc chạy từ đông sang tây Ấn tức là từ vùng cực tây Indus tới cực đông Ấn Độ, tới Bengale Vương quốc Magadha có vinh dự sản sinh được một siêu nhân Giáo tổ của đạo Jainisme, phương danh là Mahāvira.

Vương quốc Magadha hồi đó có nền văn hóa rất cao, một nền văn minh rực rỡ và có ảnh hưởng rất lớn trên phương diện thế lực quốc gia ở trong khu vực chịu ảnh hưởng văn hóa Aryan. Chính vì vậy đức Thế Tôn mới dùng tiếng Māgadhi làm Phật ngữ Chuyển Pháp luân. Brahmā Sahampati (Savayampati) thỉnh Phật chuyển Pháp Luân khi nghe thấy dân chúng Magadha bần khổ than thở: « Gió không thổi nữa, lửa không sáng nữa, trời không mưa nữa, nước sông không chảy nữa, mùa màng không thịnh phát nữa v.v. » Lalita-Vistāra cho hay sau khi đức Thế Tôn suy nghĩ và nhận định không phải Pāccekabuddho mà chính là Sammāsambuddho tức là không phải giác ngộ cho chúng mình mà thôi, trái lại phải là giác ngộ cho cả những kẻ khác nữa, Ngài trả lời đại đức Brahmā Sahampati như sau: « Hỡi Brahmā, các cánh cửa của sự bất tử sẽ được mở rộng cho những kẻ nào có tai, cho những kẻ nào trong lòng tràn đầy đức tin, không ăn ý giận hờn cáu kỉnh vào, cho những kẻ nghe pháp, nghe đạo, cho những quần chúng của vương quốc Magadha ».

Xét như vậy chúng ta thấy Phật ngữ phải là tiếng Prākṛit māgadhi vì Ngài rất chú ý đến quần chúng Magadha. Ngài tu ở Magadha, thành đạo ở đó và thuyết pháp ở đó lâu nhất hơn nữa Ngài chuyển pháp luân cũng là do quần chúng Magadha phụng thỉnh và cũng nhắm vào họ để giáo pháp được lan tràn rộng rãi.

Hồi đó tiếng Māgadhi rất được phổ biến rộng rãi và có uy tín cũng như tiếng Sanskrit.

Triết tự, chúng ta thấy danh từ Magadha cũng được viết thành Māgadha. Māgadha có nghĩa là ca sĩ, thi sĩ. Trình độ văn hóa của người Māgadha cũng rất cao gần bằng trình độ văn hóa Aryan. Tài nghệ của các ca sĩ Māgadha chắc cũng không kém mấy so với các tài nghệ của ca sĩ Aryan sáng tác các thánh thi Vēdas. Vì trình độ cao, không câu nệ cả ba giai cấp dưới tức là quảng đại quần chúng đều dùng Māgadhi để giao dịch với nhau hằng ngày. Vì vậy Jinavacana đều dùng để nói lên tầm quan trọng của tiếng Māgadhi so với các tiếng khác. Jinavacana có nghĩa là ngôn ngữ của kẻ chiến thắng.

Danh từ Pāli có gốc từ chữ Path (đọc). Pāli có nghĩa là văn bản (texte).

Ca thi sĩ cũng phải có chữ nghĩa văn sách. Văn sách, chữ nghĩa cũng cần phải có người đọc, phổ biến. Hai bên nương nhau. Do đó Māgadhi và Pāli là một.

Như chúng ta đã biết Māgadhi hay Pāli chỉ là một loại prakrit có gốc từ tiếng Sanskrit. Nền chúng ta có thể kết luận được Pāli là Māgadhi bác học và Māgadhi là Pāli bình dân. Chắc chúng ta thừa rõ Ấn Độ là một nước tôn giáo tốt bậc của thế giới và người dân Māgadhi lại có nhiều nghệ sĩ tinh nên Pāli đã được dùng trong thánh kinh mà thôi. Nói khác đi, điệu âm, quán thể âm, Phạn âm, hải triều âm và thẳng lối thể gian âm là Pāli còn Māgadhi là âm thường bình nhật.

Pratimoksha có nói : « Phật ngữ phải được hiểu qua mỗi thỏ âm của mỗi người » và « Giảng cho một người tàn tòng sau khi thụ thập giới. Nếu họ không hiểu bằng Phật ngữ thì có thể giảng cho họ bằng một thỏ ngữ nào đó ».

Theo truyền thống Sangiti thì bao giờ Pāli cũng phải được đọc trước rồi phần giảng giải mới bằng thỏ ngữ khác. Vì Pāli thuộc loại văn bác học có tính cách vững chắc và có thể đương đầu với loại văn bác học Sanskrit nên được bảo tồn triệt để. Văn của Vedas là Sanskrit thì văn của Phật pháp là Pāli (Pāli = Kinh sách).

Chúng ta không thấy tiếng Pāli được dùng trong ngôn ngữ hằng ngày chính vì nó đã được bảo tồn triệt để tính cách chính thống Phật ngữ vì Phật ngữ đã giải thoát cho kiếp người bị trói buộc trong hệ thống giai cấp của xã hội và trong vô minh, khổ não.

Kết luận chúng ta suy ra tiếng Pāli ở Ấn Độ có giá trị hơn tiếng Sanskrit trên phương diện tôn giáo và đã được dùng trong các kỳ Sangiti đầu của hệ thống kinh điển Phật giáo.

MINH NGỌC

TRUNG-LUẬN VỚI VẤN ĐỀ BIẾN CÙNG BẤT - BIẾN

TUỆ-SỸ

MU RTI, trong *The Central philosophy of Buddhism*, đã coi vị trí của Long-thu trong triết-học Ấn-độ như là vị-tri của Kant trong triết học Tây-phương. Tâm diềm triết lý của cả hai là vấn đề bình luận. Cả hai bắt đầu từ đây để dẫn thân vào một cuộc *Cách mạng Copernic*, vượt ra ngoài chũm nự của chủ thuyết độc đoán và những siêu hình la tập (*Speculative metaphysics*). Với Kant thì có Duy lý luận và Kinh nghiệm luận mà với Long thu thì đây là hai truyền thống Ngã và Vô ngã. Ông gọi đây là hai truyền thống duy nhất của các trào lưu tư tưởng ở Ấn. Một đảng thì bắt nguồn từ giáo-nghĩa Upanishad và đảng khác là chủ trương của Phật-giáo. Theo Upanishad, thế giới hiện tượng luôn luôn chuyển biến trong khi thực-tại thì bất biến. Ông gọi đây là Bản thể luận về thực tại (*Substance-view of Reality*). Tất cả những học thuyết thoát thai từ Upanishad đều có những cái nhìn như thế: Advaita-vedanta từ chối tính cách thực hữu của mọi biểu thị. Học thuyết của Samkhya cũng chủ trương như vậy. Các hệ thống triết lý ấy không những chỉ công nhận thực tại hữu ngã là átman mà còn hơn thế nữa. Với họ, átman là nòng cốt đích thực (*very pivot*) đối với các khía cạnh siêu-hình, nhận thức luận và cả những đạo đức học nữa. Truyền thống của các bộ phái Phật giáo thì trái lại.

họ từ chối thực tại hữu ngã. Không có một pháp nào là im lìm, bất biến. Hiện hữu luôn luôn trôi chảy, tất cả chỉ là Sát na vô thường, biến động từng phút từng giây. Bản-thể với tính-cách phổ-biến và đồng-nhất bị xem như là ảo-ảnh. Và như vậy, theo ông, các bộ phái Phật giáo đã không quan niệm mọi vật trên khía cạnh bản-thể như truyền thống Upanishad mà là đứng trên khía cạnh hiện-tượng (Modal-view of Reality). Triết học của Ấn được diễn tả như 2 giòng sông, một bắt nguồn từ Hữu ngã của Upanishad và một bắt nguồn từ Vô ngã của Phật-giáo. Rồi hai con sông lớn ấy chia ra làm nhiều chi lưu phái biệt, một có tính cách giáo điều và duy lý — Upanishad, một có tính cách thực nghiệm và phê phán — Phật giáo (*).

Về phía Phật-giáo thì các bộ phái phát sinh sau này vẫn đi theo mục-dịch duy nhất mà Phật đã dạy, đó là vấn đề giải-thoát. Thế-giới này đầy dẫy những ràng buộc, giam cầm. Không phải chỉ riêng trong truyền-thống của Phật-giáo mà cả đến Upanishad cũng hằng ưu tư về giải thoát, làm sao mà mang Tiểu ngã trở về Đại ngã, cho Átman đồng nhất vào Brahman.

Từ vấn đề giải thoát, ta có thể cho rằng có hai động-cơ thúc đẩy các bộ phái Phật-giáo đi vào khảo-sát thực-tại. Một động-cơ có tính cách triết-lý và động cơ khác lại phụ thuộc vào vấn đề tu dưỡng.

Cố nhiên, khi đặt vấn đề là làm thế nào để giải thoát thì người ta cũng đã đặt vấn-đề tiên quyết khác : ấy là nhận định về thực-tại. Càng có cái nhìn hoàn-bị về thực-tại thì quan niệm giải-thoát càng có cơ sở vững vàng và phương-pháp để giải-thoát cũng có cơ thích-hợp. Thực-tại có hay không có đã thúc-dẩy thành lập ra nhiều lý-thuyết. Hai học phái đối lập và nổi danh hơn cả là Nhất-thiết-hữu bộ và Kinh-lượng bộ (*) Một đảng thì công nhận tính cách thực-tại của các pháp và một đảng thì phủ nhận. Đây là các quan điểm *Tam thế thực hữu cùng quá vị vô thể* của Hữu-bộ và Kinh bộ. Nói vắn tắt, các học phái ấy đã đặt câu hỏi : *cái gì có và cái gì không ?*

Còn một động cơ khác, phụ thuộc vào vấn đề tu dưỡng. Xem ra, động cơ này là chính yếu, mặc dù nó không chia xẻ Phật-giáo ra nhiều chi nhiều nhánh nhưng nó đã hướng truyền thống cố hữu của Ấn sang một khúc quanh mới : từ chối Ngã. Đứng trên lập trường vô-ngã, quan sát thực-tại cũng theo lập trường ấy, là nguyên nhân cho khuynh

(*) Từ trên đến đây viết theo nhận định của T.R.V Murti.

(*) Lịch sử của 2 bộ phái này, xin xem bài thể thân và A ti đạt ma Câu xá luận của Tuệ Sỹ. Vạn hạnh số 10.

hướng phản chiết của các bộ phái Phật giáo : không có Ta vì sao? Do bởi sắc, thọ, tưởng, hành, thức mà thành. Bỏ đi năm ấm ấy, cái gì là Ta? Đó là đầu mối cho tinh thần phản chiết. Các bộ phái Phật giáo chia chẻ các pháp ra thành manh mún, chẻ cả sợi tóc làm tư. Cừ phản chiết như vậy thì làm gì có tự ngã của một pháp?

Nói rằng phụ thuộc cho vấn đề tu dưỡng là vì Thiền của Phật giáo Nguyên thủy lấy sắc pháp làm đối-tượng. Các pháp được phản chiết để lựa chọn làm đối tượng thích hợp cho một tinh-trạng tâm lý cần được chế ngự. Chẳng hạn phân tích thân người ra làm 32 thứ bất-tịnh để quán tưởng đối-trị tham dục. Đối-diện với sắc pháp là đối-diện với thế giới hữu-hình, mà đáng khác, những tinh-trạng tâm lý biến động vẫn được thường xuyên khảo sát để chế-ngự. Giữa tâm lý và vật-chất có những tương-quan nhưng lại trôi chảy hoặc nhanh hoặc chậm khác nhau. Do đó, sự biến chuyển của mọi vật được xem như điều kiện căn bản biểu thị. Trong Thập nhị môn luận, Long-thụ viết : « những gì là tướng trạng hữu vi ? Vạn vật thấy có tướng trạng của hữu vi như trâu có sừng, có đuôi, có lông. Ấy là tướng của trâu... Như thế, sinh trụ diệt... » (Quán Tướng Môn, Phẩm 4). Theo đó, người ta mà nhận biết được một pháp là do tướng trạng của chúng lưu chuyển qua ba đoạn : Sinh, trụ, diệt.

Xem ra, vấn đề biến hay bất biến của thực-tại không phải được đặt trên yếu tính của chúng mà là đặt trên nền tảng bản-thể. Qua giòng sinh-trụ-diệt, ta có thể nói được các pháp là thực hay phi thực? Đây là vấn đề.

Trở lại học thuyết phê bình của Long thụ. Đối tượng phê-bình đó là các bộ phái, mà trong các bộ phái ấy thì nhắm vào Hữu bộ với các quan điểm của Ti-bà-Sa (*) là nhiều nhất. Như Gia tướng, người khai sáng Tam-luận tôn ở Trung hoa lấy học thuyết Long-thụ làm chính yếu, đã nhận-dịnh trong Trung quán luận số. Murti gọi tinh thần bình luận của Long-thụ dựa trên biện chứng pháp, từ ý thức trong tinh-trạng phản danh và mâu thuẫn của Lý-trí đi lên một ý thức cao hơn. Nghĩa là từ tri-thức đến Tuệ giác. Đứng trên lập trường Phật giáo mà nói, tinh thần bình luận của Long thụ lập cước trên Không lý của Đại-thừa. Sở dĩ nói Không lý của Đại thừa là tránh học thuyết Không của Thành-thực luận. Thành-thực theo quan điểm của Thí-du bộ (Darsana) cho rằng các pháp chỉ có giả danh chứ không thực. Nội dung của quan điểm Không ấy là thực tại bị phân

* Ti bà Sa : Xem Thế-thân và A ti đặt ma câu xá luận của Tuệ-Sỹ. Vạn hạnh số 11.

chiết mà Không, khác với Không lý của Đại-thừa, không phải do phân chiết mà Không, nhưng vì bản tính của các pháp là như vậy (Phi tác. cố Không, bản tính thường tự nhi).

Không lý của Đại thừa cũng có thể hình dung như biện chứng pháp. Một pháp vừa là nó mà vừa là không phải là nó, ấy là Không. Ta thấy kinh Kim cang hay lập đi lập lại: « *Bồ tát từ không phải bồ tát nên gọi là bồ tát... thế giới không phải là thế giới nên gọi là, thế giới* ». Như vậy nghĩa là sao? Trung luận viết: chúng duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị không, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa. Bài kệ này đã trình bày rõ lập trường bình luận của Long Thụ. Các pháp được sinh do nhiều duyên tập hợp thì chúng là *Không*, là *giả danh* mà cũng là *trung đạo*. Hẳn nhiên một pháp mà ta quan niệm được thì nó vừa là nó mà cũng hàm chứa luôn tính chất phi nó. Bởi nếu không hàm chứa tính chất phi nó thì pháp ấy không bao giờ bị hoại diệt, thế thì mắc vào lỗi *thường kiến*. Mà nếu, nó không phải là nó thì pháp ấy không có một sự kế tục vô gián, thế thì mắc vào lỗi *đoạn kiến*. Bất đoạn bất thường, ấy là trung đạo. Bất bất trung đạo được trình bày như thế, nhưng không bắt đầu bằng *đoạn thường* mà là bằng *bất sinh diệc bất diệt*.

Lấy Không lý mà làm cơ sở cho bình luận, Long thụ đã viết như sau trong đoạn cuối phẩm Quán ngũ ấm thứ 5 của Trung luận: « *nhược nhân hữu nạn vấn, lý không thuyết kỳ quá, thị bất thành nạn vấn, câu đòng ư bị nghi* ». Nếu muốn chỉ trích một vấn đề mà không lấy Không đề trình bày cái lỗi lầm của vấn đề ấy, thì hẳn cũng ở trong, cái tình trạng mập mờ, không doan quyết được điều đó là đúng hay không đúng.

Do Không mà trình bày phê phán và cũng do không mà thiết lập yếu tính của thực tại. Phẩm Tứ đế của Trung luận viết: « *Đĩ hữu không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành* ». Thế nên, các pháp mà tồn tại vì rằng yếu tính của chúng là Không, và các pháp mà có hủy diệt, cũng vì yếu tính của chúng là Không.

(còn nữa)

TUỆ SỸ

CON ĐƯỜNG DUY - THỨC (Vijna Matravàda)

■
TRẦN THANH ĐAM

(tiếp theo kỳ trước)

ĐỀ TAM CHUÔNG

- 1) Bất khả tri chấp thụ,
- 2) Xú, liễu thường dĩ xúc,
- 3) Tác ý thụ, tưởng, tư,
- 4) Tương ứng duy xả thụ.

ĐỀ TỨ CHUÔNG

- 5) Thị vô phú vô ký,
- 6) Xúc đẳng diệc như thị,
- 7) Hằng chuyển như bặc lưu,
- 8) A La Hán vị xả.

Dịch Nghĩa Đen

CHƯƠNG BA và CHƯƠNG BỐN

- 1) Không thể biết được phần chấp thụ.
- 2) Xú và liễu thường cùng với (năm tâm sở) là xúc,

3) Tác ý, thụ, tướng, tư.

4) Cùng hưởng ứng với chúng, duy có xả thụ (Tâm sở thụ có ba phần căn bản là : lạc thụ, khổ thụ và xả thụ).

5) Đó là tính vô phú vô ký (không bị các pháp hữu vi che lấp, không ký định là thiện hay ác).

6) Những xúc giác kia cũng vậy (Nó cũng là tính vô phú vô ký).

7) Nó luôn luôn vận chuyển (không hề gián đoạn giây phút) như dòng thác lũ từ trên cao đổ xuống.

8) Tu trì đến bậc A La Hán mới diệt trừ được.

Vừa hướng dẫn con người đặt chân vào con đường xa xăm huyền bí của môn triết học Duy Thức cao siêu, Bồ tát Thế Thân đã dùng phép đảo trang luận nói cho người ta biết rằng : Vạn hữu đều do hoặc nghiệp mà sinh khởi và cứ triển chuyển tuần hoàn từ vô thủy đến vô chung, bởi vậy ngã pháp đều là giả là không cả. Pháp thể đã là kết quả của mê vọng thì nhân sinh có khác gì mộng huyễn, kinh hoa, thủy nguyệt, thần lâu, hải thị hốt nhiên tập khởi rồi hốt nhiên tiêu diệt.

Vạn hữu đã do mê vọng mà tập khởi và phát sinh hiện tượng, rồi cái hiện tượng này lại làm nhân cho bao nhiêu hiện tượng khác mà tạo thành vô số vi trần thế giới đầy rẫy những vô thường, vô ngã. Không gì đau khổ cho con người hơn là sự luân hồi xoay chuyển vô cùng vô tận trong mê vọng giới với hai thứ pháp ấn biểu minh sự sinh diệt chuyển biến là : Chư hành vô thường, chư pháp vô ngã.

Những nhà bành giải triết học Phật giáo, thường đứng về lập trường chủ quan bảo thủ giáo quyền, e rằng các tôn giáo và học phái duy vật hẹp hòi nông cạn hay tị hiềm hay ghen ghét khác nắm lấy chỗ « Giả ngã, giả pháp » mà công kích đạo Phật là đạo chán đời, đạo ru ngủ những người bất đắc chí, quá lắm nữa, có kẻ bạo miệng cho rằng đạo Phật đã du ngủ cả những kẻ đã chết từ muôn ngàn kiếp ; vì e sợ những cái miệng cắn càn, những cây bút cứ nhắm mắt viết liền không cần biết thế nào là phải trái, nên mấy ông bắt buộc đã phải nguy biện cái giả đó không phải là giả, cái không đó không phải là không.

Nhưng vấn đề giả ngã giả pháp đối với những người thành tâm tinh tiến tu học Phật pháp, lại có những ấn tượng cảm

ngĩ khác. Một khi, con người đã biết : « Chư pháp vô ngã », đồng thời cũng biết : « Chư hành vô thường », tất cả vạn hữu đều sinh diệt chuyển biến từng sát na, không có một cái gì thường trụ bất biến.

Đã biết không thể có thật ngã thường nhất bất biến trong cõi vô thường sinh diệt ; tất nhiên con người phải nghĩ tới vấn đề phải nhận sự chấp trước rời từ vô ngã phát ra đại ngã, từ vô vi phát ra đại vi. Đại ngã, đại vi ấy là xã hội, ấy là nhân dân, và đồng thời phát ra đại bi tâm mong làm lợi lạc cho cả mười phương pháp giới.

Một tôn giáo, một học thuyết chuyên dững mãnh tinh tiến trên đường học vấn trí tuệ cốt tìm ra chân lý bản lai diện mục của cuộc đời, nhẫn nhục chịu đựng mọi sự dèm báng, mọi sự ghen ghét không chính đáng, nhưng vẫn một lòng mong 'mỗi đêm ánh sáng từ bi bác ái ra cứu giúp người đời ra khỏi vòng nghiệp chướng, có tài thì bố thí tiền tài, có pháp thì bố thí Phật pháp, đối với mình thì chủ trương khắc kỷ, đối với người thì chủ trương lợi tha, vậy mà bảo rằng đạo Phật là đạo của những kẻ chán đời và có ý du ngã xã hội thì quả thật là ngược đời, quả thật là khiên cưỡng, quả thật là đố kỵ...

Còn nói về những thành phần xấu xa, thử hỏi tôn giáo nào không có ?

Bản tâm của Đức Phật thuyết minh « ngã không pháp không » là muốn cho chúng sinh của đời vị lai đạt pháp giác ngộ phần nào vạn hữu đều là không giả, các hiện tượng của cõi đời này đột nhiên hiện ra rồi đột nhiên biến đi như phù vân, hải thị là bởi vô minh kết hiệp với nghiệp lực rồi do lục nhân, tứ duyên, ngũ quả biến ra, thì đừng có xuống tay gây ra nhiều tội ác để cố tranh lấy cái phú quý uy quyền giả không chỉ tồn tại trong một hai sát na.

Chỉ những kẻ nào tin rằng cõi đời này là trường cửu, của cái danh vọng uy quyền là bất di bất dịch, nên mới lao tâm khổ tứ nghĩ ra bao nhiêu thủ đoạn, bao nhiêu trá thuật vô cùng tàn ác hèn hạ cốt để tranh dành những cái mà họ cho là thật có, vì vậy đã tạo ra bao nhiêu tội ác cho bao nhiêu đau thương trong cõi đời vốn đã đầy rẫy những đau khổ thối nát này ! Và kết quả đời họ ra sao, chúng ta đã thấy rồi đó !

Thí dụ : Có hai người bàn soạn một chương trình hệ trọng để thực hành, người này cho chương trình đó là phải, người kia lại

cho chương trình đó không đúng. Có một việc quan hệ mà ý thức của hai người khác nhau nên nó đã biến thành hai việc. Ý thức sai biệt đó là do nghiệp lực riêng biệt của mỗi người tạo tác ra.

Rồi vì vậy phát sinh một pháp hai ngã. Bản thể của pháp tuy vẫn là một, nhưng vì có hai ngã tướng nên đồng thời nó cũng biến ra hai pháp tướng sai biệt.

Đối với người học Duy Thức, cả hai cái ngã tướng và hai pháp tướng đều do mê vọng của chủ quan và hiện tượng của khách quan làm duyên khởi cho nhau mà phát hiện. Thí dụ như sóng với nước, sóng không phải là nước, nhưng nước biến ra sóng là bởi tại gió; vô minh của chủ quan và hiện tượng của khách quan tạo thành vọng lự làm giao động chân như bản thể rồi phát sinh ra vô số ngã tướng và pháp tướng vô thường sai biệt. Bởi lẽ, lục thức: nhãn, nhĩ, ty, thiệt, thân, ý, chỉ là trí giác của tướng phận, không có tác dụng biến sinh những hiện tượng bao hàm bản thể, thành ra nó có tính chất vô thường vô ngã.

Hai kẻ kia nhất định cho ngã tướng, pháp tướng là vật có hàm chứa tự thể của thật tại, vậy nên từ chỗ bất đồng ý, phát sinh tham sân si kéo bè kéo đảng tranh dành chém giết nhau, gây thành hoại kiếp lời kéo con người vào vòng chết chóc thảm khốc không biết bao giờ ngừng nghỉ; rút lại một điều là hai kẻ đó đều vì vô minh che lấp không hiểu được cứu cánh vi diệu của vấn đề giả ngã, giả pháp mà gây thành một trường đại họa cho kiếp vận của chúng sinh.

Người tu học Duy Thức có con mắt quan sát mọi ngã, mọi pháp đều nhất thiết bình đẳng, không xấu không tốt, không thiện không ác, không hơn không kém, bao nhiêu thiện ác đều do những chủng tử của nghiệp lực gieo vào A lại da thức tạo thành. Vậy thì cái linh thức đã y cứ vào nghiệp lực mà chuyển biến ra những ngã tướng, pháp tướng nhất định, nếu muốn thay đổi, chỉ có cách thay đổi sự tạo nghiệp mà thôi.

Trở lại giải nghĩa rõ về Biệt danh và chi tiết của A lại da thức, tức Năng biến thức (Thức này có thể biến ra vạn hữu).

A lại da thức có năm tên khác nhau :

- 1) Căn bản thức (Thức nguồn gốc)
- 2) Đệ bát thức (Thức thứ tám)
- 3) Nhất thiết chủng tử thức (Thức chứa đựng hạt giống các nghiệp để phát sinh vạn hữu).

4) *Dị thực thức (Thức làm cho quả chín)*

5) *Alaya thức (Thức bao tàng gồm chứa)*

Về sau, các nhà tu hành lại đặt thêm cho A lại da thức ba biệt danh nữa :

1) *A đà na thức (Adana— Duy trì nghiệp lực và chủng tử khỏi bị phá hoại bởi vô minh mê vọng).*

2) *Vô cấu thức (Thức không bị blem như bần).*

3) *Bạch tịnh thức (Thức trong trắng thanh tịnh).*

Vậy là A lại da thức gồm có tám tên và còn hơn nữa mỗi tên chỉ định một ý nghĩa đặc thù mà các nhà giải thích Duy Thức luận gọi là « nghĩa tướng ».

Thức A lại da gồm có bốn phần, tức tứ phân thành tâm :

1) Kiến phận (Cái biết)

2) Tướng phận (Cái bị biết)

3) Tự chứng phận (Thành phần tự biết).

4) Chứng tự chứng phận (Cái biết phần tự chứng)

Trong bốn thành phần cốt yếu cấu tạo nên toàn thể tâm linh con người, có thành phần thứ ba quan trọng hơn cả. Do thức tinh bản thể biến chuyển phát sinh ra năng duyên và sở duyên. Năng duyên vốn là kiến phận của bách pháp, cũng như sở duyên là tướng phận của bách pháp. Tổng hợp năng duyên và sở duyên tạo thành tự chứng phận, tức là tự thể phận của A lại da thức.

Tự thể phận bao hàm nghĩa bản thể và nó là bản thể của nhận thức; còn ba thành phần : kiến phận, tướng phận, chứng tự chứng phận chỉ là tác dụng của A lại da thức.

Mà A lại da thức bao tàng mọi chủng tử do nghiệp lực của con người tạo ra ; do những chủng tử này mà phát sinh vạn hữu. Quan sát những đối tượng nhận thức của con người, ta tưởng như chúng hoàn toàn là ngoại cảnh, nhưng thật ra nó vẫn không thoát ly được phần ảnh của nội tâm nên nó vẫn là tính cảnh.

Cái tính cảnh này vẫn có bản chất hắc hoi. Vậy nên đối với bản chất của hình tượng, mà phân tích đến chỗ tự chứng ly ngôn, cần phải nhờ có tư lượng thức hằng thẩm để biểu minh rằng bản chất phát sinh sắc tướng của vạn hữu vẫn có đới chất cảnh ở trong.

Bao nhiêu đời chất cảnh có bao hàm bản chất đó cũng không thể ngoài tâm mà tồn tại phát sinh nảy nở được. Rốt lại, nó cũng chỉ là tướng phân của A lại đa thức bao tàng những chủng tử hữu lậu, vô lậu trong tâm thể con người mà thôi.

Trong chương ba tức là bài tụng thứ ba có những danh từ : Chấp, thu, xứ, liễu. Vậy thì chấp, thu, xứ tức là tướng phân, mà liễu là kiến phận của nhận thức luận.

Chữ chấp có nghĩa cầm nắm giữ gìn những chủng tử phát sinh ra căn thân của thập loại chúng sinh. Chữ thu có nghĩa là nhận lấy, chịu lấy, tức là căn thân ta bắt buộc phải nhận lấy mọi thứ cảm giác của kiếp sống. Chữ xứ tức là xứ khoa trong ba khoa : Uẩn khoa, xứ khoa và giới khoa trong bách pháp, tức là xứ sở, tức là khí giới (bầu không khí của một thể giới) mà căn thân con người phải y cứ vào đó mà sống còn.

Rốt lại chấp, thu, xứ có nghĩa cầm giữ bao tàng chủng tử phát sinh căn thân, khí giới, khiến những thứ đó phát sinh giác thu tức là cảm giác nhận chân sự sống còn của mình. Chỉ khi nào linh thức lìa khỏi tâm thể thì căn thân, khí giới cũng không còn ; nhưng vì nghiệp lực khi sống còn đã gieo những chủng tử hữu lậu vào A lại đa thức, nên những chủng tử đó lại tập hiệp với ngũ uẩn khác mà phát sinh căn thân và khí giới khác.

Chữ liễu có nghĩa là hiểu rõ, phân biệt rõ chân giả, tức là hiểu biết một cách rõ ràng sáng suốt ba loại chấp, thu, xứ.

Bất khả tri là nói không thể hiểu biết một cách dễ dàng, ý nói kiến phận (cái biết) và tướng phận (cái bị biết, cái bị biến ra do kiến phận) quá trừu tượng, không phải ý thức thô thiển có thể hiểu nổi ; chỉ những người có đại trí tuệ mới hiểu thấu được đến chỗ huyền vi đó mà thôi.

Thức A lại đa này gồm có năm tâm sở. Tâm sở vốn thuộc quyền điều khiển chỉ phối của sáu thức tâm vương, nó thường hỗ tương ứng hợp với nhau mà biến sinh kiến phận và tướng phận ; vậy nên nó cũng có tên là biến hành tâm sở tức là loại tâm sở lưu chuyển cùng khắp cả.

Năm biến hành tâm sở là :

1) Xúc (Cảm xúc, động chạm đến).

2) Tác ý (Khởi ra ý, tạo ra ý).

3) *Thụ (Nhân lấy, chịu lấy).*

4) *Tưởng (Tưởng tượng, mơ tưởng, suy tưởng).*

5) *Tư (suy nghĩ, tạo tác, quan niệm).*

Mỗi khi một thứ nào trong bát thức tâm vương khởi ra, ắt phải cùng với năm biến hành tâm sở này hỗ tương hưởng ứng với nhau, mới tạo thành cái biết và những cái bị biết.

Thí dụ : Ta thường thức một bài thơ hay, ý ta là căn, bài thơ là cảnh, căn ý ta đối với cảnh giới trong bài thơ, khởi ra cái biết về thơ. Cái biết về thơ gọi là thức, tức ý thức. Người đời cho cái biết như vậy là đầy đủ sự biết; nhưng người ta tập về Duy thức phân tích rất tỷ mỉ tế nhị, căn phải có đủ năm phần biến hành tâm sở phối hợp cùng ý thức tâm vương, mới cấu tạo thành sự hiểu biết đó thực hoàn toàn được.

Sau khi vì những tác dụng của bốn biến hành tâm sở : Xúc, tác ý, thụ, tưởng hỗ tương hưởng ứng với bát thức tâm vương, để đạt tới tư tâm sở, khiến con người có quan niệm rõ rệt về bài thơ hay đó, đồng thời nó còn có sức phát động mạnh mẽ khiến người ta liên tưởng đến bao nhiêu bài thơ hay khác. Bởi vậy, một khi cái tư tâm sở đó đã khởi lên, không những nó chỉ tự kích động, mà nó còn đồng thời kích động đến cả những tâm vương, tâm sở khác.

Trong năm biến thành tâm sở, riêng thụ tâm sở phân tách ra làm ba thành phần : Lạc thụ, khổ thụ và xả thụ. Lạc thụ là nhận lấy những vui thú vì bài thơ hay đó. Khổ thụ là nhận lấy những buồn rầu thất vọng vì bài thơ dở hoặc. Xả thụ là nhận lấy cảnh giới không vui không buồn vì bài thơ không hay nhưng cũng không dở, chỉ bình thường mà thôi.

Lạc thụ và khổ thụ chỉ dành riêng khi nói đến thân thể con người vui, khổ mà thôi. Khi nói về tâm tư con người phải nhận chịu lấy thì đời gọi ra hỷ thụ và ưu thụ.

Năm tác dụng của thụ tâm sở này chỉ ứng hợp với bảy thức tâm vương khác; riêng đối với A lại da thức tâm vương, nó chỉ hưởng ứng tổ hợp với tác dụng một xả thụ tâm sở mà thôi. Bởi vậy nơi cuối chương ba mới có câu : « Tương ứng duy xả thụ ».

Một khi người ta tiến tới trình độ suy tư về thành phần biến hành tâm sở thứ năm, tức là tư tâm sở rồi, còn phải có phần chứng lượng tức là tỷ lượng, và chính nhờ vào nó mà tìm hiểu bản nguyên

tự tướng tức là cái sắc thái riêng biệt của bài thơ. Sau khi đã thấy tự tướng của bài thơ, đồng thời tư tâm sở lại phát sinh ý thức tỷ lượng để tỷ giải phân đoán suy lý tìm ra cộng tướng của thơ tức là muôn ngàn bài thơ hay khác.

Căn cứ vào chính lời Bồ tát Thế Thân là luận chủ luận Duy Thức đã nói: « Chứng lượng bất thành, thành ngôn giai thất » (Chứng lượng, tức hiện lượng không thành thì bao nhiêu thâm ý của bậc thành hiện đều tiêu thất), ta đủ thấy phần chứng lượng (tức hiện lượng) quan hệ cần thiết như thế nào trong bộ môn triết học Tri lượng của Phật giáo.

Tất cả bát thức tâm vương mà mọi người trong chúng ta đều có hàm chứa, mỗi thức căn có một cá tính riêng biệt, có thức căn có đến hai ba bốn tự tính. Các bậc thánh tăng, các nhà học giả Ấn độ và Trung hoa chú giải luận Duy Thức, đã phân chia rành rẽ vạn pháp ra làm bốn thành phần, mỗi thành phần có một tự tính:

1) *Thiện tính (tính thiện).*

2) *Ác tính (tính ác).*

3) *Hữu phú vô ký tính (tính bình thường không thiện không ác, nhưng bị vô minh che lấp).*

4) *Vô phú vô ký tính (tính bình thường không thiện không ác, không bị vô minh che lấp).*

Trong bốn tự tính trên, thức A lại da chỉ có một tính riêng vô phú vô ký, vì tự thể của nó hỗn nhiên không thiện không ác, vô minh không thể che lấp nó được. Cả năm phần biến hành tâm sở hỗ tương ứng hợp với nó cũng bình hành không thiện không ác.

Tự tướng của A lại da thức là hằng chuyển,

Chữ hằng có nghĩa là mãi mãi như vậy, là bền bỉ bất biến; chuyển nghĩa là luân chuyển; hằng chuyển có nghĩa là luôn luôn luân chuyển không hề đình trụ lại một sát na nào. Chữ bộc lưu nghĩa là giống suối treo từ đỉnh núi cao đổ xuống, nó còn có tên bộc bố, vì xa trông như tấm vải trắng vắt ngang trời, treo lơ lửng từ đỉnh non xanh, dòng nước phơi phơi tuôn trào liên miên không dứt.

Hằng chuyển như bộc lưu, là luận chủ có ý ví thức A^{*} lại da như dòng suối treo kia, lớp trước vừa thoáng qua, lớp sau đã dồn tới và trút xuống không hề đình lưu một nháy mắt; cảnh giới của A lại da

thức cũng vậy, nó luôn luôn sinh diệt chuyển biến không phút nào ngừng. Tất cả những hành vi động tác trong một kiếp người cũng luôn luôn biến chuyển dồn dập nhau như đồng thác treo kia, cái ta buổi sáng với cái ta buổi trưa và cái ta buổi chiều, không phải là một cái ta đồng nhất.

Vạn hữu cũng vậy.

Vạn vật cũng sinh diệt biến chuyển từ sát na này qua sát na khác, không một giây phút nào ngừng nghỉ, không một giây phút nào giống nhau.

Sự sinh diệt chuyển biến vô cùng vi tế phức tạp kia, mắt ta không thể thấy rõ được, nhưng đồng một sát na mà có tới chín trăm lần sinh diệt chuyển biến.

Cái kiếp luân hồi sinh tử lôi kéo con người liên miên bất gián đoạn như đồng thác treo, không một phút nào ngừng nghỉ. Vậy phải làm sao cho dòng sinh tử luân hồi kia đình trụ lại; tức là phải tu tập đến trình độ rời bỏ được ngã ái chấp tạng, tức là sự mê lầm thiên chấp có cái ta thực ngã bản thể, để thành quả A la hán, thân chứng vô sinh pháp nhãn, vào cõi thường lạc ngã tịnh, thoát ly khỏi vòng luân hồi sinh tử.

Theo chủ giải của luận Duy Thức, thức Alaya bao tạng huyền diệu như vậy, nó tạo tác ra vũ trụ vạn hữu và căn thân khi giới của từng người; mà bản thân thức Alaya chính là kiến phận và những cái bị nó biến hiện ra là tướng phận. Tướng phận bị biến ra đó chia làm bốn phần riêng biệt:

- 1) *Cộng trung cộng (cái công cộng trong công cộng, tức là vi trần thế giới, bầu không khí, quả đất, núi sông...).*
- 2) *Cộng trung bất cộng (cái riêng tư trong công cộng, như nhà cửa vợ con, ruộng vườn, thế tử).*
- 3) *Bất cộng trung cộng (thân thể năm căn phủ trần thô thiên).*
- 4) *Bất cộng trung bất cộng (thân thể năm căn vi tế tịnh sắc).*

Cộng nghiệp là những cái nghiệp chung do tất cả thập phương pháp giới tạo ra. Bởi cộng nghiệp đó biến sinh chúng tử gieo vào mảnh đất A lại da thức của thập loại chúng sinh, và rồi nhờ vào lục nhân, từ duyên dẫn tới ngũ quả nên thân thức biến hóa phát sinh ra phần chung đó. Phần cộng trung cộng này gồm có thế giới vũ trụ là phần chung cho các loài thai sinh, noãn sinh y vào đó mà sinh hoạt, và những vi trần thế giới cho các loài thấp sinh, hóa sinh y cứ vào đó

mà tồn tại, mặc dầu sự tồn tại đó rất ngắn ngủi nên trong một sát na (nháy mắt), có tới chín trăm lần sinh diệt.

Cái cộng nghiệp phát sinh mọi khi giới đề sinh vật y cứ vào đó, nên gọi là y báo hay tổng báo.

Nhưng cũng trong phần cộng chính đó lại chia ra hai phần cộng và bất cộng. Phần cộng trung bất cộng ấy tức là ruộng vườn, nhà cửa, vợ con, đồ đạc, gia đình, tôn tộc của từng cá nhân, cũng do sự tổng báo mà có.

Phần bất cộng là do bao nhiêu nghiệp riêng của mỗi cá thể tạo tác phát sinh hạt giống tàng trữ trong A lại da thức, rồi nhờ nghiệp nhân dẫn quả, thần thức Alaya của cá thể đó biến sinh ra từng phần riêng biệt, tức phần bất cộng. Phần bất cộng này là căn thân, tức là thân thể và năm căn phủ trần, là phần riêng biệt của mỗi cá thể, vui sướng hay đau khổ, chính cá nhân đó phải chịu vì những nghiệp báo của mình hay của cha mẹ anh em đã tạo ra từ tiền kiếp. Vì những cái nghiệp riêng đó kết thành quả báo cho riêng từng cá nhân, nên gọi nó là chính báo hay biệt báo.

Trong phần bất cộng này lại chia ra hai phần là bất cộng trung cộng và bất cộng trung bất cộng. Phần bất cộng trung bất cộng đó, tức là phần riêng tư trong cái riêng tư, gồm thân thể có năm căn thuần tịnh sắc, do nghiệp riêng của từng người tạo ra.

Do cộng nghiệp của thập phương pháp giới gieo vào A lại da thức, rồi lại do thần thức A lại da của mỗi cá thể biến sinh ra phần cộng trung cộng, tức là vũ trụ, vi trần, khí giới; nó có một thời gian dằng dặc vô thủy vô chung, vì lẽ khi nào cộng nghiệp của thập phương pháp giới hết hiệu lực hoặc đều diệt hết được, tức là thập phương pháp giới không còn tạo nghiệp nữa, nó mới cáo chung. Phần cộng trung cộng gồm vũ trụ, vi trần, khí giới này vì không có giác thụ, tình cảm nên gọi vô tình pháp, tức là cái pháp giới không có cảm tình lý trí.

Do biệt nghiệp mà thần thức A lại da của mỗi cá thể, biến sinh phần bất cộng trung cộng; nó chỉ có một thời gian ngắn ngủi mấy chục năm, mấy trăm năm hoặc mấy ngàn năm, tùy theo thọ mệnh của loài hữu tình ở Sa bà thế giới hay Tây phương cực lạc thế giới và bao nhiêu thế giới trên những tầng trời khác, khi nào nghiệp của cá nhân này hết thì căn thân cũng không còn; căn thân của những cá nhân khi sống còn có giác thụ tình cảm, nên có tên là hữu tình pháp. Hữu tình pháp là pháp thể có tình cảm lý trí giác thụ thất tình, lục

đục; nhưng khi cả thể đó tiêu tan thì nó lại trở thành vô tình pháp. Dù sinh ra hay chết đi, bản thể của A lại đa thức không bao giờ tiêu tan như ngũ uẩn, bởi lẽ nó đồng thể với nhất như (Chân như) và nó hằng chuyển không bao giờ ngừng trong một sát na nào. Chính nó là tự chứng phận, vì lẽ nó có thể tự chứng nhận đã sinh ra hay đã diệt đi. Sự nhận biết gọi là chứng tự chứng phận.

ĐỀ NGŨ CHƯƠNG

Mạt Na Thức (Manas).

Thứ đệ nhị năng biến,
Thị thức danh mạn na,
Y bí chuyển duyên bí,
Tư lường vi tính tướng,
Tứ phiền não thường câu:
Vị ngã si ngã kiến,
Tịnh ngã mạn ngã ái,
Cập dư xúc đẳng câu,
Hữu phú vô ký nhiếp,
Tùy sở sinh sở hệ,
A la hán diệt định,
Xuất thế đạo vô hữu.

CHƯƠNG NĂM (Từ bài tụng thứ năm đến bài tụng thứ bảy là một chương nói riêng về Mạt Na thức).

- 1) Lần lượt nói đến thức năng biến thứ hai.
- 2) Thức này tên Mạt na (Manas).
- 3) Do thức A lại đa chuyển sinh rồi y vào nó mà phát triển.
- 4) Tính tướng của nó là tư lường.
- 5) Nó thường có bốn tâm sở phiền não:
- 6) Ấy là ngã si, ngã kiến,
- 7) Với ngã mạn, ngã ái.
- 8) Lại, hỗ tương ứng hợp với tâm sở xúc và các tâm sở khác.

9) Nó thu hút tinh hữu phú vô ký.

10) Nó theo thức A lại da sinh ở đâu, nó cũng ở đó và buộc trôi lấy nhau.

11) Tu hành đến bậc A la hán sẽ diệt hết khi nào thiên định.

12) Tu thành đạo xuất thế (giải thoát), nó sẽ không còn nữa.

Luận chủ lần lượt bàn giải đến thức năng biến thứ hai, năng biến là có năng lực biến hóa năng sinh năng lưu. Thức này tên gọi Mạt na thức (Manas hoặc Māna).

Mạt na thức có nghĩa tư lường và cầm nắm lấy sự thấy biết. Nó cũng có tên là ý căn. Thức Mạt na này do thức A lại da chuyển biến trong vòng luân hồi sinh tử, luôn luôn không phút nào đình trụ mà sinh ra. Thức năng biến thứ hai này nhờ vào thức năng biến thứ nhất (Alaya) mà chuyển sinh; khi sinh ra rồi vẫn phải y vào nó mà duyên khởi mọi ý thức, mọi ngũ uẩn trong cõi nhân sinh.

Cái trạng trạng và tính cảnh của thức Mạt na này là suy lường, nghĩa là suy tư đo lường tính toán. Thể tính tư lường thức này là tự chứng phạm của thức Mạt na.

Nội trong bát thức tâm vương, không thức nào không có tự tính suy lường; riêng thức Mạt na có tự tính tư lường quan hệ hơn cả. Tự tính tư lường của thức Mạt na có công năng hằng thẩm; hằng là luôn luôn mãi mãi không phút nào ngừng; thẩm là xét kỹ lưỡng.

Như vậy, tự tính tư lường của thức Mạt na là tự tính tư lường hằng thẩm.

Nó không giống tự tính tư lường của bảy thức kia. Tự tính tư lường của thức A lại da có hằng mà không có thẩm. Trái lại tự tính tư lường của thức thứ sáu, tức ý thức có thẩm mà không có hằng. Còn tư lường thức của nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân đều không hằng, không thẩm.

Bởi vậy, thức Mạt na này có tên là tư lường thức.

Thức Mạt na hay thức tư lường này thường hỗ tương ứng hợp với bốn tâm sở phiền não trong năm mươi một tâm sở chia thành sáu bộ môn:

1: Biến hành tâm sở gồm 5

2: Biệt cảnh tâm sở gồm 5

3: Thiện tâm sở gồm 11

4 : Căn bản phiền não tâm sở gồm 6

5 : Tùy phiền não tâm sở gồm 20

6 : Bất định tâm sở gồm 4

Tất cả cộng lại là : 64

Tùy phiền não tâm sở lại chia làm ba thành phần :

1 : Tiêu tùy phiền não tâm sở có 10

2 : Trung tùy phiền não tâm sở có 2

3 : Đại tùy phiền não tâm sở có 8

Bốn căn bản phiền não thường đi đôi với thức Mạt na.

Bốn tâm sở căn bản phiền não trong số sáu tâm sở căn bản phiền não đó, là : Ngã si, ngã kiến, ngã mạn, ngã ái. Ngã si là ngu si dần dộn, không hiểu biết mọi điều chân, vọng của mọi pháp trong thế gian. Vậy mà cứ cho mình là thông minh thánh trí, rồi thiên chấp tiêu ngã là thực ngã.

Ngã kiến là thành kiến riêng của mình. Thành kiến riêng tự do vô minh, vọng niệm tạo thành, đối với những điều huyền vi trong vũ trụ, nhân sinh mờ mờ mịt mịt ; nhưng lại cứ tự hào là ý kiến của mình là hay, là đúng.

Trong kinh Phật đã có một cái dụ rất lý thú đề bác ngã kiến : Mấy người mù rũ nhau đi xem voi ; một người đưa tay sờ vào tai voi bèn tin và cho rằng con voi giống như cái quạt ; một người sờ vào đuôi voi, liền quyết định rằng con voi giống như cái chổi chà ; một người mân mê vòi voi rồi cứ ngắt cỏ cãi rằng con voi giống như con đĩa cứt lớn ; một người sờ phải chân voi bèn nói rằng con voi giống như cái cột nhà. Bốn người mù đi xem voi, ai nấy đều tin chắc vào sở kiến của mình và rút lại cãi lẫn nhau đến rất cổ bồng hợm, không ai chịu ai. Người sáng mắt nghe họ cãi lý nhau thì buồn cười nòn ruột, nhưng không làm sao cho đám người mù đó tin là họ đã có thành kiến sai lầm.

Ngã mạn, là sự ngạo mạn khinh người, tự cao tự đại, chỉ có mình là hơn cả, coi thiên hạ ai cũng ngu cũng dốt. Nhưng đến khi thấy họ bắt tay vào việc, mới hay chính kẻ ngạo mạn đó đã ngu si, tầm tối, dốt nát chưa từng thấy, không những cái ngu dốt tự cao tự đại của y làm cho y nhục nhân đau khổ mà còn làm nhục nhân đau khổ bao nhiêu người vô tội khác nữa !

Ngã ái là ham thích nhục tình khoái lạc rồi làm đủ mọi cách để hồng kéo dài đời sống của mình ra ; như Tần Thủy Hoàng, Hán Vũ Đế sai người đi cầu tiên để sống mãi không già không chết.

Thức Mạt na còn hô ứng đi đôi với xúc tâm sở và nhiều tâm sở khác nữa, tức là mười bốn tâm sở : biến hành, biệt cảnh và đại tùy phiền não.

Mười bốn tâm sở đó là :

Năm biến hành tâm sở.

Một biệt cảnh tâm sở.

Tám đại tùy phiền não tâm sở.

Rốt lại thức Mạt na đối với toàn thể ý thức của con người, giữ một địa vị vô cùng quan trọng vì tự tướng tư lường hằng thẩm của nó ; nhưng đối với sự tạo nghiệp của con người, thức Mạt na chỉ là một thức nhiễm ô mà thôi, chứ không có tính chất bao tàng hằng khởi như A lại da thức.

Thực ra, thức Mạt na vừa có tính chất nhiễm ô, vừa có tính chất trong sạch thanh tịnh. Khi nào con người chưa tu tri, còn là phàm phu chấp trước bị vô minh che lấp thì thức Mạt na quả có nhiễm ô ; nhưng khi đã tu chứng đến địa vị thanh văn, duyên giác đi lần đến sự phá tập, diệt nghiệp thì lập tức thức Mạt na biến ra thanh tịnh trong sạch không hề nhơ bần.

Xem đó, ta thấy thức Mạt na rất quan yếu, thành phàm chỉ khác nhau một bước ở sự chấp trước mà thôi.

Vả lại, thức mạt na như trên đã giải rõ, còn có đủ những tâm sở căn bản phiền não như : ngã si, ngã kiến, ngã mạn, ngã ái vì nó nhận thức A lại da làm kiến phạm rồi nương vào đó, tưởng rằng có thực ngã chủ tể và làm le kéo dài đời sống của mình ra. Mọi loài sinh vật nhất là con người, đều có bốn tâm sở căn bản phiền não là những tính bất định làm cho tinh thần thường rối loạn không yên. Chính nó đã đầu độc cuộc đời lạc thiên (optimiste) của con người trên trái đất.

Tuy rằng thánh nhân cũng thường có tam độc : tham, sân, si như chúng nhân ở cõi phàm tục. Có điều tam độc của thánh nhân không phải vì tiểu ngã, nó được hành sử vì xã hội vạn chúng. Từ vô ngã phát ra đại ngã, từ vô vi phát ra đại vi, nên đại tham, đại sân, đại si là tính Bồ đề tâm, cũng gọi là chánh định (samādhi).

Thức Mạt na này có tính cách hữu phú vô ký ; tính vô ký tức là không ký định rõ ràng là thiện hay ác, nó bình thường phi thiện

phi ác ; nhưng nó lại thuộc loại hữu phủ tức là thường bị vô minh che lấp làm cho xa lìa chính đạo.

Nó thường hô ứng tùy thuộc thức A lại da. Hệ thức A lại da tùy theo chủng tử và hiện hành của nghiệp báo, sinh vào nơi nào, thức Mạt na cũng sinh vào nơi đó. Khi đã sinh ra rồi nó luôn luôn liên hệ với thức A lại da để tác động thành chư pháp.

Không những thế mà thôi, thức A lại da còn chi phối xử linh thức Mạt na, như một ông vua chi phối xử linh bầy tôi. Mà kẻ bầy tôi đó thường có khi thay vua, nhiếp chính nữa.

Khi người tu hành tiến tới địa vị A la hán chứng được quả vô học, tức là vô pháp khả học (không còn phép gì mà học nữa), khi vào thiên định có thể diệt hết bảy thức tâm vương chỉ còn lại thức A lại da vô nhiễm mà thôi.

A la hán (Arahât) gồm ba thắng nghĩa :

1 : Sát tặc.

2 : Ứng cúng.

3 : Vô sinh.

Sát tặc có nghĩa những tâm sở căn bản phiền não và những tâm sở tùy phiền não làm hại, làm khổ mọi người như một đám giặc ; người ta đến bậc A la hán cần phải diệt trừ mọi phiền não, như xã hội muốn yên thì phải giết hết quân giặc.

Bậc thánh nhân đáng được hưởng sự cúng dàng của cõi trời, cõi người, vậy nên gọi rằng ứng cúng.

Khi đã vào cảnh hữu dư niết bàn hoặc vô dư niết bàn thường tịch an lạc rồi ; người tu đến bậc A la hán không phải chịu nghiệp lực chi phối chuyển sinh trong vòng luân hồi sinh tử nữa, nên gọi rằng vô sinh.

Khi người tu hành đã cùng thực tại nhất trí, tức đã đến trình độ giải thoát ra khỏi cảnh luân hồi sinh già ốm chết, để đến cảnh viên mãn tự tại nhất như, thì thức Mạt na nhiễm ô sần não sẽ không còn tồn tại nữa.

(còn nữa)

TRẦN THANH ĐẠM

NHỮNG BÀI KỆ ĐỜI LÝ



LĂNG HỒ

I

1.— Mặc dầu chỉ có một số ít di-văn còn truyền lại được cho tới ngày nay, văn-học đời Lý không phải chẳng có gì đáng kể.

Theo như ghi-chép trong Đại-Việt thông-sử mục Nghệ-văn-chi của Lê-quý-Đôn và trong Lịch-triều Hiến-Chương, mục Văn-tịch-chi của Phan-huy-Chú thời đời Lý đã có những tác phẩm sau :

- 1) *Ngọc-diệp* : 1 quyển, soạn trong năm thứ 17 hiệu Thuận-Thiên đời Lý-thái-Tổ.
- 2) *Hình thư* : 3 quyển, soạn dưới đời Lý Thái-Tôn.
- 3) *Chư Phật tích duyên* : do Lý Nhân-Tôn sai Bảo-giác thiền-sư soạn ra :
- 4) *Tăng già tạp lục* : 50 quyển, cũng của Bảo-giác thiền-sư.

Ngoài những tác-phẩm đó nay đã thất-truyền, Lê-quý-Đôn trong *Kiến văn tiểu-lục* lại cho biết thời ông còn thấy có những di-văn sau của đời Lý : bài minh khắc vào chuông chùa Thiên-Phúc núi Phật-Tịch do sư Huệ-Hưng soạn (1109) ; bài bia chùa Sùng-Nghiêm Diên-Thành ở Ái-châu (thuộc Thanh-Hóa ngày nay) do sư Pháp-

Bảo viết (1118) ; bài bia tháp Hội.Thánh núi Lăng-già (1092), soạn giả là pháp.sư Lê-Kim ; bài minh khắc vào chuông và bài bia chùa Viên-Quang do Đinh-Đạt làm ra (1122) ; bài bia tháp Sùng-Thiện Diên-Linh (1121) ở núi Long-Đột (thuộc huyện Duy-Tiên), soạn.giả là Mai Công-Bật, binh-bộ viên-ngoại-lang ; bài bia chùa Linh-Xứng núi Ngưỡng-sơn làng Ngõ.Xá, huyện Vĩnh-Phúc (nay là huyện Vĩnh Lộc, Thuộc Thanh.Hóa) do sư Pháp-Bảo soạn (1126) ; bài bia chùa Diên-Phúc thôn Cỗ-Việt của Nguyễn-Công-Đạm một gia-khách nhà Đỗ-Anh.Vũ soạn (1113).

Những bài bia này đã được Trường Viễn Đông Bác.Cổ cho chuyên viên đi rập, nhưng cũng chưa thấu-thập được hết. Ngoài những áng văn trên mà ngày nay khó lòng tìm kiếm được di.cảo, lại còn những bài văn biền ngẫu mà Lê Quý-Đôn phải ngợi khen là : « màu.mở, đẹp.đẽ. giống văn-thể đời Đường ».

Nếu ta thêm vào những tác-phẩm trên những bài tản-văn như bài *Chiếu đời kẻ chợ* của Lý Thái.Tồ, bài *Chiếu để lại lúc sắp băng* của Lý Nhân.Tôn v.v... thì ta nhận thấy rằng văn.học đời Lý không phải là không có giá.trị về lượng cũng như về phẩm. Trong những tác-phẩm văn.học còn truyền lại được tới nay tiêu biểu hơn cả của triều-dại đó, thiết tưởng phải kể tới những bài kệ. Kệ vốn là một thể văn Phật-giáo. Trong kinh Phật cứ mỗi thiên kinh thường có một bài kệ là lời tán.tụng diễn-dịch ý.từ trong kinh ra.

So với định-nghĩa trên, những bài kệ đời Lý có một đặc-diểm đáng chú.ý là không khơi.nguồn từ trong kinh Phật mà xuất.phát tự đáy lòng giữa cơn xúc.cảm mộ.đạo của tác.giả. Sở dĩ như vậy, là vì hầu hết thấy các tác.giả vốn là những tín.đồ của Thiên.Tôn, không hề chú.trọng quá.đáng vào kinh-diễn mà chỉ quan tâm tới kinh.nghiệm bản.thân trong đời sống tu hành, và những bài kệ của họ đều là sản phẩm tự nhiên của các cuộc suy.ngâm của họ về vũ.tru và nhân.sinh. Cho nên, muốn thấu-triệt được ý.nghĩa thâm.điệu của những bài kệ đời Lý, không thể không biết tới tiêu.sử của mỗi tác.giả.

Bởi lẽ trên, mỗi bài kệ dẫn ra dưới đây đều được đặt vị.tri vào chính cuộc đời của mỗi thiền.sư để nêu rõ ý.nghĩa nhân.sinh thực.nghiệm của mỗi bài.

*

VẠN HẠNH THIỀN SƯ

(... ? ngày 15.5.1018)

Vạn-Hạnh sinh năm nào không rõ, chỉ biết họ Nguyễn, người làng Cổ-Pháp, lúc tuổi nhỏ đã khác thường và tinh-thông ba môn Phật-học : Giới, Định, Tuệ. Năm 21 tuổi, xuất gia cùng với bạn là Định-Tuệ, thu giáo nơi Lục-Tổ thiền-ông, rồi tu ở chùa Lục-Tổ làng Dịch-Băng phủ Thiên-Đức (Bắc-Ninh). Sau khi Lục-Tổ thiền-ông tịch, Thiền-sư chuyên-tập Phật-lý, học-lực rất cao ; mỗi khi nói ra lời nào, người đời lại cho là sấm ngữ. Vua Lê Đại-Hành rất kính phục tài-đức của Thiền-sư thường vời đến để cùng bàn quốc chính.

Trung-truyền Thiền-sư có tài liệu-sự rất đúng : Năm Thiên-Phúc nguyên-niên (982) Hầu-Nhân-Bảo nhà Tống sang đánh nước ta, đóng quân ở Cương Giáp-Lãng. Hoàng-đế cho triệu Thiền-sư đến, hỏi việc thắng-bại. Thiền-sư tiên-đoán trong ba, bảy ngày giặc sẽ lui. Quả-nhiên đúng như vậy. Lại đến khi vua muốn đánh Chiêm-Thành mà triều-thần chưa quyết định. Thiền-sư tâu, xin vua ra binh ngay kéo lỗ cơ-hội. Trận ấy quân ta lại thắng. Bấy giờ có Đỗ-Ngân muốn hại Thiền-sư, nhưng Thiền-sư biết trước đã trao cho bài kệ như sau :

土 未 相 生 銀 本 金
爲 何 謀 我 藍 靈 襟
當 時 五 口 收 心 總
真 至 未 來 不 恨 心

Thổ mộc tương sinh, ngân bản kim,

Vì hà mưu ngã uần linh khâm ?

Đương thời ngũ khẩu thu tâm tuyệt,

Chân chí vị lai bất hận tâm.

Bản dịch của Thi-sĩ Á-Nam :

Đất gỗ cũng sinh bạc vốn vàng,

Dạ nào nỗ tính truyện tài vương ?

Đương khi năm miệng trong tâm tuyệt,

Chắc mãi sau không oán giận thường.

Bài này chiết tự đến Đỗ-Ngân ra mà nói. Thổ mộc là giống tương-sinh với nhau (thổ + mộc + Đỗ) Ngân thuộc kim. Đã tương-sinh sao chực hại ta ?

Chữ *Ngũ* hợp với chữ *Khẩu* là chữ *Ngô*. Câu này tỏ ý hiện ta đã tu-tĩnh trong tâm, tuyệt chẳng còn vương vịn điều trần tục. Dù có xảy việc chi nữa thì mãi sau này ta quyết không khi nào có oán-giận trong lòng. Đọc xong bài kệ này Đỗ Ngân biết mưu bại, lộ, không dám thi-hành độc-kế nữa. Lại đến khi Lý-Thái-Tổ sắp lên ngôi, Thiên-sur ở chùa Lục-Tổ cũng đã biết trước, nên có nói với hai thúc bá của Thiên-sur rằng : Thiên tử đã băng, Công-Uân đã về triều, chỉ ít hôm nữa là được thiên hạ tôn vương. Nói xong làm bài kệ cho dán ở ngoài đường :

羨 慕 沉 北 海
 手 子 樹 南 天
 四 方 干 戈 靜
 八 表 賀 平 安

Tật lê chìm bắc hải
 Lý tử thụ nam thiên
 Tứ phương can qua tĩnh
 Bát biểu hạ bình an.

dịch là :

Tật Lê chìm biển bắc
Cây Lý mọc trời Nam
Bốn phương tắt bình lửa
Tám cõi mừng bình an.

Bài này ngầm trở việc nhà Lê mất ngôi và nhà Lý lên thay.

Đến năm Thuận-Thiên thứ chín (1018), ngày rằm tháng năm, Thiên-sur đang không tật bệnh gì, bỗng đọc bài kệ này :

身 如 電 影 有 還 無
 萬 木 春 榮 秋 又 枯
 任 運 成 衰 無 怖 畏
 成 衰 如 露 草 頭 鋪

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.

Nguyễn-trọng-Thuật dịch là :

*Thân như chiếc bóng thoáng qua,
Cỏ xuân non tốt thu già rụng rơi.
Xá chi suy thịnh việc đời,
Thịnh suy như hạt nước phơi đầu cành.*

Dưới đây là bản dịch của thi-sĩ Á-Nam :

*Thân như bóng điện chớp liền giây,
Cây cối xuân tươi ; thu héo ngay.
Mặc vận thịnh suy không sợ hãi,
Thịnh suy : hạt móc trên cỏ này.*

Đại ý : Cái thân ta ví như bóng điện chớp nhoáng có đó rồi không ngay đó. Ngay đến cây cối ở trong thế-gian, gặp xuân thì tốt tươi mà sang thu thì lại tàn héo lập tức. Bởi vậy, đối với thời vận thịnh hay suy, ta đừng nên dễ lòng sợ hãi. Sự thịnh hay suy đó chẳng qua như hạt móc sương trên ngọn cỏ không mấy lúc rồi lại tan đi, không đáng để cho ta phải bận tâm tới.

LÃNG HỒ

CẢNH CHÙA THÀY

với các Thi - nhân của Việt - nam ta

TÂM-MINH TRẦN-TUẤN-KHẢI

NON sông, phong cảnh là cái kho tài liệu để giúp ích cho óc văn chương, mà thơ phú văn-chương lại là cái nét đơn thanh để điểm tô cho nên phong cảnh. Cho nên nói rằng : « Non nước vì văn chương mới thêm thanh-giá, mà văn-chương nhờ non nước mới được lưu-truyền » thiết tưởng rất là xác đáng.

Thơ Tàu có câu :

« Tụ cồ giang san nhàn bất đắc,
Bán quỹ danh sĩ, bán anh hùng »

(Non nước xưa nay sao rảnh được,
Nửa về danh sĩ, nửa anh hùng)

Câu đó có lẽ cũng một ý nghĩa kia chăng ?

Tuy nhiên, nước non phong cảnh, bao giờ cũng là một, mà cái óc thơ văn của con người ta, thì tùy theo với thời thế, với chức vụ, với cảnh ngộ mà cảm giác khác nhau. Cho nên cũng đối với một cảnh thôn hoang nội vắng, chùa cổ bia tàn, mà một người tinh thoát cao siêu cho là xa mùi trần tục, chiêm riêng một cõi thanh tao, thì một người khảng khái anh hùng lại thấy bao nhiêu bi cảm, chừa chan vì nỗi tang thương.

Bức Không Tử ngó gióng sông chảy, bụi ngùi than rằng :

« Thệ giả như tư phũ, bát xả trú dạ »

(Ngon nước đi như thế đó (có khác chi việc đời) thực là đêm ngày không nghỉ lúc nào !)

Chàng Kinh-Kha từ giả đất Yên đi sang hành thích Vua Tần, qua sông Dịch Thủy thốt nhiên khảng khái ngâm câu :

Phong tiêu tiêu hề dịch thủy hàn,

Tráng sĩ nhất khứ hề bất phục hoàn ».

(Gió hiu hiu sông Dịch lạnh lòng ghê ! Tráng sĩ một đi không bao giờ về !)

Cùng thì xem nước mà hai cái khẩu-khi khác nhau. Đó chẳng phải là vì cái thời thế, cái chí khí, cái cảnh ngộ, nó đã chia ra đôi đường tâm lý khác hẳn nhau sao ?

Bởi thế, trừ những ngọn bút ngông càn liển lấu, vạch chẳng thành câu thì không kể tới, nhưng còn những hạng văn chương lỗi lạc, chan chứa cảm hoài, thì xưa nay đối với non sông phong cảnh, chưa từng không ai không động lòng ngâm vịnh cảm đề, mà ý thức ra thì mỗi người mỗi vẻ, mỗi người mỗi khác, nào ai có giống được ai ?

Không nói đâu xa, hãy xin kể ngay những bài thơ văn có giá trị, vịnh riêng một cảnh Sài-Sơn (núi Thầy) thì đủ rõ. Núi Thầy, tiếc vì phạm vi bài này không phải khảo cứu về lịch sử, địa dư, nên không có đủ thì giờ thuật rõ. Nhưng trước khi muốn kể cái sự khác biệt của những bài thơ đề vịnh, tưởng cũng nên nói qua cái vị-trí núi Thầy để ta có nơi phân biệt :

Núi Thầy, một hòn núi chềnh-vênh trơ trọi thuộc tỉnh Sơn-Tây cách thành Hà-nội chừng ba mươi cây số. Núi đứng riêng một chỗ, không dính với trái núi nào, nhưng xung quanh vùng đó có mười sáu ngọn cao, đều quay về chùa cả vào đây. Trên núi có hang Phật-Tịch, có chùa Phật-Tịch, có chùa Bán-mái, có hang Gió, có hang Thần, lại có một khu phẳng rộng ở trên gọi là Chợ-Trời. Dưới núi có miếu thờ vua Lý-thần-Tôn và nhà sư Từ Đạo-Hạnh là một ông vua xuất gia thành Phật, và một ông sư đi tu đắc Đạo hai lần hóa kiếp từ xưa.

Ấy đó, đại khái cái địa thế của ngọn núi Thầy có thế, mà cái cảnh trí cũng chung có thế mà thôi ? Nhưng cũng may sao, cái bức tranh sơn thủy hữu tình đó lại lọt vào con mắt thi-nhân, cho nên lại

bày thêm ra muôn hình ngàn trạng tựa như một cảnh nhân gian không có bao giờ. Thoạt mới bước chân lên núi Tam quan trước chùa Phật-Tịch, ngó lên vách, ta thấy đầy đặc những thơ. Có bài mới viết mới tô thì còn thấy rõ, nhưng cũng có bài đề vịnh đã lâu, dấu mực đều mờ rêu phủ, thì cũng khó lòng đoán đọc cho ra. Nét bút đề trên trông đó, Vua Chúa tiền trào có, trung-thần danh tướng có, rồi đến hàn nho hàn sĩ cũng có, thực đủ các hạng người mà cũng đủ gồm văn Hán văn Nôm.

Nói về văn Hán kể ra có mấy chục bài mà bài nào cũng thanh tao lưu loát, có vẻ dễ nghe. Nhất là thơ của cụ Phùng-khắc-Khoan là tay Hoàng-Giáp, cụ Nguyễn-Trực là Trạng-Nguyên, văn chương mực thước, thực hết chỗ bàn. Nhưng lấy điệu cốt của thi mà nói, thì duy có mấy bài của mấy người sau đây là lai láng hồn thơ mà khiến cho người ta dễ cảm động cõi lòng hơn nhất.

Bài của cụ Phương-Đình Nguyễn-Siêu đề là : « **PHẬT-TỊCH-SƠN HOÀI CỔ** ». (Núi Phật-Tịch nhỏ xưa) :

« Lãng tằng sơn thế ngạo xương xương
« Lạo thảo trường lưu động khẩu hương.
« Sinh hóa tương truyền Từ tử sự,
« Hư vô thù biện lý-triều vương ?
« Dục đời cô tháp tranh phong vũ,
« Bán bích tàn bi chúng hủ! tang
« Nan dữ tục-tăng đàm vãng sự,
« Kiếp-hồi không mọn cụ tu-đường »

Tạm dịch : *Thế núi chênh vênh cao ngất ngàn,*

Cỏ hoa trước động vẫn thơm ran

Họ Từ sinh hóa nghe đời nói,

Vua Lý hư không khó kể bàn.

Chống với gió mưa cây tháp trọi,

Chứng cùng đầu bèo chiếc bia tàn.

Truyện xưa khôn hỏi đàn sư tục,

Buồn ngắm am xưa kiếp lạnh tan..

Kể đó đến bài thi của ông Cao-Bá-Quát là tay nổi tiếng thành trong làng thơ thì lại khác hẳn. Nguyên bài thơ bằng Hán-tự như sau :

- « Đầu bạch thắm du hững vị dung,
- « Sạm nham viên sách nhất chi cùng.
- « Nhân trung sơn thủy vạn dư lý,
- « Bút đề vân yên thập lục phong.
- « Cô quán bất văn tề bệnh hạc,
- « Bán nham hà xử khí quái long ?
- « Chỉ ung huê địch hương thiên-thị
- « Tiểu vấn chư tiên : lộ kỷ trùng.

Tạm dịch : *Đầu bạc còn ham hững duỗi dong,*

Chấn trèo tay gậy dạo quanh vùng

Bốn bề sóng núi tầm trông rộng,

Mười sáu ngàn mây dưới bút tung.

Quán cũ nào đâu nghe tiếng hạc ?

Sườn non sao bỗng nổi lưng rồng ?

Chợ trời tiện bước ta mang sáo,

Lên hỏi đường xa cách mấy trùng ?

Lại một bài thi của một người khách vô danh, không hề tra được tên họ là gì, song cứ coi lời lẽ trong thơ, cũng đủ biết là một bậc tài hoa cao điệu, mà bị giang hồ lạc phách đã lâu. Nguyên văn chữ Hán như sau :

- « Bách niên thiên thế kỷ xuân quang,
- « Xuân khứ xuân lai hoàn tự mang.
- « Lộ vấn đồng phong bí cổ lý,
- « Trùng lai tây thổ tức tha hương.
- « Cô vân viễn chương phù triêu úc,
- « Thạch điều thâm lâm túc tịch dương.
- « Tự tiểu bình bình kinh kỷ độ,
- « Nhi kim nhi hậu cánh hà phương ?

Xin tạm dịch :

Trăm năm thân thể mấy xuân rồi ?

Xuân đến xuân đi lưỡng hận đời ?

Hỏi gió đông kia thương đất cũ,

Đến miền tây đó lại quê ai !

Mây trợ núi thăm vàng hồng nổi,

Chim ngũ rìng sâu bóng xế soi.

Cười tớ lênh đênh nay mấy độ ?

Còn về sau nữa biết đâu nơi ?

Coi toàn bài này tuy không thấy có chữ nào gọi đến núi Thầy, song nếu ngẫm ra cho kỹ thì ta thấy rằng không một câu nào là không ngụ có núi Thầy ở đó. Thế mới gọi là bức tranh tâm sự vẽ liền vào với nét họa giang sơn, thực cũng đáng gọi là một nhà danh-họa vậy. Cụ Mai-Sơn Nguyễn-Thượng-Hiền là một bậc tinh thần cao khiết, nổi tiếng hay chữ trong làng văn tự vào hồi thế kỷ gần đây. Cụ đã mấy phen dạo chơi phong cảnh núi Thầy và không lần nào là cụ không cảm hứng đề thi trong đó. Tất cả ba bài thơ Hán-tự của cụ bài nào cũng tỏ rõ tinh thần thanh tao thoát tục, song tựu trung có một bài ngũ-ngôn bát cú là biểu lộ hết thầy tâm sự của một vị nho thần trung trinh cao khiết, khác hẳn mọi lớp văn-gia. Nguyên-văn bài chữ Hán :

- ◀ Ý vân tọa thiên bán,
- ◀ Phi bút lạc thiên đình
- ◀ Đồi nhật tâm câu xích,
- ◀ Khan sơn nhãn dục thanh
- ◀ Lâm quang tiếp tây tái,
- ◀ Trào lục chương nam minh.
- ◀ Thiều thoại hoan thanh tiếu,
- ◀ Mai hoa vũ trụ thanh. ▶

Tạm dịch :

Chót vót trời cao ngắt,

Sán chùa bút nhẹ thanh.

Đồi trời lòng cũng đỏ,

Trông núi mắt toan xanh.

Rừng phía tây sáng rực,

Bề miền nam sóng dềnh.

Ngồi nghĩ lại cười rữ,

Hoa mai réo bên mình.

Ngoài ra còn kể hàng mấy mươi bài khác, nhưng đại khái cũng là vịnh núi vịnh chùa cho được chính đốn lưu loát, không đến nỗi thô tục tầm thường, nhưng nói về biệt tài giai ý thì cũng lác đác không được bao. Mà nhất là về phần thi ca bằng quốc-văn thì lại càng thấy hiếm. Tất cả thơ văn bằng quốc ngữ có chừng được mười lăm bài, nhưng thực ra không mấy bài là ngụ được hồn thơ sâu sắc. Họạ chẳng muốn đọc đến những vần thơ thanh cao lưu loát thì phải tìm đến những tác phẩm của cụ Mai-Sơn họ Nguyễn. Trong cảnh chùa Thầy, cụ Mai-Són chỉ viết có hai bài bằng quốc-văn, nhưng bài nào đọc đến cũng làm lý cao diệu mà không bài nào là không động đến tấm lòng hoài cảm đối với thân thế giang san.

Ta hãy đọc bài thứ nhất :

« *Mây đã ngắt trời xanh một giải,*

• *Đừng Tiên-Sơn mà giấu lại cỏi hồng-trần :*

« *Kìa thành quách, nọ nhân dân.*

« *Bóng xe ngựa-mấy lần coi thấp thoáng.*

« *Nhàn hưởng mộng trung tranh tương tướng,*

« *Ngã tông bói lý trích kiên khôn :*

« *Bóng trắng soi vira lạt mái hoa hiên,*

« *Chừng Nhược-thủy Bồng-sơn đầu cũng thế.*

« *Ngồi tình đốt hai mươi hai tuổi lẻ,*

« *Thấy nghiêng trời lệch đất kẻ nhiều phen :*

« *Ước chân rá mà nhớ gót làm tuyền,*

« *Gấm trụ lạc cũng nên qua một kiếp.*

« *Ba mươi sáu động trời còn chưa khèp,*

« *Bể cung trăng bắt nhịp ã ta lên.*

« *Nào ai là bạn trích-tiên ??? »*

Đọc mấy câu cuối này, ta có thể trông thấy rõ ràng một trang siêu phẩm thoát tục, không thềm ngó tới cảnh trần. Nhưng ta đọc những câu ở đoạn trên và đoạn giữa thì ta lại trông thấy tâm lòng ưu ái của một vị văn thân, ôm nặng tâm tình vì dân vì nước không hề một phút nào quên. Khi viết bài này, tác giả mới có 22 tuổi, cái tuổi chính đương thanh xuân hăng hái, và đi thi đã đỗ tới hoàng-giáp, làm quan đã tới chức đốc-học, đứng đầu trong hàng học quan một tỉnh, thế mà trong áng văn thơ lại thốt ra những lời như vậy, thực là hiếm thấy trên đời.

Nhân đây lại đọc tới mấy vần thứ nhì là bài «*LẠI CHƠI SÀI SON*»:

« Non xanh đã biết hay chưa,
« Khách chơi năm trước bây giờ lại đây.
« Hỏi thăm những đá cùng mây,
« Đường thơ này những lối này phải không ?
« Nực cười ta với non sông,
« Càng trông phong cảnh trong lòng càng ưa.
« Thói thói danh lợi đã vừa,
« Lên mây xuống hạc ta chờ bạn ta,
« Tắc riêng gửi đám yên hà,
« Ngàn năm phải lấy đây là cảnh hơn... »

Một đoạn văn nôm chỉ vồn vẹn có mấy câu mà đọc lên ta thấy hàm súc biết bao ý tứ thâm trầm, tuy không dùng một chữ nào kêu đến núi Thầy mà vẫn trông thấy rõ ràng núi Thầy ở đó. Nhà danh họa có lối vẽ con bướm lượn quanh bông hoa để cho ta biết là bông hoa đượm có mùi thơm, tức cũng như lối thơ này vậy.

Trong đám thơ quốc-văn còn có một bài của Vân-Lâm Cư.sỹ, được bốn câu cuối bài là đáng cho ta chú ý vô cùng:

« Đua chen xe ngựa muốn vùn kẻ,
« Gánh vác non sông mấy mặt người ?
« Vách đá những ai đề chữ đó ?
« Hồn thơ ta cũng tiếc thương ai !!! »

Người viết những câu thơ này có lẽ cũng cùng một cảm tưởng « trông non sông nhớ tới người xưa » như tác giả cầm bút viết bài này, cho nên mới thốt ra những lời khẳng khái lâm ly như vậy. Than ơ!

Non sông là cảnh chung đời tục

Tâm huyết riêng hồn của khách thơ...

Tác giả xin lấy hai câu này kết thúc và cũng gọi là biểu đồng tình với bốn câu đã đọc trên kia.

TRẦN TUẤN KHAI

SINH LỘ

(kịch thơ một màn)

PHỒ - ĐỨC

Cảnh phòng bệnh viện.

*Thi sĩ đầu tóc rời bù, ngồi gục đầu lên tập bản thảo đề trên bàn.
Khi màn vừa kéo lên, mắt thi nhân bỗng sáng lên đầy những cảm
hờn. Nhìn quanh cảnh vắng lặng của đường đường. Thi sĩ đưa tay
lên và ngậm theo tiếng sáo buồn:*

Ta nghe lạnh vào hồn rung rúc quá ;
Xa cả rời mộng chết giữa đêm nay.
Tình còn đau năm tháng đã tàn phai ;
Tất cả đến để ùa vào dĩ vãng.
Hiện tại đau buồn tương lai ngao ngán.
Máu loang tràn dội nước cả buồng tim.
Thơ đau thương dẹt mãi hận ngàn năm.
Máu hòa lệ bút khô mài rách giấy.
Nhưng nhớ, nhớ nhưng tìm nhau đâu thấy,
Nhân ảnh mờ như sa mạc đêm mưa
Giờ còn chẳng chỉ là những hương thừa
Đã vò nát cả mảnh hồn đơn lạnh.

Gối lệch trăng nghiêng sao trời có quạnh.
Bóng ồm tường thao thức lun tàn hơi.
Tim say quên rượu cháy cả men đời
Uống đau thương trong chuỗi ngày tàn tạ,
Một tiếng nấc căm hờn thân gãy ngã.
Một thành sầu nghiêng ngửa ghế công viên,
Máu dánh tràn tim lạnh mảnh hồn điên
Tim loang lỗ mộng tàn theo khói thuốc
Đau đớn quá vì đời còn ràng buộc
Lê thân tàn vùi trọn kiếp phù sinh
Cuộn phong sương luyến nhớ gót dăng trinh
Đề tàn giấc mơ hoa trên gối lệ,
Thương yêu nhau phải chăng còn kẻ lẻ
Chuyện ngàn năm vẫn là chuyện yêu thương.
Nửa đời qua đây những gió sương.
Giờ héo mảnh hồn khô sầu bệnh viện
Mộng nam nhi vẫy vùng trong bốn biển.
Ta nhốt hồn trong mấy bức tường vôi
Chuyện ngày xưa là chuyện của lừa đời
Giờ là của dở dang chào dĩ vãng
Đau đớn ôi!. Hồi cuộc đời bệnh hoạn
Chết! chết! kia thần chết đến bên rồi!

(Đèn sân khấu chuyền màu mờ đục. Thi nhân trở vào bàn ngồi gục đầu lên tập bản thảo. Tiếng sáo lại nổi lên, tiếng dương cầm dồn dập thêm. Từ góc sân khấu một tia sáng lóe lên dánh Giai nhân là lướt trong y phục trắng. Nàng tiến đi trong vòng ánh sáng ấy và bước lại phía thi-nhân; nhìn thi sĩ gục đầu chờ thần chết. Nàng khẽ ngậm với một giọng du dương, mơ hồ như đưa hồn thi sĩ vào cõi mộng xa xưa.

Hỡi thi nhân
Đường trần sao nặng nợ
Đi tìm em đã mấy kiếp rồi
Em biết anh
Cổ nuốt đắng
Ngậm sầu
Tỏ đậm nét chữ « thương yêu »

Hy sinh cả cuộc đời cho nghệ thuật
Em không muốn đêm trường anh thao thức
Ngồi viết thư tình kể lể chuyện yêu em
Đệt cuộc đời bằng những bóng đêm
Trộn mộng ước bằng những câu văn lãng mạn
Em muốn anh là con chim non ngoan ngoãn
Lấy đạo trời lo tròn kiếp nhân sinh
Biết yêu đời và nhân loại lẫn mình
Để kiếp sau thương yêu được trọn vẹn

Thi sĩ ngông đầu lên phón trồn :

Anh không chắc
Rồi em sẽ ăn hận
Đã trao lời thề hẹn
Yêu anh rồi
Có phải thế không em ?
Nhưng riêng anh
Anh đã hứa yêu em
Anh không sợ kiếp nào đời giòng bão
Mà vui đầu giết trọn kiếp phù sinh
Khi ra đời,
Anh khóc hận tái kiếp nhân sinh
Là tiếng nấc đau thương của nhân loại
Là tiếng rên nghẹn ngào buồn thế hệ
Là những oan hồn vất vưởng bãi tha ma
Là những cung sâu của nhân thế trải qua
Là những nường dâu giờ còn là bề cả
Là những tấm thân gầy đang gục ngã
Là góng cùm địa ngục của trần gian
Là những linh hồn khô héo cạn yêu thương
Đang lê kéo chiếc thân tàn đi xin xỏ
Là những gương mặt căm thù đang nhăn nhó
Chém giết nhau vì dục vọng bạo tàn
Khi ra đời anh khóc trần thế là man
Cứ lừa dối tranh giành và cầu xé

Anh tái kiếp, vẹn hình cửa hoàng hôn hé
Và chết đi là tỉnh mộng lúc ban mai
Khi tắm thân nằm trọn trong quan tài
Lúc hoàn vũ đã giáp vòng ánh sáng
Mạch đất lạnh anh gửi hồn làm bạn
Chiếc hình hài nhân loại trả lại anh
Một kiếp người như bóng số qua màn
Mấy ai đã lưu danh cho hậu thế

(Giọng thi nhân trở nên tha thiết Đền sân khấu trở nên màu xanh mờ).

Giai nhân em.

Một kiếp thi nhân

Tuy không là cuộc đời tàn phế

Nhưng Hàn.Mặc-Tử đã quần quai đau thương

Cao.Bá.Quát phải rơi đầu giữa pháp trường

Và Lý.Bạch ôm trăng nguồn lý tưởng

Đời thi nhân không bao giờ định hướng

Mặc thuyền đời xô đẩy trong biển dèm

Ít khi người gặp được sóng gió êm

Thường gục ngã khi bút còn rỉ máu

Vui trọn đời trong chuỗi ngày gió bão

Uống cạn sàu nhân thế lúc tàn hơi.

Kiếp thi nhân thường là thế em ơi !

Vui lên em đừng sợ đời lặn dạn.

Đừng giận hờn vì ai sẽ tiến ai ?

Chắc gì còn gặp kiếp mai.

Đề anh vỡ mộng Chương Đài em trông

Giai nhận :

— Không, đã là người đều trong luật sống

Anh ra đời là hạt giống thiên nhiên

Phải yêu đời phải trút bỏ những ưu phiền

Phải đem chí trai vẫy vùng bốn bề

Đừng lấy yêu đương làm trọng hệ

Đừng bi quan vì dầu bể tang thương

Phải thương người phải cứu vớt những tai ương
Hãy hợp quần mong vá trời lấp biển
— Kia vũ trụ bao la đang dang hiển
Kia thanh bình đang réo nhựa non sông
Khai kỷ nguyên mở cửa đón tang hồng
Linh thần tượng hiện dần trong đáy mắt
Nắng lặn chết đất trời thối gay gắt
Hoa đang ôm cành lá ngũ say mê
Hương thương yêu đang tràn kéo nhau về
Sao nhẹ nở hồn không còn rơi rụng
Tử thần khóc vì không còn đất đứng
Sang Tinh cầu tìm đất để dung thân
Hồn tâm tư thơ nhạc đã khơi vẩn
Chuông đã điểm mạch đời đang chuyển hướng
Hoàn vũ dậy hương ngát dâng tin tưởng
Anh cố lên nhân loại hãy đang chờ

Thi sĩ (hần học)

— Nhân loại đang chờ
Anh lê mình trên đại lộ
Cạn hồn giữa thành phố
Người những người

(Giọng thi nhân trở nên tha thiết khẩn cầu)

Giai nhân em
Anh sẽ về đâu ?
Đề rót mộng sầu
Giai nhân bất lão hề tâm sự
Đáy mắt loạn cuồng suốt canh thâu
Cà phê mấy cốc nhưng nhớ một bầu
Mơ màng ôm mộng biết đâu mà về ?

(tiếng sáo sân khấu thổi lên buồn thảm. Đèn sân khấu chuyển dần
— dáng giai nhân chìm vào bóng tối),

Thi sĩ: Cung sầu âm gợn lê thê.

Em ơi ! Sao lại lỗi thề cùng anh

Yêu thương ai đã xây thành,
Đề anh tròn đêm trắng đĩa.
Giai nhân em hỏi giai nhân
Mấy đời thao thức ta lần tìm em.
Em là hồn của bóng đêm
Hay là cung nữ trên thềm quế xưa
Tìm em hồn mỗi mòn dần
Trước giờ ta chết giai nhân hiện về.

(Ngâm xong thi sĩ tiến lên vài bước đưa tay ôm lấy giai nhân. Nhưng nàng chỉ còn là một ảo ảnh. Đèn sân khấu đổi màu đỏ. Tay thi nhân vừa giáp vòng Thi sĩ gục xuống sân khấu. Sau mấy giây im lặng. Chàng ngẩn đầu lên ngâm :

Ta vẫn biết cuộc đời là tranh đấu
Sao hình hài còn giả dối linh hồn.
Những ngày hoang hương mộng đã vui chôn
Vào đáy cốc trong men say chệnh choáng.
Cạn hơi thở trong điệu đàn cuồng loạn
Dưới ánh đèn sân nhảy bóng lung lay
Đòi quả tim chuyển máu ăm đôi tay
Bờ môi mộng men nồng đang bắt cháy
Bộ ngực nở căng tròn trong lớp vải
Ánh mắt chìm thế sự dưới chân di.
Khóc sang đêm gió hú nẻo biên thù
Sương thấm lạnh bao cuộc đời đang bước
Ta về đâu khi hoàng hôn thắm ửng
Chiếc hình hài bé nhỏ lẫn tâm linh
Vi sầu đời ta vá mảnh u tình
Bằng xác thịt dễ linh hồn đỡ nhưc
Vi khao khát nên đêm trường thao thức
Vi dĩ đang nên nhng nhớ quay cuồng.
Mộng xanh gầy ta gối lệ lòng tuôn
Vào năm tháng hững hờ không trở lại.
Ta vẫn biết đường đời và bề ai
Sầu thường đeo cho những khách đa tình
Ta hận đời vô nát mảnh hương trinh.

Mặc rên siết lần mò lên ý nghĩ
Đề mang tiếng thảng con hoang thế kỷ
Ta bị quên, ruộng bỏ lúc ra đời
Giả dối chi nhân thế đảo diên ơi.
Bút ta rỉ khô cần còn đọng máu
Ta sống chẳng chỉ gặm hồn nhả bã
Uống cạn sầu mà hồn chẳng thấy say
Không bao giờ thấy hương của tương lai.
Mà ta tưởng là mộng gần sự thật
Biến thi sĩ thành cuộc đời hành khất
Đói tình thương và thèm khát yêu thương.
Dầu biết yêu vẫn ôm nhớ lần thương.
Hồn tâm sự cháy hồn trong gió bão,
Cạn giấc mơ hoa tim còn rỉ máu
Loãng rộng đời gài chốt cửa tâm tư
Xa nhân gian không một tiếng tạ từ
Đề cát bụi lại trở về năm tháng

*(Đèn sàn khấu trở nên xanh. Một tia sáng lóe lên trong ánh sáng
ấy. Hiện thân Đức Phật hiện rõ dần. Thi nhân quý xuống hai
tay chấp lại trước ngực. Mắt hướng lên ngưỡng vọng. Trong
khung cảnh huyền diệu thiêng liêng. Thi nhân sám hối :*

Đau đớn quá một thân gầy tội lỗi.
Bút khô cần máu loãng gục đềm hoang
Con về đâu khi mộng đã héo tàn.
Ôm mồ lạnh bên lâu đài dĩ vãng
Lạy Phật Tổ xá dền con ân oán.
Nhặt mảnh hồn xa thập điện u minh
Đem vị tha tế độ vớt ngục hình,
Trong một kiếp nhân sinh con quần quai
Sao đã rung vào hồn con diên đại.
Hấp hối rồi mà tay trắng bán tay
Con sắp vào nằm gọn trong quan tài,
Vòng tay vẫn chưa ôm tròn sự nghiệp
Lạy Phật Tổ con sinh nhằm một kiếp
Đất dương trần con lạc nẻo sông mê

Hàm lợi danh cây hờn được gọi về.
Con xin quý dưới Phật Đài sám hối
Lạy Phật Tồ xác hèn lằm lỏi
Xin ngàn sau đừng trở lại kiếp người
Xa bụi đời con thoát cảnh luân hồi,
Mà danh lợi vinh hoa còn cảm dỗ
Chi Tôn ơi ! nhân gian tràn đau khổ
Nơi sa trường lầy lội những máu xương
Biết ngày nào nhân loại hết đau thương
Lửa chinh chiến thôi đổ hờn gieo hận
Cửa tù ngục ngày nào thôi mở rộng
Chuông cửa thiền đỡ lạnh với không gian
Máu ai trào hòa lệ dưới thềm hoang
Có phải chẳng những linh hồn vất vưởng
Hồn thoi thóp con mò tìm lại hướng.
Niết Bàn xa, còn xa quá đi thôi
Khoảng hư không đời cứ gọi chân trời.
Tìm chân lý mới thấy đời vô vị
Sinh lằm kiếp con lè mòn thế kỷ
Nay trở về cát bụi dưới chân đi
Cứu con mau, con cúi đợi Từ Bi
Hồn con nguyện đi tìm về cõi Đạo.

(Ngâm xong thì nhân gác xuống màn kéo nhanh)

PHỒ ĐỨC

NHỮNG KIẾN - TRÚC PHẬT - GIÁO CỔ TẠI VIỆT - NAM

■
NGHIÊM THẨM

TRONG những bài trước ta đã nói sơ qua đến các kiến-trúc Phật giáo cổ tại Việt-Nam trong đó ta có kể đến những di-tích của một ngôi chùa của Chiêm.Thành ở Đông-Dương, tỉnh Quảng-Nam. Đó là những tài liệu khảo cổ xưa nhất về kiến trúc Phật.giáo ở Việt-Nam nhưng đó lại là kiến-trúc của người Chăm chứ không phải là kiến trúc Việt.Nam. Ta cũng có nói qua đến những ngôi chùa cổ ở vùng Bắc.Ninh, ở vùng Tam Á là nơi khi trước đã được dùng làm thủ phủ của Giao chỉ quận, khi nước Việt-Nam sống dưới sự đô hộ của Trung-Hoa. Nhưng ta chỉ có những tài liệu bằng chữ viết nói về những ngôi chùa cổ đó mà chưa tìm thấy được những tài.liệu kiến-trúc cổ. Ta cũng biết là những ngôi chùa Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện, đều được làm ở những địa.điểm cũ của các ngôi chùa cổ, những địa.điểm này đã có từ rất xưa, từ thời Sĩ.nhiếp, về thế kỷ III, IV.

Tóm lại, cho đến nay ta chưa tìm được những tài.liệu khảo cổ xác thực về những kiến-trúc Phật.giáo lúc tôn-giáo này mới được du nhập vào Việt-Nam.

Nhưng nếu ta không tìm được những ngôi chùa lớn, xây cất từ hơn một nghìn rưỡi năm thì thỉnh.thoảng ta cũng thấy những ngôi tháp

làm nhỏ lại, theo kiểu những tháp rất xưa ở nhiều nơi tại Bắc-Việt. Tại một nơi ở ngay cạnh thành phố Hà-nội năm 1900, khi sửa sang một bãi đất để làm trường đua ngựa có thấy những gạch ngói, và những đồ bằng đất nung có phủ men, những vại có chứa những tiền đồng Trung-Hoa và Việt Nam được tiêu dùng trong những thế kỷ VI đến XII. Các nhà khảo cổ của Học-viện Viễn-Đông của Pháp ở Hà-nội hồi đó cho là nơi thấy những tài-liệu đó là ở di-tích của thành Đại-La. Đại-la là thủ phủ của An-Nam do họ phủ từ thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ X. Những đồ bằng đất nung màu đỏ thấy ở di-tích Đại-la gần Hà-nội là những ngôi tháp nhỏ bốn cạnh; có nhiều tầng, mỗi tầng có hình Phật ngồi, và những hình lá sồi, hay lá Bồ đề cũng bằng đất nung trên có trang hoàng hình tháp và rồng (xem ảnh ở phụ bản số XXIX trong sách J. Y. Clacys, Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa — Bulletin des Amis du Vieux Huế 1934.

Tại vịnh Hạ-lang, trong một cái hang mà người Pháp gọi là Grotte des merveilles cũng có tìm thấy những đồ bằng đất nung tương tự như những tài liệu đã tìm thấy ở di-tích Đại la và cũng có thấy cả những ngôi tháp nhỏ bằng đất nung.

Đến năm 1938, giáo-sư khảo-cổ Thụy-điền là Gurmar Andersson có đi khai quật các di-tích ở vịnh Hạ-Long và cũng thấy nhiều ngôi tháp bằng đất nung như vậy.

Năm 1911, giáo sư Henri Maspéro khi khảo cứu về lịch-sử Việt-Nam, có thấy một tài-liệu mới kể lại là ở địa-diểm Nhận-thấp, huyện Ngọc-sơn, tỉnh Nghệ-An, có thấy một viên gạch được làm từ năm 635. Học-Viện Viễn-đông của Pháp có đến địa-diểm này để tìm những tài liệu cổ đó, nhưng không thấy và chỉ thấy một số các viên gạch được trang hoàng và một ít các mảnh đồ bằng đất nung. Những kiến trúc Phật-giáo tại Việt-Nam là những ngôi *tháp* và những *chùa*.

Những ngôi tháp cổ xây cất với mục-dịch như những tháp Stupa ở Ấn-độ, hoặc như ở Trung-Hoa và Nhật-bản rất hiếm, Đó là trường hợp tháp Hòa-Phong ở chùa Pháp-Vân (tức chùa Dầu) ở cùng làng Khương-tự, phủ Thuận Thành, tỉnh Bắc-ninh, Theo các sử liệu thì vào khoảng 592, tháp Hòa-phong được xây cất để chứa xá-lợi Phật. Ngày nay vết tích còn sót lại là ba tầng dưới của ngôi tháp này. Ta có thể đoán chừng là vi tháp này được xây cất dưới thời Bắc thuộc thì chắc chắn phải làm theo kiểu tháp của Trung-Hoa. Nhưng tiếc là nay, tôi không có một hình ảnh nào của những vết tích của ngôi tháp này để nghiên cứu kỹ-lưỡng.

Nhưng ta cũng còn thấy những ngôi tháp đề kỷ-niệm, đó là tháp Bình-sơn ở gần tỉnh lỵ Vĩnh-Yên. Đó là một kiểu kiến-trúc rất đẹp được xây cất vào khoảng thế kỷ VIII hay IX ở Việt-Nam (1).

Theo các công cuộc khai quật cổ tích của BEZACIER ở chùa Vạn-Phúc, làng Phật tích, huyện Tiên-du, tỉnh Bắc-ninh, cách Hà-nội chừng 28 cây số thì chùa Vạn-Phúc ngày nay được làm lên trên nền một ngôi tháp rất lớn. Nhưng ngày nay đã hoàn toàn đổ nát và bị thay thế bởi ngôi chùa Vạn-phúc chắc chắn là ngôi tháp xưa đó cũng được xây cất với mục-đích để tưởng niệm và vì là tháp rất lớn nên ở trong lòng tháp có thể thờ Phật được.

Ngoài những tháp chứa xá-lợi Phật đề kỷ-niệm, ta còn một loại tháp được xây để làm mộ cho các vị sư. Đó là trường-hợp tháp ở chùa Phồ-Minh, làng Tức Mạc, tỉnh Nam-định. Tháp này để chứa tro xương của vua Tần Nhân-Tông (1278.1293) (2). Tháp này hiện còn thấy ở chùa Phồ-minh, có 13 tầng, nhưng chỉ phần chân tháp làm bằng đá là phần được làm từ thời Trần, còn những tầng trên thì chắc là đã được làm lại trong các thời sau. Tháp chùa Phồ-minh là một thí dụ độc nhất trong lịch sử kiến-trúc Việt-Nam về việc dùng một ngôi tháp, kiến-trúc hoàn toàn có tính chất Phật-giáo, để làm lăng cho một vị Hoàng-đế Việt-Nam. Ta còn thấy những ngôi tháp của các vị thiền-sư nổi danh trong lịch-sử Phật-giáo Việt-Nam. Tại chùa Vạn Phúc (làng Phật tích) có một cái tháp được xây cất bằng đá tên là : Báo-Nghiêm-tháp (3). Tháp này để cung hiến một vị thiền-sư nguyên gốc người Trung-hoa tên là Chuyết-Công. Tại chùa Ninh-phúc, làng Bút.tháp, phủ Thuận thành, tỉnh Bắc ninh, cũng có một tháp, cũng mang tên là Báo-Nghiêm tháp, cũng là để cung hiến thiền-sư Chuyết-Công. Vì có hai tháp Báo-Nghiêm cùng được làm để cung hiến một vị thiền-sư nên ta không hiểu là nhục thể của vị thiền-sư này được chôn ở dưới tháp của chùa nào. Nếu thiền-sư Chuyết-Công đã được hỏa táng thì có thể là tro xương đã được chia làm hai phần để chôn ở hai tháp. Nhưng vì hai tháp được xây cất sau nhau đến 18 năm nên khó có thể chấp nhận là một phần xương của Chuyết-Công được giữ đến 18 năm sau mới đem chôn dưới tháp thứ hai. Chuyết.Công tịch ở Bút.tháp năm 1643 hay 1644. Tháp Báo-Nghiêm ở chùa Ninh-phúc (làng Bút.Pháp) được xây vào khoảng

(1) Xem J.Y. CLAEYS, Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa Bulletin des Amis du Vieux Hué 1933, trang 72.

(2) Xem hình bia Vạn Hạnh số 2

(3) Xem hình bia Vạn Hạnh số 11 } chú thích của tòa soạn.

1646 hay 1647 ngay sau khi Chuyết.Công tịch được 3 năm. Tháp ở chùa Vạn-Phúc (làng Phật-tịch) được xây năm 1662, nghĩa là 18 năm sau khi Chuyết.Công tịch. Như vậy thì đã có thể cho là tháp Báo.Nghiêm ở chùa Vạn-phúc, vì được xây sau 18 năm, nên chắc là được xây để kỷ-niệm vì Chuyết.Công có ở chùa Vạn-phúc. Học trò của Chuyết.Công là Minh.Hạnh cũng là người Trung-hoa. Ta cũng thấy có hai tháp để cúng hiến sư Minh.Hạnh : một cái tháp ở chùa Ninh-phúc (làng Bút tháp, Bắc ninh) một cái ở chùa Khánh-quang (còn gọi là chùa Giác tiên) làng Trạch-Lâm, phủ Hà-trung, tỉnh Thanh-hóa. Tháp của sư Minh.Hạnh mang tên Tồn Đức tháp. Trong tháp ở làng Trạch lâm ta thấy có pho tượng bằng gỗ của nhà sư Minh Hạnh đó là tác phẩm đẹp nhất của nghệ-thuật điêu khắc tại Việt-Nam. Vì chưa có những công trình khai quật những tháp kể trên nên ta đoán là một trong hai tháp được xây để kỷ niệm sư Minh Hạnh và chỉ trong một tháp có xương hoặc tro của vị thiền sư này. Giữa hai loại tháp làm mộ của các vị sư và tháp để kỷ niệm các vị sư đó, kiến-trúc không có gì là khác biệt.

*

Sau khi đã biết qua rất đại cương về các tháp được xây cất ở Việt-Nam hồi trước, sau đây ta bắt đầu xét kỹ lưỡng về vài ngôi tháp mà ta có tài liệu nghiên-cứu. Tôi không dám nói là ở Việt-Nam chỉ có những ngôi tháp này là cổ. Rất có thể ở nhiều nơi xa các đường giao thông thuận-tiện còn có nhiều những ngôi chùa cổ có những tháp cổ mà chưa được các nhà khảo cổ biết đến nên chưa làm các công cuộc nghiên-cứu kỹ-lưỡng. Thí dụ, ngôi tháp Bình.sơn được xây cất gần một nghìn năm nay mà mãi tới năm 1933 ban Bảo tồn cổ-tích của Học.viện Viễn-đông của Pháp ở Hà-nội mới biết. Đó là một cơ-quan chuyên khảo-cứu các tài liệu sử học, khảo cổ học đã hoạt-động ở Việt-Nam từ 1898 mà mãi tới 35 năm sau mới biết là có tháp Bình.sơn ngay ở gần Hà-nội. Như vậy ta hiểu là có thể còn nhiều di tích cổ nữa mà ta chưa biết đến vì một lẽ giản dị là các người ở địa-phương không báo cho các cơ-quan trung-ương chuyên trông nom các cổ tích biết để có thể trừ-liệu làm các công cuộc trùng tu và khảo-cứu kiến-trúc cổ theo đúng phương-pháp khoa-học, (1)

(1) *Henri Parmentier et R. Mercier* : *Eléments anciens d'Architecture du Nord Viet-Nam.* (BEFEO, tome XLV fasc 2. 1952 — trang 285 - 348 có hình vẽ và ảnh).

— *Jean Yves Claeys* : *Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa* (Bulletin des Amis du Vieux Hué 1933).

— Louis Bezacier : *l'Art Vietnamien.* Paris 1954.

Nhưng hiện nay ta chỉ mới có vài công trình khảo cứu về kiến-trúc cổ Việt-Nam, kiến-trúc cổ nhất là ngôi tháp Bình-sơn. Tháp Bình-sơn ở một nơi hẻo lánh của tỉnh Vĩnh-Yên, thật ra nếu có đường để đi xe hơi thì chỉ đi mất chừng hai giờ, nhưng khi mới được biết tháp Bình-sơn các nhà khảo cổ Pháp ở Hà-nội phải đến huyện Bạch-hạc, rồi đi thuyền mất mười hai giờ mới tới nơi, tuy rằng từ nơi này đến tháp Bình-sơn nếu theo đường thẳng thì chỉ là 15 cây. Năm 1933, Tỉnh-trưởng người Pháp có báo cáo cho Học-viện Viễn đông biết về tháp này sau khi được chụp ảnh, và nghiên-cứu tháp Bình-sơn được trùng tu trong những năm 1935-1936.

Một phần của tháp này đã được in vào khuôn để đúc lại bằng thạch cao và được trưng bày tại viện Bảo-tàng Hà-nội từ năm 1937(1).

Tháp Bình-Sơn được xây trên hình vuông hiện nay còn thấy 11 tầng. Ta cũng không rõ là mấy tầng gác đã bị đổ nát, có lẽ là hai tầng bị đổ mà thôi. Mỗi mặt ở chân tháp do được 3 thước 50 và ở tầng trên cao do được 1 thước 50. Hiện nay tháp Bình-sơn còn cao 15 thước(2). Lòng tháp được làm thông suốt từ trên xuống dưới, vì ngọn tháp đã bị mất nên ta không biết phần lòng tháp ở trên đỉnh ra sao. Hiện nay trong bốn mặt tháp ở tầng dưới cũng có một mặt có cửa nhỏ để ta thấy trong lòng tháp và nhờ vậy có lẽ dễ các người đốt những sớ và các đồ mã.

Tháp Bình-sơn được xây bằng những viên gạch khá mỏng, như kiểu gạch ngày nay thường dùng ở Saigon, mặt ngoài của tường gạch được phủ bằng những hòn gạch vuông được chạm trổ rất tinh vi. Trong 11 tầng của tháp Bình-sơn, tầng dưới cùng là tầng

(1) Những tài liệu về tháp Bình-sơn là :

— BEFEO, XXXIII, 1933 trang 1108; (note de CLAEYS) có kèm ảnh.

— H. PARMENTIER và R. MERCIER : *Eléments anciens d'Architecture au Nord Việt-Nam*. BEFEO, XLV, fasc. 2, 1952 (trang 287-295 có kèm hình vẽ và ảnh)

— L. BEZACIER : *Relevés de monuments anciens du Nord Vietnam*. Publications de l'EFEO, collection textes et documents volume, VI, Paris 1959. (Xem phụ bản XLVI và XLVII).

— J. Y. CLAEYS : *Introduction à l'étude de l'Annam et du Champà*. (Bulletin des Amis du Vieux Hué, 1934.)

(2) Tôi không biết tại sao Parmentier và Mercier lại cho tháp Bình sơn hiện nay còn 13 tầng nếu kể cả chân tháp là một tầng. Thật ra nếu kể những tầng có cửa mới là một tầng gác thì ta chỉ đếm được 11 tầng gác. Xem Parmentier et Mercies, tài-liệu đã dẫn, phụ bản số XXIV và L. Bezacier : *Relevés des Monuments anciens du Nord Vietnam* (sách đã dẫn trên) phụ bản XLVI và XLVII.

trung đối cao và lớn hơn các tầng gác khác, Tầng dưới cùng cũng là tầng được trang hoàng đầy đủ nhất.

Tại tầng dưới cùng ta thấy mỗi mặt tháp được chia làm 7 gian bởi những hàng cột được để nguyên không trang hoàng, mỗi bên ba gian ở giữa là một cái cửa từ tầng gác thứ hai trở lên đến trên ngọn tháp ta thấy mặt ngoài của mỗi tầng góc được chia làm 9 gian bởi những cột để chơn và gian chính giữa là một cái cửa. Nhưng thật ra thì những gian này chỉ có tính cách trang hoàng phía ngoài của mỗi tầng gác ở bốn mặt của tháp mà thôi, vì kích thước rất nhỏ bé.

Thân của tháp được xây trên một cái bệ được trang hoàng mỗi mặt bằng hai bức hình chữ nhật rất dài bằng gạch chạm nổi trong có hai con thú vật như sư tử đang vờn một trái cầu. Bệ này xây trên một cái nền, nhưng phần gạch trang hoàng ở mặt ngoài của nền này đã bị rơi mất hầu hết chỉ còn sót lại hàng gạch chạy dài có chạm hình một cành lá (1). Từ dưới chân tháp lên đến trên cái bệ là vào khoảng 1 th60 giữa bệ và tầng dưới của tháp (2) có phần chân tháp khá quan trọng làm bằng ba hàng lá hoa sen. Hai hàng lá hoa sen ở dưới là đối ngược với nhau và có một đường sống nổi ở giữa hai hàng lá sen này. Tầng dưới cùng cao 2 thước, tại tầng dưới cùng, trong những gian ở giữa hai hàng cột để chơn, ta thấy có ba tấm hình vuông ở giữa mỗi tấm có một hình tròn và trong hình tròn này có hình một con rồng uốn khúc. Có một cái khung chạm, đề tài trang hoàng là những dấu phẩy được khắc lõm xuống.

Từ dưới chân tháp đến chân cửa ở tầng thứ nhất là 2 thước. Những cửa tầng thứ nhất ngày nay không được toàn vẹn, phía trên

(1) Trong bài khảo cứu của Parmentier và Mercier, ở phụ bản XXV, có ảnh của tầng dưới và phần bệ của tháp Bình-sơn. Ta thấy rõ hàng gạch chạm hình cành lá chạy dài suốt một bên mặt của bệ tháp. Nhưng trong tập tài liệu về các cổ tích ở Bắc Việt của Bezacier, ở phụ bản XLVI ta thấy vẽ thiếu hẳn hàng gạch chạm hình hoa lá này, nói cho đúng thì ta chỉ thấy trong tài liệu của Bezacier, ở mỗi mặt của pháp có vài phiến gạch có hình chạm hoa lá mà thôi.

(2) Theo Parmentier và Mercier phần chân của pháp Bình-sơn là một tầng. Nhưng ta không thể chấp nhận ý kiến của hai tác giả này vì phần chân tháp này khác hẳn các tầng gác vì không được chia thành những gian nhỏ và cũng không có cửa, dù là cửa giả, đề trang hoàng như ở các tầng gác khác.

của khung cửa là một hình gậy khúc gối lên hai cái cột ở hai bên cửa. Trên mấy cửa hình gậy khúc này là những hình lá. (1)

Bề cao của mỗi cửa ở tầng dưới cũng là 0th50. Phía trên của hàng cột ở tầng thứ nhất hai hàng con sơn, cao chừng 0th60 phần, rồi đến những hàng gạch được xây mỗi hàng trên nhô ra hơn hàng dưới để làm thành mái của mỗi tầng gác, mái này nhô ra ngoài tường của mỗi tầng gác độ 30 phần. Ở giữa những khối con sơn có những hình lá sồi (hay lá bồ-đề) trong có trang-hoàng bằng hai cánh lá uốn cong, hàng dưới có ba lá sồi lớn và hai lá sồi nhỏ ở gần hai góc, hàng trên có bốn lá sồi lớn.

Chắc là hàng gạch để làm mái của tầng dưới khi xưa cũng có hình một cái tàu dao của cái mái nhà cổ-diễn ở Việt-Nam.

Tầng thứ hai thì giản dị hơn, dưới chân tầng thứ hai chỉ có một hàng lá hoa sen và cũng được làm trên một cái bệ gần giống hình dáng của bệ ở dưới chân của tháp ở tầng dưới cùng, nhưng cái bệ ở tầng thứ hai này hiện chỉ còn gạch để chơn không biết khi trước có được trang hoàng gì không. Mỗi mặt có mười cái cột chia tầng thứ hai ra làm chín gian, gian giữa là cái cửa, ở mỗi gian giữa hai cột thấy có những tấm gạch nung có hình một ngôi tháp nhỏ có nhiều tầng gác. Phía trên của tầng thứ hai, chỉ có một hàng con sơn, và ở giữa mỗi con sơn có một hình lá sồi nhỏ. Tại mỗi mặt ta thấy có sáu hình lá sồi này. Trên hàng con sơn có nhiều hàng gạch được xây nhô ra mỗi lượt gạch ở trên lại nhô ra một chút và trên 5 hàng gạch ta đếm một lượt gạch nhô ra được làm như hình tàu dao của mái nhà cổ-diễn, bốn góc làm cong cong lên và mặt ngoài được trang hoàng bằng hình cánh lá, ở bốn góc có hình lá sồi, chiều cao của tầng thứ hai là 1m60.

Từ tầng thứ ba trở lên, ta không thấy ở dưới chân mỗi tầng có hàng lá sen nữa, mỗi tầng đều được chia ra làm chín gian, gian giữa là cửa và mỗi bên 4 gian. Trên mỗi tầng đều có một hàng con sơn nhỏ và giữa những con sơn cũng có những hình lá sồi, dần dần lên ngọn tháp ta thấy mỗi tầng gác thêm thấp đi và thêm nhỏ bề ngang, nhưng từ tầng thứ ba đến tầng trên cùng kiểu trang hoàng đều như nhau cả. Chỉ những tầng trên thì nhỏ dần

(1) Trong bài khảo-cứu của Parmentier và Mercier, ở trang 290, hình số 5 ta thấy hai tác giả này đã trình bày một hình vẽ không đúng sự thực, nhiều chỗ đã sai khác như ở trên ảnh. Phụ bản XXV và rất khác với hình vẽ ở phụ bản XLVI của Bezacier. Vậy ta không thể dùng hình vẽ số 5 của hai tác giả kể trên để nghiên cứu.

dần đi thối. Mái của mỗi tầng đều như mái của tầng thứ hai, bốn góc của tàu dao làm cong cong lên. Nhưng từ mái của từng thứ tư, tàu dao được trang hoàng giản dị bằng những hình như một nét phẩy khắc lõm xuống.

Những đề tài trang hoàng được chạm khắc rất khéo léo vào gạch là do những người thợ khéo tay và lành nghề tạo nên. Những đề tài trang hoàng này rất gần với các đồ đất nung của thời mỹ-thuật Đại-La. Nhưng thật ra ở di-tích Đại-La ta không được thấy những kiến trúc nguyên vẹn mà chỉ thấy những mảnh đất nung màu đỏ cũng có khi có phủ men, màu hoa lý hay màu trắng được trang hoàng chạm khắc những hình lá cây, hình thú vật hay hình rồng, hình chim v.v... những mảnh đồ đất nung đỏ đã là những thành phần đề trang-hoàng trong kiến-trúc thời đó.

Khi thấy được tháp bình-sơn thì các nhà khảo cổ mới hiểu rõ vai trò của các mảnh đất nung thấy ở Đại-La trong một kiến trúc còn đứng vững. Ở Đại-la cũng có thấy những ngôi tháp nhỏ gần giống như tháp Bình-sơn.

Nhưng cổ vật thấy ở di-tích Đại-la thành đều có thể biết là thuộc về những thế kỷ IX đến thế kỷ XI (1).

Ta cũng nên biết là Đại-La ở một địa điểm đã có một quá khứ lịch sử. Năm 545, Lý-Bôn đã chọn nơi đó làm kinh đô, đó là ngã ba của sông Tô-Lịch và sông Hồng-Hà, ở cách thành-phố Hà-nội chừng vài cây số. Đó là nơi có thành cũ của thủ phủ quận Giao-chỉ gọi là Tu-Thành. Khi nước ta bị nhà Đường cai-trị thì có xây thêm một lần tường thành ở ngoài vào năm 767 và Tu thành được đổi tên là La-thành. Một thế kỷ về sau thì thành này được mở rộng về phía đông đến gần địa điểm của vườn Bách Thảo ở Hà nội ngày nay. Chính tại nơi này đã thấy các cổ vật kể ở trên như gạch, đất nung, đồ gốm v.v... Đến năm 1010 khi Lý-Thái-Tổ thiên đô về thành Thăng-Long thì địa điểm này là ở bên phía đông sát gần ngay địa-diểm La thành của thời nhà Đường.

Ta có thể chắc chắn là những đề tài trang-hoàng của mỹ-thuật Đại-la là xưa nhờ xem một tài-liệu in năm 1100 dưới thời Tống bên Trung hoa. Đó là cuốn Doanh tạo pháp thức của tác giả... Sách này đã ghi chép các kiểu kiến trúc cổ của Trung-hoa để các đời sau làm theo

1) Xem J.Y.CLAEX : Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa. BAUH 1933.

đó. Cũng nhờ có sách này mà ta biết được những kiểu nào đã có từ trước thế kỷ XI. Hầu hết các thành phần đề trang hoàng của tháp Bình-Sơn đều là những đề-tài trang-hoàng đã được dùng ở Trung-hoa hồi trước. Đó là hình lá hoa sen ở dưới chân tháp, hình rồng uốn thành nhiều khúc, hình những con sơn (chân quỳ) là đề hình dung những con sơn bằng gỗ ở các kiến-trúc thông thường, những hình lá sồi trông như những bức thêu có nhiều đề tài khác nhau.

NGHIÊM THẨM

CHÙA BÚT - THÁP

■
NGUYỄN BÁ LĂNG

(tiếp theo)

TRONG lòng tiền đường ở hai bên lối vào sân nhà Thiên hương, đắp hai pho Hộ-pháp to lớn uy nghi, ngồi cao hơn 3 m đầu chấm mái chùa. Ở hai đầu nhà, bên trái bày bàn thờ Đức Chúa tức Thổ địa thần cùng hai thị giả: văn quan và võ quan; bên phải thờ Thánh tăng tức A-nan-dà cùng hai thị giả là Tiêu-diện và Bà-la-sát. Tiếp theo tiền đường là nhà Thiên hương, tức là một nhà cầu chạy qua một sân nhỏ để nối tiền đường vào thượng điện — Hai bên sân mỗi bên xây một cái khám bằng gạch để thờ mỗi bên năm pho tượng Diêm vương đội mũ miện, nhà Thiên-hương chỉ có bốn cột đội hai mái dài, đồ nước xuống sân hai bên, dưới mái rui mè, uốn khum khum thành mui lượn là đặc điểm ít thấy ở các nơi khác. Phần bên dưới nhà để trống nhưng bên trên, tời giáp chân mui lượn, ở hai bên có những ô khung bằng khắc chữ lớn và những ô chạm thủng lồng vào giữa khoảng xà trung và xà thượng. Đề tài chạm trở là phụng múa trong mây, rồng dẫn ngọc trông linh hoạt, nét dẻo mạnh sắc sảo có tô thuốc vẽ nhưng chỉ có ba màu là xanh - lam trắng và đỏ. Nền nhà xây cao thành bậc để tiện việc giải chiếu ngồi tụng kinh trước bàn thờ Cửu long. Trên bàn thờ bày tượng đức Thích-ca sơ-sinh, Át-nan và Ca-diếp. Trước bàn thờ có một cái kỷ thấp để kinh, chuông và mõ.

Ngay sau bàn thờ là thềm Thượng-diện cao hơn mấy bậc, ở hai đầu hiên thềm một bên có bàn thờ Long thần một bên thờ Đạt ma tổ sư *. Tượng tồ rất dễ nhận, râu quai nón, mắt ốc nhồi, mũi cao, lông mày đậm, người mập, ngồi khoanh chân kết già và khoác áo màu lam.

Tương truyền Bồ-đề-đạt-ma là tồ thứ 28 của phái Thiên-tông bên Ấn-độ. Năm Phổ thông nguyên niên (520) dời Lương Võ-đế ngài vượt biển đến Trung-Hoa, tu ở chùa Thiếu lâm và làm sơ tồ cõi Đông thổ.

Từ hiên bước qua ngưỡng cửa là vào trong lòng Thượng diện. Thượng diện chỉ làm ba gian hai chái nhưng quan trọng hơn cả. Ở đây thiết lập nhiều bàn thờ và bày nhiều tượng đẹp trước hết là tòa Tam bảo thiết lập ở nơi chính trung. Trên bệ cao có ba pho tượng Tam thế tọa tòa sen, mỗi tượng có vòng hào quang và tàn hình cánh sen che ở phía sau tựa như lưng dựa chạm trổ tinh vi.

Ba pho Tam thế thếp vàng óng ánh ngồi trong một cỗ khám lớn, trên có trần, ba mặt đề trống, nhưng trên trán mặt chính trạm trổ thành một kiểu y môn gỗ sơn son thếp vàng làm nổi bật bàn thờ. Trước mặt Tam-thế và ngồi thấp hơn một cấp cũng có ba pho Bụt-ốc tọa tòa sen, nhưng kiểu cách giản dị hơn. Ba pho này có lẽ ở đầu đem đến bày rồi gọi là ba pho Tam thân.

Tam thân, theo lý thuyết của Phật-giáo đại thừa, là ba thân của Phật, gồm có Pháp-thân, Báo-thân và Hóa-thân :

- ♦ Pháp thân là thân chung cho cả các Phật quá khứ, hiện tại và vị lai.
- ♦ Báo thân là cái thân phàm mà mỗi vị Phật sinh ra ở thế gian này đều mang theo trong cái kiếp cuối cùng mà người đồng thời đều trông thấy.
- ♦ Hóa thân là cái thân không phải chịu luật sinh tử mà Phật hoặc Bồ-tát có thể biến hiện tùy theo trường hợp mà cứu giúp chúng sinh. (*)

Còn Tam thế là ba vị Phật, theo tượng bày thì phò giữa là Thích-ca-mâu-ni tượng trưng cho hiện tại, bên trái là A-di-đà tượng trưng cho quá khứ và Di-lặc ở bên phải tượng-trưng cho tương-lai.

— Thấp hơn một cấp nữa, và ngồi trên một bàn thờ kê sát khuôn cửa là pho tượng Quán-âm tọa sơn có Thiện-tài, Long-nữ quý châu hai bên.

(*) Có sách ghi rằng 1 vị là Thánh tồ Đông-Thổ, 1 vị là Thánh tồ Ấn-độ.

(*) Theo Phật-lục của Trần-trọng-Kim.

Hai bên bàn thờ này bày ra tượng tứ Bồ-tát. Nơi giáp vách hậu, hai bên bàn thờ chính, bên hữu bày tượng Tuyết-sơn, bên tả bày tượng Thiên-thủ. Hai pho tượng này khéo đẹp nhất chùa và được kể vào hàng kiệt tác của khoa tạo tượng Việt-Nam.

Tượng Tuyết sơn lớn bằng người thật, thân thể gầy gò, gior xương, bụng lép, mắt lõm, má hóp, má vẫn bình thân ngồi khoanh chân kết già, biểu hiện sự nhẫn nại của thái-tử Tất-đạt-da khi thực hành phép tu khổ hạnh trong núi Tuyết.sơn (trong giấy Hy-mã-lạp-sơn).

Tượng Thiên.thủ Thiên-nhơn Quan-thế-âm tạc bằng gỗ thếp vàng cao khoảng 3m. Quán âm ngồi trên một tòa sen do một con rồng từ dưới nước nhô lên, đầu đội, tay đỡ. Sóng nước cùng những thủy loại như tôm, cá, cua khắc nổi trên mặt tòa bệ vuông chêm cạnh. Bệ thất cổ bằng gỗ có bốn cấp. Cấp dưới cùng chạm song sư hỷ cầu, cấp nhì nhỏ hơn một chút chạm hoa lá, cấp ba thất cổ bằng gỗ có bốn tượng phỗng nhỏ quý đỡ bốn góc cấp trên cùng.

Tại bệ này có khắc chữ Trương Văn-Thọ, không rõ đây là tên người tạc tượng hay người ủng tiền, và năm tạc tượng là Bình-thần (rất có thể là 1656). Quán.âm ngồi, có hai tay đưa lên chấp trước ngực, hai tay đặt trước bụng đỡ một gương tròn (nguyệt kính); từ vai tủa ra hơn chục cặp tay cầm pháp bảo (nhưng nay không còn), rồi đến chỉ chít những tay nhỏ tủa ra thành nhiều vòng hào quang ở phía sau lưng. Tay nhiều bao nhiêu thì mắt cũng nhiều bấy nhiêu vì trong lòng mỗi bàn tay đều có khắc một con mắt như thể nhà điêu khắc đã thực hiện được đề tài điển tả là Thiên.thủ Thiên-nhân.

Đầu tượng tạc, ngoài mặt chính còn hai mặt nhìn ra hai bên, và bên trên tạc nhiều đầu nhỏ chõng chát ba tầng thành một kiêu mũ cao, dài mang ở trên đỉnh một pho tượng Di đà nhỏ kiêu tượng Thiên thủ có thấy ở mấy nơi nữa là ở Chùa Tam-sơn tại phủ Từ sơn (Bắc-ninh) ở chùa Mê-tràng, phủ Khoái châu, (Hưng-yên), nhưng tượng chùa Bát-tháp vẫn khéo, đẹp hơn cả.

Phía trước tượng Tuyết.sơn và tượng Thiên-thủ, và ngồi xích sang bên cạnh mặt nhìn vào Tam bảo là tượng Văn-thù cưỡi sư-tử xanh và Phổ-hiền cưỡi voi trắng. Quá ra phía cửa có hai pho tượng ngồi tòa sen đầu trọc không rõ tên là gì, có người nói là Quan.âm, Thế-chí? Hai bên góc vách hậu, còn bày một bên là Quan-âm tống tử, một bên là Quan.âm tọa.sơn. Và gióc theo vách hai bên đầu thượng điện bày tượng thập-bát La hán cùng mấy pho tượng hậu.

Sau vách lưng bàn thờ Tam-bảo có đắp một tòa động điền tả những cảnh ở tháp-diện Diêm-vương dưới Âm-ty. Tòa động đắp nhìn ra một cầu bằng đá bắc cong cong để đi xuống tòa nhà Cửu phẩm dựng ở phía sau điện.

Kiến trúc tòa Thượng-diện này sẽ không có gì đặc-biệt nếu thiếu cái nền thêm xây bó bằng những phiến đá xẻ, ghép rất ngay chỉnh, bên trên dựng thạch lan (lan can bằng đá) trụ vuông, núm tròn, cùng chiếc cầu nối trên, bắc qua một hào nước trông sen, xưa kia bọc quanh thêm điện. Lan can và cầu chạm khắc nhiều đề tài về thú vật như hươu, nai, ngựa, long mã, phượng, hạc, cá hóa long trông sống động. Bối cảnh thường có mây tản, sóng nước và mặt trời. Cũng có những đoạn trang trí thuần túy bằng hoa lá sen, cúc nhưng cũng có cảnh một vị đạo sĩ ngồi tĩnh tọa trước một con rùa đội lư hương bốc khói và xa hơn một chút có nai, có hạc đến chầu.

Cầu đá có bậc xuống thêm một tòa nhà ba tầng gọi là nhà Tháp. (*) Nhà Tháp làm theo một kiểu khá khác lạ để chứa một cây tháp gỗ cao 7m ở bên trong. Tầng dưới làm ba gian hai chái, tầng giữa một gian chái, tầng trên chỉ có một gian. Tầng gác không làm sàn, tầng giữa chỉ có một hành lang chạy quanh một khoảng trống ở giữa dành cho cây tháp có trục xuyên từ dưới đất lên đến tận nóc nhà để có thể vào những ngày hội, thập phương đến, vừa niệm Phật, vừa xoay chuyển tháp mà đi vòng quanh được.

Tháp hình bát giác gọi là tòa Cửu-phẩm liên hoa vì gồm có chín tầng đài sen. Trên đỉnh tháp có bốn pho tượng Phật Di-dà và trong 72 mặt thân tháp mỗi mặt có trang hoàng bằng một hình chạm cảnh Phật, gồm có Niết-Bàn chung quanh tháp, ở mỗi cạnh góc có gắn thêm một cột con tiện nhỏ để chống đỡ các tầng tòa sen cho thêm vững chắc.

Tháp sơn son, tượng và các hình chạm thếp vàng. Hai bên tả hữu tháp, bày hai pho tượng Di đà tiếp dẫn, ngụ ý là Phật dẫn độ chúng sinh lần lượt qua chín cấp bậc viên thành hình dung bằng 9 tầng của tòa cửu phẩm để tới cõi Tây phương cực lạc.

Ở chùa làng Phú-Mẫn và chùa làng Văn-Thai cùng trong tỉnh Bắc-Ninh cũng có những cây tháp quay nhưng cây Cửu-phẩm ở Phú Mẫn hình lục giác và không đẹp bằng.

* Xin coi hình bia Vạn hạnh số 12

Sau nhà Tháp, cách một sân gạch là nhà Hội đồng hoặc gọi là nhà Chung. Tòa nhà này khá lớn gồm năm gian, hai chái dùng làm nơi hội họp của chư tăng nhưng kiến trúc không có gì đặc biệt. Tiếp theo sau là một tòa nhà ngắn hơn nhưng nền cao hơn gọi là Phủ thờ. Vì kèo nhà cũng cùng một kiểu « Thượng đường hạ kẻ » như ở nhà Hội đồng và trên Chính điện nhưng ở đầu đốc bên ngoài, được trang hoàng bằng một đường diềm bằng đất nung in hình liên châu (hạt châu xếp liền nhau) và văn kiên (hình tương tự như cánh sen nhưng đầu vuông hơn). Đường diềm này do những đoạn đất nung dài chừng một gang tay ghép lại. Mỗi đoạn nung dày độ một phân, bề theo hình thước thợ để mặt nhẵn cắm vào chiềng dầy của mái; còn mặt có trang trí thì phò ra ngoài. Chi tiết trang hoàng và vật liệu kiến trúc này không thấy ở đâu khác có cả, hoặc giả xưa có nhiều mà nay chỉ còn có ở đây. Trong phủ thờ các ông hoàng, bà chúa bầu hậu ở chùa. Bên phía Tây có tượng hai ông hoàng Lê-Dinh và Lê-viên, đầu gióc tóc, áo mặc ra vẻ cư sĩ. Trong khám thờ tại gian giữa và gian bên đông có tượng hai bà chúa Trịnh-thị Ngọc-Mai và Trịnh thị Ngọc-cơ phục sức theo lối cung trang. Tượng thếp vàng và tô thuốc lộng lẫy.

Trước khám thờ có bày những hương án kiểu rất uy nghi, đục trạm tinh xảo, người ta có thể theo đó mà hình dung phần nào đồ trần thiết huy hoàng trong chốn cung vua, phủ chúa thời Lê-Trung-hưng.

Đầy nhà sau cùng của khuôn viên chữ nhật là Hậu đường. Hậu đường kiến trúc không có gì đặc sắc, chỉ là một nếp nhà dài 13 gian, những gian đầu ngăn ra làm tăng phòng và nhà kho, những gian giữa còn lại dùng làm nơi thờ chư tổ và chư vị.

Trước hết ở ban thờ gian chính tẩm, có tượng Minh - hành thiền sư và tượng đệ tử ở trước mặt. Rồi ở bên phải và bên trái có tượng các vị tổ kế tiếp là các thiền sư Như-Tụy, Như-Trúc và Xuân-hoa. Ở ba gian góc bên phía tây là các bàn thờ Tứ-phủ cùng bà ông Hoàng, ban thờ ba bà Thánh mẫu; Liễu-Hạnh, Mẫu-Thoải và Thượng-Ngân, và ban thờ Tứ-vị Châu bà. Còn bên phía đông ban thờ chư tổ chỉ có hai bài bia.

Hai đầu hàng hiên Hậu đường là cửa đi ra vườn tháp. Ngoài hai cửa này, giọc theo hai giẩy hành lang dài 27 gian mỗi bên, cách quãng cũng có mở thêm một cửa để đi ra vườn và tại những gian ngăn ra thành phòng thì có những khuôn cửa sổ chấn song, để đón nắng ánh sắc lá xanh, gió đưa, hương ngát từ ngoài vườn, ào vào nơi thiền thất tĩnh mặc. Bên ngoài đông lang chùa (hành lang

bên phía đông) có miếu thờ tổ đệ nhất tức Chuyết công hòa thượng cùng hai đệ tử là Minh-Hành và Minh-Lương.

Chuyết công hòa-thượng nguyên trụ trì ở chùa Vạn-phúc, núi Lan, kha bên kia sông Đuống, khoảng năm Phúc-thái nguyên niên (1643) rời sang ở chùa Ninh-Phúc bên này sông rồi tịch vào năm sau (1644).

Miếu thờ làm năm gian, tường hồi bít đốc, kiến trúc không có gì đặc biệt, nhưng cây tháp Bảo-nghiêm (*) tức tháp tổ đệ nhất dựng trong sân ở đằng sau rất đáng lưu ý.

Tháp lập khoảng năm 1646.1647, xây bằng đá, kiểu bát giác, gồm có năm tầng : tầng dưới lớn mang bốn tầng trên nhỏ hơn, kích thước đều nhau và cách nhau bằng những gờ mai góc hót lên một chút và có đeo chuông. Mái trên cùng mang một cái chóp đá dài trông tựa như một cây bút lông cắm vào cái bầu hai nấc tròn. Tại mỗi mặt tầng tháp có khoét một ô nhỏ ở phía trên gần vành mái, và cứ một ô để trống xuyên vào lòng tháp thì lại một ô có hình Phật ngồi bên trong. Tầng dưới trở cửa cuốn vành lược khắp các mặt, nhưng riêng cửa chính có hai cột đá chạm rồng cuốn, kiểu rất sắc sảo. Tầng này gồm có hai lầu tầng xây trên bệ tháp điêu khắc cùng một đường nét như ở thạch lan tòa thượng điện. Đề tài là : Long, hổ tương tranh, song sư hỷ cầu, mã truy lộc, ngư hỷ thủy, liên tước...

Cùng trong khu vườn trồng cau, na (mãng cầu), cách phía sau hơn chục bước có mấy cây tháp nhỏ trong số có một cây bằng đá trông tựa như một cây lô hương xinh xắn. Tháp làm kiểu vương chỉ có một tầng đặt trên một tòa sen và bệ tam cấp, trên có mái đốc úp xuống và tận cùng bằng một tầng bầu dẹt, một tầng bầu tròn và một chóp nhọn. Tháp không có tên và đã bị bắn vỡ khoảng năm 1952.

Đề chờ cân đối với cây tháp Bảo-nghiêm dựng ở bên này, phía bên kia chùa cũng dựng một cây tháp lớn tương đương nhưng kiểu vương và xây bằng gạch Bát tràng. Ý niệm bố cục kiến trúc chùa theo luật cân đối được thấy rõ sau hết là vị trí xây cất ba ngọn tháp đá ở vườn sau = một lớn đặt trên đường tìm chùa, hai nhỏ kích thước bằng nhau, kiểu giống nhau và ở cách đều nhau hai bên tháp lớn.

Tháp lớn tên là Tôn - đức tức tháp đệ nhị tổ : Minh - hành.

(*) Xin coi hình bia Vạn Hạnh số 11. Bên chùa Vạn-Phúc núi Lan kha cũng có tháp Bảo-Nghiêm, kỷ niệm Chuyết công hòa thượng, dựng năm 1692 nghĩa là sau cây tháp Bảo Nghiêm bên chùa Bút tháp (1647) một thời gian 45 năm.

lập năm thứ 3 Vĩnh-thọ (1660). Tháp xây vuông năm tầng trên một hệ cao chạm cánh sen. Mặt chính tầng nhất khoét một cửa tò vò, nhìn vào bên trong thấy có tượng và bát hương thờ. Tầng trên mặt chính khắc tên tháp và năm lập tháp. Các mặt khác có khắc nhiều chữ Hán trên mặt đá nói về việc nhà vua, nhà chúa cúng nhiều ruộng đất hương đăng. Nhưng khoảng năm 1952 một trái đạn lớn đã phá nát một tầng mặt phía đông. Tháp xây thu nhỏ dần dần lên cao ; mỗi tầng đều có một vành mái hót cong ở bên góc, đến vành mái tầng trên cùng thì có chóp mái tựa như hình 1 cái phễu vuông bằng đá úp xuống.

Tháp hai bên cũng xây bằng đá, kiểu vuông và giống nhau cả từ chi tiết. Tháp chỉ có hai tầng đặt trên một hệ thấp. Hai tầng cao bằng nhau nhưng tầng dưới xây đứng thẳng, tầng trên xây thượng thu hạ thách. Mái tháp xoè ra rộng hơn ở tháp lớn và ngọn tháp cũng dài hơn nên hình dáng trông kênh bong hơn. Tháp bên hữu tên là Tâm-hoa, tháp bên tả là Ni-châu. Tháp Ni-Châu lập năm Vĩnh hựu thứ 3 (1737), lưu lại ở thế gian dấu tích của một vị chân tu đặc pháp, thông tục quen gọi là Ty-viên Công chúa.

Sự tích Ty-viên công chúa do cụ Nguyễn Hữu Kha kể trong Đuốc-tuệ năm 1936 như sau :

« Công chúa là con gái quan Nguyễn quốc sư ở Đông Tác huyện Thọ-xương (nay là Hàng Đào, Hà nội). Tư chất thông minh, dung nhan mỹ lệ. Chúa Trịnh ép vào trong cung, nhưng công chúa nào phải người thích trần phàm, bầm tính thanh cao, ghét trần vẩn tục, nhất định xin xuất gia. Chúa Trịnh không nghe, sai làm chùa trong cung phủ để công chúa tu. Công chúa cũng không nghe, mới làm một bài thơ yêu cầu với chúa hề chúa họa được, thì xin ở lại, bằng không xin tùy ý :

Thơ rằng :

*Chùa nhỏ nhỏ cảnh tiêu tiêu,
Lương dẽ tay tiên bặt đặt đầu,
Non nước nu na, nu nống,
Cỏ cây lồng hồng lồng hiu.*

Chúa không họa được, đành phải cho công chúa đi tu. Công chúa liền đi đến chùa Nhận-tháp tức chùa Tháp, là một ngôi chùa do Trịnh quốc mẫu làm nên, chín tòa chùa sắp hàng hai bên hành lang dài như hai dãy phố, cộng tất cả 112 gian, tượng Phật và các vị tổ đều đắp rất tinh xảo trông như người sống, thực là một nơi danh lam, thắng cảnh.

Chính vị Chuyết công hòa thượng là một vị cao tăng bên Trung-quốc cũng tu đắc đạo tại đây mà những đời nối tiếp các tổ tu thành đạo lớn rất nhiều. Công chúa đã có sẵn tuệ căn, lại tìm được nơi hương hỏa quý báu ấy nên tu không bao lâu đã được thần thông diệu pháp. Tục truyền rằng: qua sông không phải dùng thuyền, chỉ thả cái nón tu lơ xuống mà sang ngay bên kia. Làng nào có tật dịch, chỉ xin mấy chữ đến dán ở đầu làng là khỏi ngay. Vì thế nên vùng Bắc có câu tục ngữ này: «Thầy thuốc Lang Kỳ, phù thủy Bà Viên. Hai ấy đã hèn, đó ai chữa được». Hiện nay ở chùa còn có cái tháp trên đề ba chữ: «Ni châu tháp» xung quanh chép tường sự tích. Cả vùng dân ấy cho chi tổng Tống xá tỉnh Hải dương đều phụng thờ tôn kính, cứ đến ngày 25 tháng 2 lại rước xách, tế lễ linh đình».

K.T.S. NGUYỄN BÁ LĂNG

KHÔNG-PHỤ-TỬ VÀ VIỆT-NAM



NGUYỄN - ĐĂNG - THỰC

Đề tưởng niệm đức Khổng phu tử nhân ngày kỷ niệm Ngài, chúng tôi xin giới thiệu với quý vị độc giả giáo sư Nguyễn Đăng Thực nói về Khổng phu tử và Việt Nam trong buổi thuyết trình bằng tiếng Anh tại Hội Việt Mỹ, ngày 28.9-1965. Sau đây là bản dịch Việt văn của Giáo sư.

Van Hanh

ÔNG Alfred Doeblin, nhà văn.sĩ Pháp đã giải.thích trong quyển sách của ông nói về «Khổng-Tử» rằng :

«Đặc.tính của Trung.Hoa là học-thuyết Khổng-Nho, đã đề ra một loại giai cấp không hoạt-động riêng về bác-học hay giáo-lý như các triết-gia và nhiều văn.sĩ ở Văn-minh Âu.Tây. Khổng-tử đã có thể tạo nên một giai-cấp ưu.đãi có ảnh hưởng lớn đối với chính quyền. Ấy là giai cấp công chức bác-học và triết-gia. Vậy nên Ngài đã đạt được cái mà một trăm năm sau Platon đã công nhận và tuyên bố như một lý-tưởng và mô-tả như một mộng-tưởng trong quyển sách nhan đề « Cộng-Hòa » (Republic) của ông. Môn.đồ Khổng-Phu-Tử đã thực hiện được cái mà về sau những nhà trí thức từng mong mỏi.

Kể từ các nhà tiên tri cho đến các chính trị gia, từ Isaic đến Machiavel, Và Khổng-Tử đã thực hiện được những mong muốn ấy ở một hình thức tỏ ra bền vững một cách bất ngờ, bền vững hơn cả những kiến trúc chánh trị của các nhà tự xưng là thực tiễn và của các nhà quân nhân cải cách hiện ra sau này ». (Confucius. Al.Dochlin. ed. Corea).

Lễ kỷ niệm dân nhật Khổng-Tử ở đây, tại Saigon, do Hội Việt Mỹ tổ chức đã đủ chứng minh cái thế lực tinh thần của nhà hiền triết nước Lỗ nhỏ bé phía Bắc Trung-quốc, mạnh lớn biết bao ! Vượt cả biên giới thời gian và không gian sau hơn hai ngàn năm. Nó vượt cả biên giới chính trị dân tộc và chủng tộc. Sự thật ấy chúng ta có thể thấy được ở giai đoạn đầu trong lịch sử Việt-Nam tìm giải-phóng khỏi đô hộ Trung-Quốc. Ngay sau khi chủ quyền đã lấy lại được, triều đại độc-lập Việt-Nam đầu tiên bắt đầu xây dựng nhà Văn Miếu năm 1070 để thờ Khổng-Tử dưới hàng chữ đại tự « Chí Thánh Tiên Sư Khổng-Tử ».

Đồng thời chúng ta thờ Khổng-Tử — một người Trung-Hoa — chúng ta vẫn tiếp-tục tranh-dấu chống lại chính-sách đế-quốc Trung-Hoa. Điều ấy chứng minh trong tinh thần dân Việt không có sự lẫn lộn giữa quyền lợi kinh tế chính trị với những giá trị tinh thần. Thờ Khổng-Tử đối với chúng ta là tôn trọng một đại diện cho một nền đạo đức đã làm nguồn sáng tạo ra cả một truyền thống văn hóa lâu đời mà Ngài đã có công truyền lại cho các thế hệ sau. Mạnh Tử một đệ tử á-thành của Khổng Tử đã xưng tụng Khổng-Tử là bậc « Thánh tập đại thành ». Và thực thế chính Khổng-Tử cũng từng nhiều lần tuyên bố trong

Luận-Ngữ :

« Nay Thương ! Đạo của ta chỉ là nhất-quán mà thôi !

Tăng-Tử thưa : vâng !

Thầy đi khỏi, các trò khác hỏi lại : Thầy nói thế là nghĩa thế nào ?

Tăng-Tử giải-thích : Đạo của Thầy ta chỉ là Trung, Thứ mà thôi ! »

Chữ Hán tượng hình đạo nhất quán ấy như sau :

Trong chữ Đạo 道, gồm có chữ Thủ 首 là đầu, và chữ Xước 辵 là chân bước đi. Như vậy chữ Đạo phải hiểu như là đường đi hơn là triết học (philosophy) thường hiểu là một hệ thống ý thức xong rồi. Ý-nghĩa thâm trầm của chữ Nhất Quán mà đệ tử của Khổng-Tử là Tăng-Tử đã giảng bằng hai chữ TRUNG THỨ 忠恕, thì trong ấy chữ

Trung 忠 đã được dịch ra tiếng Anh bằng một câu là: « to be true to the principles of our nature » (thật với nguyên lý của bản tính mình); chữ ấy gồm chữ Trung 中 là « giữa » và chữ Tâm 心 là « ý, thức », « tinh-thần » hay « lòng ». Chữ Trung 忠 chỉ vào chính mình.

Chữ Thứ 恕 cũng được dịch bằng một câu Anh-văn: « Benevolent exercise of the principles to others » là thi hành tử tế cho người khác. Nó cũng gồm hai bộ một là Như 如 nghĩa là « giống nhau », và Tâm 心. Chữ Thứ chỉ vào người khác mình.

Như vậy giữa mình và người có một yếu tố chung trong ý thức nhân loại để cho người nọ thông cảm được với người kia. Và chính đây là yếu tố của khái niệm « NHẤT QUẢN » của Khổng-Tử ngụ ý « Đồng nhất trong đa thù ».

Vậy thì Khổng-tử là học giả đầu tiên đã tổng hợp những bài học phức tạp trong điển tịch của nhà Chu về luân lý, chính trị và tin ngưỡng, mà thuật thành Khổng-giáo mà ách yếu là « Đạo Nhất-Quản » vậy.

Cái ý niệm Nhất Quán là cơ bản của giáo lý. Nó bảo vệ sức mạnh, đem lại khả năng thấu hóa vô hạn. Nó cũng giúp cho việc hệ thống hóa thành một thể giới quan, một ý thức hệ luân lý chính trị cho giai cấp Nho-sĩ đã từng đóng vai trò lãnh đạo trong các xã-hội nông-nghiệp Á-Đông.

Cái nguyên-lý Nhất-Quản ấy cũng được giải-thích là Đức Nhân, một ý-niệm khác, hết sức đặc-biệt và trừu-tượng để có thể dịch sang ngôn-ngữ Âu-Tây. Nó thường được dịch sang Anh-ngữ là « Virtue ». Họ Liu trong quyển sách nhan-đề « Triết-Học Khổng Tử » (Confucius philosophy) đã dịch là « Human-heartedness » (lòng nhân-loại). Có lẽ tìm về gốc chữ tượng-hình chúng ta hiểu nghĩa chính xác hơn. Chữ Nhân 仁 gồm có bộ Nhân 人 là người, và bộ Nhị 二 là hai. Thế thì chữ Nhân ngụ-ý ít ra hai người giao-dịch hỗ-trương với nhau để cấu-kết nên một đơn-vị thành-phần của một xã-nội, vì xã-hội dựng nên với những liên hệ, bắt đầu từ liên-hệ của một đôi vợ chồng, cho chí nh' n-loại. Cũng như Aristote bên Hy-lạp, Khổng-Tử bên Á-Đông quan-niệm xã-hội-tinh là cốt-yếu của loài người. Ngài nói « Nhân giả nhân dã 仁者人也 »: Lòng nhân-loại là tình người vậy. Bởi vậy quan-hệ hỗ-trương giữa loài người sống, thành đoàn-thể bắt đầu bằng tình-cảm tâm linh. Cái tâm-tinh ấy phải được tu-sửa và phát-triển đến cùng cực nối tiếp với cái hóa-điệu đại-dồng. Sách « Trung Dung », một trong bốn sách cơ-bản giáo-khoa của Khổng-giáo tức là « Tứ Thư », viết:

« Quân Tử chi đạo tạo doan hồ phu phu, cập kỳ chi dã sát hồ thiên địa. 君子之道造端乎夫婦及其至也察乎天地 (中庸) »

« Đạo của người Quân-tử bắt đầu mỗi từ tình vợ chồng, đến chỗ cùng cực thì tỏ khắp cả trời đất ».

Bây giờ có thể thấy rõ chữ Nhân ngu ý-nghĩa gì. Ý nghĩa tượng-hình của nó là sự biểu-hiện của cái Lý Nhất-Quán như tự nguyên chứng tỏ :

一 貫 心 (忠 恕) 仁 (人 心) 一 心

Nhất-Quán = Tâm (Trung, Thứ) = Nhân (nhân-tâm)

Bởi vậy Đạo Nhân chính là đạo trọng-tâm của Khổng-giáo mà người ta có thể coi như là chủ-nghĩa Nhân-bản của Trung-Hoa, như nhà học-giả tân-học Trung-Hoa Lâm Ngữ-Đường đã giải-thích : « Các nhà nhân-bản Tàu tin rằng họ thấy được cứu-cánh chân thật của đời người, và họ ý-thức điều ấy. Bởi vì cứu-cánh đời người đối với người Trung-Hoa không phải ở tại đời sống sau khi chết đi rồi, bởi vì cái ý-tưởng chúng ta sống dễ mà chết như Thiên-Chúa-giáo dạy thì không thể hiểu được, hay là dễ vào Niết-Ban, vì như thế quá u siêu-hình, hay dễ thỏa-mãn trong sự thành-tựu, vì như thế quá u hảo-huyền, hay lại nữa dễ tiến-bộ vì tiến-bộ, vì như thế là vô nghĩa. Cứu-cánh chính thực thì người Trung-Hoa đã quyết-định một cách rất rõ ràng. Nó ở tại hưởng-thụ một cuộc đời giản-dị, nhất là cuộc đời gia-đình và trong quan-hệ xã-hội hòa-bình ». — Lin-Yutang. « My Country and my People ».

Điều Lâm Ngữ Đường viết có thể xác-thiết chừng nào quan-hệ đến Khổng-giáo Trung-Hoa, nhưng ở Việt-nam, kể từ nhà danh Nho thế-kỷ XIV Chu Văn An, cho đến Phan Thanh Giản ở thế-kỷ XIX, một danh nho cuối cùng, Nho-giáo được hiểu như là một chủ-nghĩa nhân-bản toàn-diện hơn là một chủ-nghĩa thực-tiễn. Chúng ta hãy xem Phan Thanh Giản như một gương-mẫu, mà quốc-dân miền Nam V.N. ngày nay còn thờ-phụng như là một anh-hùng dân-tộc tại Văn-Miếu ở tỉnh Vĩnh-Long, vì ông đã hy-sinh cả cuộc đời sinh-tử cho tổ-quốc. Ông là nhà Nho thuần-túy hiếm có đến trọn đời. Sự tuân-tiết của ông bằng uống thuốc độc sau 17 ngày tịch cốc nhìn ăn dễ chống đối lại với quân đội Pháp xâm-chiếm bất công, và chống đối lại một triều-đình độc-đoán thời bấy giờ, sự-kiện lịch-sử ấy còn in dấu trong tâm-khảm chúng ta, Trước khi tuân-tiết ngày 4 tháng 8 năm 1867 ở tại Vĩnh-Long, Ông cảm-hứng làm một bài thơ

tuyệt-mệnh để lại cho các thế-hệ về sau. Bài thơ ấy nhan-đề là « Tích Cốc », và bắt đầu bằng tiếng gọi huyền-bí : Trời thời, Đất lại, lại Người hòa !

Khổng-Tử đã tuyên-bố : 志士，仁人，無求生以害人有殺身以成仁
« Chi sĩ, nhân nhân, vô cầu sinh dĩ hại nhân, hữu sát thân dĩ thành nhân ». (Vệ Linh Công, XV-8)

« Bậc chi-sĩ, bậc nhân không mong sống mà để lại cho đức Nhân, có kẻ tự giết mình đi để thành-tựu nên bậc nhân ».

Nhưng Phan Thanh Giản ở đất miền Nam Việt nam này là một nhà Nho đã thực-hiện thi-hành bài học vĩ-dại ấy của Khổng-Tử. Cái cách chết của ông thung-dung và tự-nguyện, sau khi trầm-tu suốt một cuộc tuyệt-thực lâu đến 17 ngày, ông đã đem cho cuộc đời ông một mục-đích, và đem cho chủ-nghĩa nhân-bản Nho-giáo Việt-nam một ý-nghĩa siêu-việt. Bởi thế cho nên lời cuối cùng của ông là nguyện-vọng cùng với Trời Đất nhập vào cái Đại Hoà-diệu Tam Tài — Trời Đất Người, biểu-trưng bằng con số 3 thần bí.

Đây là quan-niệm trọng-tâm về Thực-tại tuyệt-đối trong Khổng-giáo.

Sách « Trung Dung » viết : 喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，致中和天地位焉萬物育焉

« Hỷ, nộ, ai, lạc, chỉ vị phát vị chi trung, phát nhi giai trung tiết vị chi hòa. Chi trung hòa thiên địa vị yên, vạn vật dục yên ».

« Mừng, giận, buồn, vui, chưa phát xuất thì gọi là ở bên trong tâm-hồn. Phát-xuất ra mà trung với hòa diệu thì gọi là hòa. Hoàn thành đến chỗ trung hòa ấy thì Trời Đất quân-bình, vật nào ở chỗ chính-vị của vật ấy mà muôn vật được nảy nở ».

Như thế quý vị thấy cái quan-niệm Nhân, lòng nhân-loại nhằm mục-đích đem lại cho chúng ta hòa-bình trong tâm-hồn bằng cách nối bản-ngã nội-tâm với hòa-diệu vũ-trụ qua trạng-thái quân-bình của tinh-thần. Ở trong trạng-thái ấy chúng ta thực-hiện được tự do chân-thật, vì tự-do thật phải tìm ở nơi tâm-hồn, khi nào tất cả mâu-thuẫn của hiện-sinh đã được giải-quyết ổn-thỏa.

Nay thử xét xem nhà Nho-sĩ của chúng ta đã giải-quyết vấn-đề ấy như thế nào. Vấn-đề ấy là một vấn-đề trọng-dại sống chết mà

Khổng-Tử đã tránh không giải-thích. Cuộc đời khá dài của ông Phan-Thanh-Giản — 1796-1867 — đã không phải là một cuộc đời yên lặng trầm-tư mặc-tưởng. Nó là một cuộc đời hoạt-dộng vô cầu để phụng-sự quốc-gia và nhân-dân nghèo khó của ông, như ông đã viết :

TỊCH-CỐC

*Trời thời, Đất lợi lại Người hóa,
Há dễ ngồi coi phải nói ra.
Lăm trả ơn vua đền nợ nước,
Đành cam gánh nặng nổi đường xa.
Vọt chìm, phải nóng, thương dân trẻ,
Vượt biển, trèo non cảm phận già.
Cũng tưởng một lời an bốn cõi,
Nào hay ba tỉnh lại châu ba.*

« PHAN-THANH-GIẢN »

Sự thực, ông sống cuộc đời bốn mươi năm hoạt-dộng, trải ba triều vua liên-tiếp, khi thì làm quan các tỉnh, khi thì thị-giảng, khi làm sứ, khi làm cống-sứ bên Cam-bốt, khi thì sứ thần sang Trung-Hoa và Pháp, khi làm kinh-lược Vĩnh-Long miền Lục Tỉnh. Như thế chứng-minh nhà danh Nho Việt-nam đã hiểu ý-nghĩa Nhất-Quán như thế nào. Ông đồng-nhất với đạo Nhân không phải để quan-niệm mà là để thực-hiện, để sống thực-nghiệm trong sự phụng-s, xã-hội. Nhờ vậy, ông tu sửa thân tâm mình không ngừng, thanh-tao-hóa tâm-hồn cho đến mức cảm-thông với lòng dân, cả với nhịp-điệu vận-hành của thời-tiết. Bởi vậy ông đã đi con đường thực-hiện đạo như sách « Trung Dung » định-nghĩa :

誠者天之道也，誠之者人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

(Thành giả thiên chi đạo dã. Thành chi giả nhân chi đạo dã. Thành giả bất miễn nhi trúng, bất tư nhi đắc, thung-dung trừc đạo, thánh nhân dã.

Thành chi giả, trạch thiện nhi cố chấp chi giả dã. Bác học chi, thâm vấn chi, thận tư chi, minh biện chi, đốc hành chi).

« Thành thật ấy là đạo trời. Làm nên thật là đạo người. Thành thật là không cố gắng mà trúng đạo, không phải suy nghĩ mà đạt

tới được, thung dung trùng đạo, đây là bậc Thánh. Người làm nên thật là chọn điều thiện mà cố giữ lấy, học cho rộng, hỏi cho kỹ, suy nghĩ cho chín, biện-biệt cho rõ, thực-hành cho chăm ».

Thật và làm nên thật, là hai phương-diện của một cái Nhất mà Không-Tử chủ trương. Chúng bổ túc cho nhau, như tri-thức bổ-túc cho hành-động. Trong cuộc tiến-hóa tư-tưởng Không-giáo ở Trung-Hoa, từ sau khi Thầy mất đi rồi, xuất-hiện hai môn-phái. Một phái nhấn mạnh vào trật-tự xã-hội và trở nên vũ-đoan và giáo điều. Phái ấy được gọi là Nho giáo lễ-nghi. Phái thứ hai chủ-trương tu-tinh tinh thần và trở nên nhân bản hơn : Nó được gọi là phái Không-giáo nhân-bản. Ở Trung-Hoa kể từ thế-kỷ thứ X đến hết thời quân-chủ chuyên-chế (1910) Nho-giáo nghi-lễ và giáo điều được chính-quyền nâng đỡ.

Ở Việt-Nam như tôi đã chứng-minh bằng tỉ-dụ của danh-nho Phan Thanh Giản khuynh-hướng nhân-bản luôn luôn được bình-dân và trí-thức chân-chính tôn-trọng cả dưới thời quân-chủ. Lý-do phải tìm trong lịch-trình tiến-hóa tư-tưởng Việt-nam.

Trong khoảng một ngàn năm độc-lập sau này, từ thế-kỷ X đến thế-kỷ XIX, chúng ta phân-biệt rõ rệt hai thời-đại tư-tưởng chính. Trong giai-đoạn thứ nhất, suốt năm thế-kỷ đầu dưới thời nhà Lý nhà Trần ; tư-tưởng quốc-gia các phái thiền-tông lãnh đạo là một ngành Phật-giáo Việt-hóa. Tất cả những nhà sư tu theo Phật được gọi là thiền-sư. Tư-tưởng Thiền căn-cứ vào thực-nghiệm tâm-linh cho nên không có sự cãi nhau vô ích giữa các học-phái khác nhau.

Chính Thiền ! ng tự thân đã là một tổng-hợp ba khuynh-hướng chính của truyền-thống tôn-giáo và triết-học Á-Đông : Phật-giáo, Đạo-giáo và Nho-giáo. Phật-giáo như người ta đã biết, nhấn mạnh vào phương-diện siêu-nhiên của nhân-tinh, Đạo-giáo nhấn-mạnh vào phương-diện thiên-nhiên, và Nho-giáo vào phương diện xã-hội. Và ba dòng ấy bổ-túc lẫn cho nhau để hợp thành chủ-nghĩa nhân-bản Việt-nam. Chủ-nghĩa nhân-bản ấy là một nhân-bản toàn-diện mà tôi có thể định-nghĩa khái-quát như là một quan-diểm về con người đầy đủ, một mặt lệ-thuộc vào điều-kiện thời-gian và không gian nó sinh sống, và một mặt nữa nó cũng lệ-thuộc vào bản-tính chân-thật của thế-hữu nó, nhờ đấy nó có thể vượt lên trên những điều-kiện nói trên. Cái quan-niệm về con người ấy thỏa-mãn khát vọng của chúng ta về cái mà R. Tagore gọi là « Bản-ngã vô hạn của nhân-loại phải được thành-tru trong cái đại hòa-điều của tất

chúng-tộc nhân-loại ». Đây cũng là quan-niệm về con người mà Walt Whitman ca ngợi như là « con người mới » :

« Ta ca hát bản-ngã của một người, một con người đặc thù.
Mà vẫn thoát lời Dân-chủ, lời Đại-chúng.

...Nguồn sống vô hạn trong đam mê, kích-dộng và quyền-năng
Bầu qui thay, hành-dộng thực tự-do dưới vòng pháp-luật thiêng-
liêng !

Tôi ca hát « Con người mới », (Leaves of Grass).

Ở giai-đoạn thứ hai trong lịch-trình tiến-hóa tư-tưởng Việt-nam sau thời Lý Trần kể từ thế-kỷ XV đến XIX Nho-giáo trở nên chủ-nghĩa chính-thống, nhưng Triều-đình chỉ tôn-trọng nghi-lễ độc-đoán thôi. Chế độ giáo-duc và thi Tam-giáo trước kia bị gạt bỏ, duy hạng binh dân là còn Trung-thành giữ được truyền-thống Tam-Giáo ấy thôi. Tinh-thế mới ấy tạo ra một giai-cấp nho-sĩ quan-chức với khuynh-hướng độc-đoán và lễ-nghi. Chương-trình quốc-gia giáo-duc hoàn-toàn căn-cứ vào kinh-diễn Nho-giáo, kinh-diễn của Đạo-giáo và Phật-giáo bị loại trừ. Đây là bắt đầu sự suy-đồi về tư-tưởng truyền-thống Việt-nam. Lê Quý Đôn, một học-giả lỗi-lạc thế-kỷ XVIII đã mô-tả thái-độ tri-thức Nho-sĩ đương thời rằng : « lời thanh-ngệ suy kém quá, thói lười củi ngày thịnh dần. Nơi Triều-đình ít thấy lời dâm can ngăn kịch-thiết... mà vẫn còn thi ca đi lại khoe hay, khoe đẹp cùng nhau » (Kiến Văn Tiều Lục).

Thế rồi, giai-cấp Nho-sĩ quan-chức là lớp lãnh-đạo nhân-dân càng ngày càng trở nên xa lạ cách biệt với lớp nhân-dân vẫn còn trung-thành với dòng tư-tưởng truyền-thống. Trong phong-trào tân-ngưỡng có khuynh-hướng tổng-hợp mới bột-khởi trong đám thương-dân miền Nam Việt-nam suốt từ đầu thế-kỷ XX này, chúng ta có thể nhận thấy nguyện-vọng của nhân-dân muốn phục-hưng tư-tưởng truyền-thống của dân-tộc thời Lý Trần trước kia. Đây là một hiện-tượng xã-hội tôi cho là trọng-đại nhất của xứ này mà các nhà nhân-chúng-học, nhân-văn-học cũng như chính-trị-gia phải lưu-tâm coi-trọng, nó có quan-hệ đến hiện-tình của Việt nam và Đông-Nam-Á vậy.

Riêng về Việt-nam, đời sống của nó do những điều-kiện địa lý của hai chữ Ấn-độ Chi-na quyết-định, nghĩa là ở vào giữa ảnh-hưởng của văn-minh Ấn-độ và văn-minh Trung-Hoa. Sự thực, văn-hóa

Việt-nam đã được hun-đúc do khuynh hướng luân-ly xã-hội của Khổng-Tử ở Trung-Hoa xuống, và khuynh-hướng cá-nhân tâm-linh của Phật-đà ở Ấn-độ sang. Cái lý sinh-tồn đề trở nên một dân-tộc tự ý-thức lấy mình, đã bắt buộc nó phải dung-hòa cho đúng dáng hai dòng văn-hóa ấy với nhau để biến thành bản-tính riêng cho nó, theo như tổ tiên Lý-Trần đã làm để giải phóng ách đô-hộ của Trung-Hoa. Tôi nghĩ rằng con đường « NHÂN » của Khổng-Tử mà Phan Thanh Giản ở Việt-Nam đã nêu gương sáng, chính thuộc về tư-tưởng truyền-thống Việt-nam xưa, là cái Đạo Nhất-Quán.

Cái Đạo Nhất-Quán hiểu một cách đúng như Phan Thanh Giản đã hiểu là một chủ-nghĩa nhân-bản tâm-linh hơn là thực-tiền như Lâm Ngữ Đường đã giới-thuyết. Tiền nhân chúng ta thời Lý-Trần đã dùng để tổng-hợp ba tôn-giáo chính ở Á-Đông.

Có người hỏi làm thế nào ba tôn-giáo, mỗi tôn-giáo quan-niệm Chân-ly một cách có thể đi với nhau được? Vấn-đề chính-yếu ấy đã được Trần Thái Tông, ông vua khai-sáng Triều Trần giải-đáp ôn-thỏa. Ông vốn là một tín-đồ Phật-giáo như tất cả các vua chúa thời Lý-Trần. Ông không vào núi để tìm Phật và Bát-nhã, nhưng ở tại giữa chiến-trường tranh-đấu với quân Nguyên xâm-lược. Theo Ông thì trong núi không có Phật, Phật ở tại tâm mình, cho nên muốn thành Phật hay là được giác-ngộ tốt nhất là lấy dục-vọng của nhân dân làm dục-vọng của mình, lấy tâm thiên hạ làm tâm mình. Như thế Chân-ly do Phật đại-diện mà ông tin, thì vừa ở trong thế-giới vừa siêu lên trên thế-giới, là Thực tại Tuyệt-đối bao-hàm hai phương-diện Thế và Dụng, bản-thể và biểu-hiện của nó. Ông viết: « Vật kia còn hay thu-nhận được sự giác-ngộ, hưởng-chi là nhân-loại, sao chẳng biết hồi tâm. Hoặc kẻ vui dầu ăn uống sống uống một đời. Hoặc kẻ tu-hành làm lạc không hiểu ý Phật. Há chẳng biết rằng giác-tỉnh Bồ-đề ai nấy đều có trọn- vẹn, gốc lành Bát-nhã, người người đầy đủ cả. Đừng hỏi chi đại-ân, tiểu-ân, khoan phân-biệt kẻ tại-gia kẻ xuất-gia. Chớ chấp vào tăng hay tục, chỉ nên biện-biệt cái tâm, vốn không có nam nữ, sao còn chấp vào hình-danh sắc-trương. Người chưa sáng-tỏ thì lầm phân ra Tam-giáo, hễ thấu-hiểu rồi thì còn có một tâm giác-ngộ chung ».

Những dòng trên rút ở sách « Khóa-Hư » của Trần Thái Tông, cho ta thấy con đường tổng-hợp Tam-giáo. Tam-giáo là những con đường thực-hiện khác nhau, không phải những hệ-thống triết-thức xong rồi. Chúng ví như những dòng sông khác nhau xuất-

phát từ trong núi chảy ra, có dòng quanh-co, có dòng chảy thẳng, nhưng đều tuôn ra bề. Cũng thế, Tam giáo bèn Á-Đông đều là những con đường khác nhau với quan-điểm khác nhau, nhưng cứu-cánh đều đi đến ý-thức vũ-tru là cái tâm giác-ngộ.

Không-Tử nói: «人能弘道非道弘人» (Nhân năng hoằng đạo phi đạo hoằng nhân) nghĩa là «Người ta mở đạo không phải đạo mở người». Bởi vậy mà theo Trần Thái Tông, thực-tại tuyệt-đối vừa nội-tại vừa siêu-nhiên có thể đồng-nhất với tâm giác-ngộ. Như vậy thì hành-động vô-tru để phụng-sự nhân-dân, nhả vua tu-sửa thân mình không ngừng, và khai-phóng đạo-dức cho đến đạt được cái tâm giác-ngộ là tâm vô-tru như lời dạy trong Kinh Kim Cương:

«應無所住而生其心»

Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm.

Hơn sáu thế-kỷ trước đây, Trần Thái Tông ở Việt-Nam quả đã như báo trước lời kêu gọi của Thánh Ramakrishna, gọi cho thế-giới hiện-đại. Lời kêu gọi ấy đã được vị cao-đệ của Ramakrishna là Vivekananda đọc lên trong bài diễn văn ở thành-phố New-York năm 1896: «Không nên chấp vào học-thuyết, giáo-điều, môn-phái, nhà thờ hay đền chùa. Những vật ấy rất nhỏ so với bản-tinh của hiện-sinh ở nơi mỗi cá-nhân là tâm-linh. Tâm-linh càng phát-triển ở một người thì người ấy càng có khả-năng về điều thiện. Hãy đạt lấy cái ấy trước tiên, thực-hiện lấy nó, và đừng chỉ-trích một ai, bởi vì tất cả mọi giáo-lý và tin-điều chẳng nhiều thì ít đều tốt. Hãy chứng tỏ bằng đời sống rằng tôn-giáo không có nghĩa là lời nói hay danh-hiệu, hay môn-phái, mà nó có nghĩa là thực-hiện tâm-linh. Chỉ những ai đã cảm thấy được rồi thì mới có thể hiểu được. Chỉ những ai đã đạt tới tâm-linh mới có thể truyền-dạt cho người khác được, mới có thể là Sư-Phụ chính của loài người. Chỉ những bậc ấy mới có quyền-năng của ánh sáng». — «Thầy Tôi» — Vivekananda.

Thế-giới hiện nay là thế-giới liên-hệ về tự-do, nó chỉ có thể thực-hiện được ở trong một xã-hội khai-phóng, chứ không thể nảy nở trong một xã-hội bế-quan. Một xã-hội khai-phóng được tổ-chức theo cách mà những giá trị nhân bản được tôn trọng, phân-phối rộng-rãi và có được điều kiện cần thiết để nảy nở và tiến-bộ. Cái quan niệm một xã-hội khai-phóng là một phương-diện cơ-bản của thế-giới tự-do ngày nay. Với những tiến-bộ của khoa-học và ứng dụng luôn luôn mở mang, chúng ta cần có tự-do giao-dịch, tự-do diễn-lạt và sáng-kiến.

Đổi-lập với xã-hội khai phóng chúng ta thấy ở quá khứ cũng như hiện tại những xã-hội bẽ-quan tóa cảng, trong đó nhân dân sống phân chia, và giới hạn giữa nhóm này nhóm khác, bị giàng buộc ít hay nhiều vào những truyền thống chật hẹp và mê tín. Họ phục-túng chính quyền và chế độ mà họ không có quyền kiểm soát. Tư tưởng của họ khuôn theo quan-niệm và chủ nghĩa từ trên truyền xuống. Trong cuộc tiến-hóa của tư-tưởng Việt-nam, chúng tôi phác-lược hai thời kỳ chính, thì dòng tư tưởng của thời kỳ thứ nhất đã khuynh, hướng mạnh vào đường tổng hợp. Khuynh hướng ấy đến nay vẫn còn hoạt động mạnh mẽ, tuy âm-thầm trong dân chúng ở miền Nam cũng như miền Bắc Việt-nam. Chúng tôi tin đấy mới là truyền-thống chính thức Việt-nam có thể thỏa-mãn mong muốn sinh sống của chúng tôi trong một xã-hội khai phóng ở thế giới tự-do.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

HOÁN TÍNH TINH-THẦN ĐẠO ĐỨC
Ở ĐẠI - HỌC CHUYÊN - MÔN
ĐẠI - HỌC CHI ĐẠO

■
PHAN.KHOANG

*Quản.tử bất khí
Tri nhân tác triết*

TIẾP xúc với văn-hóa Tây-phương, Việt-nam đã phải đi càng ngày càng xa, nếu không nói là trái ngược, với tinh-thần văn-hóa cổ hữu. Cái học lấy « minh minh.đức, thân dân... » làm trung tâm, đã phải nhường chỗ cho cái học khoa.học, lấy việc cải tạo, chinh phục thế-giới vật-chất làm gốc.

Đó là một điều hay, mà cũng là một điều dở cho tương lai của dân tộc.

Nhờ lại khi mới gặp gỡ : sự thất bại của Việt-nam, thật là đau đớn mà thất bại hoàn toàn do sự thua kém về khoa học, về cơ-giới, cho nên ai nấy đều đổ lỗi cho văn-hóa của mình, bèn vứt bỏ nó hết, không chút đoái thương, rồi hăm hở học theo học mới.

Mới hơn nữa thế-kỷ mà sắc.thái văn-hóa Việt-nam đã rất khác xưa. Nó đã phưởng phất như của các nước Âu, Mỹ ; chỉ chú trọng khoa-học thực-nghiệm, phát triển kỹ-thuật cơ giới, quý chuộng con người bác học. Và dẫu chưa đến thời.kỷ cơ-giới.trị (technocratie).

ấy là vì chưa đủ người, đủ máy móc đó thôi, chứ xem ra cũng đã có sự ham thích và xu hướng như thế.

Sự xoay hướng, đổi chiều này là hợp lý và cần thiết. Vì nếu chỉ trọng thị dao-lý mà xao-lãng những kiến thức thực nghiệm khoa học và cơ-giới thì dân-tộc không thể tồn tại được giữa thế-giới ngày nay và nền văn-hóa ấy cũng sẽ bị tiêu tan, đảo thải. Nhưng điều đáng phân nản là người ta đã không làm được một sự dung hợp, và chỉ thấy một sự ly dị, một sự ly-dị tàn-nhẫn, thiếu khôn ngoan mà trong mấy năm nay và còn lâu về sau nữa, quốc-gia và dân tộc phải chịu đựng những hậu quả tai hại. Chúng ta không có một hạng người chuyên tiếp, dung hợp giữa hai nền văn-hóa. Trong các ngành hoạt động, sau mấy chục năm Âu-học rồi Mỹ-học, chúng ta tuy cũng có người có khả-năng, nhưng khả-năng thuần-túy chuyên môn, thiếu hẳn cái tinh-thần nhân-bản tâm linh truyền thống của dân-tộc. Giữa một xã-hội Việt-nam, chung quanh nhân dân sinh hoạt và cảm nghĩ theo Việt-nam, các người chuyên môn đào tạo theo Âu, Mỹ ấy hình như lạ lẫm, và chỉ phục vụ được ở một khía cạnh mà thôi. Họ muốn như thế và sự rèn luyện họ cũng chỉ cho phép họ như thế. Vì đó mà trong nhiều lãnh vực, chúng ta thiếu hạng người lãnh-tu một cách hiềm nghèo.

Đò là một vấn-đề trọng đại, vấn-đề căn-bản của quốc-gia, cần phải giải quyết.

Muốn giải quyết, phải nhờ sự giáo-duc những thế-hệ sắp đến. Sự giáo-duc ở các trường Trung học, Đại-học nước ta hiện nay mô phỏng hoàn toàn theo Âu, Mỹ, chỉ cốt đào tạo chuyên-viên và thu thập tri-thức, không thể giúp cho sự giải quyết ấy, trái lại, càng lâu càng làm cho tình trạng thêm gay, thêm khó.

Người thanh-niên có nhiều tri thức nhưng không có hướng đi, có khi tinh-thần phải thác loạn. Còn người chuyên-viên thì hầu như bị cơ-giới-hóa, trở thành những máy-móc, những khi-cu, không nhìn được sự việc ở đời một cách toàn diện, không biết rung cảm trước đau thương của người khác, không còn chút gì sinh động trong tâm hồn.

Chúng ta cần có nhiều chuyên viên, hiện nay và mãi mãi về sau nữa, không thể không trọng thị ngành ấy mà mong sống còn và theo kịp thiên hạ được. Nhưng chuyên viên phải là « người » đã: đồng thời học để trở thành chuyên viên, phải học làm người. Nếu có tài chuyên môn mà bất nhân, bất nghĩa, không cảm thông được với đồng

bào, với nhân loại thì chỉ gây thêm chia rẽ giữa xã hội và tạo thêm đau khổ cho người chung quanh. Gươm, súng là khí giới rất tốt, rất cần, phải bao nhiêu khó khăn, tiền của mới rèn đúc được, nhưng nếu trao cho hạng người tàn ác, vô lương tâm thì nguy hiểm biết bao! Như vậy không có gương, không có súng còn qui hơn nhiều. Đến tri thức cũng vậy. Chồng chất tri thức ngồn ngang trong trí não mà không biết chỗ để qui tụ nó, không tìm ra ý nghĩa cuộc đời, lý tưởng của sự sống, không đem dùng tri thức để phụng sự lý tưởng kia, thì tri thức vô ích, nhiều khi có hại. Nhiều tri thức mà không tìm thấy hướng đi, đến nỗi cho rằng cuộc đời là vô nghĩa, rằng con người là phi lý, rằng cuộc sống là thừa thãi, đáng nản nỉa, rằng những kẻ khác, những người đồng loại là địa ngục đối với mỗi người (1), thì quả tri thức đã gây họa cho xã-hội biết bao! Mآ họa hại do những phần tử tri thức gây ra thường là xấu xa, nặng nề hơn của hạng người vô tri thức làm nên.

Việc giáo dục ở các trường Đại-Học chúng ta cần phải tu chỉnh. Phải dạy thêm cho chuyên viên đạo làm người, phải nhân-hản hóa cơ giới, phải vạch cho tri thức một cái hướng, một lý tưởng của cuộc đời.

Chúng ta hãy quay nhìn lại cái Đại-học của thời xưa, xem có rút ra được những điều chỉ bảo gì chăng.

Xưa kia, học sinh nhập học đã bắt đầu học thuộc : « Đại học chí đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chỉ ư chi thiện ». (Đường lối của Đại-học là ở sự làm cho sáng cái đức sáng trời phú cho mình và cái đức sáng của những người khác, ở sự thân yêu, gần gũi người, ở sự đến chỗ thiện hoàn toàn mới dừng lại).

Đó là cái hướng tiến của tri thức, cái mục đích của đạo làm người. Trời vẫn phú cho người một chút tâm linh sáng suốt, một lẽ phải tự nhiên, tức là minh đức, mình làm cho sáng tỏ cái minh-đức ấy thêm ra, rồi từ minh đức của mình làm sáng tỏ minh đức của những người chung quanh, của những người trong thiên hạ. Muốn làm sáng tỏ cái minh đức của người khác thì phải gần gũi họ, thương yêu họ, cảm thông với họ, tức thân dân. Hai công tác ấy phải thực hiện cho đúng chỗ tuyệt đích, hoàn toàn mỹ mãn, chỉ thiện mới thôi. Chúng ta hãy chú ý hai cương lĩnh « thân dân » và « chỉ ư chi thiện ». Đó là một tinh thần vị tha, một ý chí hướng thượng rất cao cả. Con người không phải chỉ sống vì mình, mà còn vì tha nhân, vì đồng bào, vì

(*) J.P. Sartre.

nhân loại, và phải dắt dẫn hết thủy hương mãi lên đến chỗ tuyệt hảo tuyệt mỹ.

Đại-học đã xác định tôn chỉ, thiết lập mối nhất thống nội tại, để làm trung tâm cho mọi ngành tri thức.

Ta thấy ở đây có cái gì nó hương dẫn cuộc đời: tu trị tâm hồn để nó mở rộng ra, bao dung, nhân ái, thông cảm với mọi người, nhân lấy hồn phàn đưa đồng bào và nhân loại đạt đến lý tưởng nhân sinh tối cao. Cuộc đời có ý nghĩa lắm !

Đành rằng ba cương lĩnh này của Đại-học xưa không đủ để ứng phó với cuộc sống ở thế giới hiện đại. Người ta không chỉ sống bằng minh-dức, chí-thiện, người ta còn cần no ấm, tiện nghi, giàu, mạnh. Nghĩa là cần cả đạo-lý lẫn các khoa vật-học. Nhưng giữa hai bên, cần phân biệt bên nặng, bên nhẹ. Trong một cái cây, phải biết đâu là gốc, đâu là ngọn thì sự vun tưới mới có thể giúp nó lớn lên, tươi tốt. Đạo lý là gốc, là phần nặng hơn, vì kỹ-sư, bác-sĩ, dược-sĩ, giáo-sư v.v... phải là « người », có đạo-lý thì các chức nghiệp ấy mới giúp ích đồng-bào, nhân loại, mà không hại gì đồng bào nhân loại. Cái cảnh-trạng hỗn-độn bi đát của nhân loại ở thế-kỷ 20 này sinh ra là vì đã đặt « phần nhẹ » lên địa-vị « phần nặng », để cho phần nhẹ lấn át cả phần nặng, đã chăm vun tưới cái ngọn mà không đếm xỉa đến cái gốc.

Người Âu, Mỹ coi nặng các khoa vật-học hơn đạo-lý, đã bỏ quên đạo học, cho nên đương trải qua những cơn khủng hoảng mà họ không tìm ra lối thoát: con người trở thành máy-móc, tâm hồn khô cứng, phải dùng vũ khí thường xuyên để giữ an ninh trong cuộc sống chung, phải sống trong tình-trạng chiến tranh miền tục, hết chiến tranh nóng đến chiến tranh lạnh, và tuy sống trên nhưng lua, trong phú túc, nhiều người đã tự hỏi không biết sống làm chi, và tự nghĩ rằng tự tử còn hơn !

Các nước hậu tiến thì cứ tưởng rằng cứ tiến theo như Âu, Mỹ là mọi sự khó khăn trong quốc-nội, đối ngoại, sẽ dẹp tan được hết, nên cũng phải lao mình vào con đường ấy. Nhưng nếu không làm như thế thì cũng không sống còn được.

Hãy tưởng tượng đương đứng trên đỉnh cao nhất của núi Hy-mã-lạp-sơn rồi nhìn xuống, chúng ta thấy hình như nhân loại đương đua nhau, xô đẩy nhau, chạy trên một con đường dốc xuống, để lần lần trượt đến cái vực sâu !

Trên con đường trụt xuống ấy, dân.tộc Việt.nam cũng là kẻ đương chạy, chạy theo, nhưng sau các người khác. Mới chạy theo Âu, Mỹ ba, bốn mươi năm lại đây, chúng ta còn có thì giờ để cứu vãn tinh thể, nếu chúng ta tỉnh ngộ. Nhất là cái tinh-thần của văn hóa truyền thống sẽ giúp nhiều chúng ta, bắt buộc chúng ta trong công cuộc này.

Học khoa học, đào tạo chuyên viên, nhưng phải luôn luôn nhớ câu : « Quân.tử bất khi », người quân.tử không phải là một khi.cu, nghĩa là phải là con người toàn diện, đầy đủ nhân-cách đã. Thu thập tri-thức về sự vật, nhưng đừng quên câu « tri nhân tắc triết », nghĩa là phải hiểu biết con người, tức là phải lấy nhân-bản tâm linh làm căn-bản.

Ba cương lĩnh tại minh minh-đức, tại thân dân, tại chỉ ư chi thiện, dẫn đến ngày nay, vẫn còn có thể làm nơi qui túc cho các ngành học trí thức chuyên môn, còn phải làm ý-lực cho văn-hóa dân-tộc. Cái tinh thần đạo-đức ấy chứa một chất tâm-linh nó làm chỗ hội-thông cho các ngành tri-thức, và gây ra một mối liên hệ sinh tồn để cố kết các ngành ấy lại, và tỏa chiếu ra giữa xã-hội tinh nhân ái, và bao dung.

Nói tóm lại, phải làm sao cho các nhà chuyên môn tương lai của chúng ta vẫn là « người », tâm hồn mở rộng ra, cặp mắt không còn nhìn ở phiến diện, các nhà trí thức tương lai của chúng ta, nhân cách không bị tiêu trầm, tinh thần không bị thác loạn bởi những mở trí-thức phồn tạp mà không có nhất quán. Có như thế rồi mới nói đến chuyên kinh bang, tế thế với họ được. Trong các trường Đại-học hiện tại, nhất là ở các ngành khoa-học, chuyên môn, cái học đạo lý rất thiếu sót. Phải tăng thêm giờ cho môn học ấy, đâu có kéo có kéo dài thời-gian học tập chút ít cũng phải chịu.

Tinh-thần của lịch-sử, của văn-hóa Việt-Nam là đạo đức. Tinh-thần đạo đức là trung tâm của mọi ngành sinh hoạt của tổ tiên ta. Đến nay, trong thâm tâm của mọi người, nó vẫn là tiêu-chuẩn cho nhân.cách con người lý-tưởng. Từ xưa, tinh thần đạo đức là cơ.sở để định xã.hội. Ngày nay, tinh.thần đạo.đức trụy lạc, nên trong mọi ngành hoạt.động, đầu đầu cũng gặp nhiều sự khó khăn. Nếu hoán tinh được tinh thần ấy, chúng ta sẽ giải quyết được rất nhiều vấn.đề. Nên lo hoán tinh ở các nhân tài do các ngành khoa.học, chuyên môn đào tạo ra. Số người này mỗi ngày mỗi đông và đó là điều chúng ta mong ước. Rồi đây, đến một lúc, họ sẽ cảm

quyền cai trị, nắm giữ vận-mạng nước nhà. Nếu họ không được nhân-bản-hóa, quốc-gia sẽ bị cơ-giới-trị, dân-tộc Việt-nam không còn là dân-tộc Việt-nam, đạo-đức và văn-hiến nữa. Xem ra thì cái đà « trut xuống vực sâu » đã « thuận dâm » lắm, liệu cái ý-lực của tinh thần văn-hóa truyền-thống có làm lệch được đề chuyển sang đường hướng chánh đáng hay không ?

PHAN - KHOANG

SÔNG ĐỜI DÂN CHỦ LÀ SÔNG NẢY NỞ

TRẦN - VĂN - AN

I

Sống và biết sống hay sống động toàn diện.— Đặt vấn đề sống. Thoạt tiên là thừa. Bởi vì ai là người không cho mình đang sống mà phải nói chuyện sống? Tuy nhiên, phải nói chuyện Sống bởi vì tất cả vấn đề đã có, đang có, và có thể có, đều qui về vấn đề sống, hoặc xuất phát từ sự sống.

Cá nhân sống, dân tộc sống, nhân loại sống, nhưng đã mấy ai nói rằng ta biết sống, và trong xã-hội đã có mấy người có ý-thức sống. Chúng ta phải nhìn nhận rằng phần đông người trong xã hội lo sống, chạy ăn đẽ sống, mà ít khi nghĩ tới thế nào là sống. Có cả người có học văn nói tới thời chủ-nghĩa này, chủ-nghĩa nọ, tự trói buộc mình, tự làm công cụ cho một lý-thuyết, chớ không nghĩ rằng rằng chủ-nghĩa nào hay mấy, lý thuyết nào cao mấy, cũng đều phụng sự con người, và con người là cứu cánh của mọi mưu tìm và nghiên cứu. Mà con người đây là con người muốn được sống với con người của xã-hội đang tiến hóa. Đó là con người sống và sống thực.

Sống là vấn đề thường trực và là vấn đề căn bản sản sinh tất cả vấn đề khác. Cổ cây sống, loài động vật sống. Nhưng khác với sự sống của con người. Con người sống sâu rộng mà cổ cây và cầm thú thì sống hẹp hòi, sống bằng thể xác và bản năng mà thôi. Con người không chỉ sống bằng thể-xác, mà còn sống bằng lý trí và tinh cảm, và cao hơn nữa là còn sống bằng linh cảm. Sống như thế chúng tôi gọi là sống động toàn diện, động từ hữu hình đến vô hình.

Thuyết Mác Lê cho rằng con người là con vật kinh tế, cho nên kinh tế là hạ tầng kiến trúc và lấy kinh tế mà giải quyết mọi vấn đề xã-hội và chính trị, và sử dụng con người như là một công cụ của chủ nghĩa trên danh nghĩa, và cho đảng trên thực tế.

Thật ra thì con người, như trên đã nói, rộng hơn nhiều, bởi vì con người là động vật tối thiêng, có thể nói là một linh vật, là một tiểu vũ-trụ ở trong đại vũ-trụ. Con người có tất cả cái gì vũ trụ có. Nhà Bác học Alexis Carrel cho rằng « con người vừa là một món đồ vật vừa là một sinh vật, vừa là một tiêu điểm sinh hoạt linh thần. » (L'homme est à la fois un objet matériel, un être vivant, un foyer d'activités mentales)... « Con người thân trong (lò ra) vượt không gian và thời gian, trong một thế giới khác. Và từ thế giới đó, cái thế giới đó cũng chính là nó, nó có thể đi khắp những tuần hoàn vô tận, nếu nó có ý chí làm việc ấy ». (Il s'étend au delà de l'espace et du temps, dans un autre monde. Et de ce monde, qui est lui-même, il peut, s'il en a la volonté, parcourir les cycles infinis).

Ở Á-dông ta, các nhà hiền triết xưa cho con người là một trong «Tan. Tài», đứng nối liền Càn Khôn (trời đất), lập thành vũ-trụ. Cũng là nói trời, đất, người, là một.

Con người là như thế ấy, ai dám bảo con người là con vật kinh tế, ai dám sử dụng con người như là một công cụ! Làm như vậy là tự phản lại mình và phản lại trời đất, là phản lại cái lẽ sống.

Đã biết con người là linh vật, là tiểu vũ-trụ, và biết sự tương quan giữa trời đất và con người, là ta có thể biết vai trò và sứ mạng của con người. Đó là vai trò điều hợp thế-giới, và sứ mạng kiến trúc một xã hội hướng thượng trong đó có sự nảy nở toàn diện của chính con người.

Nhận ra vai trò và sứ mạng của con người là chúng ta thấy tánh cách quan trọng chi cực của sự sống. Phạm có sanh ra là có *mưu sinh*, và *mưu sinh* đề cầu tồn. Cho nên đời sống, tóm tắt mà nói, là một cuộc *mưu sinh cầu tồn thường trực*. Nói rộng hơn thì *mưu sinh cầu tồn* của con người có tánh cách thiêng liêng, bởi vì nó hướng về thiện mỹ và nó là sự nảy nở. Mặc dầu con người ở trong thế giới hiện tượng nhưng con người cũng hướng về tuyệt đối. Bằng không thì đời sống sẽ đi lùi. Mà lịch sử tiến hóa không cho chúng ta đi lùi.

Sống là Đạo.— Nói đến sự sống, tất phải định nghĩa thế nào là sống. Nói cao và rộng thì Sống là Đạo. Và Đạo là cái định luật của định luật. Người xưa nói : « *suất tánh chi vị Đạo* », thuận cái tánh của mình đó là Đạo. Mà tánh là gì ? Tánh gồm có tâm và sinh. Tâm là sáng tỏ, là thông thấu, là ý-thức, và sinh là nở rộ lớn lên. Trong chữ tánh có ý-thức sống. Và trong chữ Đạo có vũ-trụ và định luật của vũ trụ, có cái làm ra vũ-trụ lớn và vũ-trụ nhỏ. Vũ-trụ nhỏ là con người. Người xưa nói « *nhứt âm nhứt dương chi vị Đạo* ». Đạo chỉ có « một âm một dương », thì con người cũng là âm với dương.

Biết sự sống, thuận tòng sự biết sống và biết sống đúng với định luật đất trời, định luật âm dương, là làm đúng Đạo.

Ấy vậy, khi chúng ta nói rằng sống động toàn diện, sống có ý thức sống, là ta bao gồm tất cả vấn đề nhân sinh bên trong ; là ta nói ta sống bằng tất cả cái gì làm ra con người. Bên trên, chúng ta đã nói rằng sống toàn diện là sống đủ trong ba lãnh vực sâu rộng, tỏa ra mãi : thể xác, tình cảm và lý-trí. Ba lãnh vực này hợp thành lãnh vực « hữu vi », nghĩa là lãnh vực động bằng cái « có ». Ngoài ra còn lãnh vực « vô vi », nghĩa là lãnh vực động bằng cái « vô ». Vô đây không phải là trống rỗng, vô đây là đầy, là cõi sinh ra cái « có ». (Vật sanh ư hữu, hữu sanh ư vô).

Yếu tố tất yếu để sống toàn diện.— Để được sống như chúng ta vừa xét qua tất phải có những yếu tố gì. Ta thử nhìn đời sống đơn giản của cỏ cây đến đời sống cao hơn là đời sống của cầm thú, đến đời sống tế nhị và văn minh của con người xã-hội. Từ đây phạm nói đến con người là chúng ta nói con người xã-hội, vì không còn con người sống đời biệt lập hoàn toàn theo thiên nhiên nữa.

Chúng ta thấy rằng cây cỏ sống, ngoài cái tất yếu đất nước, mà chúng ta đề qua một bên, còn cái tất yếu khác là không bị kiềm hãm, không bị bóp nghẹt và trôi buộc. Loài thú vật cũng thế, cũng phải được cái tất yếu nói trên. Đối với loài người chúng ta, cái tất yếu

còn thêm trọng đại hơn nhiều. Con người bị trời buộc và kiểm
hãm về ba phương diện thể xác, lý trí và tinh cảm, là con người
sống cũng như chết. Cái sống như thế không được gọi là sống chính
đáng, không được coi như là sự sống của nhân sinh. Bởi vì sống là
nảy nở, mà trời buộc và kiểm hãm, bằng cách này hay bằng cách
khác, trên bình diện thể xác hay tinh thần, là ngăn chặn nảy nở.
Và ngăn chặn nảy nở là diệt sự sống. *Tự do là yếu tố tất yếu của
sự sống.* Khi chúng ta quan sát sự sống tự nhiên của cây cỏ (thực
vật) chúng ta nhận thấy sự nảy nở của thực vật luôn luôn là nảy
nở từ trong ra. Ngoài ra sự nảy nở còn là từ dưới lên trên. Nói
ngược lại là không có sự nảy nở từ ngoài vào, từ trên xuống. Loài
cầm thú trưởng đại cũng từ trong ra và cao dần lên. Loài người
sanh, trưởng, thành cũng theo cái phép tắc ấy, là từ trong ra, từ
dưới lên. Cho nên, chúng ta có thể nhìn nhận cái phép tắc hay định
luật: *Nảy nở từ trong ra và từ dưới lên.* Đã là định luật thì không
chối cãi được. Khi chúng ta nhận ra tự do là yếu tố tất yếu cho sự
sống, chúng ta cũng phải ghi nhận rằng tự do không vi phạm cái
định luật nảy nở nói trên. *Cửa bãi, phóng túng không phải là tự-do,*
bởi vì nó làm tổn thương sự nảy nở. Ông Winthrop (xin đọc ở phần
nhận định về dân chủ, lời của Ô. Winthrop) nói rằng « *cái tự do làm
theo sở thích làm cho chúng ta trở nên thấp kém hơn chúng ta* ». *Tức là nói sự bừa bãi, phóng túng, buông lung, mà có người ngộ
nhận là tự do chỉ hạ thấp trình độ con người.* *Một yếu tố tất yếu
thứ nhì cho sự sống là yếu tố bình đẳng điều-kiện.*— Một hàng
cây được ta trồng nếu có cây được ta vun phân tưới nước, có
cây không được, thì tất nhiên sự sống của các cây trong
hàng không nảy nở đồng đều, và có cây không sống. Đối
với loài cầm thú cũng thế. Sự nuôi dưỡng phải được đồng
đều, thì thú mới sống và lớn lên một cách tương đương. Tùy
ở sự nuôi dưỡng mà có con sẽ mập mập hay ốm gầy. Đối
với người trong xã hội, bình đẳng điều kiện là yếu tố không
kém phần quan trọng hơn yếu tố tự do. Có cái kia tất phải có
cái này. Cho tự do mà không cho bình đẳng điều kiện, thì tự do
hóa ra vô giá trị. Chính vì thế mà người tranh đấu cho dân chủ
chánh trị không thể không đòi dân chủ kinh tế. Dân chủ chánh
trị đảm bảo tự do và bình đẳng của mỗi công dân trước pháp
luật không đem lại tự do và bình đẳng thật sự cho công dân nếu
không có bình đẳng điều kiện.

Ông Alexis de Tocqueville, sau khi quan sát nền dân chủ ở Mỹ quốc
(vào nửa thế kỷ đầu của thế kỷ 19), có viết :

« Bình đẳng về điều kiện là sự sản sinh. Mỗi điểm đặc biệt đều do đó mà có. Tôi trông thấy sự kiện này trước mắt tôi mỗi chỗ khác nào một trung tâm điểm thu hút tất cả điều quan sát của tôi... Nó (bình đẳng điều kiện) có những tánh cách trọng yếu như là phổ biến, lâu dài, và mỗi ngày nó thoát ly sức mạnh của con người.

Lấy đó mà xét, yếu tố bình đẳng điều kiện là yếu tố trung tâm điểm, là cây cột cái của sự nảy nở. Thiếu nó thì tự do chỉ là bánh vẽ. Bình đẳng điều kiện là bình đẳng cơ hội để trưởng đại và phát triển. Cũng có thể nói là bình đẳng cơ sở. Người trong xã hội cùng đứng trên một lập trường bình đẳng sẽ phát huy khả năng tùy tiền thiên của mình. Cho nên bình đẳng điều kiện không có nghĩa là « bằng mặt », là mọi người sẽ ngang nhau trong sự nảy nở.

Nói như Cộng sản của Mao-Trạch-Đông rằng « bách hoa tề phóng » là trái với định luật tự nhiên và định luật khoa học. Không làm sao cho trăm hoa nở mà không so le (tề) được. Trăm hoa sẽ thuận tánh và tùy duyên (điều kiện giúp vào) mà nảy nở. Những trăm hoa sẽ được trồng trên một thứ đất, với không khí đầy đủ như nhau, và được vun phân tưới nước đồng đều, để rồi thuận tánh (thuận cái thiên nhiên) mà nảy nở → sẽ có hoa nở lớn, hoa nở nhỏ, có thể có hoa không nở. Bách hoa tề phóng của Trung cộng chỉ có giá trị tuyên truyền mà thôi.

Sự nảy nở có tánh cách miên tục.— Sự nảy nở của thực vật, động vật và của con người xã hội không có giai đoạn. Sự nảy nở vốn từ trong ra, tự dưới lên, là một sự nảy nở không ngừng. Dù bị điều kiện ngoại cảnh chèn ép hay phá hoại, sự nảy nở có thể bị chậm lại, hoặc dừng lại, để rồi lại tự đủ điều kiện tất yếu nó sẽ tiếp tục nảy nở không ngừng. Trong tự nhiên chưa có sự nảy nở từng giai đoạn. Engels (Cộng sản) nói : « Không có cái gì là rồi, là hoàn tất, là thiêng liêng, mà chỉ có một tiến trình không ngừng của biến thành và quá độ » (Il n'y a rien de fini, d'achevé et de sacré, mais il n'y a qu'un processus ininterrompu du devenir et du transitoire). Nhận định của Engels làm cho chủ nghĩa Cộng sản áp dụng chánh trị giai đoạn, và giải thích chánh sách « nhảy vọt » (sauts par bonds). Đây là một sự nhận định cuộc bộ, nên thấy có giai đoạn. Thực ra thì « không có cái gì là rồi, là hoàn tất, là thiêng liêng, không có cả một quá trình không ngừng của sự biến thành và quá độ mà chỉ có một sự nảy nở miên tục trong sự thành tựu của tự mình và sự thể hiện của tự mình » (il n'y a rien de fini,

d'achevé et de sacré, il n'y a même pas un processus ininterrompu du devenir et du transitoire, mais il n'y a qu'un épanouissement continu dans l'accomplissement de soi et dans la réalisation de soi).

Trên đây là hai nhận định căn bản đối lập nhau. Nhận định của Cộng sản là nhận định cuộc bộ, nhận định thứ nhì là nhận định toàn bộ. Bởi sự nhận định toàn bộ phù hợp với định luật sống và thành phép tắc, cho nên nó nằm trong không gian và thời gian. Sự nhận định cuộc bộ của Cộng sản đã bị thời gian đình chánh, cũng như nhiều nhận xét khác, hay nhiều tin điều đã được Cộng sản cho là khoa học đã phản lại khoa học, phản lại định luật của thiên nhiên của xã-hội loài người. Chúng ta, khi xét kỹ chủ nghĩa Mác Lê, có thể nhận thấy rõ là Mác Lê nhận định với sự hiểu biết của thời kỳ điện lực, có vượt thời kỳ cơ giới với lý luận hình thức (logique formelle) để bước qua biện chứng pháp duy vật (la dialectique matérialiste). Sở dĩ những nhận định này là cuộc bộ bởi vì chủ nghĩa Mác Lê dừng bước ở chỗ nhìn nhận có vật chất, nhìn nhận con người là con vật kinh tế. Nếu Mác Lê còn sống tới ngày nay, có lẽ hai ông cũng sửa sai, hoặc xóa bỏ các điều nhận định trước được cho là có tánh cách khoa học.

Khoa học của thời điện khí không còn đứng được khi so với khoa học thời hạch tâm. Cho nên có người nói rằng ngày nay phải áp dụng một thứ biện chứng pháp gọi là *biện chứng pháp giao thoa* (la dialectique croisée) hay *biện chứng của biện chứng pháp* (la dialectique de la dialectique) để phá cái hủy hủy thế. Ở Á Đơng ta, năm bảy ngàn năm trước, các bậc thông thái đã biết có « tư tượng » trong khi Mác Lê chỉ biết có « lưỡng nghi ». Biện chứng giao thoa là hủy cái hủy hủy thế.

(còn tiếp theo)

TRẦN VĂN AN

SỰ-KIỆN XÃ-HỘI

NGUYỄN SỸ - TẾ

BÀN về đối-tượng của xã-hội-học, kỳ trước ta đã xét qua những *tương-quan xã-hội* nhìn trong phương diện động thành những *vận-hành xã-hội*. Thực ra trong khoa xã-hội-học, ý niệm về tương quan xã hội lại còn đến sau ý niệm về *sự kiện xã hội*, và ý niệm sự kiện xã hội này mới gây nhiều tranh luận lý-thuyết. Trong khi các nhà xã hội học Pháp quốc, tiếp sau A. Comte, trong đó có Durkheim, coi những sự-kiện xã-hội như những *sự-vật* (choses) và hướng mạnh về *phương pháp chứng nghiệm* thì các nhà xã hội học Đức quốc, tiếp sau Dilthey lại hướng về *chủ nghĩa nhân bản* và đề cao *phương pháp lý hội*. Cuối cùng, xã hội học cũng như mọi khoa học nhân văn rơi vào cái lịnh căn bản là sự xung khắc và bất khả ly khai giữa hai đường lối chứng nghiệm và lý hội. Monnerot viết ngay một cuốn sách chống Durkheim với nhan đề « Những sự kiện xã hội không phải là những sự vật » (1946). Nhưng rồi chủ nghĩa nhân bản, phương pháp lý hội cũng lại có nhiều lạm dụng và đưa tới cả một tranh luận lý thuyết kéo dài giữa Tönnies, Max Weber, Max Scheler.

Một điều đáng ghi nhận thêm nữa là không thời nào bằng lúc này, người ta thấy sự hợp tác cần thiết giữa các ngành khoa học về con

người. Xã học lý thuyết đầu trên phương diện tổng quát, vẫn không thể không biết tới những giảng dạy căn bản, những chỉnh phục mới của Sử học, Nhân chủng học, Luật học, Chính trị học, Kinh tế học, Tâm lý học...

Trên sự phục hưng thái độ nhân bản trong xã hội học, trên một vài khám phá mới của một số môn học xã hội, cố gắng giữ tinh thần khoa học chứng nghiệm, một lần nữa ta thử bàn về sự kiện xã hội bằng hai công cuộc phân tích bổ túc nhau là *phân-tích tĩnh* và *phân-tích động*.

I

Một công cuộc phân tích tĩnh mở đầu cho ta thấy sự kiện xã hội cũng như các hiện tượng con người gồm có hai phương diện là *thể chất* và *hình thức*.

Về phương diện thể chất, sự kiện xã hội là sự kiện có liên quan tới nhiều người và thường thể hiện bằng những hành động cụ thể mà người ta có thể ước lượng được: một cuộc biểu tình hội 150.000 người, một cuộc diễu hành của một nhóm dân tộc thiểu số với 5.000 người, một cuộc đình công trong một ngành xí nghiệp thu hút 30% nhân công ngành đó, một cuộc bầu cử với 40% cử tri tham dự, sự ban bố một bộ luật, sự thiết lập một xí nghiệp công hay tư... Như vậy, thể chất của sự kiện xã hội là chính ngay cái sự kiện đó như nó diễn ra dưới mắt ta. Sự ước lượng thể chất là vai trò của Thống kê học với những tổ chức khoa học và những kỹ thuật chính xác của nó.

Hình thức của một sự kiện chính là cái cứu cánh mà sự kiện đó nhằm nhằm theo đạo đức học, những ý nghĩa (significations) mà sự kiện đó bao hàm nói theo tâm lý học, cái ý hướng xã hội của những vai chủ động trong sự kiện đó nói theo hiện-tượng-luận. Cuộc biểu tình trên kia có thể là để đòi một định chế chính trị, cuộc diễu hành để tranh thủ sự bình quyền với đa số, cuộc đình công là để đòi tăng lương, cuộc bầu cử nghèo nàn nói lên sự bất tin nhiệm của đa số với ban quản trị hay ban tổ chức bầu cử, tự ban bố một luật để chuẩn nhận ước vọng của dân chúng, sự thiết lập xí nghiệp để phát triển kinh tế, kỹ nghệ hóa xứ sở...

Trình bày như thế thì sự phân-biệt trên đây cũng tương-tự như sự phân-biệt của đạo-đức-học.. Thực ra vấn đề còn phức tạp hơn thế. Đạo đức học là khoa học quy phạm, lấy cá nhân điển hình cho nhân loại, xã hội học là khoa học thực tại, lấy tập thể và tương quan làm viễn

tượng, Từ đó, lối lý hội và diễn giải các hiện tượng xã hội theo quan điểm của xã hội học lại khác hẳn.

Nói một cách tổng quát thì cái tương quan giữa thể chất và hình thức phải được nhận định một cách hết sức linh động. Trước hết nếu như thể chất của sự kiện có được thống kê ước lượng chính xác đi chăng nữa, ý nghĩa của sự kiện cũng không phải đã đơn thuần nằm trong những con số. Một cuộc biểu tình sẽ có nhiều ý nghĩa và tác dụng hơn nếu có sự tham dự của những lãnh tụ, những nhân sĩ có tư thế xã hội. Nói như thế không có nghĩa là bảo những con số không có giá trị. Trong phạm vi thực tại của xã hội học, đa số vẫn lẫn át thiểu số, nghĩa là luật đa số vẫn ứng dụng. Chủ trương đại diện tỷ lệ cũng như một số những định chế luật pháp khác chỉ là để « đạo đức hóa » xã hội một phần nào và để sửa chữa những hậu quả phiền toái của luật đa số. Cũng thế, một hợp đồng tư ký kết giữa anh và tôi không có nhiều ý nghĩa trong khuôn khổ của một nếp sống tập thể rộng lớn như quốc gia, nhưng nhiều hợp đồng tương tự được ký kết giữa rất nhiều người trong một xã hội kia cũng nói lên được khuynh hướng nào của xã hội đó.

Vượt ngoài những sự kiện xã hội bình thường, lại có những sự kiện gắn liền với những vận động, những thủ đoạn xã hội, nhất là trong lãnh vực chính trị. Trong trường hợp này, việc dẫn giải những sự kiện xã hội lại khó khăn hơn một bậc. Xấu hay tốt, những vận động đó vẫn có những hậu quả xã hội và có khi tạo nên những vận hành cùng những biến thiên xã hội rất quan trọng. Kinh nghiệm lịch sử của ta còn có: những vận động chính trị hồi 1945-46 của Đệ Tam Quốc Tế.

Bản về những vận động chính trị, một khó khăn thường được nhắc nhở là về hình thức, có khi có sự trùng phùng giữa ý hướng tích cực của những người vận động với ý hướng tiêu cực của người được vận động, và cũng có khi có sự ly tán giữa hai ý hướng đó. Kinh nghiệm lịch sử cho biết rằng kéo dài trong một khoảng thời gian nào đó, ý hướng của người vận động rồi vẫn không lẫn át được ý hướng sâu xa của quần chúng bị vận động. Thế nên, sự khôn ngoan của người vận động là phải lý hội cho đúng cái ý hướng xã hội của quần chúng để rồi hướng dẫn và hòa hợp với ý hướng của mình cho công cuộc đấu tranh chung.

Với ý nghĩa của một quy tắc hành động chính trị ngày nay đã trở nên phổ thông là « cứu cánh biện minh cho phương tiện » thì

trong bước diễn tiến của một vận động chính trị, nhất là một vận động chính trị bí mật, bán công khai, bị xuyên tạc bởi thế lực đối lập, hay bị ràng buộc bởi một quy luật đặt ra, bởi một thế đứng... việc nhìn phương tiện hay mục đích gần để lý hội cứu cánh xa lại càng phải có nhiều thận trọng và dè dặt không thì rất dễ bị lầm lạc. Ở chỗ này, phần nào, người nghiên cứu những sự kiện xã hội lại phải mượn nhãn quan của nhà sử học. Ta không thể phân biệt một cách máy móc như một số nhà tri-thức-học rằng sự kiện xã hội ở ngoài thứ tự thời gian khác với sự kiện lịch sử. Công tác hệ-thức-hóa các sự kiện xã hội muốn được mỹ mãn đòi hỏi một công cuộc lý hội sâu xa tiên quyết. Ta không thể tỉnh giảm quá mức nếu không muốn làm sai lạc ý nghĩa của một sự kiện xã hội.

Sau nữa, việc lý hội một sự kiện xã hội còn đòi hỏi sự am tường những phong tục, tập quán, tín ngưỡng, tâm địa... của nhóm đoàn xã hội nơi diễn ra sự kiện xã hội. Ta hẳn biết khoa học phong tục cũng là một khoa học xã hội quan trọng hoặc là chính ngay một phần của xã hội học. Khi ấy ta sẽ thấy rằng có những sự kiện xảy ra ở một nơi này (sự kỳ thị chủng tộc, chế độ đa thê, sự lao tác của đàn bà, trẻ con trong những công việc nặng...) mà không xảy ra ở một nơi khác. Nhà xã hội không ngạc nhiên để chủ quan, thiên lệch, phản khoa học; và nhà chính trị phải biết tới để mà đề phòng.

II

Cuộc phân tích động di-giao khó nhiều về những Vận-hành xã-hội (xem kỹ trước). Thường thường, người ta phân biệt trong lịch sử của một hiện tượng xã hội những giai đoạn chính là sự phát sinh, sự diễn biến và sự mai một.

1.— Sự phát sinh của hiện tượng có mầm mống ngay ở trong đời sống xã hội — một tập thể đứt khoát kia với những điều kiện địa lý, lịch sử, chính trị, kinh tế, văn hóa... của nó. Trong môi trường xã hội đó muôn ngàn động lực giao thoa, ý thức tập thể và ý thức cá nhân hỗ tương tác động. Điều mà ngày nay các nhà tâm lý xã hội học đặc biệt chú trọng đó là cái sức « chịu đựng » và luôn thể sức « phản kháng » hay « xung kích » của tâm lý cá nhân trong tập thể.

Nguyên nhân phát sinh nên những hiện tượng xã hội cũng luôn thể là những nguyên nhân tạo nên những vận hành xã hội: bản năng, quyền lợi, tình cờ lịch sử và địa lý.... Như vậy, sự kiện xã hội có

muôn hình vạn trạng và tùy theo mức tiến của các ngành khoa học nhân-văn, người ta phân chia ra làm từng khu vực để nghiên cứu cho được dễ dàng và thấu đáo hơn: chính trị, kinh tế, văn hóa, giáo dục, tôn giáo, nghệ thuật, nghề nghiệp... Và cũng do đó mà khoa học xã hội học phân tán để củng cố hoặc trở thành những khoa học xã hội có tính cách chuyên biệt.

Ở một bình diện khác, nguyên lý cứu cánh có thể xử dụng ở đây để giải thích sự cấu tạo của những sự kiện xã hội. Đó là cái « tình » của con người theo kiểu Đông phương « tình cảm » nói theo tâm lý học, cái « ý chí muốn sống », cái « đã sống » ngụ trong cái đây siêu hình sâu thẳm của con người. Chuyển qua một phạm vi rộng lớn hơn cá nhân, cái ý chí muốn sống, cái ý hướng chung của một tập thể, một dân tộc chính là cái mệnh của tập thể, của dân tộc đó. Cho nên cái mệnh cũng dứt, một khi mà cái ý hướng chung không còn. Đó cũng là trường hợp của những dân tộc đã bị tiêu diệt trong cộng đồng nhân loại.

Nói về sự phát sinh của những sự kiện xã hội, người ta cũng không quên sự can thiệp của những tiền lệ xã hội, trạng thái văn minh sẵn có nơi một nhóm đoàn xã hội kiểu mẫu văn hóa của nhóm đoàn đó. Xã hội nhân loại luôn luôn ở trong cái thể động, như vậy xã hội học trong viễn-tượng hệ-thức vượt thời gian vẫn không thể lãng quên quan điểm của sử học.

Sẽ thừa chẳng khi ta nói thêm rằng cũng có những sự kiện bột phát một cách hỗn nhiên mau lẹ, nhưng cũng có những sự kiện ươm gầy trong rất nhiều năm tháng mới thành hình. Việc tìm hiểu nguyên nhân phát sinh phải chú trọng tới điều đó.

2.— Sự kiện đã hình thành rồi lại nhiều nguyên nhân làm cho nó biến thiên. Những nguyên nhân này cũng có hai loại : nguyên nhân nội tại và nguyên nhân ngoại lai. Những nguyên nhân nội tại nằm ngay trong sự kiện xã hội, cái ý hướng, cái mục đích, sự tổ chức và điều hành của nó : chiến tranh từ lạnh qua nóng, từ dân sự qua tôn giáo ; sự phát triển hay hao mòn của một đảng phái chính trị... Sự kết đảng tạo tình thân ; đôi khi hôn phối cũng tạo nên tình-yêu... Cách mặt rồi cũng có lúc xa lòng..

Nguyên nhân ngoại lai từ những những yếu tố ở ngoài những hạng số trong tương-quan xã hội : sự cạnh tranh của một công ty đối với một công ty khác, sự tranh chấp của một đảng phái đối với một đảng phái khác, sự chấp nhận hay chống đối của quốc dân

đối với chính quyền... Thường khi, những nguyên nhân trong và ngoài phối hợp với nhau mà thúc đẩy sự tiến hóa của sự kiện xã hội: một cuộc cách mạng có thể tiến bộ mà cũng có thể thụt lùi; một đoàn thể phát triển hay tan rã; một hợp đồng được tôn trọng hay hủy bỏ.

Đọc theo những biến thiên này, rất có thể hình thức của sự kiện cũng đổi thay: một hội đoàn văn hóa biến thành một công ty thương mại hay ngược lại một hội đoàn dân sự biến thành một hội đoàn chính trị hay ngược lại.

3.— Nhưng tới khi hạng số của tương quan đã hủy diệt đoàn viên của tập thể đã tan rã, hình thức (cứu cánh) của sự kiện đã đổi thay hẳn thì ta phải kể là sự kiện đó đã mai một. Hoặc mai một hẳn một cách đơn thuần: sự tan rã của hôn phối do cái chết của một bên phối ngẫu, sự thực hiện một hợp đồng. Hoặc nhường chỗ cho một sự kiện mới như thí dụ trên kia: một hội đoàn văn hóa biến thành một công ty thương mại. Vấn đề đặt ra trong trường hợp thứ hai là vấn đề thăm-định mức độ đổi thay một vấn đề nhiều khi rất phức-tạp và tế-nhị.

Có những sự kiện khởi đầu chỉ là một ý chí mơ hồ, tới lúc nào đó mới thành ý chí vững chắc. Đứng ở phía bên ngoài mà nhìn sự kiện, ta cũng nên đợi tới lúc trưởng thành của sự kiện (lúc hình thức được rõ rệt và phù hợp với nội dung nếu không phải là một sự kiện « hồng » hay « hut ») mà lý hội và phê phán nó. Thí dụ: một môn phái văn học qua những dấu hiệu báo trước, những nhà tiên phong, những tác giả chính thống..

Ở chỗ này, con mắt của sử gia lại tỏ ra cần thiết để giúp, nhà xã hội học lập lại một diễn biến lịch sử (hay một tổng hợp lịch sử). Cuộc chiến tranh nước ta đã kéo dài trong mấy chục năm trời với những giai đoạn và ý nghĩa khác nhau của nó là một thí dụ điển-hình.

Cũng trong lịch sử của một hiện tượng xã hội, người ta còn nói tới những trời, xut tự nhiên, những giai đoạn mà người ta gọi là « khủng hoảng dễ lớn mạnh ». Tâm lý học về đám đông cho thấy bất luận một phong trào xã hội nào, chính trị cũng như văn học nghệ thuật, vẫn thường có một thời kỳ ấu trĩ gồm rất nhiều bệnh tật với những tên gọi « mẹ hát con khen hay, nhất mẹ nhì con, khoe tuổi đảng, diu người ngoài, những kẻ tân hưng, giai cấp mới... »

*

Trên đây chỉ là hai thứ phân tích đầu, hết sức tổng quát, về những sự kiện (và những hiện tượng) xã hội. Nhưng là một phân tích cần thiết để mở đầu cho những phân tích sâu xa, tinh tường hơn ngót hầu thực hiện hai công tác tiếp theo còn quan trọng gấp bội vì cũng là những công tác chia rẽ các xã-hội-học-gia nhiều nhất. Đó là những công tác diễn giải và xếp loại các sự kiện xã hội mà ta sẽ đề cập tới trong một dịp khác.

NGUYỄN-SỸ-TẾ

LAM - BẢN CUỐN « ĐOẠN - TRƯỜNG TÂN - THANH » CỦA NGUYỄN - DU

BỮU - CÀM

(tiếp theo)

TRONG các tác-phẩm của Văn-trường, có tập kịch *Từ-thanh viên* 四聲猿 là được nhiều người biết đến. Theo Triệu Thuởng, Từ Văn-Trường sở dĩ soạn ra tác phẩm này cũng vì thương xót cho số-phần Thúy-Kiều (*Vương Thúy-Kiều truyện giới thiệu*).

Từ thanh viên là nhan-đề một cuốn sách gồm có bốn vở kịch khác nhau:

- 1) *Cường cổ sử* 狂古史 hay là *Ngư dương lộng* 漁陽弄
- 2) *Ngọc thiền sư* 玉禪師 hay là *Thúy-hương mộng* 翠鄉夢
- 3) *Thư Mộc-lan* 雌木蘭 hay là *Đại phụ tông quân* 代父從軍
- 4) *Nữ trạng-nguyên* 女狀元 hay là *Từ hoàng đắc phượng* 辭凰得鳳

Triệu Thuởng cho rằng: « *Vở Thư Mộc-Lan* thuật chuyện nàng Mộc-Lan tòng quân thay cha, *vở Thúy-hương mộng* thuật việc Nguyệt-minh hòa-thượng độ nàng Liễu-Thúy, là ngụ cái triết-lý nhân quả. Hai vở kịch ấy đều có sự quan-hệ mật-thiết với truyện Kiều». (*Vương Thúy-Kiều truyện giới thiệu*).

Hồ Hành-Chi 胡行之 bản về Từ Vị và *Từ thanh viên* như sau: «徐渭為中國文人最奇特之一個.他的生平的言動,有許

多是成爲極有趣的民間故事的。他所作四個雜劇，總名爲四聲猿，乃他生平最得意之作。分開來說，則爲漁陽弄，翠鄉夢，雌木蘭，女狀元。漁陽弄乃是叙禰衡在冥中復演擊鼓罵曹操的故事；翠鄉夢乃是叙玉通禪師因妓女紅蓮而破戒事；雌木蘭即係叙木蘭詞的故事，不過添一個王郎爲木蘭之夫；女狀元乃叙好黃崇古段換男裝考中狀元事。後人仿此體而作者甚多，最著的爲清桂馥的四聲猿＝

Từ Vị vị Trung-quốc văn-nhân tối kỳ-đặc chi nhất cá. Tha sinh bình đích ngôn động, hữu hứa đa thị thành vi cục hữu thú đích dân-gian cố-sự đích. Tha sở tác tứ cá tạp kịch, tổng danh vi *Từ thanh viên*, nãi tha sinh bình tối đặc ý chi tác. Phân khai lai thuyết, tác vi *Ngư-dương lộng*, *Thủy-hương mộng*, *Thư Mộc-Lan*, *Nữ trạng-nguyên*. *Ngư-dương lộng* nãi thị Nễ Hành tại minh trung phục diễn kịch cô mợ Tào Tháo đích cố sự; *Thủy-hương mộng* nãi thị tự Ngô-Thông thiên-sur nhân kỹ-nữ Hồng-Liên nhi phá giới sự; *Thư Mộc-Lan* tức hệ tự *Mộc-Lan* từ đích cố sự, bất quá thêm nhất cá Vương-lang vi Mộc-Lan chi phu; *Nữ trạng-nguyên* nãi tự nữ-tử Hoàng Sùng-Giả (Cổ) hoá nam trang khảo trúng trạng-nguyên sự. Hậu nhân phỏng thử thể nhi tác giả thậm đa, tối trữ đích vi Thanh Quế Phúc đích *Hậu tứ thanh viên*＝

Từ Vị là một nhà văn rất kỳ-dị đặc-biệt của Trung-quốc. Bình sinh ông có nhiều ngôn-ngữ và hành-dộng đã trở nên những câu chuyện vô cùng thú-vị trong dân gian. Bốn vở kịch do ông soạn, gọi chung là *Từ thanh viên*, ấy là tác-phẩm mà ông lấy làm đặc-ý hơn hết. Chia ra mà nói, thì bốn vở kịch ấy là *Ngư-dương lộng*, *Thủy-hương mộng*, *Thư Mộc-Lan* và *Nữ trạng-nguyên*. *Ngư-dương lộng* thuật chuyện Nễ Hành trong chốn u-minh diễn lại việc đánh trống chửi Tào Tháo; *Thủy hương-mộng* thuật chuyện Ngôc.Thông thiên-sur vì nàng kỹ-nữ Hồng-Liên mà phá giới; *Thư mộc-Lan* thuật chuyện trong *Mộc-Lan* từ, chẳng qua thêm một nhân-vật Vương.lang làm chồng của Mộc-Lan; *Nữ trạng-nguyên* thuật chuyện nàng Hoàng Sùng.Giả (Cổ) cải nam.trang thi đỗ trạng nguyên. Người sau bắt.chước làm theo thể ấy rất nhiều, nổi tiếng hơn hết là tác-phẩm *Hậu tứ thanh viên* của Quế Phúc đời Thanh (1).

Những lời bàn của Vương Định.Quế 王定桂 về tập *Từ thanh viên* cho chúng ta biết rõ Từ Văn-trường đã liên.lạc với Thủy.Kiều trong lúc nàng còn là ái.thiếp của Từ Hải :

(1) HỒ-HÀNH CHI 胡行之, *Trung-quốc văn-học sử giăng-thoại* 中國文學史講話, Thương-hải, Quang-hoa thư-cục, 1932, tr. 149-150.

或謂文長四曲，俱有寄託。余嘗考之 = 文長佐胡梅林宗憲幕，時山陰某寺僧頗有遺行，文長曾唾梅林以他事殺之，又文長之繼室長，才而美，文長以狂疾手為內授；及事定，翠翹矢志死，吾鄉秦膚兩曾作翠翹以幕女，悼翠翹也，女狀元，悲繼室張氏也。

Hoặc vị Văn-trường tứ khúc, câu hữu ký thác. Du thường khảo chi: Văn-trường tá Hồ Mai-lâm Tông-Hiến mục, thời Sơn-âm mỗ tự tăng phá hữu di hạnh. Văn-trường thốc Mai-lâm dĩ tha sự sát chi (...) Hựu Văn-trường chi kế-thất Trường, tài nhi mỹ, Văn-trường dĩ cuồng tật thủ sát chi. Hựu Văn-trường trợ Mai-lâm binh Từ Hải chi loạn, thường kết Hải tảo翠翹, 疾手為內授; 及事定, 翠翹矢志死, 吾鄉秦膚兩曾作翠翹以幕女, 悼翠翹也, 女狀元, 悲繼室張氏也.

Hoặc vị Văn-trường tứ khúc, câu hữu ký thác. Du thường khảo chi: Văn-trường tá Hồ Mai-lâm Tông-Hiến mục, thời Sơn-âm mỗ tự tăng phá hữu di hạnh. Văn-trường thốc Mai-lâm dĩ tha sự sát chi (...) Hựu Văn-trường chi kế-thất Trường, tài nhi mỹ, Văn-trường dĩ cuồng tật thủ sát chi. Hựu Văn-trường trợ Mai-lâm binh Từ Hải chi loạn, thường kết Hải thiếp Thúy-Kiều, dĩ vi nội viện; cập sự định, Thúy-Kiều thất chí tử, ngô hương Tần Phu-vũ tăng tác *Thúy-Kiều ca* dĩ điều chi (...) Có sở tác *Từ thanh viên: Thúy hương mộng*, điệu tự tăng dã; *Mộc-Lan nữ*, điệu Thúy-Kiều dã; *Nữ trạng-nguyên*, bi Kế-thất Trương-thị dã = Có người nói rằng trong bốn vở kịch của Từ Văn-trường đều có sự ký thác. Tôi xét thi thấy: Trong thời-gian Văn-trường giúp Mai-lâm Hồ Tông-Hiến, ở Sơn-âm có một nhà sư nết hạnh không tốt, Văn-trường xúi giục Mai-lâm mượn cớ mà giết nhà sư ấy đi (...) Vợ kế của Văn-trường là Trương-thị, có tài và đẹp, Văn-trường vì phát cuồng nên đã giết nàng. Văn-trường giúp Mai-lâm dẹp loạn Từ Hải, liên-lạc với vợ lẽ của Hải là Thúy-Kiều để nhờ nàng làm nội-viện; đến lúc việc yên, Thúy-Kiều thất chí mà chết; người ở làng tôi là Tần Phu-vũ có làm bài *Thúy-Kiều ca* để điệu nàng (...) Bởi vậy, Văn-trường soạn tập kịch *Từ thanh viên* với chủ ý: vở *Thúy-hương mộng* để điệu nhà sư, vở *Mộc-Lan nữ* để truy-diệu Thúy-Kiều, vở *Nữ trạng-nguyên* để xót thương cho bà vợ kế họ Trương. (1).

Thế là, theo Vương Định-Quế, Văn-trường đã soạn *Từ thanh viên* trong lúc lương-tâm cắn rứt vì hối-hận về những tội lỗi của mình: Văn-trường đã trực-tiếp giết vợ và gián-tiếp giết nhà sư cùng Thúy-Kiều. Văn-trường vì phát cuồng mà giết vợ, vì thù ghét mà giết nhà sư, còn như đặt Thúy-Kiều vào cảnh-ngộ tuyệt-vọng, khiến nàng phải gieo mình xuống sông Tiền-đường.

(1) TƯỚNG THUY - TẢO 蔣瑞藻, *Tiêu-thuyết khảo-chứng* 小說考證, Thượng-hải, Thương-vụ ấn-thư-quán, 1935, tr. 532.

thì hẳn là không phải do ý muốn của Văn-trường. Có lẽ vì thế nên cái chết của Thủy-Kiều đã làm cho Văn-trường đau-khổ và phân-uất đến cực-độ.

Văn-trường dùng ba chữ *Từ thanh viên* để làm nhan-đề cho tác-phẩm của mình là có ngụ ý gì? Bài thứ hai trong tám bài *Thu hứng* 秋興 của Đỗ Phủ 杜甫 có câu: « 聽猿實下三聲淚 » = Thính viên thật hạ tam thanh lệ = Nước mắt tuôn theo ba tiếng vượn». Lúc viết câu đó, Đỗ Phủ đã chịu ảnh-hưởng câu sau đây trong bài *Ba-dông tam giáp (hiệp) ca* 巴東三峽歌 (2) của một tác-giả vô-danh đời Hán: « 猿鳴三聲淚沾裳 = Viên minh tam thanh lệ triêm thương = Vượn kêu ba tiếng lệ đầm áo ».

Vậy, *Từ thanh viên* của Văn-trường nghĩa là « vượn kêu bốn tiếng », bốn tiếng đoạn-trường, bốn tiếng ấy phát ra khiến người nghe không cầm được nước mắt (3).

(2) Xem *Đường thi hợp giải tiên chú* 唐詩合解箋注, Hương-cảng, Ngô-quê-đường thư-cục ấn-hạnh, 1951, hạ sách, phần *Cổ thi* 古詩, quyển 1, tr. 8

(3) TƯỜNG THỤY-TẢO, *Sđđ*, tr. 532, có thuật lời phê-bình của tiên-nho đối với *Từ thanh viên* như: « Văn-chương hùng-mạo hào-tuấn, đọc lên thật khoái-chá nhân khẩu, nhất là những bài từ-khúc của Văn-trường có giá-trị rất lớn » Sau đây xin trích một đoạn từ-khúc trong vở *Nữ trạng-nguyên* đề quý độc giả đồng lãm:

浣	花	溪	外。				
茅	舍	繞	浣	花	溪	外。	
是	詩	人	社	老	宅。		
何	處	老	人	扶	杖。		
敲	響	塵	榻。				
況	久	相	依	不	是	纒。	
幸	琴	裏	執	霜	齊	。	
我	裁	的	即	你	裁	。	
儘	取	長	竿	聞	袋	。	
打	撲	頻	來				
鋪	餐	擢	代				
我	恨	不	得	填	滿	了	普
							天
							幾
							債

Phiên âm

Hoán-hoa kê ngoại,
Mao xá nhiều Hoán-hoa kê ngoại,
Thị thi-nhân Đố lão trạch.
Hà xứ dã-nhân phủ trạng ?
Xác hưởng phi sai,

Sau đó, Quế Vị-cốc 桂末谷 nhân đọc *Từ thanh viên* mà động lòng cảm-khái rồi soạn ra *Hậu Từ thanh viên* 後四聲猿. Trong *Quan-lãng dư trung ngẫu ức biên* 閩隴與中偶憶編 (1) có chép chuyện này và có dẫn hai câu thơ liên-quan đến Thúy-Kiều và Thanh-dăng (hiệu của Từ Vị) :

翠翹已死青勝老
恨海茫茫又一聲

Phiên âm :

Thúy-Kiều dĩ tử, Thanh-dăng lão,
Hận hải茫茫 hựu nhất thanh.

Dịch nghĩa :

*Thúy-Kiều đã chết, Thanh-dăng già ;
Bề hận mênh-mông, lại kêu thêm một tiếng nữa.*

Sách *Tiểu hạ nhân ký* cũng cho chúng ta biết một tấn bi-hài-kịch đã xảy ra tại đại-bản-doanh của Hồ Tông-Hiến mà nhân vật chủ-động là Từ Vị và Thúy-Kiều :

「山陰徐文長，客胡宗憲中丞幕，宗憲平倭寇徐海，遣謀孽賂海所幸妓王翠翹，使說海降。海死，胡納翠翹為妾。」

Huống cứu tương y bát thi tại.
Hạnh lê táo thực sương trai ;
Ngã tại đích túc nê tại.
Tân thù trường can khoát đại,
Đả phúc tân lai,
Bồ xan quyền đại.
Ngã hận bát đặc diên mỗn liễu phò thiên cơ trái.

Tạm dịch

*Ngoài suối Hoán-hoa,
Lều tranh ngoài suối Hoán-hoa,
Là nơi Đổ lão thi-gia ần mình.
Kìa ai chống gậy dạo quanh ?
Tìm nhau khe gỗ cửa màn thỏ-sơ.
Bấy lâu dây đó nương nhờ,
May thay lê táo sỡ-sơ dây cành.
Tôi tưởng là cũng của anh,
Sào dật, dây rộng, nào mình hát ngóng.
Càng ăn cho đỡ xót lòng,
Khắp trời nợ đời chưa hồng trả phăng.*

(1) Xem *TUÔNG THỤY-TẢO*, Sđd, tr. 199.

時起寫僧舍，文長欲窺之，服僧衣帽，自牆外與之戲，宗憲知之，怒悉集僧，令翠起諦觀，誤指貌似者，遂殺之。後文長歸，瞥見繼室與僧共外，手刃之，乃繼室也；
獄論死，張大吏元忤力解得脫。

Son-âm Từ Văn-trường, khách Hồ Tông-Hiến trung-thừa mặc. Tông-Hiến binh nuy (oa) khấu Từ Hải, khiển điệp hậu lộ Hải sở hính kỳ Vương Thúy-Kiều, sử thuyết Hải hàng. Hải tử, Hồ nạp Thúy-Kiều vi thiếp. Thời Kiều ngụ tăng xá, Văn-trường dục khuy chi, phục tăng y mào, tự tường ngoại dĩ chi hý. Tông-Hiến tri chi, nộ, sát tập tăng, linh Thúy-Kiều đế quan, ngộ chỉ mạo tự giả, toại sát chi. Hậu Văn-trường quy, miết kiến kế-thất dĩ tăng cộng nạp, thủ nhận chi, nãi kế, thốt dã; hạ ngục luận tử, Trương thái.sử Nguyên Biện lực giải thoát = Từ Văn-trường, người ở Sơn-âm, làm mặc-khách của trung-thừa Hồ Tông-Hiến. Tông-Hiến đánh giặc lùn Từ Hải (1). sai gián-điệp đút lót cho người xướng-kỹ yêu dấu của Hải là Vương Thúy-Kiều, khiến nàng khuyên Hải hàng. Sau khi Hải chết, Hồ nạp Thúy-Kiều làm vợ lẽ. Lúc bấy giờ Kiều ngụ tại nhà chiền, Văn-trường muốn dòm nàng, mới mặc áo đội mũ nhà sư, đứng ở ngoài tường, đưa cột với nàng. Tông-Hiến biết việc ấy, giận lắm, cho tập-hợp các sư trong chùa lại, rồi bảo Thúy-Kiều nhìn mặt; Kiều chỉ làm một ông sư giống với người đã trêu ghẹo nàng. Hồ liền giết nhà sư ấy đi. Sau Văn-trường trở về nhà, chợt thấy vợ kế của mình nằm chung với một nhà sư, bèn đâm chết tinh-địch, nhưng khi nhìn kỹ nạn-nhân lại là bà vợ kế. Vì thế nên Văn-trường bị bắt giam và bị kết án tử-hình, song nhờ có thái-sử Trương Nguyên-Biện hểl sức cứu cho mà được khỏi tội ».

Nếu thuyết trên đây quả đúng sự thật, thì chẳng những Văn-trường và Thúy-Kiều đã quen biết nhau, hai người như còn có tình ý với

(1) Đời Minh, có bọn giặc bèn người Nhật thường quấy nhiễu miền duyên-hải Trung-quốc. Bọn người Hán như Ưng Trục 汪直 và Từ Hải 徐海 liên-kết với chúng để phá rối nhiều nơi. Chúng tung - hoành trên nghìn dặm như vào chỗ không người. Các thành ở duyên-hải như Xương-quốc 昌國 (phía tây-nam huyện Tương-sơn 象山 tỉnh Chiết-giang 浙江 ngày nay), Thượng-hải 上海, Kim-sơn 金山 đều bị thất hãm. Lúc Hồ Tông-Hiến làm tổng-đốc Chiết-giang quân-vụ mới dẹp được Từ-Hải và Ưng Trục (1556 - 1557). Từ đó, bọn giặc lùn mất người hướng-đạo nên càng đánh càng thua, xoay sang cướp phá vùng Mãn 閩, Quảng 廣. Năm Gia-tĩnh thứ 43 (1564), tổng-binh Du Đại-Du 杜 汝 霖 và Thích Kế-Quang 戚繼光 dẹp được giặc ấy. (Xem LƯU HY-VÂN 盧希文, *Trung-quốc ngữ thiên niên đại sự ký* 中國五千年大事記, Hương-cảng, Kiến-hoa thư-cục, 1956, tr. 176).

nhau nữa. Thúy-Kiều đã dùa cọt với Văn-trường chứ không cự-tuyệt, trong lúc Thúy-Kiều nghiêm-nhiên là vợ lẽ của Hồ Tông-Hiến. Khi nhận diện các nhà sư, Thúy-Kiều đã chỉ vào một người nào đó là có chủ-ý muốn làm cho yên chuyện và che giấu cho Văn-trường. Văn-trường đã liên-lạc với Thúy-Kiều trong lúc nàng còn làm vợ Từ Hải, hai người đã gặp nhau nhiều lần, lẽ nào Thúy-Kiều không biết mặt Văn-trường mà phải nhận lầm ? Nhưng vì muốn gỡ tội cho Văn-trường, nàng đã bắt một nhà sư vô tội phải chịu chết oan. Có lẽ Văn-trường và Thúy-Kiều đã mến nhau từ buổi mới quen nhau. Đó cũng là sự thông-cảm tự-nhiên giữa giai-nhân và tài-tử. Văn-trường muốn cướp Thúy-Kiều trên tay Từ Hải, nhưng sau khi Hải chết, Hồ Tông-Hiến muốn lấy Thúy-Kiều làm vợ lẽ, ấy là điều trái với lòng mong muốn của Văn-trường. Đến lúc Hồ Tông-Hiến chán Thúy-Kiều, hoặc vì sợ thiên-hạ chê cười, triều-dinh khiển-trách, nên ép gả Thúy-Kiều cho một viên thổ-tù, ấy lại là điều trái với ước-vọng của Thúy-Kiều. Cái hành-động *duy-lý phản-tình-cảm* của nhà chính-trị kiêm võ-tướng Hồ Tông-Hiến đã làm cho Thúy-Kiều phải tự-tận. Văn-trường phải rối loạn thần-kinh rồi dẫn bước giang-hồ tìm niềm an-ủi trong cuộc lãng-du.

Chúng ta cũng nên đánh cái dấu hỏi to tướng về điểm này : Có sao Hồ Tông-Hiến không gả Thúy-Kiều cho Văn-trường, một kẻ đã có công lớn trong việc đánh dẹp Từ Hải, lại ép nàng phải lấy một viên thổ-tù ?

Thúy-Kiều chết đi, để lại cho Văn-trường một «bề hạn mệnh-mông», Trong lúc buồn-rầu đau-khổ như thế, Văn-trường đã soạn *Từ thanh viên* để gửi-gắm nỗi lòng. Tên tuổi của Văn-trường còn lưu lại đến ngày nay cũng nhờ tác-phẩm đó. Ngoài ra, Văn-trường còn sáng-tác rất nhiều thơ văn, nhưng phần nhiều chưa in thành sách.

Tiêu-sử Từ Vị trong *Minh sử*, quyển 288, tờ 2b, có chép : « 袁宏道遊越中得渭棧帙，以示祭酒陶望齡相與激賞刻其集行世

Viên Hoành-Đạo du Việt trung, đắc Vị tàn trật, dĩ thị tế-tửu Đào Vọng-Linh, tương dữ kích thưởng, khắc kỳ tập hành thế » =

Viên Hoành-Đạo đi chơi đất Việt (Chiết-giang), được tác-phẩm tàn khuyết của Từ Vị, mới đưa cho tế-tửu Đào Vọng-Linh xem, cả hai người cùng thưởng-thức và cho là hay, bèn đem khắc in để lưu hành ở đời ».

Trong bài *Từ Văn-trường* truyện, Viên Hoành-Đạo cũng có nói đến những tác-phẩm của Văn-trường làm trong lúc văn-niên (1) như sau : 周望言晚歲詩文益奇，無刻本，集藏於家「……」余所見者，徐文長集開編，二種而已

Chu Vọng ngôn văn tuế thi văn ích kỳ, vô khắc bản, tập tàng ư gia (...)
Đư sở kiến giã, Từ Văn-trường tập khuyết biên, nhị chủng nhi dĩ »=

Chu Vọng nói rằng Văn-trường lúc tuổi già làm thơ văn lại càng lạ lùng, nhưng không có khắc bản, chỉ soạn thành tập và cất ở nhà (...). Thi-văn-tập của Từ Văn-trường mà tôi được xem không đủ bộ, chỉ có hai loại thôi ».

Thế là có nhiều tác-phẩm của Văn-trường còn tiềm-tàng trong bóng tối. Có lẽ quyển *Kim Vân Kiều truyện* là một trong số những tác-phẩm của Văn-trường làm vào buổi văn-niên và chưa được công-bố trong lúc tác-giả còn sống. Người sau đọc bản-tiêu-thuyết ấy, thấy hay, mới đem khắc và in ra để cống-hiến cho đời.

Cái biệt-hiệu Thanh-tâm tài-nhân của tác-giả đề ngoài bìa quyển tiêu-thuyết cũng cần đưa ra thảo-luận lại. Như chúng ta đã biết, Từ Văn-trường-lúc già lấy biệt-hiệu là Thanh-dăng 青藤; có lẽ khi soạn *Kim Vân Kiều truyện*, Văn-trường đã đổi hiệu Thanh-dăng ra Thanh-tâm 青心. Hai chữ Thanh-tâm viết như vậy hẳn có dụng ý: hai chữ ấy ghép lại với nhau và đặt chữ tâm 心 trước chữ thanh 青 thì hóa thành chữ tinh 情, và Thanh-tâm tài-nhân có nghĩa là « đa-tinh tài-tử ». *Kim Vân Kiều truyện* cho độc-giả thấy trong đó tác-giả đã ký-thác rất nhiều: tác-giả đã tự miêu-tả trạng-mạo và tâm-lý của chính mình qua nhân-vật Kim Trọng, một khách chung tình (chữ Kim 金 và chữ Trọng 重 ghép lại thành chữ chung 鐘). Thế thì *Kim Trọng* và *Thanh-tâm*, xét theo lối chiết-tự, có nghĩa là *chung tình*. Nếu quả thật tác-phẩm này do Từ Văn-trường soạn ra, thì nó là một vật kỷ-niệm

(1) Theo sách *Chiết giang thông chí*, quyển 180, tờ 28b-29a, thì Từ Vĩ lúc già rời nghèo, phải bán văn đề nuôi thân; và ngoài *Từ Văn-trường tập*, Vĩ còn soạn *Anh-đạo quán tập* 櫻桃館集 cùng chú-giải *Trang-tử nội thiên* 莊子內篇 *Tham đồng khế* 參同契, *Hoàng-đế tổ-văn* 黃帝素問, *Quách Phác láng thư* 郭璞葬書, *Tứ thư* 四書 *Thủ-lăng-nghiêm kinh* 首楞嚴經.

bất-diệt về mối tình uẩn giữa Văn-trường và Thủy-Kiều, giữa một tài-tử đa-truân (1) và một giai-nhân bạc-mệnh.

Bấy nhiêu tài-liệu dẫn ra ở trên cho ta biết rằng Hồ Tông-Hiến, Từ Hải, Vương Thủy-Kiều là những nhân-vật có thực, còn các vai trò khác trong truyện đều do tác-giả « khai-sinh » để làm những nhân-vật điển-hình cho các hạng người trong xã-hội thời bấy giờ, một xã-hội đầy đầy bất-công và tàn-bạo.

Có lẽ Nguyễn Du đã được đọc *Kim Vân Kiều truyện* trong lúc đi sứ sang Trung-quốc (1813), rồi về mới nhân cốt truyện ấy mà viết ra quyển *Đoạn-trường tân-thanh*.

Một điều đáng chú ý là tên quyển tiểu-thuyết bằng văn vần của Nguyễn Du có một tương-quan mật-thiết với nhan-đề tập kịch của Từ Văn trường: *Từ thanh viên*. Như trên đã nói, *Từ thanh viên* nghĩa là « vượn kêu bốn tiếng ». Sách *Sưu thần hậu ký* 搜神後記 kể rằng: « Có người giết vượn con, vượn mẹ kêu lên rất thê-thảm rồi ngã ra chết. Người ta mổ bụng vượn mẹ, thấy ruột nó đứt từng đoạn » (2). Thế thì mấy chữ *Từ thanh viên* cũng có thể dịch là « bốn tiếng đứt ruột » hoặc « bốn tiếng đoạn trường ». Quế Vị-cốc soạn *Hậu từ thanh viên* tức là đã kêu thêm một tiếng đoạn trường; đến Nguyễn Du phỏng-tác truyện Kiều và đặt tên cho tác-

1) Mặc dầu suốt đời gặp nhiều điều bất-mãn, nhiều nỗi gian-nan, nhưng Văn-trường lúc nào cũng tỏ ra là một con người kỳ-dị và có khí-phách ngang-tang. Sau đây xin kể hai giai-thoại về Từ Văn-trường được chép trong *Minh sử*, quyển 288, tờ 2b:

Sau khi ở tù ra, Văn-trường đi du-lich đó đây rồi đến kinh-sư ở với ân-nhân là Trương Nguyên-Biện. Bị Nguyên-Biện dùng lễ-phép ràng buộc, Văn-trường tức giận bỏ đi. Sau nghe tin Nguyên-Biện chết, Văn-trường mặc áo trắng tới phúng-điếu, vỗ vào áo quan mà khóc, rồi lộng-lẽ đi ra, không cho tang-gia biết tính danh là gì.

Trong niên-hiệu Gia-tĩnh (1522-1566), Thái-tử-xã 七子社 thành-lập gồm bảy vị có tài cao là: Lý Phan-Long 李攀龍, Vương Thế-Trinh 王世貞, Tạ Trán 謝榛, Tống Thần 宗臣, Lương Hữu-Dự 梁有譽, Từ Trung-Hành 徐中行 và Ngô Quốc-Luân 吳國倫. Nhưng Tạ Trán vì là một anh chàng áo vải nên bị khai-trừ. Việc ấy đã làm Văn-trường phẫn-úat, cho rằng hạng người cao sang đã cậy thế mà ức-hiếp kẻ nghèo hèn, nên thề trọn đời không nhập bọn với Lý Phan Long và Vương Thế-Trinh.

(2) Xem điển *đoạn trường* 斷腸 trong *Từ - nguyên* 辭源

phẩm của mình là *Đoạn trường tân thanh* 斷腸新聲 (tiếng mới đứt ruột), lại kêu thêm một tiếng nữa. Nhan-đề tác-phẩm của Nguyễn-Du chứng-tỏ tác-giả đã đọc *Từ thanh viên* đồng-thời với *Kim Vân Kiều truyện*.

Tất cả những chứng-cứ tôi vừa nêu lên có thể cho phép chúng ta vịn vào đó để đưa ra giả-thuyết rằng Thanh-tâm tài-nhân 青心才人 là một biệt-hiệu của Từ Vị 徐渭 và sách *Kim Vân Kiều truyện* của Thanh-tâm tài-nhân là lam-bản cuốn *Đoạn trường tân thanh* của Nguyễn Du.

BỮU - CẨM

PHẬT GIÁO VÀ THIÊN CHÚA GIÁO

HELMUTH VON GLASENAPP

L.T.S.— Helmuth von Glasenapp là một học giả Đức rất nổi tiếng, chuyên về Ấn độ học, giáo sư tại trường Đại học Tubingue Đức quốc. Ông cũng thường đề tâm nghiên cứu về các mối tương quan của các tôn giáo. Trong bài Phật giáo và Thiên chúa giáo sau đây, mặc dầu chỉ là một bài khảo luận ngắn, qui vị vẫn thấy những nhận định sâu sắc với công trình khảo cứu sâu rộng của ông. Vạn Hạnh sẽ lần lượt giới thiệu hết thảy khảo luận này qua bản dịch của Khuê Thanh, dịch theo bản Anh văn « Buddhism and Christianity » của Hội xuất bản Phật giáo Tích lan.

Vạn-Hạnh

TRONG năm tôn giáo lớn gần đến chín phần mười nhân loại đang theo, thì Phật giáo và Thiên chúa giáo thường được đem ra so sánh nhất. Thế là phải. Vì không như Ấn độ giáo và « thuyết vũ trụ nhất thể » của Trung-hoa, mà cùng với Hồi giáo, Phật giáo và Thiên chúa giáo đều là « tôn giáo thế giới », nghĩa là các hình thức tín ngưỡng thu hút tín đồ không những chỉ ở trong một xứ, dù là xứ đó rộng lớn đến đâu, mà còn ở trong mọi vùng trên toàn thế giới nữa.

Tuy nhiên Phật giáo và Thiên chúa giáo khác biệt với Hồi giáo rất nhiều, không như Hồi giáo, hai tôn giáo ấy không nhấn mạnh đến phương diện thiên nhiên của thể giới và loài người, nhưng mà là hi vọng dẫn đạo toàn thể vượt lên trên tự nhiên.

Nhưng một sự so sánh giữa Phật giáo và Thiên chúa giáo làm xuất hiện những kết quả quan trọng vì rằng cả hai tôn giáo, trong hình thức thuần khiết của nó, thể hiện hai hình thức tôn giáo khác biệt xuất hiện ở hai phía đông và tây của thung lũng Ấn-độ. Có đến hai nghìn năm rồi, hai tôn giáo đã đem lại hai hình thức siêu hình riêng biệt trội yếu hoặc ở Đông phương hoặc ở Tây phương.

Nếu nhận xét của tôi mà dùng, thì sự tương đồng giữa hai tôn giáo này, chính yếu ở trên ba lĩnh vực : 1) lịch sử của vị giáo chủ, 2) các quan điểm đạo đức và 3) lịch sử giáo hội.

1) Tiểu sử của đức Phật và Chúa Jêsu có nhiều điểm tương đồng. Cả hai Ngài đều sinh ra theo đường lối phi thường. Ngay sau khi sinh ra, thì tương lai vĩ đại của hai Ngài đã được hai vị hiền triết báo trước (A-tư-đà và Simeon). Cả hai Ngài đều làm cho thầy của mình ngạc nhiên vì sự hiểu biết của mình dù rằng lúc hai Ngài còn nhỏ tuổi. Cả hai Ngài đều bị ma quỷ cám dỗ, trước khi bước vào đường truyền giáo. Cả hai Ngài đều đi trên mặt nước (*Já-ta-ka 190, Ma-thi-ơ 14, 26*). Cả hai Ngài, vị thì cho 500 người ăn, vị thì cho 5.000 người (*Já-ta-ka 78, Mác 14, 16ff*) bằng cách dùng thần thông làm tăng bội số thực phẩm lên. Cái chết của hai Ngài làm rung chuyển cả thiên nhiên. Cũng như các chuyện ngụ ngôn mà người ta cho rằng là của hai Ngài, cũng chừng ấy sự tương đồng, vì như câu chuyện người gieo giống (*Samyutha : Tập Bộ-Kinh 42, 7, Ma-thi-ơ 13, 3*), câu chuyện cùng tử (*Kinh Pháp Hoa, phẩm IV ; Lu-ca 14*), lòng vui cùng đường của người nghèo (*2) Kalpanamanditika : Đại Trang-Nghiêm Kinh Luận ; Mác 12*).

(1) **Tập bộ Kinh** : Có một lần thuyết pháp, Phật so sánh chúng sinh nghe pháp với ba thứ ruộng : tốt, vừa, và xấu. đều là ruộng nhưng người làm ruộng đã tùy theo ruộng tốt xấu mà gieo trước hoặc sau.

Ma-thi-ơ — Chúa Jê-su cũng so sánh tương-tự. Rồi chúa dạy như hạt giống khi bị chim ăn mất, khi sa vào đá sỏi, khi sa vào gai gổc, khi sa vào đất tốt. Cho nên có người được Chúa truyền đạo, có người không C.W.D.

(2) **Đại Trang-nghiêm** Kinh Luận : Có một bà già nghèo quá không có gì cúng dường Phật. Bà chỉ có vừng đủ tiền để mua một lọ dầu thắp đèn ; nhưng đèn sáng mãi không tắt. Phật bảo các đệ tử là nhờ có lòng chí thành của bà, mà đèn không tắt.

Mác : Một người đàn bà góa, chỉ có vốn vẹn hai đồng trinh, bà đem cúng cả cho chúa Jêsu nhưng Chúa khen nhất, vì cho rằng những người khác cúng cái gì họ thừa, không cần nhưng bà già cúng tất cả tài sản mình.

Từ các sự tương đồng đó, một số tác giả có ý kết luận rằng là Tân Ước mô phỏng theo kinh điển Phật giáo. Nhưng lời quyết xác đó đi quá xa. Nếu có phần lệ thuộc nào của các câu chuyện trong Tân Ước đối với các cổ tích Ấn-độ, thì cũng chỉ là do truyền khẩu mà thôi, do sự di cư về phía Tây của một số người sinh đẻ ở Ấn-độ, và các tác giả Thánh Kinh đã ghi chúng lại. Nhưng điều đó cũng không có gì là chắc chắn, vì rằng các điểm tương đồng đó không đủ đánh đổ, loại hẳn ra ngoài tinh cách độc lập có thể có của các tác giả đó ở những nơi khác. (trong Thánh Kinh).

2) Cả đức Phật và chúa Jésus thiết lập đạo đức mình trên « luật vàng ». Đức Phật bảo các thầy Bà-la-môn và chủ nhà trong làng như sau : « nếu có cư sĩ nào nghĩ như thế này : làm sao ta có thể làm cho kẻ khác điều mà ta không thích ? — Nghĩ như thế, người ấy không làm điều gì hại người khác, mà cũng không khiến người khác làm như thế ». (*Samyutta* 55, 7). Và chúa Jésus, trong lúc rao giảng trên hòn núi đã bảo : « Vì thế muốn kẻ khác làm điều gì cho mình thì làm điều đó cho người ta : đó là luật, và đó là lời tiên tri » (*Ma-thi-ơ* 7, 12, *Lu-ca* 6, 31) — Dưới một hình thức tiêu cực, câu đó đã là câu giảng dạy của Do Thái giáo (*Tob* 15, 4).

Cũng như nguyên lý : « Yêu người khác như yêu mình » (*Lu-ca* 10, 27) kết hợp với đoạn *Le-vi-ti-cu* 19, 18, đã được chúa Jésus nâng lên hàng một cách ngôn đạo đức, cũng như các tư tưởng gia Đại thừa xem đó là nền tảng triết lý quan trọng trong Phật giáo. Çanti-deva (Pháp-xung), trong *S'iksásamuccaya* Tập học luận cũng như lời dạy rằng tình thương đó lan rộng ra cả kẻ thù của mình, cũng có lời khuyên tương đương trong Phật giáo. Trong kinh *Majjhima Nikáya* số 21, Phật dạy : « Đây các thầy Ti Khuru, nếu có kẻ trộm cướp dùng dao hai lưỡi cắt đứt tay chân và gân của các ông, nếu có thầy nào vì thế mà giận dữ, thì là không làm theo lời ta dạy. Vì thế, các Thầy phải luôn luôn tâm niệm rằng : « Giữ cho tâm hồn ta luôn luôn thanh tịnh, đừng thốt ra lời nào độc ác ; phải giữ cho tâm hồn luôn luôn thân ái và hòa nhã, tâm hồn tràn đầy tình thương, đừng có những mưu mô xảo trá. Chúng ta phải đem lòng thương người đó ; và từ đó tình thương lan tràn khắp vũ trụ.

Một bằng chứng thực tế về lòng thương kẻ thù được chứng tỏ, do đệ tử Phật là ngài Āryadeva (Thánh thiên). Sau một cuộc tranh luận triết lý, một kẻ tranh luận cuồng tin đã dùng gươm tấn công Ngài tại thuyền đường, làm cho Āryadeva bị thương nặng. Mặc dù

thế, ngài đã quyết định giúp đỡ kẻ ám hại Ngài trốn thoát bằng chiếc áo cà sa của mình. Schopenhauer, và một số người khác sau ông căn cứ vào các lời dạy đạo đức đó, nghĩ rằng, « bằng cách này hay cách khác, kinh Tân Ước bắt nguồn từ Ấn độ » (Pararga II, 17a), và rằng chúa Jêsus chịu ảnh hưởng Phật giáo, khi Ngài tham khảo Phật giáo tại Ai-Cập. Tuy vậy, cũng không có lý lẽ nào xác thực, ngay khi chúng ta so sánh các tư tưởng cao siêu giữa các hiền triết Trung-hoa và Hi-lạp, và thực tế là, giữa các nhà tư tưởng vĩ đại của thế giới không ai chịu ảnh hưởng ai một cách quyết định.

Cũng vậy, lịch sử phát triển của hai tôn giáo cũng cho thấy nhiều chỗ tương đồng. Cả hai, rời khỏi xứ sở phát sinh, mà lan tràn ra khắp thế giới, nhưng ngay trong quê hương mình, thì tin đồ hình như không có nữa. Tại Pa-lét-tin số tin đồ Thiên chúa ngày nay hết sức nhỏ, và trong toàn xứ Ấn độ, hiện nay không có đến nửa triệu Phật tử (1). Sự phân canh tân Bà-la-môn giáo khởi đầu khoảng 800 san tây lịch, và cuộc tấn công của Hồi giáo bắt đầu khoảng 1000 sau tây lịch, đã tiêu diệt Phật giáo ngay trong quốc gia mình, vào lúc Phật giáo vốn đã sẵn suy-đồi, thì trong khi số Phật tử lên đến hàng triệu tại Tích-lan, Miến-điện, Thái-lan, Trung-hoa, Nhật-bản, Tây-tạng, Mông-cổ, và nhiều nơi khác nữa. Thật là kỳ lạ, trong khi Phật giáo biến mất khỏi sông Gange, thì biết bao nhà học-giả Tây phương lại đi nghiên cứu học hỏi. Nhiều người vẫn còn nghĩ rằng, Phật giáo là tôn giáo chủ yếu của Ấn-độ, dù rằng với số dân 400 triệu, thì đã có 95 triệu theo Hồi giáo, 270 triệu theo Ấn-giáo (tức là đệ tử của thần Vishnu và Shiva), chế độ giai cấp cay nghiệt vẫn ngự trị, trong đó giáo sĩ Bà-la-môn (Ấn-độ giáo) hợp thành tầng lớp giáo sĩ quan liêu.

Cũng thật là ý nghĩa, việc ngày nay đa số lớn lao tin đồ Phật giáo và Thiên chúa giáo thuộc về các nhóm chủng tộc và ngôn ngữ khác với Giáo chủ mình. Đức Phật là người Ấn A-ry-en, nhưng ngoại trừ một ít biệt lệ, phần đông tin đồ của Ngài hiện nay thuộc giống da vàng. Chúa Jêsus và các sứ đồ là Do-Thái, nhưng thành phần quan trọng của tin-đồ Thiên chúa là người Âu châu nói tiếng Ấn - Nhật - Nhĩ - Man. Thật là lạ-lùng, điều đó cho thấy chủng tộc đó, ngôn ngữ đó cùng với tôn giáo đã ở

(1) Từ khi thiên cáo Injên này được viết ra, số Phật tử tại Ấn độ có tăng lên vào khoảng 10 - 15 triệu, trong năm 1950, phần lớn là nhờ phong trào quần chúng do bác sĩ B. Ambedkar phát động. (lời Nhà xuất bản).

những địa vực hoàn toàn khác biệt nhau. Có thể có một luật-tắc sâu xa nằm dưới sự kiện đó. Các xứ ngoài thu nhận một tôn giáo mới với cảm tình và lòng say sưa nồng nhiệt có lẽ vì rằng tôn giáo đó đã cung ứng cho họ điều gì mà vốn họ không có, và vì thế đã bỏ túc quan trọng vào gia tài tư tưởng của họ. Điều đó cũng được chứng thực trong trường hợp Hồi giáo trong gần 300 triệu tin đồ, thì số người Do Thái thuộc chủng tộc của Ma-hô-mét chiếm thiểu số nếu so sánh với người Hồi giáo thuộc Thổ-nhĩ-kỳ, Ba-Tur, Ấn-độ, Mã-lai và Phi châu.

Trong giòng lịch sử phát triển của mình cũng như sự truyền bá ra các nước ngoài, Phật giáo cũng như Thiên chúa giáo đã thu hút tất cả những gì lúc đầu còn xa lạ đối với nó. Có người bảo rằng là, sau khi một tôn giáo đã trải qua một thời gian lâu dài đầy đủ cho sự phát triển và đã chịu nhiều ảnh hưởng, thì hoặc ít hoặc nhiều, trong tôn giáo sẽ xuất hiện những điều mà từ bấy lâu nay vốn không có.

Lúc ban đầu, Phật giáo cũng như Thiên chúa giáo có một quan điểm nghiêm khắc về tình dục, nhưng trong hai tôn giáo có một số tông phái mới xuất hiện, giới luật mềm dẻo linh động, và còn dạy khoái lạc chính đáng, ví như trong Phật giáo Mật Tông thờ phụng chủ; hoặc trong Thiên chúa giáo có các phái trực quan, phái Trung cổ và giáo hội hiện tại. Cả đức Phật và chúa Jésus bác bỏ sự khổ hạnh ép xác nhưng có nhiều cuồng đồ không những dằn vò thân xác mình, và còn thiếu hay tự thiêu nữa. Phật giáo nguyên thì dạy tự giải thoát bằng giác ngộ. Nhưng về sau này một tôn phái xuất hiện, thấy rằng con người quá yếu đuối để tự giải thoát, cho nên chủ trương giải thoát nhờ công đức của Phật A-di-đà. Trong một vài phạm vi nào đó, Tịnh độ tông đã phát triển một thứ thần học có những điểm tương đương với Tin-Lành về sự giải cứu nhờ lòng tin. Tại Nhật bản, môn phái có nhiều ảnh hưởng nhất, đã cắt đứt với chủ trương độc thân tu hành, và vì thế phát ra một loại Tân tăng giống như giáo sĩ Tin Lành. Trái lại, Phật giáo Tây Tạng đã lập nên một thứ tôn giáo quốc gia, có Đạt-Lai Lạt-Ma đứng đầu.

Cả Phật giáo và Thiên chúa giáo dạy vượt lên trên trần gian. Và để phù hợp với tư tưởng chủ trương sự tối cao của đời sống tinh thần vượt lên trên ước lệ trần gian, vì thế tổ chức chùa chiền cũng như nhà thờ, chấm dứt hẳn mọi phân biệt giai cấp. Đức Phật dạy : « Cũng giống như giòng sông không còn tên nữa khi ra đến biển, mọi người trong các giai cấp khác nhau không còn

dấu tích giai cấp nữa một khi lên đường xuất gia, theo lời dạy và giáo luật Đạo Vô Thượng. (Ang. 8, 10). Và Thánh Pôn đã viết (Gal. 3, 28) : « Không có người Do Thái, người Hi Lạp, không có kẻ nô lệ người tự do, không có đàn ông, đàn bà, vì rằng tất cả quý bạn đã theo chúa Jésus Christ ».

Nhưng các nguyên lý đó vẫn không thay đổi được tình trạng khắt nghiệt của cuộc đời. Cho mãi đến gần đây, việc cải cách xã hội vẫn còn hoàn toàn xa lạ với chủ trương Phật giáo và Thiên chúa giáo. Có nhiều xứ trên thế giới, và cho mãi đến nay, không những có nô lệ ở các tư gia, mà còn có nô lệ ở nhà thờ, chùa chiền, và ngay trong mấy xứ theo Thiên chúa giáo, chế độ nô lệ chỉ mới được hủy bỏ vào thế-kỷ 19 (*Bra-in*, năm 1888).

Sau cùng, cả hai tôn giáo có chung một số lễ nghi thờ phụng. Tại đây tôi chỉ ghi lại các điểm sau này : chủ trương tu viện, cắt tóc cho các tu sĩ, sám hối thờ phụng hình tượng, thờ phụng xá lợi, dùng chuông trống, dùng chuỗi hạt, nhang đèn, dựng tháp. Có quá nhiều tranh luận về vấn đề có quả thật là có, và đến giới hạn nào tôn giáo này chịu ảnh hưởng tôn giáo kia qua những điểm tương đồng trên và sự tìm kiếm đó vẫn chưa đem lại kết luận hoàn toàn thỏa đáng.

(tiếp theo kỳ sau)

KHUE-THANH dịch

PHẬT PHÁP VẤN ĐÁP

FRANCIS STORY

L.T.S Francis Story là một Phật tử rất quen thuộc trong giới học Phật ở Âu châu. Ông thường thảo luận về ý nghĩa của những sắc thái sinh hoạt của Phật giáo. Sau đây là những nhận định của ông về ý nghĩa của những sinh hoạt tăng già, qua bản dịch của Tâm ngoạn trích ở đoạn đầu của Dialogues on the Dhamma.

V. H.

ÔNG T : Kính chào Ông. Qua nhiều lần đi vãng cảnh chùa này tôi đã gặp ông và được nghe nói rằng ông là một vị Ưu bà tắc, nghĩa là một Phật tử tại gia, có phải không thưa ông ?

VỊ ƯU BÀ TẮC : Thưa vâng ạ. Tôi có thể giúp ông điều gì chăng ?

ÔNG T : Tôi phân vân không biết ông có vui lòng trả lời cho tôi một vài câu hỏi. Ông thấy đây, tôi đã đọc một vài sách về Phật giáo và thấy rằng lý thuyết Phật giáo rất hấp dẫn. Thế nhưng có một số vấn đề không được rõ cho lắm và tôi rất biết ơn ông nếu ông có thể giúp tôi sáng tỏ những vấn đề ấy.

VỊ ƯU BÀ TẮC : Vâng, được lắm. Tôi mong rằng ông sẽ hỏi tự do về bất cứ vấn đề nào ông muốn biết. Tôi sẽ cố gắng hết sức để trả lời các câu hỏi của ông.

ÔNG T : Ông thật là tử tế lắm.

VI ƯU BÀ TẮC ; Có gì đâu. Chúng tôi xem đây là một vinh dự và là một công đức khi có người hỏi Phật pháp và mình giảng cho họ rõ. Vì thế xin ông cứ tự tiện và hỏi bất cứ điều gì ông thích. Tôi chỉ xin một điều là ông hoan hỷ có một tinh thần cởi mở và suy nghĩ kỹ càng về những gì tôi sẽ nói ra bởi Phật pháp không phải là những giáo điều được hấp thụ mà không cần suy nghĩ, trái lại Phật pháp là những chân lý phổ quát muốn được lợi ích cần phải hiểu biết trong tất cả mọi khía cạnh hàm ngụ trong đó. Phật giáo mời mọc, tôi muốn nói, đòi hỏi một thái độ phê phán linh động có thể chấp nhận một tư tưởng mới khi tư tưởng đó phù hợp với lý trí, với sự quan sát và với kinh nghiệm.

ÔNG T : Vàng ạ, điều ấy tôi đã thấu lượm được qua sự tìm đọc của tôi. Vì thế, nếu ông đã cho phép tôi tự do hỏi thì tôi sẽ bắt đầu bằng điềm thường làm tôi bối rối. Tôi hy vọng ông sẽ không phiền lòng gì nếu tôi đặt câu hỏi rất thô tháp ?

VI ƯU BÀ TẮC : Tôi xin bảo đảm là tôi sẽ không phiền lòng chút nào, Thế nhưng những câu hỏi thô tháp đôi khi đòi hỏi những câu trả lời bèn nhẹ đấy. Và xin ông cũng đừng phiền lòng về chuyện ấy làm gì.

ÔNG T : Tốt lắm ! Qua nụ cười của ông tôi thấy rằng chúng ta sẽ hiểu nhau nhiều. Vì tôi muốn nói đến chân lý nên tôi mong rằng chúng ta sẽ nói thẳng vào vấn đề như triết gia mà không khách sáo như các nhà ngoại giao. Đây, câu hỏi thứ nhất của tôi là như vậy : Phật giáo có phải là một lý thuyết ích kỷ không, vì rằng mục đích của Phật giáo nhằm vào việc hoàn hảo cá nhân lấy quả A-la-hán làm cứu cánh ?

VI ƯU BÀ TẮC : Nếu nói như thế thì giống như là ông quan niệm rằng mục đích làm cho một người trở nên hoàn hảo phải nhất thiết là ích kỷ chẳng, nhưng tôi lại không tin rằng thật ông đã nghĩ thế đấy.

ÔNG T : Không hẳn vậy. Tôi muốn nói rằng vì sao người ta lại không cố gắng giúp đỡ kẻ khác đạt đến chỗ hoàn hảo đồng thời cũng cố gắng cho chính họ đạt đến mục đích đó ?

VI ƯU BÀ TẮC : Câu trả lời có hai khía cạnh và ông có thể đặt nặng khía cạnh nào cũng được cả. Trước hết, khi một người cố gắng để trở nên hoàn hảo thì chính họ đã giúp đỡ kẻ khác bằng gương mẫu là ảnh hưởng mạnh nhất, không những thế, họ lại

còn giúp đỡ kẻ khác bằng lời dạy nữa. Các tu sĩ Phật giáo vẫn thường xem việc dạy dỗ là một chức vụ mặc dầu không phải là một bổn phận của họ, nhất là dạy dỗ cho trẻ em. Họ cũng dạy Phật pháp cho Phật tử tại gia nữa. Trong các quốc gia Phật giáo thời xưa các tu sĩ là những nhà giáo dục chính yếu và họ luôn luôn đặt địa vị ưu tiên cho việc giảng dạy Phật pháp vì đây là một lợi ích bậc nhất cho nhân loại. Nhưng như ông cũng biết đấy, Phật giáo không trình bày một phương tiện nào ở bên ngoài mỗi cá nhân lại có thể giúp cá nhân giải thoát, cứu rỗi được. Cuối cùng, phải mỗi người tự cố gắng và đạt được mục đích cho chính họ. Vượt ra ngoài một giới hạn nào đó thì không ai có thể giúp đỡ người khác. Cả đến Phật cũng chỉ có thể chỉ đường đi mà không thể đi giúp chúng ta. Hơn nữa, một người đang còn chìm đắm trong bến mê không thể nào cứu người khác ra khỏi bến mê được, hoặc không thể nào giúp kẻ khác như người ở trên bờ kiên cố. Một vị Phật hay một vị A la hán là một người đứng trên bờ kiên cố và chính vị ấy mới giúp cứu người khác ra khỏi bến mê một cách đặc lực nhất. Vì thế nếu chúng ta muốn giúp đỡ người khác có hiệu quả thì trước hết bổn phận chúng ta là phải thoát ra khỏi bến mê đó. Cho đến khi chúng ta đã ra khỏi bến mê thì bấy giờ chúng ta mới khả dĩ có thể giúp người bằng cách dạy cho những ai biết ít hơn chúng ta nhưng sự dạy dỗ đó không nên để làm cản trở mục đích chính yếu là giải thoát tự thân chúng ta.

ÔNG T. : thưa vâng, tôi hiểu ý ông rồi. Tôi đoán rằng muốn hiểu Phật giáo một cách chính xác người ta phải dứt bỏ quan niệm đặt dẫn những người khác về với Chúa.

VỊ ƯU BÀ TẮC : Rõ ràng như thế đấy. Chúng ta có thể thấp đèn đó đây cho người khác khi chúng ta đi trên con đường và quả thật mọi Phật tử có ý thức đều thấp đèn soi sáng cho người bằng cách truyền bá Chính pháp khi nào có dịp thuận tiện. Nhưng việc muốn được lợi ích vì ảnh đến hay không lại là việc của người khác tùy theo ý muốn của họ. Chân lý không thể nào đi liền với áp lực. Chân lý phải để người khác tự do chấp nhận và theo đuổi. Chúng ta không thể làm cho người khác hoàn hảo chúng ta chỉ có thể làm cho chính chúng ta hoàn hảo mà thôi. Nhưng tôi còn muốn ông nhận thức điều này nữa là : muốn đạt đến chỗ hoàn hảo — đến sự diệt trừ hoàn toàn sự mê mờ thì phải diệt trừ cái ngã và tinh ích kỷ. Như vậy, làm sao có thể xem Phật giáo là một lý thuyết ích kỷ được chứ ?

ÔNG T. : Tôi phải thú nhận là tôi đã không suy nghĩ về điều ấy. Quả đúng thế. Nhưng thưa ông tôi cũng đã nghĩ về trách nhiệm xã hội và tương quan xã hội nữa. Có phải chăng lý thuyết xuất gia, rút lui khỏi cuộc đời là thích hợp với sự phát triển xã hội và với tinh thần đồng đội chăng ?

VỊ L'U BÀ TẮC : Nếu một cá nhân rút lui khỏi cuộc đời vì tinh thần ố nhân như một vài nhà ẩn sĩ đã có thái độ như thế và hiện giờ cũng có số người như thế thì hẳn rằng thái độ ấy là một thái độ tiêu cực, một sự quịt nợ của xã hội và trốn tránh trách nhiệm đối với xã hội đấy. Nhưng trong một nền văn minh bị sự áp đảo của chủ nghĩa duy vật và sự cạnh tranh thì thật là một điều quý hóa khi có một số người chỉ dẫn một con đường đến một cuộc sống đơn giản hơn, vệ sinh hơn bằng cách xuất gia. Khi tôi nói vệ sinh hơn là tôi có ý nói đúng thế — một cuộc đời không bị ngự trị bởi lòng ham muốn của sở hữu, bởi sự buông trôi của các giác quan, hoặc bởi ý muốn thống trị kẻ khác bằng quyền lực. Chính những điều này đã dẫn nền văn minh hiện đại đến bờ hủy diệt mà không đem lại cho ai hạnh phúc đích thực và vĩnh cửu trong quá trình của nền văn minh này. Đối với Phật giáo, xuất gia là một thái độ tích cực mà không phải là tiêu cực. Xuất gia sẽ dẫn đến một cuộc đời mạnh khỏe, quân bình và hòa điệu nhất. Nếu dân chúng thanh tịnh đời sống của họ, nếu họ sống hợp với những nguyên tắc luân lý và cố gắng từ bỏ tính vị kỷ và bản năng xâm lấn do tính vị kỷ sinh ra thì bấy giờ sự phát triển xã hội sẽ tự động theo liền đấy. Những vị nào thực hành hạnh xuất gia, những vị ấy đã giới thiệu những giá trị mới và hoàn hảo cho đời, ảnh hưởng của họ sẽ thấm thấu vào xã hội. Thật vậy đây là con đường duy nhất để đem lại một sự cải tạo xã hội có giá trị. Mọi phát triển trong đời sống con người phải do từ bên trong, phải là một sự phát triển cơ bản của ý thức thoát thai từ cảm giác tinh vi và từ sự hoàn hảo nhân tính. Nếu chỉ cố gắng cải tạo bên ngoài bằng luật lệ và những biện pháp chính quyền thì thật là vô ích. Những sự cải tạo như thế chỉ có hiệu lực và sức mạnh khi chúng là sự biểu hiện của đặc tính thực hữu của dân chúng. Sự tốt đẹp của xã hội chính là sự tốt đẹp của dân chúng.

ÔNG T. : Ông muốn nói rằng bất cứ xã hội nào cũng chỉ là sự phát triển những nhân cách tạo nên xã hội đó hay sao ? Và nhân cách của một xã hội chịu ảnh hưởng tốt đẹp do gương mẫu và lời dạy của các vị nào chịu từ bỏ những giá trị thấp hèn để vươn lên những giá trị cao hơn phải vậy chăng ?

VỊ ƯU BÀ TẮC : Ông đã nói phải lắm. Nền văn minh của chúng ta trước hết là một nền văn minh thương mại, nó được xây dựng trên căn bản kích thích và gia tăng các nhu cầu. Những sự khuyến khích các nhu cầu từ nhu cầu này cho đến nhu cầu khác không phải gì khác hơn là một sự huấn luyện cho người ta bắt đầu một cách có hệ thống. Điều này chính nó để ra tranh chấp, vì thế chúng ta có tội phạm trong xã hội, chúng ta có sự thù hận và hiềm nghi giữa các nhóm người. Con người càng hòa mình vào trong xã hội thì lại càng khó kháng cự lại áp lực của xã hội. Bị bắt buộc phải chấp nhận những giá trị thời trang này, mỗi người lại làm cho những giá trị thời trang này có sức mạnh thêm khi họ chấp nhận chúng, do đó có những động tác hỗ tương giữa xã hội đi vào bên trong cá nhân và từ cá nhân ra đến xã hội, những động tác này càng làm gia tăng những khuynh hướng thời đại, dù những khuynh hướng ấy tốt hay xấu mặc lòng. Tất cả những động tác tập thể đều xuôi theo dòng nhân tính, nghĩa là lòng tham dâm, sân hận và mê mờ. Trạng thái này chỉ được chính đốn bằng cách cho cá nhân phương tiện để trau dồi xả ly, và bằng cách đặt trước mỗi cá nhân không phải những gương mẫu của sự cạnh tranh thành công mà là gương mẫu chứng minh rằng hạnh phúc đích thực tìm thấy ở khả năng mỗi chúng ta khi làm mà không cần phải cạnh tranh khi chúng ta biết tri túc. Thật không mong gì mọi người đều thực hành hạnh xả ly cả nhưng quả thật những người xuất gia đã giúp người khác bằng gương mẫu của họ để cởi mở những ràng buộc của tham ái, vì thế tạo nên một kiểu mẫu xã hội vệ sinh hơn, tinh khiết hơn.

ÔNG T : Thưa ông, như thế thì ông nghĩ thế nào về hoạt động xã hội ?

VỊ ƯU BÀ TẮC : Vâng, hoạt động xã hội thật là một điều lợi ích và Phật giáo rất khuyến khích việc ấy. Nhưng hoạt động xã hội vẫn là một thất bại nếu nó không dựa trên căn bản tinh thương đồng loại. Nếu hoạt động xã hội không bắt nguồn từ lòng vị tha đích thực, hoàn toàn trái ngược với lòng ham muốn được người kính phục hoặc với sự bắt buộc người khác phải chịu theo ý muốn của mình thì bấy giờ hoạt động xã hội sẽ gây nhiều thiệt hại hơn là ích lợi. Có thiện chí vẫn chưa đủ nếu không có cảm tinh và hiểu biết. Đây là lý do tại sao chúng ta thấy có nhiều xáo trộn hợp lý trên thế giới. Nếu dân chúng phát triển thì những điều kiện xã hội sẽ phát triển, đây là lời dạy của Phật giáo.

Về tinh thần đồng đội mà ông đã lưu ý ở trên, chắc chắn tinh

thần đó phát khởi tự nhiên nhất và mạnh mẽ nhất ở đâu ít có tinh ích kỷ và cạnh tranh cá nhân, ít có tinh trục lợi và nhiều ham thích công việc để đạt một mục đích vượt ra ngoài mục đích cá nhân. Phật giáo chủ trương rằng thế giới nên luôn được những người khôn ngoan và sáng suốt hướng dẫn và chính những người xuất gia hoàn toàn vô vị lợi là những người khôn ngoan và sáng suốt đấy. Họ là những cây đèn hướng dẫn của nhân loại và xã hội nào thiếu những vị này sẽ chịu cảnh khốn cùng về tinh thần.

ÔNG T. : Thế nhưng tại sao đoàn thể Tăng già lại không chú tâm ít nhất là một phần nào về hoạt động xã hội ? Họ lại không nên làm vậy hay sao ?

VỊ ƯU BÀ TẮC : Như ông cũng biết đấy, việc làm cho mình trở nên hoàn hảo theo nghĩa Phật giáo thật là một công việc chuyên nghiệp, choán hết thì giờ của mỗi người. Đây là mục đích của một tu sĩ khi họ khoác áo nhà tu. Có thể vị tu sĩ không mong sẽ thực hiện sự hoàn hảo cá nhân họ ngay trong cõi đời này, quả thật ít tu sĩ thực hiện được điều này, nhưng chính bốn phận của mỗi vị ấy là làm cho tâm họ thanh tịnh càng nhiều càng tốt, và nếu việc cố gắng làm cho tâm thanh tịnh được thực hiện một cách nhiệt thành thì thật cũng khó rảnh rang thì giờ để làm những việc gì khác. Việc này không thể thực hiện ở giữa những rối loạn, xáo trộn mà hoạt động xã hội nào lại không xô đẩy người ta vào trong những hoàn cảnh xáo trộn chứ, và lại không làm người ta mang lấy gánh nặng sẵn sóc người khác — đây là không nói đến những sự thổi chuyền khi người ta chiến đấu chống tham, sân, si. Như thế, hoạt động xã hội của một tu sĩ bao gồm trong việc giảng dạy Phật pháp và đây là sự đóng góp lớn lao nhất mà một người có thể đóng góp được vào trong công cuộc an sinh của xã hội. Nếu các Phật tử tại gia vì quyết định của chính họ vẫn còn tiếp xúc với chuyện thế sự, nếu những vị này ghi khắc vào tâm khảm những Phật pháp mà họ đã học được thì họ sẽ cố gắng đem áp dụng Phật pháp vào trong xã hội. Một người không thể chán thành thực hành Từ Tâm nếu họ không cảm thấy sự cần thiết phải đem Từ Tâm đó áp dụng vào thực tế. Một tu sĩ đóng góp vào trong hoạt động xã hội bằng cách giúp tạo nên những Phật tử tại gia hoàn hảo. Nếu vị ấy thực hiện được điều này, mọi việc khác sẽ tiếp theo tuần tự.

ÔNG T. : Thưa ông, ông vừa nói là việc dạy Phật pháp không cần thiết là một bổn phận của tu sĩ Phật giáo.

VỊ ƯU BÀ TẮC : Trong một nghĩa thật chính xác thì duy chỉ có hai bốn phận của một tu sĩ là bốn phận học hỏi chánh pháp được viết trong tam tạng kinh điển và bốn phận thực hành thiền định để đưa đến tri tuệ. Còn những việc giảng dạy cho người khác vì họ thông suốt bốn phận của họ trong hai bốn phận kể trên chỉ là phụ trội mà thôi vì lòng tốt của họ đối với đệ tử và các cận sự của họ. Một tu sĩ không bắt buộc phải giảng dạy vì lẽ giản dị là không phải ai ai cũng có khả năng dạy dỗ đầu cho họ có thể am hiểu vấn đề. Cũng có thể có những chướng ngại ngăn cản việc dạy của họ nữa. Điều này chứng tỏ rằng một tu sĩ Phật giáo không phải là giáo sĩ. Đầu sao, Đức Phật cũng có đặt ra một vài trách nhiệm khác cho các tu sĩ trong trường hợp họ có thể làm được và trường hợp họ có thể xảy ra. Một là bốn phận của các tu sĩ phải sẵn sóc đồng bạn bị bệnh hoạn, và một bốn phận khác là việc tiếp đón những vị tu sĩ khách và niềm nở sẵn sóc những nhu cầu của khách. Và Đức Phật cũng thường nhấn mạnh như trong luật tạng có trình bày rằng các tu sĩ phải tôn trọng sự tiện lợi của các người bảo trợ về phương diện bữa ăn và những thứ cần thiết khác như chỗ ở, thuốc men, y phục. Ví dụ luật không được ăn đồ cứng sau buổi trưa cốt để tránh sự bất tiện cho các gia chủ. Lẽ dĩ nhiên, bốn phận của một tu sĩ là phải nghiêm trì 227 điều luật của Tăng gia. Điều này không phải dễ dàng gì. Điều này chỉ có thể thực hành một một cách trung thực bởi những người nào đã từ bỏ mọi bốn phận có tính cách thế tục khác.

ÔNG T. : Thưa vâng, tôi có thể thấy được sự thật này. Bây giờ tôi muốn biết về nhận xét của ông rằng các tu sĩ Phật giáo không phải là những giáo sĩ. Thưa ông, ông có thể phân biệt gì khác giữa tu sĩ và giáo sĩ không ?

VỊ ƯU BÀ TẮC : Một giáo sĩ là một người được phép hành động như một trung gian giữa người và thần linh. Tu sĩ Phật giáo không có chức vụ như thế. Ví thế, vị này không bắt buộc phải hành lễ, phải cầu nguyện hoặc cúng tế gì cả. Phật giáo không chấp nhận những công việc này của một giáo sĩ. Mọi lễ nghi và hình thức tôn giáo cốt dùng để hãm dọa quần chúng, gọi cho họ lòng sợ hãi thần linh đều là những sự thực hành vô ích. Phật giáo không có đất đứng cho những lễ nghi, hình thức này.

ÔNG T. : Cám ơn ông. Thật ông đã làm sáng tỏ vấn đề về vai trò của tu sĩ Phật giáo trong sự tiến bộ của xã hội. Tôi đã luôn luôn nghĩ rằng nếu tinh thương và tinh thần phục vụ được làm cho vững mạnh trong lòng mọi người thì sẽ có kết quả tốt đẹp cho

hoàn cảnh xã hội khắp nơi. Nhưng tôi không chắc chắn về vai trò của tôn giáo trong việc đem tư tưởng vào hành động, nay thì tôi hiểu rõ rồi. Giờ đây tôi có một câu hỏi khác liên quan đến giáo lý.

VI ƯU BÀ TẮC : Vâng, cái gì vậy ?

ÔNG T. : Điều này đây : quan niệm của Phật giáo về thiên đường và địa ngục như là thưởng và phạt có giống như quan niệm Thiên chúa không, thưa ông ?

VI ƯU BÀ TẮC : Nếu nói về nghĩa thưởng phạt về luân lý thì có tương tự thật, Nhưng những điểm khác biệt thì thật rõ là khác xa chừng.

ÔNG T. : Khác ở chỗ nào đâu thưa ông ?

VI ƯU BÀ TẮC : Điều khác biệt rõ rệt nhất là theo quan niệm của Thiên chúa giáo thì thiên đường là một ân thưởng đời đời và địa ngục là một sự trừng phạt đời đời trong khi Phật giáo dạy rằng cái gì cũng vô thường, không có gì gọi là đời đời được, dầu địa ngục hay thiên đường cũng vậy thôi. Phật giáo không dạy rằng thật là phải lẽ khi gán vào một sự trừng phạt đời đời cho một hành động sai lầm bị giới hạn bởi thời gian về sự thực hiện cũng như về hậu quả của hành động sai lầm đó. Cả đến một người suốt đời phạm tội thì cũng không công bằng chút nào khi phạt họ đời đời ở địa ngục. Huống hồ trong thực tế không có con người phạm tội suốt đời vì nhân tính không đến nỗi tệ hại đến thế. Cũng tương tự như trên, không có một người tầm thường nào mà suốt đời không vướng mắc vào tội lỗi để được ân thưởng đời đời ở thiên đường mà không cần phải thanh tịnh thêm nữa. Và chăng sự thanh tịnh chỉ đạt được do tâm trí mà không phải do sự ép xác khổ hạnh cho nên sự thanh tịnh ấy chỉ có thể thực hiện được bằng cách thử thách và phát triển trong thế giới của những dục vọng — nghĩa là bằng cách tái sinh nhiều kiếp trong cõi này hay trong những cõi đời khác. Phật giáo dạy rằng sự trừng phạt tương ứng với trình độ và thời gian mà hành vi sai lầm đã đem lại. Những hành vi tốt đẹp cũng được ân thưởng theo trình độ và thời gian như thế. Khi kết quả của các nghiệp thiện, ác đã mất hiệu lực thì một người sẽ rời khỏi thiên đường hay địa ngục để đến đầu thai vào một cõi khác. Nhưng chúng tôi không thích dùng những từ ngữ trừng phạt và ân thưởng bởi vì những kết quả này do hoạt động của một luật tự nhiên hoàn toàn không lệ thuộc một ai mà cũng không ai có thể tránh khỏi được.

Những kết quả ấy không do một thần linh nào phán xử cả. Đây là một định luật có quá trình tự động. Đây là một sự khác biệt quan trọng khác giữa Thiên chúa giáo và Phật giáo. Quan trọng vì Phật giáo không chấp nhận được một nền công lý lại chứa đựng được thù hận. Nếu quả thật có Chúa hoàn toàn quyền năng, Chúa tha thứ và rửa sạch tội lỗi mà người ta phạm phải, nếu không thế, nền công lý mà Chúa tuyên phán chỉ là một danh từ thay thế chữ hận thù. Phật giáo trình bày rằng mỗi cá nhân tự phán xét lấy chính mình vì hành động của chính mình. Chính họ tự đưa họ lên thiên đường và cũng chính họ tự đưa họ xuống địa ngục, mà không phải một vị thần ganh ghét và thù hận nào phán xét người được, khi chính vị thần ấy thì lại không ai hãm hại được.

TÂM NGOẠN dịch

THÔNG CÁO CHUNG CỦA ĐẠI-HỌC VẠN HẠNH VÀ ĐẠI HỌC WISCONSIN



Kể từ số này, Vạn-Hạnh sẽ lần lượt công bố các bài đọc về những tài liệu về các sinh hoạt văn hóa của Phật giáo Việt Nam gồm những cuộc liên lạc, trao đổi, hợp tác giữa các cơ quan văn hóa Phật giáo Việt Nam và các nước, cùng những thuyết trình, hội thảo v.v... Mục này sẽ do Tuệ Sỹ phụ trách.

Ngày 12-8-1966, tại giảng đường Chùa Xá Lợi, nơi đặt giảng đường tạm của Viện Đại học Vạn Hạnh, trước một số đông các đại diện Văn hóa, đại diện tôn giáo, các giáo sư, sinh viên và các kỹ giả, buổi lễ ký kết một bản thông cáo chung được diễn ra dưới sự chứng minh của Thượng tọa Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, một bên là giáo sư Richard Robinson, Giám đốc Trung tâm Ấn-độ học Viện Đại học Wisconsin và một bên là Thượng tọa Thích Thiên Ân; Khoa trưởng Phân khoa Văn học và Khoa học nhân văn, Viện đại học Vạn hạnh,

Mở đầu buổi lễ, Thượng tọa Minh Châu đã nhấn mạnh ý nghĩa của một trường Đại học. Đó là một cơ quan tối cao phụng sự cho hiểu biết nên không phân biệt màu da, chủng tộc, phụng sự trong tinh thần phê phán, tự trị và tự lập. Đây là những lý do mà Đại-học Vạn hạnh đã mời giáo sư Richard Robinson, đại diện trường Đại-học Wisconsin Hoa kỳ, sang Việt-nam để cùng thảo luận những đường hướng và những sinh hoạt văn hóa của một trường Đại học, cuối cùng đi đến sự hợp tác chung và trao đổi trên mọi vấn đề thuộc văn hóa.

Sau lời tuyên bố lý do của Thượng tọa Thích Minh Châu, bản thông cáo chung đánh dấu mối liên lạc cụ thể của một cơ quan giáo dục cấp Đại-học đầu tiên của Phật giáo Việt-nam với các trường Đại-học thế giới đã được tuyên đọc, nguyên văn như sau:

Giữa Đại-Học Vạn-Hạnh và Giáo-sư Richard H. Robinson, Đại-Diện cho Viện Đại-Học Wisconsin.

Ngày 6 tháng 8 năm 1966, Giáo-sư Richard H. Robinson, Giám-Đốc Trung-Tâm Ấn-Độ-Học và Phật-Học của Viện-Đại-Học Wisconsin đã đến thăm một tuần Viện-Đại-Học Vạn-Hạnh và đã thảo luận với Thượng-Tọa Viện-Trưởng, các Phụ-Tá Viện-Trưởng, Khoa-Trưởng, Tổng Thư-Ký về tinh-thần và sắc-thái của một Viện-Đại-Học và tìm những phương thức hợp tác giữa hai Đại-Học trong phạm-vi giảng-huấn, nghiên-cứu, tu-thư, thư-viện và xã-hội v.v...

Sau đây là những điểm thảo-luận đã được đồng ý và chấp-thuận :

1.— Tinh-thần phê-phán, phát-minh và tự-trị của một Viện-Đại-Học dầu ở nước nào cũng phải được tôn-trọng và phát-huy để phụng sự kiến-thức và nhân-loại.

2.— Viện Đại-Học Vạn-Hạnh có Phần.Khoa Phật.Học và Viện-Đại-Học Wisconsin có Trung-Tâm Ấn-Độ-Học và Phật-Học, dạy cho đến bằng Tiến-sĩ, có chung nhiều điều kiện thuận lợi đưa đến một sự hợp tác chặt chẽ và hữu-ích.

3.— Viện Đại-Học Wisconsin hằng năm sẽ giúp cho Viện Đại-Học Vạn-Hạnh một số Giáo-sư cần-thiết về những bộ-môn như ngôn-ngữ thực-hành, lịch-sử, triết-học, văn-học và nhân-văn-học tây-phương. Viện Đại-Học Vạn-Hạnh sẽ gửi cho Viện Đại-Học Wisconsin một số Giáo-sư cần-thiết về Phật-Giáo, Văn-Hóa Việt-Nam và những vấn-đề liên-hệ.

4.— Giáo-sư Robinson nhận vận-dộng giúp cho Viện Đại-Học Vạn-Hạnh mỗi năm 15 học-bổng cho sinh-viên Vạn-Hạnh gồm cả Tăng, Ni và Sinh-viên. Đại-Học Vạn-Hạnh sẵn-sàng tiếp đón các Sinh-viên của Đại-Học Wisconsin gửi qua nghiên cứu và viết các luận-án về Phật-Giáo và Văn-hóa Việt-Nam. Nếu cần, sẽ tổ-chức tại Việt-Nam hay tại Mỹ các cuộc hội-thảo, các buổi diễn-thuyết các trại hè giữa Giáo-sư và Sinh-viên hai Viện.

5.— Về vấn-đề công nhận bằng cấp, Giáo-sư Robinson với tư-cách là Giám-Đốc Trung-Tâm Ấn-Độ-Học và Phật-Học ở Đại-Học Wisconsin sẵn-sàng chấp-nhận Cử-Nhân Phật.Khoa của Viện Đại-Học Vạn-

* Vì báo in trễ nên chúng tôi lược bỏ những bài Anh Văn.

Hạnh là tương-đương với bằng M.A. về Phật-Học ở Wisconsin với điều-kiện là Sinh-viên phải giỏi một cổ-ngữ và một sinh-ngữ. Riêng với các ngành khác, sẽ được thảo-luận sau giữa những cơ-quan liên-hệ.

6.— Giáo.sư Robinson sẵn sàng giúp cho Viện Đại-Học Vạn-Hạnh tìm lại các tài-liệu Phật-Giáo và Văn-hóa Việt-Nam được tìm thấy tại các thư-viện quốc-tế bằng cách in lại hay chụp microfilm. Các tác-phẩm do Viện-Đại-Học Wisconsin xuất-bản sẽ gửi cho Thư-viện Đại-Học Vạn-Hạnh. Ban Tu-thư của Viện-Đại-Học Vạn-Hạnh sẽ gửi cho Đại-Học Wisconsin các sách báo do Ban xuất-bản và giúp tìm kiếm tài-liệu nghiên.cứu về Việt-Nam cho Viện Đại-Học Wisconsin.

7.— Giáo.sư Robinson sẵn sàng can-thiệp giúp cho Trung-Tâm Ngôn-Ngữ Viện Đại-Học Vạn-Hạnh những sách vở, tài-liệu, bằng nhựa cần-thiết tại các Đại-Học Mỹ-quốc về các ngôn-ngữ như Pali, Sanskrit, Tây-Tạng, Đức, Hoa-ngữ, Thái, Cao-Mên v.v... để Trung-Tâm có thể tổ-chức những sinh-ngữ, cổ-ngữ cần-thiết dạy cho Sinh-viên Vạn-Hạnh.

8.— Giáo.sư Robinson sẵn sàng giới thiệu Viện Đại-Học Vạn-Hạnh cho Đại-Học Wisconsin, Michigan State, Illinois, Indiana và các cơ-quan tài trợ cần-thiết để giúp đỡ Viện Đại-Học Vạn-Hạnh phát-triển mọi mặt hầu phục.vụ kiến-thức và giáo.dục.

Làm tại Saigon, ngày 12 tháng 8 năm 1966

Đại-Diện

Viện-Đại-Học Vạn-Hạnh,

T.T. THÍCH THIỆN AN

(Ký)

Đại-Diện

Đại-Học Wisconsin,

Gs. RICHARD H. ROBINSON

(Ký)

Đúng 18g52, hai bản thông cáo chung, một bằng tiếng Việt và một bằng tiếng Anh được chuyển đến hai vị đại diện của hai trường Đại học ký kết.

Buổi lễ đến đây được tiếp theo bằng một buổi thuyết trình của giáo sư R. Robinson với đề tài là *Phật giáo, khoa học và chủ nghĩa hiện sinh* ».

Kết thúc buổi lễ Thượng tọa Thích Thiện Ân, đại diện viện đại học Vạn-hạnh đã trao tặng một số kinh sách viết bằng tiếng Việt cho Đại học Wisconsin. Giáo sư Robinson đại diện cho Wisconsin nhận lãnh số tặng phẩm văn hóa này.

VẠN HẠNH GIỚI THIỆU SÁCH BÁO

Chúng tôi hân hạnh đã nhận được :

* **Tuyển Tập Lô-Tấn.** Giản-Chi tuyển dịch và chú thích, chân dung Lô Tấn do họa sĩ Nhật bản Khuất-vi họa, bìa và phụ bản của Thái tuần. Gồm 12 thiên được lựa chọn theo « lời phê bình của một số văn gia, học giả, Trung-hoa chuyên khảo về tác giả ». Cảo thơm xuất bản 320 trang, không ghi giá bán.

* **Nhan Sắc** tập truyện ngắn của Dương nghiễm Mậu, gồm những truyện : Người tình của Trương Quỳnh như, Một người lên núi, Nhan Sắc, Tì Hải và cuộc phiêu lưu của đời chàng, Kinh Kha, Con Chuỷ thủ và đất Tần bất trắc. An tiem, xuất bản, 117 trang, giá 54 đồng.

* **Thằng thuộc con nhà nông,** tự truyện Hồ Hữu Tường, nói về giai đoạn 1910-1921 của cuộc đời ông. An tiem xuất bản, 120 trang giá 40 đồng.

* **Chiến Hữu tuần báo** do Hội Cựu Chiến Sĩ Việt Nam xuất bản (số 1, 2) mỗi số dày 48 trang khổ 21 × 27 giá bán 15 đồng.

Tòa soạn : 327 — 329 Trần Hưng Đạo Saigon — Điện thoại 25.245.
Chủ nhiệm : Ông Nguyễn ngọc Thúy.

Chủ bút : G.s. Đỗ Trọng Huề.

Với sự cộng tác của những cây bút quen thuộc trong giới văn hóa nước nhà,

Trân trọng cảm ơn quý vị tác giả và nhà xuất bản và ân cần giới thiệu với độc giả Vạn Hạnh.

T. S.

HỘP THƯ TÒA SOẠN

Cô Trần thị Như-Khuê, 18 Mai Thúc Loan, Huế.

Tòa soạn rất lấy làm ân hận về những sơ suất đó. Những trang mà Cô hỏi là do đóng tập thiếu. Chúng tôi nghĩ là chỉ có một vài số có những thiếu sót đó thôi. Mong cô thông cảm. Tòa soạn thành thật cảm ơn rất nhiều về thư của Cô.

Ô. Tôn thất Vi, 24 Nguyễn Bình Khiêm, Huế.

Chúng tôi đã gửi Vạn hạnh số 13-14 theo lời yêu cầu của Ông.

Ô. Hoàng Cảnh Đã, đại đội 3, KBC 4121.

Những số Ông hỏi hiện còn đủ, tất cả là 100đ. kể cả cước phi. Khi nhận được ngân phiếu chúng tôi sẽ gửi báo tới Ông. Ngân phiếu xin gửi cho Bà Trần thị Hinh.

Chúng tôi đã hân hạnh nhận được số tiền 2.000đ. do ông phát tâm ủng hộ. Xin trân trọng ghi ơn Ông.

* **Trần Hiếu Hạnh Phương** (Quảng Trị).

Các số Vạn Hạnh 1, 3, 4, 7, 8, 9, 11 còn. Ông muốn có đủ, xin gửi 150 đồng, kể cả cước phí, chúng tôi sẽ gửi báo tới ông sau khi nhận được bưu phiếu.

* **Nguyễn Chí Hình** (Châu Đốc)

Những số Vạn Hạnh bạn thiếu: 1 (tập *thượng và hạ*) 2, 3 và 6; với số tiền 55 đồng trả bằng tem thư của bạn nếu tính theo giá bán chính thức thì vẫn còn thiếu, ấy là chưa kể cước phí. Tuy nhiên, chúng tôi vẫn cho gửi báo tới bạn.

ĐÍNH CHÍNH

Vạn Hạnh số 15

— Bài ĐẠO PHẬT SẼ CÒN MÃI... trang 3 dòng 8: tiêu diệu ngu tối = tiêu diệt ngu tối.

— Bài THIÊN TÔNG BẢN HẠNH của GS Hoàng Xuân Hãn trang 14 dòng đầu: xin đọc là *bổn bản*. Trang 15 dòng 8: *ngô đạo* — *ngộ đạo*. Trang 17 dòng 11: (*tung san*) — (*tràng san*). Trang 18 dòng 22: *tổ sự* — *tổ sư*. Trang 19 dòng 15: *vinh hoa* — *vinh hoa*.

— Bài CON ĐƯỜNG DUY-THỨC của GS Trần Thanh-Đạm. Trang 102 dòng đầu: Hữu được Duy-thức — *Hiếu* được Duy-thức.

— Bài «Lam bản cuốn Đoạn trường Tân Thanh của Nguyễn Du» của giáo sư Bửu Cầm có những lỗi lầm như sau: Trang 139 dòng 5: Cầm Từ Hải — Cầm Từ Hải, và những chữ Tống Hiền xin sửa là *Tống Hiên*; cùng trang dòng 25: yêu chỉ: *yêu chỉ*; dòng 30: rời được: *rời được* tha; dòng 36: mình sử (*quyền 228, tờ quyền 2 ab*): mình sử *quyền 228, tờ 2 a b*). — Xin bỏ chữ *quyền ở sau chữ tờ và đầu những chữ 2 a b*. — Trang 140, hàng đầu: Viên Hoành Đạo: *Viên Hoành Đạo*. Cùng hàng: đồ tiến sĩ: *đỗ tiến sĩ*. Cùng trang (phần chú thích) dòng 7: gửi tình: *gửi tình*, và dòng 17: dài nhọn: *dài nhọn*.

Vạn Hạnh số 16

— Bài THẾ GIỚI QUAN PHẬT GIÁO của TT Thích Mật-Thê trang 8 dòng 17: con đường mật mừng — *còn đường* mật mừng.

— Bài NHỮNG BÀI KỆ ĐỜI LÝ của Cụ Lãng Hồ. Trang 45 dòng 13: Kiến văn tiểu lục — *Kiến văn tiểu lục*. Trang 46 dòng 5: bài bài bia — *bài bia*. Trang 47 dòng 35: ngân bản cảm — *ngân bản cảm*.

— Bài SỰ KIỆN XÃ HỘI của GS Nguyễn Sỹ Tế. Trang 107 dòng 1: xã học lý thuyết — *xã hội học lý thuyết*. Trang 109 dòng 24: khó nhiều — *khó nhiều*. Trang 111 dòng cuối: diu người ngoài — *dim người ngoài*.

Trân trọng cáo lỗi cùng tác-giả và độc-giả những sơ-suất của Tòa-soạn.

MỤC LỤC

• Tôn giáo có phải là một thực tại chính trị?	VẠN HẠNH	3
• Thế giới quan Phật giáo (tiếp theo)	THÍCH MẬT-THỀ	7
• Đạo Phật vào Giao-châu (tiếp theo)	LÊ VĂN SIÊU	10
• Nhận định nguồn gốc Phật ngữ Pali (tiếp theo)	MINH NGỌC	18
• Trung luận với vấn đề biến cùng bất biến	TUỆ SỸ	26
• Con đường Duy-thức (tiếp theo)	TRẦN THANH ĐẠM	30
• Những bài kệ đời Lý	LÃNG HỒ	45
• Cảnh Chùa Thầy với các thi nhân Việt-nam ta	TRẦN TUẤN KHẢI	50
• Sinh lộ (kịch thơ)	PHỔ ĐỨC	58
• Những kiến triển Phật giáo cổ tại Việt nam	NGHIÊM THẨM	66
• Chùa Bút tháp (tiếp theo)	NGUYỄN BÁ LÃNG	75
• Không phụ tử và Việt-nam	NGUYỄN ĐĂNG THỰC	83
• Đại học chí đạo	PHAN KHOANG	94
• Sống đời dân chủ là sống đời này nỡ (1)	TRẦN VĂN AN	100
• Sự kiện xã hội	NGUYỄN SỸ TẾ	106
• Lam bản cuốn Đọa trường tân thanh (tiếp theo)	BỬU CẦM	113
• Phật giáo và Thiên chúa giáo	H. VON GLASENAPP	123
	KHUÊ THANH dịch	
• Phật giáo vấn đáp	FRANCIS STORY,	129
• Sinh hoạt văn hóa Phật giáo		138

Vì tác giả bận công việc nên những bài đã giới thiệu trong số trước không có trong số này. Thành thật cáo lỗi cùng quý độc giả và xin hẹn trong những số sau.

VẠN HẠNH SỐ 17

PHÁT HÀNH NGÀY 8 - 10 - 1966

- Một vài nhận xét về Phật-giáo ở Ấn-độ TRẦN TUẤN-KHAI
- Vấn đề Giáo, Thừa trong đạo Phật THÍCH HUYỀN-VI
- Tinh-hoa của triết học Phật giáo TAKAKUSU
- Con đường Duy-thức TRẦN THANH-ĐAM
- Những bài kệ đời Lý (II) LÃNG-HỒ
- Thiền học và Nghệ-thuật Việt-Nam NGUYỄN ĐĂNG-THỤC
- Kiến thiết văn minh Phật giáo THÁI-ĐẠO-THÀNH
- Chùa Duyên Ứng và sự tích Tứ Pháp NGUYỄN BÁ-LÃNG
- Thành phố Hà-nội xưa và nay BỬU-CÀM — THƯƠNG-LÃNG
- Đình gia ngọc phả HOA-CHÂU ĐÌNH HỮU-GIANG
- Lễ tế văn miếu qua các triều đại ĐỖ BẢNG-ĐOÀN — ĐỖ TRỌNG-HUỆ
- Vạn Hạnh thiền sư (kịch) LÊ VĂN-SIÊU
- Sống đời Dân chủ là sống nảy nở TRẦN VĂN-ÂN
- Krishnamurti và tư tưởng hiện đại TRÚC-THIỆN

*

VÀ NHIỀU BÀI ĐẶC SẮC KHÁC

In tại nhà in Bạch-Đông, 494 Phan-thanh-Giản, S.G. — Trình bày kỹ thuật : Hà Uyển
Kiểm duyệt số 2442 BTCH/BCL ngày 13-9-1966.