

VAN HANH

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU PHÁT HUY
VĂN HÓA PHẬT GIÁO VÀ DÂN TỘC



Số đặc biệt về thành đạo và luân đĩnh vị



Mùa Giấc Ngộ
Hoa. phẩm của H. UYÊN, 1967 - Phụ bản Văn Hạnh, số 20-21

VẠ HẠNH

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

Thư ký tòa soạn : THÍCH TUỆ-SỸ, Quản lý : Bà TRẦN-THỊ HINH

Tòa soạn : 578 Phan thanh Glãn Saigon Đ.T : 25.558

ĐIỆP THU ĐẦU XUÂN



NGÀY LỄ TRỌNG ĐẠI.

Theo truyền thống Đại thừa Phật giáo thì ngày 8 tháng 12 âm lịch, là ngày đức Thê tôn thành đạo. Đã gần hai nghìn năm phật tử Việt Nam lấy ngày này làm ngày lễ trọng đại nhất, đôi với các ngày vía Phật. Nhưng, mới đây, Đại hội Phật giáo thế giới lại lấy ngày trăng tròn tháng tư làm ngày lễ chung của các lễ : Phật đản, Thành đạo, Nhập diệt. Tuy nhiên, đôi với phật tử Việt, ngày 8 tháng 12 âm lịch vẫn là ngày được ghi nhớ bền chặt. Vì ngày đó đã gần với Dân tộc Việt qua nhiều thời đại thăng trầm. Và gần với ý nghĩa như một nhắc nhở cho Phật tử cần luôn luôn tỉnh thức để đi lên con đường giác ngộ.

Đối với chúng sinh, ngày thành đạo của Phật, thật sự phải được quan niệm như một ngày nhân loại phát hiện ra một thông lộ tốt đẹp cho con người và cuộc đời. Mà người mở ra thông lộ đó là đức Thê tôn. Đức Thê tôn

đã quán đạt được mọi lẽ sinh hóa vũ trụ, đã phát hiện được căn nguyên khổ đau trùng trùng điệp điệp của con người muôn kiếp : đó là tham dục mê chấp.

Ngày giác ngộ của đức Thê tôn đánh dấu một nỗ lực lớn lao của nhân loại muôn kiếp trên con đường giải thoát vậy.

Kỷ niệm ngày thành đạo năm nay, chúng tôi nguyện cho mọi người, mọi giới, hãy rũ bỏ được tham dục mê chấp để cùng nhau giải quyết các vấn đề Đạo pháp, Dân tộc và Thê giới.



MÙA XUÂN DI LẶC.

Đức Thê tôn đã thụ ký : Đền thờ Mặt pháp sẽ có đức Phật Di lạc xuất hiện tại cõi đời này để chuyển pháp, mở ra cho chúng sinh một vận hội Tỉnh Giác lớn. Bằng vào lời thụ ký đó, phật tử ngàn đời đã đặt trọn niềm mong đợi của mình vào vị Phật tương lai, là Đức Phật Di lạc. Nhất là nhằm những thời buổi đại loạn : đạo pháp bị bức chế, nhân loại bị các tà thuyết không chè, thê giới lâm cảnh chém giết đọa lạc.

Chính vì đức Di lạc là biểu hiện cho sự chuyển hóa tốt đẹp của lịch sử mà phật tử Phương Đông đã lấy ngày 1 tháng giêng mỗi năm làm ngày kính lễ Ngài. Ngày đầu năm đối với người Đông phương là ngày hết sức linh thiêng tôn quý, mọi oán thù đều được dẹp bỏ để trọn hưởng một tiết đầu xuân hoan hỷ và

hy vọng.

Đức Phật Di lặc đang là nguồn hy vọng của nhân loại khổ đau.

Hơn bao giờ cả, lúc này, Dân tộc Việt và nhân loại đang bỏng mắt trông đợi sự thể hiện của Ngài, để mở một thông lộ cho nhân loại đang gặp đủ mọi bề tắc từ lãnh vực tư tưởng ra tới hành xử và vào tổ chức.

Nhân ngày đầu xuân, và cũng là ngày trông đợi đức Phật vĩ đại, Vạn hạnh chúc bạn đọc, Phật tử, toàn dân Việt, và toàn thể nhân loại, luôn luôn tỉnh giác cởi mở trong niềm hoan trình trắng, để xứng đáng tiếp nhận sự thể hiện của đức Di lặc, trong lòng mỗi người và thời đại.



HÌNH THÁI TỔ CHỨC GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM.

Vấn đề xây dựng giáo quyền Phật giáo Việt Nam, hiện nay đã trở thành khẩn thiết hơn bao giờ hết, Chính vì thiếu giáo quyền, nên cuộc khủng hoảng tổ chức và lãnh đạo hiện nay của giáo hội đã chịu cảnh bế tắc.

Vậy cần phải tổ chức giáo quyền ra sao?

Tất nhiên, Phật tử và bản chất đạo Phật không bao giờ chấp nhận được một hình thức giáo quyền độc tôn. Thế nên không thể tổ chức giáo quyền như sự nhân danh quyền lực thiêng liêng để thắt buộc Phật tử trong một tổ chức nhằm không chế tư tưởng.

Bởi đây, như Vạn hạnh đã trình bày trong kỳ trước, tổ chức đạo Phật phải có hai phần : phần lãnh đạo và

điều hành, thuộc giáo quyền ; phần quyết duyệt đường lối của tổ chức, thuộc đại chúng.

Phần giáo quyền.— Giáo quyền tập trung nơi Hội Đồng Chương Pháp do các tăng sỹ được Đức Tăng thống triệu thỉnh và tấn phong.

Hội đồng Chương pháp quyết duyệt giáo luật, giáo pháp, giáo chế và suy cử Đức Tăng thống.

Đức Tăng thống chỉ định một vị tăng sỹ đứng ra thành lập Viện Hóa đạo.

Toàn thể Viện Hóa đạo sẽ được Đức Tăng thống đưa ra trước Hội đồng Chương pháp để chấp thuận.

Hội đồng Viện Hóa đạo chịu trách nhiệm, trước Đức Tăng thống và sự giám sát của Hội đồng Chương pháp.

Hội đồng Chương pháp có thể yêu cầu Đức Tăng thống giải tán Viện Hóa đạo, hoặc xin thay đổi một số Tổng vụ trưởng.

Nếu Đức Tăng thống không chấp thuận lời yêu cầu kia, thì ngài sẽ trình bày lý do trước Hội đồng Chương pháp, và yêu cầu Hội đồng biểu quyết tín nhiệm. Nếu 2/3 số hội viên Hội đồng Chương pháp nhất quyết giữ vững ý định, thì Đức Tăng thống sẽ thành lập một Viện Hóa đạo mới, hoặc vị Viện trưởng Viện Hóa đạo sẽ thay đổi một số Tổng vụ trưởng theo quyết định của Hội đồng Chương pháp.

Phần đại chúng.— Đây là Đại hội Phật giáo toàn quốc, gồm đại biểu các tỉnh giáo hội.

Vị Viện trưởng Viện Hóa đạo triệu tập Đại hội Phật

giáo mỗi năm một lần thu hẹp, hai năm một lần khoảng đại đề xét duyệt đường lối của Viện. Và Đại hội cũng có quyền quyết định đường lối mới do chính đại hội xướng xuất.

Tất cả các quyết định của Đại hội phải được đệ trình lên Hội đồng Chương pháp duyệt xét. Nếu Hội đồng Chương pháp không đồng ý với đại hội thì Đức Tăng thống sẽ đứng ra giải quyết. Nếu Đức Tăng thống đồng ý với Hội đồng Chương pháp thì Đại hội sẽ nhóm họp để thay đổi. Nếu Đức Tăng thống đứng về phía Đại hội thì, ngài sẽ triệu tập một cuộc họp chung giữa Hội đồng Chương pháp và Đại hội để quyết định.



Đây là một đề nghị của Vạn hạnh trong công cuộc xây dựng đạo pháp, tuy mang tính cách lâu dài, nhưng cũng có thể kịp thời giải quyết những vấn đề hiện tại. Vì nếu một Hội đồng của các bậc tu trì có uy tín được Đức Tăng thống triệu tập ngay lúc này, thì đó cũng là một biện pháp để giải quyết các vấn đề khủng hoảng hiện nay của giáo hội.

Từ một Đại hội như vậy, thể chế tổ chức tương lai của giáo hội được đưa ra duyệt xét. Nếu Hội đồng đó tìm được một thể chế thích đáng cho giáo hội rồi thì sau đó Đức Tăng thống sẽ triệu tập Đại hội Phật giáo toàn quốc để quyết duyệt tòng hội.

Và, bằng vào thể chế đó, các cấp lãnh đạo và điều hành được cử ra để điều khiển giáo hội, đương nhiên sẽ chấm dứt được tình trạng không mấy tốt đẹp hiện nay.

Trên ý nghĩa của ngày thành đạo và nguồn hy vọng vào mùa xuân Di lặc, Vạn hạnh trông đợi ở sự tỉnh giác của toàn thể các cấp lãnh đạo Phật giáo và Phật tử.

Chúng ta hãy cố gắng chung sức giải quyết các vấn đề khó khăn hiện nay của giáo hội. Rồi, từ đó, dẫn tới sự giải quyết các vấn đề Dân tộc và thế giới, thời đại.

Đó là nguyện cầu đầu năm của Vạn hạnh.

VẠN HẠNH □

Ý NGHĨA CỦA NGÀY PHẬT THÀNH ĐẠO



THÁI ĐẠO THÀNH

8 tháng 12 năm **2510** Phật lịch, ngày thành đạo của đức Phật Thích Ca Mâu Ni;

Người Phật tử coi ngày này cũng như ngày Phật đản sinh 8 tháng 4; ngày Phật nhập niết bàn 15 tháng 2;

Đề rồi tưởng niệm với tất cả lòng thành kính của mình đối với một vị đã có công khai Đạo; đã sinh ra Đạo, và hóa đi vì Đạo;

Hoặc có đôi khi lại còn thần thánh hóa những ngày kỷ niệm trên, theo quan niệm tôn giáo riêng tư.

Tục ngữ Việt thường nói : «Uống nước, phải nhớ nguồn». Thiết tưởng, người theo đạo Phật tất phải nhớ tới những ngày kỷ niệm về cuộc đời đức Phật đó là lẽ dĩ nhiên.

Nhưng nếu chỉ nhớ một cách nông cạn, hẹp hòi thì ngày thành đạo của đức Phật sẽ mất đi rất nhiều giá trị và ý nghĩa cao đẹp.

Thực ra, ngày thành đạo 8-12 của đức Phật phải được đề cao và xếp lên trên cả những ngày Phật đản sinh và Phật nhập niết bàn mới đúng lý

Bởi vì ngày Phật đản sinh và ngày Phật nhập niết bàn chỉ có giá trị riêng đối với cá nhân Ngài. Nên người theo đạo Phật chỉ cần nhớ và kỷ niệm theo quan niệm tôn giáo là đủ rồi.

Còn ngày Phật thành đạo, người Phật tử phải coi đó là ngày thành công chung của toàn thể nhân loại, hơn là ngày thành đạo riêng của đức Phật, có thể nói : chỉ đề người Phật tử nhớ tới mà thôi.

Đây không phải là chuyện «mẹ hát, con khen hay»...

Đây phải là một ngày kỷ niệm của toàn thể nhân loại, khi có được một người, trong đám chúng sinh nhung nhúc kia, đã biết tiên phong giác ngộ vượt qua Thập Pháp Giới để tiến tới mức thành Phật.

Nói một cách khác, đức Thích Ca Mâu Ni cũng chỉ như mọi chúng sinh khác, nhưng Ngài đã giác ngộ thành một người hoàn toàn nhất của loài người. Đề rồi vạch lối cho nhân loại cùng giác ngộ tới bậc Tam Thông mà thành Phật. Rồi cầm cờ dẫn đạo cho nhân loại cùng đi tới cõi Chân Thiện Mỹ, một cách tối ưu viên mãn, theo ý muốn của Người và của tất cả loài người.

Chừng nào toàn thể nhân loại đều giác ngộ Ngày Thành Đạo của đức Phật theo ý nghĩa đó, thì ngày thành đạo của Phật tất không còn là ngày kỷ niệm riêng của người Phật tử nữa.

Lời ước nguyện trên nhất định phải được thực hiện khi nhân loại biết giác ngộ Tam Thông :

1) *Thiên Nhân Thông* : Là Có mắt thần nhìn thấu khắp vũ trụ gồm tới ba nghìn nghìn thế giới, mà hiện thời chúng ta chỉ mới thấy rõ được ít nhiều hành tinh thuộc Thái dương hệ, và đang tính chuyện chinh phục không gian hẹp hòi đó bằng hỏa tiễn liên hành tinh thôi. Công cuộc chinh phục không gian đang được Mỹ quốc và Nga xô chạy đua trong vấn đề đưa người lên Nguyệt cầu và Hỏa tinh bằng hỏa tiễn và phi thuyền. Những kết quả của chủ trương thi đua chinh phục vũ trụ của hai quốc gia kia hiện nay đã đảm bảo rằng : nhân loại còn đi xa hơn nữa, khi mà thành công về kỹ thuật đạt tới mức độ phi thường. Lúc đó thì nhân loại mới càng tin thêm ở mắt Phật nhìn xa là đúng. Và nền triết lý của Phật coi vũ

trụ là vô nguyên chân lý quả thật đúng. Vì khi con người cứ tuân tự nhi tiến biết tới đâu là vũ trụ mở rộng ra tới đó : Biết từ vũ trụ nhỏ tới vũ trụ lớn, rồi tiến tới cõi Vô Cực.

Lúc đó, hần loài người cũng phải nhìn nhận cái Duy Ngã ở nơi ta là đúng. Vì không còn có «Ai», ngoài sự giác ngộ của Cái Ta cả. Chỉ có Cái Ta là đáng tôn, khi ta đã làm chủ được mình và làm chủ được vũ trụ.

2) *Tha Tâm Thông* : Có óc sáng là thấu triệt hết được lòng người ở trong xã hội loài người : Từ lúc con người còn mang tâm lý của loài súc sinh chưa có ý thức người ; rồi từ đó, cứ leo dần qua mười bậc giác ngộ, mà Phật gọi là Thập Pháp Giới. do sự giác ngộ của mỗi người, và mỗi dân tộc lịch sử. Về điểm tối cao thì phải đợi đến lúc thành Phật mới hiểu nổi vì lúc ấy mới thấu triệt nổi tâm lý nhân loại toàn diện. Còn muốn hiểu lòng người trên từng khía cạnh, theo từng giới hạn xa gần, rộng hẹp, cao thấp thì loài người đã bắt đầu hiểu nhau rồi đó. Và «cái chỗ hiểu được nhau» của loài người cũng sẽ tùy theo sự hiểu biết của mỗi người qua mức thức, do mười bậc giác ngộ mà Phật đã định sẵn.

Người ta thường nói : «Hiền giả hóa ngu, hay người thức giả không bao giờ nói bậy, làm bậy, hoặc tạo oán với người khác, đề rồi phải gánh lấy ác quả vào mình». Thậm chí có người giác ngộ gần tới chân lý của Phật rồi : muốn tránh hậu quả không tốt thì tốt hơn là đừng gieo nhân. Cũng vì cách xử thế của mỗi người trong xã hội không đồng đều, cũng như người có trách nhiệm lãnh đạo từng xã hội loài người chưa giác ngộ tới mức cao, nên thú tính trong con người còn xúi dục chúng ta hành hạ lẫn nhau, chém giết lẫn nhau. Đề rồi biến đời người thành bề khổ.

Không cần nói xa xôi, nếu trước đệ nhị thế chiến Anh quốc biết cư xử với Ấn độ như hiện nay thì hỏi làm gì còn oán thù giữa hai dân tộc đề đến nỗi thánh Cam Địa phải chết oan? Nếu người Mỹ sớm giác ngộ thì hành bản Hiến pháp Dân quyền như hiện nay thì người da đỏ đâu đến nỗi phải tiêu diệt gần hết ? người da đen đâu phải làm nô lệ? Và Mỹ quốc đâu phải gánh cái trách nhiệm đương đầu với thế giới Cộng sản?

Tất cả sự thực đó đã chứng minh rằng : nhân loại muốn hiểu nhau thì phải giác ngộ về nhân đạo đề tình người có thể phát triển trong xã hội loài người. Rồi giác ngộ nhau đề cùng thấu suốt lòng người theo đức Phật, vì Phật đã giác ngộ qua Thập Pháp Giới, giữa lúc nhân loại đang

tìm hiểu nhau, qua Mười Bước Đi Ngài đã từng vạch ra và đã từng vượt qua.

Chỉ có sự giác ngộ của con người tới chỗ thành Phật mới thấu rõ lòng người, để giải quyết xã hội loài người hiện tại khỏi khổ não chiến tranh, bởi nỗi tâm lý giác ngộ chưa trọn vẹn « nửa quỷ, nửa người » gây nên.

Hãy giác ngộ lòng mình để hiểu rõ lòng người theo phương pháp của Phật, bởi những ai muốn đi tiên phong dẫn đạo cho loài người, ở bất cứ địa hạt nào, dù tôn giáo hay chính trị.

3) *Lậu tận thông* : Có tìm trong là thấu suốt được lịch sử, từ quá khứ, hiện tại đến tương lai.

Phật chia chuỗi Thời Gian ra làm Tam thế, nhưng thực thì đó vẫn chỉ là một chuỗi « thời không » vận động duy nhất vô thủ vô chung mà thôi. Nhưng muốn hiểu Hiện tại tất phải nhìn vào Quá khứ, muốn thấy Tương lai, phải căn cứ vào Quá khứ và Hiện tại thì mới thấy rõ liên tục tính của cõi đời và tránh khỏi cảnh đứt đoạn thường được gọi là « giai đoạn ». Đó là luật xoay tròn ốc cứ mỗi lớp mỗi cao lên, do Phật nêu ra.

Người ta mà giác ngộ được Lậu Tận Thông tới đâu thì sẽ thành công tới đó. Vì càng nhìn rõ ra Quá khứ được xa bao nhiêu thì Tương lai càng được rõ bấy nhiêu. Khi vào hành động, biết đặt mình đúng vị trí trong xã hội, tức là cắt người đúng việc trong công cuộc lãnh đạo lịch sử dân tộc và nhân loại.

Từ trước tới nay biết bao người vì thiếu giác ngộ bước đi của lịch sử, không hiểu Lậu Tận Thông rồi đến nỗi thất bại riêng cho thân mình mà còn đưa dân tộc vào vòng khổ ải nữa. Những người đó đã khổ não vì Tham Sân Si, khiến cho tâm tư mờ ám, thích làm lịch sử theo ý riêng mà không quán thông được kim cổ đề rồi ôm lấy thất bại vào mình. Rồi đến khi hồi tỉnh thì đã quá muộn.



Đạo của Phật Thích ca sáng như vậy, cao siêu mà gần như thế, ở xa ngoài vũ trụ và lại còn ở ngay tại trong tâm mỗi người.

Người nào giác ngộ được Đạo thì gọi là Phật.

Dù người đó không phải là Phật tử, hay không ở bất cứ một tôn giáo nào cũng không ai có quyền phê nhận giá trị hiểu biết theo con người Phật của họ.

Đạo Phật không câu nệ, không đóng khung theo một nguyên tắc nào. Ví như vòng hoa kia đem sâu lại thành chuỗi thì rất có hệ thống đấy, nhưng nó lại phi lý ở chỗ bị gò bó trong hệ thống của vòng sâu chuỗi. Vì như vậy thì làm sao còn có tự do, làm sao còn tản rộng ra ngoài được nữa.

Cho nên trong đạo Phật đã có Tiểu Thừa lại còn có Đại Thừa. Là để mở rộng và phân tán chuỗi hoa kia khắp đó đây, có thể mới tổng hợp được cả Cái Lý của Phi Lý và cái Phi Lý của Hợp Lý.

Đạo Phật đã là như vậy thì đừng ai vội khuôn đạo Phật theo quan niệm và sự hiểu biết riêng của mình, rồi bảo đạo Phật là phải thế này hay phải thế kia, để gây mầm chia rẽ đạo với các chủ trương khác.

Vì đạo Phật đã có ở tất cả mọi Cái và mọi Cái đều có ở đạo Phật.

Kỷ niệm ngày thành đạo của đức Phật, chúng ta hãy vui mừng về thành công vĩ đại đó của nhân loại đã có từ hơn hai ngàn năm về trước, và sẽ có trong muôn vạn năm về sau.

Vui mừng vì Phật đã vạch cho nhân loại một con đường tiến tới Hòa bình Hạnh phúc cho một xã hội lý tưởng Phật.

Điều này nhân loại tiến hóa sử càng ngày càng phải ghi nhận, mỗi khi nhân loại dần thân thêm lên một bước, giác ngộ để thấy rõ mọi việc trong vũ trụ và trong xã hội loài người.

Người Phật tử hãy nói lớn : «ĐẠO CỦA ĐỨC PHẬT THÍCH CA ĐÃ VÀ ĐANG ĐẾN VỚI LOÀI NGƯỜI, VÀ LOÀI NGƯỜI ĐANG THEO CON ĐƯỜNG MÀ ĐỨC PHẬT ĐÃ VẠCH».

Nói thế để kỷ niệm ngày Phật thành đạo, khai đạo và truyền đạo.

THÁI ĐẠO THÀNH □

XUÂN VẠN HẠNH



THÍCH TRÍ-THỦ

Cứ mỗi lần Đông qua, xuân đến, người ta lại viết về Xuân. Tập quán thông lệ đó làm giảm giá trị phần nào của một mùa Xuân, hiểu lầm phần nào tinh thần của một mùa Xuân bất diệt.

Năm nay Xuân đến giữa tiếng pháo chèn thêm tiếng súng, giữa hân-hoan gieo rắc tang thương oán thù và chia rẽ. Xuân trở lại sau những chuỗi ngày buồn tủi của dân tộc, của Phật giáo. Một năm vừa qua, một trang sử đầy máu lệ vừa góp vào quyển lịch sử dân tộc. Một năm vừa qua, trời Việt Nam phủ đầy mây buồn hận, không biết năm nay có như năm trước, năm trước nữa và những Xuân vị lai như thế nào.

Tuy mỗi năm chứa đầy đau khổ, tuy mỗi ngày đều là những đoạn ngắn của chuỗi đời bi đát, ý Xuân vẫn bất diệt. Chính ý Xuân ấy là niềm tin tưởng, là một mối hy vọng của toàn dân.

Đề đón mừng Xuân mới, chờ đợi một tia sáng trong chuỗi ngày bi đát, không gì hơn đem những nét chính của những ngày vừa qua để xem xét, để chiêm nghiệm.

Những ngày ấy bắt đầu từ miền Vạn Hạnh, đến miền Liễu Quán, xuống miền Quảng Đức, rồi tràn lan tất cả.

Tại sao những ngày đã bắt đầu, và những ngày ấy còn lại với chúng ta cho đến ngày nào ?

Đạo Phật đã dạy : có hình tức có hoại, có thì là có chung, có động thì có tĩnh, có khởi niệm nên có diệt niệm. Nếu đạo Phật chỉ là một giáo lý suông, thì đạo Phật không bao giờ là một đối tượng để người ngoài nhìn ngó. Nếu đạo Phật chỉ khép mình trong những ngôi chùa, những tu viện, chỉ là một thứ tiêu khiển cho những kẻ mệt mỏi với đời, đạo Phật không thể nào sống gió. Nhưng khổ nỗi ; đạo Phật đã đến nước Việt Nam, đã thấm nhuần vào miếng đất, mảnh gạch, lá cây ngọn cỏ, thấm nhuần vào tâm trí người Việt nam, nên đạo Phật không thể nào là một đối tượng vô tri bất động, mà phải thở, phải nói, phải trình bày, phải đi, phải đứng. Chính những cái « phải » này đã làm cho không-khí bớt chất dưỡng khí, kẻ tà niệm thấy trái tay, kẻ ru ngủ phải bực mình, kẻ đứng yên phải khó chịu, kẻ muốn kéo con người xuống vực thẳm phải tức giận, để rồi chém giết, để rồi vu khống đồ thừa.

Ai có biết cho rằng lòng đất mẹ chứa đầy nguồn an ủi. Ai có biết cho rằng lòng đất mẹ làm nát mục những bộ xương khô để nuôi sống cỏ cây xanh tốt, và lòng đất mẹ vẫn là lòng đất mẹ không hơn không kém, không kéo cho mình, không vì mình. Lòng đất mẹ chỉ muốn mỗi một cây có chỗ đứng dưới mặt trời. Thế nhưng mà có những cỏ cây lại ưa dùng quyền lấn áp và do-đó đã làm cho những loại cây phải khổ sở chật vật.

Mục đích của những ngày bắt đầu từ miền Vạn Hạnh vì những lý do sau đây :

- 1) Sự hòa hợp của muôn loài cây cỏ trên lòng đất mẹ.
- 2) Không chấp nhận sự lấn áp của những cây lao, cây sậy.
- 3) Muốn lòng đất mẹ ngày càng thấm nhuần hoa màu.
- 4) Muốn cho những loài cây mọc từ đất mẹ biết đùm bọc lẫn nhau trước sức mạnh của thiên tai, bão táp.

Nhưng rồi bão táp đã đến, một thứ bão táp nhân tạo, Lòng mẹ không oán hờn, vì ý Xuân bất diệt. Nhưng lòng mẹ quặn đau vì cây cỏ không biết thương yêu nhau, cây cỏ đã dùng tha-lực để tiêu diệt lẫn nhau.

Miền Vạn Hạnh rồi miền Liễu Quán, rồi miền Quảng Đức, rồi lan dần tất cả ... Hoa màu phỉ nhiều bị sức nắng gay gắt tàn phá, gây nhiều chán nản, hững hờ.

Bây giờ thì cây cỏ đã trụi, chỉ còn những da, những thân cây gầy tự quằn quại trước sức nóng thiêu đốt của mình tạo ra.

Thế rồi mùa Xuân lại trở về ! Không biết mùa Xuân có dư sức bồi dưỡng cho những mầm non tự lòng đất mọc lên được không ?

Là những người con Phật, thấm nhuần tinh thần của một đạo giáo, lấy từ bi làm gốc, lấy trí tuệ làm kim chỉ nam, không hận thù, nhưng không thề nào hòa theo ma chướng. Ma chướng từ trong lòng người, ma chướng từ ngoài kéo đến. Ma chướng bành trướng, nhưng người con Phật vẫn đứng vững chờ đợi một mùa Xuân Vạn Hạnh.

Nhìn đức Phật Di Lặc đương ngự trị trên tòa sen. Nụ cười hiền hòa, tòa sen thanh tịnh, đem lại hy vọng cho người Phật tử, cho dân lành vô tội của nước Việt nam đau khổ.

Qui trước tượng đức Di Lặc, chúng ta nguyện cầu cho mọi cây cỏ được sống dưới ánh mặt trời, biết đùm bọc và thương yêu lẫn nhau, đủ trí sáng suốt để khỏi tiêu diệt nhau, để cùng dắt nhau đi trên con đường rộng rãi thanh thang, đầy hoa đầy lá.

Nguyện cầu Tam Bảo duy trì ý Xuân bất diệt.

THÍCH TRÍ THỦ □

TẾT VỚI HỘI XUÂN TRONG XÃ HỘI VIỆT NAM XƯA



NGUYỄN ĐĂNG THỰC

AN NAM CHÍ NGUYỄN của Cao Hùng Trưng trích dẫn Giao Chỉ Thông chí nói về phong tục «lễ Tết chơi Xuân» trên đất Việt Nam xưa rằng :

«Đất hoang vu xa xăm, nhân dân đều đi đất, chỉ có nhà quyền quý mới đi giày dép, đi lại có võng cang. Hằng năm ba ngày Nguyên Đán đều thịnh soạn cỗ bàn cúng bái tổ tiên. Trai gái chay giới hương hoa lễ Phật. Chơi trò đánh đu, đá cầu, hát múa, chuyển nhau cầu tròn, kéo co dây, bên nào thắng uống rượu, bên nào thua uống nước lã.

«Ngày mùng chín tháng giêng là ngày Giáng Sinh Ngọc Hoàng, nhân dân kéo nhau ra đường xem ngắm, lễ bái.

«Mùng Ba tháng Ba là ngày tiết Thượng Tị có đủ bánh cúng tổ tiên. Các quan liêu, sĩ thứ uống rượu làm vui.

«Mùng Tám tháng Tư làm lễ tắm Phật ; thấp nhang lễ Phật, hoa quả cúng tổ tiên.

«Mồng Năm tháng Năm, ai nấy hái hoa lá để dành làm thuốc.

Rằm tháng Bảy, làm đồ mã hình nhân đốt cho tổ tiên hay làm lễ Vu Lan để cúng vong linh người quá cố.

Trong hương thôn lại có cả hội đua thuyền.

Tháng Tám các nhà nông giết sinh vật để cúng tế thần ruộng, thần đất, có đọc kệ, bày ngẫu tượng chơi trò leo cột, đập tay hay làm lễ Phật cầu phúc.

«Năm hết Tết đến, ai nấy có chi tiêu cho hết, một lòng thành kính để cúng tổ tiên rất hậu, đốt pháo tre ống lệnh, ăn uống linh đình, chong đèn thâu đêm suốt sáng. Nhà nghèo lấy đêm ấy để hội họp cùng nhau, đây là đại khái phong tục đặc biệt của nhân dân bản xứ.

(An-Nam Chí nguyên — Trường Viễn Đông Bác Cổ xuất bản

Hà nội 1931, trang 208-213

Đây là tài liệu lịch sử về cổ tục ngày Tết của nhân dân nông nghiệp, trên đất cổ Việt nam là đất Giao Chỉ, cách đây hằng ngàn năm. Phong tục ấy còn truyền tụng mãi cho đến ngày nay trong tầng lớp bình dân qua ca dao là thứ văn chương truyền khẩu :

Tháng Giêng ăn Tết ở nhà

Tháng Hai cò bạc

Tháng Ba hội hè.

Tháng Tư trồng đậu nấu chè,

Ăn Tết Đoan Ngọ trở về tháng Năm.

Tháng Sáu buôn nhĩ bán trâm

Tháng Bảy hôm Rằm, xá tội vong nhân

Tháng Tám chơi đèn kéo quân

Trở về tháng Chín, chung thân buôn hồng.

Tháng Mười buôn thóc, bán bông

Trở về Một, Chạp nên công hoàn thành.

Ca dao

Đại khái cái vòng sinh hoạt của dân nông nghiệp, luôn luôn căn cứ theo nhịp tuần hoàn của thời tiết một năm : « Xuân sinh, Hạ trưởng, Thu liễm, Đông tàng nghĩa là : mùa Xuân ba tháng đầu, khí dương ấm áp cây cỏ bắt đầu nảy mầm đâm lộc, đến mùa hè

Tháng Bốn, Năm, Sáu khi hậu nóng nhiệt, bao nhiêu năng lực của thảo mộc đều phát xuất hết sức trưởng thành. Kỳ đến mùa Thu là tháng Bảy, Tám, Chín khi hậu bắt đầu dịu dần, thì sinh lực của thảo mộc cũng theo ấy mà thu về, kết thực, và sau hết là mùa Đông lạnh giá tháng Mười, Một chập cây cỏ rụng lá trơ cành, nhựa sống cũng co vào, tích chứa đọng lại, để chờ vòng thời tiết sau lại tiếp diễn. Cứ như thế mà quá trình sinh hoạt của con người, cá nhân cũng như tập thể cộng đồng tiến hóa theo nhịp điệu của thời tiết, con người tình cảm, tri thức cũng như ý chí theo nhịp điệu thời tiết mà thích ứng điều hòa. Đây là vòng tuần hoàn, «nguyên thủy phản chung»: nước đầu quay về bước cuối, mới thấy tưởng là một vòng tròn, luẩn quẩn, nhắc đi nhắc lại không có sinh thành sáng tạo gì mới mẻ. Kỳ thực tuần hoàn, vòng tròn là nói về phương diện toàn thể tuyệt đối, còn ở phương diện phần bộ tương đối hiện tượng thì luôn luôn có sự khác đổi mới. Giản đơn mà nói thì đây là một vòng tròn xoay ốc chứ không phải tuần hoàn đơn giản của vòng tròn. Cái tin tưởng vào sự tiến hóa tuần hoàn xoay ốc ấy ngụ ý nghĩa hàm trầm về triết lý nhân sinh của văn hóa đồng ruộng, văn hóa thảo mộc, là hệ giới luôn luôn biến hóa về lượng tính mà bất biến về phẩm tính, có phương diện thiên nhiên hiện thực luôn luôn sai khác đổi thay đồng thời cũng có mặt phương diện siêu nhiên, bất biến là toàn thể đại đồng.

Cái tin tưởng ấy đã mang lại cho tinh thần dân tộc, nhất là nông dân một quan niệm lạc quan yêu đời, dù trải qua bao nhiêu, thử thách đau đớn hiềm nghèo, nào thủy潦, hạn hán hay chiến tranh giặc giã, muốn tiêu diệt sự sống của một dân tộc.

Nhìn cái tin tưởng truyền thống của dân tộc vốn yêu đời như thế, cho nên qua các thời đại, gặp cảnh ngộ éo le, các nhà tư tưởng Việt Nam vẫn thốt ra những lời thơ hy vọng Hoàng Quang một danh sĩ thời Lê mạt là thơ tối tăm của tịch sử dân tộc trong bài Hoài Nam khúc đã ngâm câu :

Đại hàn chi hậu, tất hữu dương xuân.

Đại loạn chi hậu, tất hữu chí trị.

Sau mùa lạnh lớn, ắt có mùa xuân ấm.

Sau thời loạn lớn, ắt có trật tự xã hội.

Lại như Ngô Thời Sĩ (1726-1780) trong bài văn trách bản, khi đang vật lộn với cảnh nghèo túng, cũng vẫn một giọng tin tưởng vào ngày mai tươi đẹp của một tuần hoàn :

Ta thường nghe dạy : Cứ một mùa Đông lại đến mùa Xuân, khuất nào mà chẳng đổi. Một hồi hanh lại một hồi truân, đi đâu mà chẳng lại.

Và gần đây, trong thời đế quốc thực dân, thi sĩ Tản Đà, một mình và mình trong cảnh ngộ éo le dẫu bề, bút lông bút sắt, phu cán phu xe, như vẫn tin vào tình Xuân trường cửu, tin yêu bất diệt :

Xuân bất tận trời cho có mãi

Mảnh gương trong đứng lại với tình,

Trăm năm ta lãnh cõi trần

Nghìn năm mình giữ tình thần chó phai.

(Nói chuyện với ảnh)

Cái tin tưởng yêu đời, lạc quan tin tưởng vào ngày mai ấy bắt nguồn từ trong cái vũ trụ quan truyền thống Á Đông, là Vũ trụ Âm Dương dịch biến cứu nguồn sống Đại Đồng vĩnh cửu, tự biểu hiện ra một lần âm, một lần hiện như sóng biển lên xuống, nhấp nhô, nhưng không bao giờ tắt hẳn.

VŨ TRỤ ÂM DƯƠNG

Tất cả sinh hoạt về tinh thần cũng như về vật chất, về trí thức cũng như về nghệ thuật, về chính trị kinh tế cũng như tôn giáo tín ngưỡng ở xã hội nông nghiệp Á Đông xưa nay vẫn luôn trong vòng vũ trụ quan Âm Dương. Âm Dương, khác với Vật Tâm ở điểm chính yếu này, một đằng là hai trạng thái kinh nghiệm của sự sống, hai thái độ xử thế tiếp vật, hai khuynh hướng vật động, của một bản tính đồng nhất miên tục, còn một đằng là hai hình ảnh tĩnh của trí thức danh lý, hai khái niệm trừu tượng lạnh lùng biệt lập và đối lập, cái nọ phủ nhận cái kia, không có thể tịnh hành như hai quá trình Âm Dương. Một nhà Bác học về Trung Hoa văn hóa, có tiếng ở thế giới, hiện nay là J. NEEDHAM, trong bài diễn thuyết cho UNESCO ở Paris năm 1947 có so sánh hai vũ trụ quan của Đông phương và Tây phương như sau :

Chắc chắn quan niệm nguyên tử đầu tiên là do người Hy Lạp có trước, nhưng tôi có thể chứng thực rằng ý niệm về ba động thực nguyên khai ở Trung Hoa bởi vì mỗi khi người ta thấy mô tả, tác dụng của Âm Dương thì luôn luôn là một quá trình cực cao và cực thấp, khi cái nọ lên thì cái kia xuống, đấy là Quan niệm về ba động. Quan niệm bản lai về nguyên tử như là cái gì không thể phân chia được thì thật là ý niệm Hy Lạp ba động có tăng có giảm, có lên có xuống có thể gọi được là ý niệm Trung Hoa».

Nói đến ba động, chúng ta không thể không nghĩ đến sóng nước lên xuống liên tiếp nhấp nhô trên mặt biển. Sóng lên là Dương, sóng xuống là Âm, nhô ra là Dương, lõm vào là Âm. Vậy Âm Dương chỉ là hai trạng thái vận động, hai quá trình của nước mà thôi, cho nên có vận động từ Âm sang Dương hay từ Dương sang Âm, khác với hai khái niệm bất di bất dịch Vật với Tâm; cái gì là Tâm thì không thể là Vật, cái gì là Vật thì không thể là Tâm.

Muốn hiểu rõ cái vũ trụ quan uyên chuyên và rất phổ thông ấy của xã hội Á Đông, chúng ta không cần suy luận dài dòng càng làm cho khó hiểu thêm, chúng ta chỉ cần trở lại ngày Tết đầu năm của nông dân Việt Nam, quan sát họ « ăn Tết », « chơi Xuân », « chầy hội »

Chính xem cách tổ chức, cuộc sinh hoạt của xã hội nông nghiệp, sinh hoạt tình cảm, sinh hoạt tín ngưỡng, qua các hội hè đầu Xuân mà người ta tìm hiểu nguyên lai vũ trụ quan Âm Dương, vì ở đây chúng ta thấy cái vũ trụ quan ấy được sống động trước khi bị cố định vào những danh từ của triết học hệ thống khái niệm tĩnh chỉ,

Ngày Xuân nước suối trong veo, ánh nắng ấm áp, đánh tan sương mù lạnh lẽo; công việc đồng áng tạm đình, trai gái nông dân được rỗi rãi, cùng nhau gặp gỡ ở sườn đồi sườn núi, bờ suối bên đường, trai đứng xếp hàng thường về phía Bắc sườn đồi, mạn nam dòng suối, gái đứng xếp hàng về phía Nam sườn đồi; mạn Bắc dòng suối, đây là cô tục; tùy theo chiều ánh nắng của dương quang, hay bóng dâm phản chiếu. Thế rồi bên trai « Xướng » lên, bên gái « Họa » lại, bên trai « Cầu » bên gái « Ứng » theo cái định luật của ba động Âm Dương, « Đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu ».

*Một đàn cò trắng bay chung
Bên Nam, bên Nữ ta cùng cất lên,
Cất lên một tiếng linh đình,
Cho loan sánh phụng, cho mình sánh ta.
Cất lên một tiếng la đà,
Đàn ông hát trước đàn bà hát sau.*

Cái « đàn cò trắng bay chung » ấy chính là đoàn thể cộng đồng của xã hội nông dân nguyên thủy. Bên Nam bên Nữ, Đàn ông đàn bà, chính là cách thức phân công đầu tiên, tuy phân chia Nam Nữ như hai giai cấp khác nhau mà cùng nhau xướng họa, để « loan sánh phụng » để « mình sánh ta » đúng theo mô thức Âm Dương, khuynh hướng khác mà chỉ hướng chung, chung một nguồn sống.

Vậy ngày hội xuân của nông dân thường có một tinh thần thân ái, y
ống lạc quan và đoàn kết tập thể. Chúng ta ai cũng nhớ rằng Tết ở dân V
sẵn có cái mỹ tục thuần phong, kiêng tất cả điều xấu, như cãi nhau, ch
nhau, đánh nhau, nói xấu gièm pha nhau, kiêng gặt gồng, kiêng đòi nợ h
vay mượn. Những kẻ ngày thường rất thù oán đổ kỵ nhau mà đến ngày 1
gặp nhau đều phải hỷ hả với nhau, giữ hòa khí vui vẻ để khỏi «xui», «Gi
đến chết, ngày Tết cũng vui». Tục kiêng kỵ này có lẽ là dấu vết cộng đ
tâm ái còn lại trong phong tục ngày xuân. Thuở xưa thời cộng đồng nguy
thủy, không phải chỉ có ngày Tết, đầu Xuân người ta mới thân ái cộng đ
mà suốt năm hằng ngày các phần tử trong một đoàn thể đều phải có tinh th
đoàn kết cộng đồng vậy :

Bầu ơi thương lấy bí cùng,

Tuy rằng khác giống nhưng chung một giàn.

Đây là bài vị kỷ xa xưa, ý thức cộng đồng tập thể là thực thể linh thiêng
cao do tất Tồ Thần Tiên đại biểu, ý thức cá nhân đứng biệt lập với đ
thể chưa rõ rệt. Cá nhân phần tử còn như chìm trong toàn thể cộng đ
qua cái tinh thần tham thông (esprit de participation). Và không những
nhân tham thông với xã hội nhân quần mà thôi, chính nó còn tham th
với cả thế giới thiên nhiên qua môi giới Thần Tiên Vật Tồ nữa. Bởi thế n
ngày Giỗ Tồ cũng như các ngày Hội có ý nghĩa trọng đại, thiêng liêng, t
bừng như «cần Tết» vậy.

Chữ Tết có học giả cho là do chữ Hán là Tiết 節, là Thời tiết 時節 khi
hậu bố mùa mà biến ra. Nhưng đặc biệt là ngày đầu năm, tức là Nguyên
Đán 元旦 hay Ngày đầu năm, khởi điểm cho một vòng tuần hoàn b
mùa đầu mới cho nên bình dân mới quen gọi là Tết-Nhất. Vậy hai ch
Tết-Nhất hoặc là do chữ Tiết Nhất đọc chệch ra, hoặc là do dịch nghĩa ch
Nguyên an cả hai đều ngụ ý cái nghĩa «bắt đầu», do đấy mà đã trở nên hi
sức trỗi dậy đối với tâm lý nhân dân nông nghiệp Á Đông. Sự trọng đ
ấy ở ý nghĩa «bắt đầu» một cuộc sáng tạo một cuộc đời mới, một vậ
hội mới, đồng, điệu với vận hội sáng tạo vũ trụ. Tất cả cái vận rủi cũ nh
đã quết với ngày cuối cùng của một năm âm lịch. «Năm hết Tết đến»
Trong câu nói ấy người ta như tin thực hết một giai đoạn xấu cũng nh
tốt, đi lên lấy một giai đoạn mới với tất cả hy vọng lạc quan.

Chiều nhà nào nhà nấy làm cơm cúng mời tổ tiên về ; với co
cháu con bàn thờ. Nửa đêm người ta lễ Giao Thừa giữa trời. Hai c
lễ ấy ngụ ý nghĩa KHAI - THIÊN LẬP - ĐỊA đồng với ý nghĩ

NGUỒN-GỐC NGUYÊN-LAI. Tổ tiên đại diện cho nguồn gốc, nước có nguồn người có tổ. Và (Nguồn gốc) « bắt đầu » trong tâm lý nhân loại Á Đông luôn luôn ngụ ý nghĩa hoan lạc tự nhiên như bông lai tiên cảnh hay đào nguyên trước khi nhập vào trần thế đau khổ.

Đào nguyên lạc lối đầu mà đến đây.

(Kiều)

Còn khai thiên lập địa là ý nghĩa « trở về » « qui nguyên » như trở về vĩnh cửu (Eternel Retour), thời Hoàng Kim toàn thiện, toàn mỹ ngộ hầu tái tạo cuộc đời theo kiểu khai thiên lập địa của tạo hóa vậy.

Nhà nhân văn học viết :

« Năm mới » bắt đầu tùy theo với khí hậu, hoàn cảnh địa lý, mô thức văn hóa
« Nhưng luôn luôn có quan hệ với một vòng nghĩa là một thời hạn có sự bắt đầu và chấm hết. Hết một vòng và bắt đầu một vòng sau thường có bộ nghi lễ nhằm mục đích tái tạo Thế giới. Sự tái tạo ấy là một sự sáng tạo mới đem lại theo kiểu « khai thiên lập địa ».

(tr. 58 Aspects du mythes Mircea — cliade ed. NRF)

Bởi vì đối với tâm lý xã hội Á Đông cũng là tâm lý của nhân loại sống thân mật với thiên nhiên cảm thông với thiên nhiên sự liên hợp vũ trụ thời tiết có tính chất tôn giáo của vũ trụ Đạo. Ngoài thời gian phổ thông tục hóa còn có thời gian siêu nhiên linh thiêng. Vũ trụ đồng nhất hóa với thời gian vì là điều lý sinh thành. Cả hai đều là thực tại thiêng liêng, do thần linh sáng tạo. Đã có ĐỊA LINH thì cũng có GIỜ THIÊNG, giờ hoàng đạo. Nhà thờ là hình ảnh vũ trụ, đồng thời là Niên hiệu vì niên hiệu như một lịch trình đi vòng quanh bốn phương. Bốn phương trời : Đông, Tây, Nam Bắc phối hợp với bốn mùa : Xuân, Hạ, Thu, Đông trên đồ biểu kiểu mẫu của tổ chức Quốc gia như ở Hồng-Phạm của tru. Và Vũ trụ vì thế mà sым là Thời Không đồng thời chứ không phải thời gian rồi không gian độc lập như định nghĩa :

— Tứ phương thượng hạ vị chi Vũ.

Cổ vũng kim lai vị chi Trụ.

Nghĩa là — *Bốn phương và trên dưới gọi là Vũ*

Xưa đi nay lại gọi là Trụ

Vậy Vũ trụ Thời Không và trong cái môi trường Thời Không ấy thì tất cả sự có thật chỉ là Thời Vật do sự gặp gỡ. đồng thời có, đồng thời không, theo định luật «đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu».

của Âm-Dương :

Cũng là thanh khí xưa nay,

Mới cùng nhau lúc ban ngày đã quên.

(Kiều)

Vì thế mà muốn gọi lên sự có thật của sự vật, tái tạo lại thế giới ; nhân dân Việt Nam xưa kia tìm khích động vào nhịp điệu sinh thành của vũ trụ trong các ngày Tết, ngày Hội đầu xuân như ở Động Thâm-Lệ (Yên Bái), trên sườn núi Liêm (Bắc Ninh) động Hương Tích (Hà Đông)...

Hội Thâm-lệ — ở tỉnh Yên Bái, kinh đô Hùng Vương của dân Việt cổ xưa nơi mà ngày 17 tháng 6 năm 1930, mười ba anh hùng dân tộc đã đền nợ nước bằng năm nhân dân kéo nhau ngày đầu xuân đến các hang động với tinh thần trang nghiêm tín ngưỡng để hành hương làm lễ khai xuân.

Giáo sư Henri Maspero có nghiên cứu tại chỗ và ghi nhận rằng : «Ngày đầu «hội ấy mở vào tháng 3, tháng 4 trước khi có hạt mưa rào bắt đầu công việc «đồng áng. Chỗ hội họp là một cái động tên là Thâm-lệ thuộc làng Nghĩa-lộ «tỉnh Yên Bái. Động ấy có tiếng là thiêng, ngày thường không ai dám lai vãng «sợ chạm vào quỷ thần. Nhưng đến ngày hội thì trai gái tự do kéo nhau vào «trong động lễ giao duyên. Từ các nông trại hẻo lánh xa xăm, họ hẹn nhau «đến cửa động. Bắt đầu bên gái vào trong động đứng xếp hàng yên lặng chờ «đợi. Bên trai thấp đuốc, tay cầm đuốc đi vào, qua mặt các cô Nàng, soi mặt «từng cô để lựa chọn. Khi anh nào đã thấy người của mình, thì anh ta đứng lại cất tiếng hát ướm hỏi. Nếu nàng vừa ý thì nàng ngồi xuống tỏ ý bằng «lòng. Chàng bèn tắt đuốc. và ngồi xuống theo bên cạnh. Bấy giờ chàng cầm «lấy tay nàng mà cất tiếng xướng lên, nàng bèn họa lại. Câu hát xướng họ «giao duyên càng ngày càng trở nên thân mật ».

(Henri Maspero, Les Religions chinoises p. 165 ed.

Civilisations du Sud — Paris 1950)

Đây là lời ca xướng họa của Nam Nữ :

Nam xướng :

Anh van em cho tay cầm tay
Cho vai sát vai,
Hãy xích lại đây
Hãy sát lại đây
Vì anh chẳng được hơn người
Cũng đừng hắt hủi cho đầy lạnh lùng.
Hãy để cho xa-nhân mọc bên gùrng.
Hỡi người thực-nữ xin đừng lánh xa
Cho đến khi nàng xuất giá.

Nữ họa :

Hỡi chàng quân tử của em ơi,
Nay em sầm sỡ, e làng nước chê cười em trắng hoa

— Nay em ơi, em đẹp tựa hoa
Lòng anh quyết ở một nhà với em.
— Phận em như thề bọt bèo
Nên chẳng trời định biết sao bây giờ
Chẳng nên riêng mang tiếng gái hư
Hỡi người quân tử bấy giờ chàng tỉnh sao ?
— Đất thấp, trời cao
Dù cho đến thác anh nào dám quên.
Gặp nhau đây, ta hãy phỉ nguyện
Vi bằng khi thác thì em hóa làm nước, anh liền làm cá để theo em.
Thác đi em làm ruộng tư điền
Anh hóa làm lúa ở bên không dòi
Thác đi em làm ruộng em ơi ;
Anh hóa làm căn ruộng đời đời em lại với anh.
Thác đi em làm cây chàm xanh
Anh nguyện làm khăn mặt để cho mình nhuộm ta
Thác đi em sẽ thành cây dừa
Anh nguyện làm tre ngà để em quấn lấy anh.
Thác đi em làm con mĩ trong rừng xanh
Anh nguyện làm con lộc để theo mình từng bước, em ơi !

Đến đây cô Nàng xem ra đã hết sức cảm động mới tỏ ý như chịu chàng

— *Ai ngăn được con chim sáo nó đậu cành*

Ngăn đàn ông lấy vợ ngăn mình lấy ta.

Con chim bay trên không, con cá lội giang hà.

Làm sao mà mắc lưới, ai ngăn đàn bà có chồng con.

Một duyên một kiếp vuông tròn.

Câu hát đối đáp ở đây, trước còn trăng gió, sau ra đá vàng, là một thái độ tín ngưỡng hơn là nghệ thuật, một tâm lý tập thể hơn là cá nhân, có quan hệ với năng lực sáng tạo vũ trụ đại đồng theo nhịp điệu Âm Dương.

Có Âm Dương, có vợ chồng

Dầu từ Thiên Địa cũng vòng phu thê.

(Cung Oáo)

Và Giáo sư H. Maspero đã kết luận : « Những hội xuân tỉnh ấy nếu thiếu thì mùa màng không tốt, lúa má không mọc. Chính vào lúc người ta «vừa xua đuổi» khi độc của mùa đông đi khỏi, mới có cuộc phối hợp nam nữ thanh niên trong hang động như thế. Sự phối hợp ấy có ý nghĩa vũ trụ hóa trong khí âm u huyền nhiệm mục đích để kích động vào nhịp sinh thành sáng tạo của mùa Xuân. Nhờ cái động cơ ấy mà vòng thời tiết hàng năm mới bắt đầu, màu mỡ của đất cát mới được bảo đảm. Cũng như tất cả các lễ bái của nước Tàu với các hội mùa đều có tính cách tín ngưỡng rõ rệt, Hội Thăm Lẻ ở Yên Bái cũng như hội Liêm với tục hát Qua — họ cũng nhằm mục đích giúp cho điều lý vận hành của vũ trụ và nhất là giúp cho mùa Xuân mở đầu sức phát triển của nông nghiệp ».

(Les Religions chinoises — Henri Maspero)

Hội Lim — : Hằng năm cứ đến ngày ngày 13 tháng Giêng Âm lịch, dân xã ở đây, gái Lũng giang, Lũng sơn, trai Tiêu Viêng, Nứa, Bựu mở hội ở trên núi Hồng Vân ở Làng Lim phổ thông gọi là cầu Lim. Hồng Vân là một ngọn đồi trong dãy núi năm tầng gọi là núi Phật tích vì là trung tâm Phật Giáo đầu tiên ở Việt Nam. Tục truyền rằng từ thượng cổ làng Lũng giang tức là Lim thuộc hạ Tiêu-du với làng Tam-sơn thuộc hạt Đông-ngàn tỉnh Bắc Ninh bây giờ, hai làng đã có giao hiếu với nhau cho nên cho tới ngày nay trước 1945 họ vẫn còn giữ lời thề và lệ cổ. Làng Tam sơn hằng năm cứ đến tháng Giêng thì vào đám. Các kỳ mục, bô lão và tiên thứ chỉ bàn nhau cử đại diện đến mời các bô lão bên Lũng giang. Sáng 13 tháng Giêng,

họ họp nhau độ năm bảy cụ ông, cụ Bà và một số nam nữ có giọng hát hay kéo sang Tam-sơn dự hội. Bên Tam sơn cũng cử một một số đông ra tận đường cái quan đề đón chào. Sau khi phân ngôi chủ khách, trên dưới thứ tự chuyện trò chề chén vui vầy, bắt đầu cuộc sường hát, gái bên kia cầu, trai bên này ứng, luân phiên nhau đối đáp. Lúc ấy các cô lão nghe thưởng thức các câu hát hay, giọng hát ngọt, vỗ tay ban thưởng. Cuộc vui kéo dài thâu đêm suốt sáng. Và từ bấy giờ đến nay ; hai làng cứ tuân theo tục cổ để lại cho con cháu về sau, tuy cũng đã đổi thay đi nhiều với thời gian !

Cách đây 30 năm, tôi có đi xem hội này vào một buổi sáng mùa xuân, sau trận mưa phùn, mặt trời hanh nắng, một thứ ánh nắng ấm áp không có chi gay gắt. Các con trai con gái ở về tiếp giáp huyện Tiên du Yên Phong, khắp trong địa hạt lân cận, chi nào chi nấy bắt luận có chồng hay chưa, anh nào anh nấy có vợ hay chưa vợ, nhân dịp ngày xuân, thì nhau bộ cánh để đi dự hội. Nhưng có thi nhau bộ lịch bất quá cũng chỉ là ăn mặc theo lối quê mùa con trai áo the khăn lượt, con gái áo lụa thắt lưng chõil giải yếm đào, chít khăn mỏ quạ, trong khi đua tranh vẫn có vẻ mộc mạc tự nhiên của nông dân Bắc Việt. Họ đi từng bọn, bọn thì năm người, bọn mười người, có bọn đông đến vài ba chục, rủ nhau lũ lượt từ bờ ruộng bốn phía kéo lên núi Hồng Vân, vào chùa lễ bái hay xem lễ bái, rồi đi ra quanh chợ Cầu Lim, con trai đi đằng con trai, con gái đi đằng con gái. lượn đi lượn lại, dòm ngó thì thảo, nhưng không khi nào thấy hỗn độn.

Khi nào bọn họ đã «nhập nhĩ nhập nhõn» với bọn kia, dù quen hay lạ mặt lòng, bắt đầu dừng lại trước mặt nhau mà cất tiếng hát. Bắt đầu là câu chào hỏi nhau, trau dồi miếng trầu vì miếng trầu là đầu câu chuyện, theo tục lệ cổ truyền của dân Việt. Đôi bên cùng trao tay và mời nhau ăn trầu ; liền đấy là bắt đầu lên liếng hát. Thông thường bên con trai xướng lên trước bên gái họa lại sau. Cũng có khi bên trai cố nhường bên gái, thì bấy giờ chẳng được bên gái mới xướng lên để bên trai họa lại. Khúc hát có lẫn giọng lên bổng xuống chìm, kéo dài a ôi i... như giọng hòa giữa đồng không mông quạnh, trên sườn đồi cao, vọng ra rất xa nghe như được một vẻ thốt đã. Họ thường hát đối với nhau, càng hát càng say sưa như mê về điệu hát bấy giờ có lẽ bầu tinh cảm đã bộc lộ một cách bằng bột nùng nà ngoài mực thường tình.

Nội dung lời ca, đại khái là những lời diễn đạt nam nữ í tình, tuy chơi đùa nhưng vẫn có mực độ, nồng nàn mà vẫn hồn nhiên.

Xin kể mấy tí dụ sau đây :

Nữ :

Gặp nhau ăn một miếng trầu,
Gọi là nghĩa cũ về sau mà chào.

Nam :

Miếng trầu đã nặng là bao,
Muốn cho Động Liễu tây đào là hơn !

Nữ :

Miếng trầu kể hết nguồn cơn ;
Muốn xem đây đấy thiệt hơn thế nào ?

Nam :

Miếng trầu là nghĩa xương giao
Muốn cho đây đây duyên vào hợp duyên !

Hội Thăm Lẻ, Hội Lim, Giã La v.v... đều có đặc tính sinh dục âm dương của tính tình nông nghiệp lấy năng lực sáng tạo của vạn vật thiên nhiên làm trọng đại. Nhân dịp năm cũ đã qua, năm mới đến, tất cả vũ trụ như gặp dịp hồi xuân nông dân tin tưởng vào sự tương quan đồng điệu giữa các hình thái và động tác của sự sống cho nên họ muốn làm nảy nở sinh sôi một cách màu nhiệm ma thuật cái gì người ta cộng đồng làm thì đem lại kết quả tốt đẹp hơn. Cái đức «mẫn» của người phụ nữ ảnh hưởng vào đức «mẫn» của ruộng đất cũng như của mùa màng phong phú (phong đăng hỏa cốc) giúp cho phụ nữ thai nghén. Sự phối hợp giữa trời, trên mặt đất, trong hang động âm u linh thiêng hay trong đình làng một cách tập thể là để bảo đảm cho mùa màng sức sinh đẻ của đất đai, cây cỏ cũng như muôn thú. Như M. Granet trong (la Regilion des Chinois 14) đã ghi nhận ở Trung hoa, những thanh niên nam nữ phối hợp trên mặt đất vào mùa xuân vì họ tin rằng cử chỉ của họ giúp cho sự phục sinh vũ trụ kích động vào sự nảy mầm đại đồng, gọi xuống hạt mưa xuân đầy sinh khí.

Một cơn mưa gió nặng nề. (Kiều)

và mở luống cày cho mùa màng nảy nở vậy.

Có miền ở Java, khi nào lúa bắt đầu đâm bông, vợ chồng nhà nông phối hợp trên mặt ruộng. Và theo Mircea Eliade trong «Traité d'histoire des religions» thì những đám cưới động phòng theo nghi lễ ngay trên mặt ruộng đất, «liên hệ mật thiết giữa sự sinh nở của cây cỏ và sự đâm dục của người được chứng minh bằng hiện diện cây thiêng ở các đám cưới, thì ngày nay hãy còn thấy người ta thi hành ở phía Bắc Trung bộ Á châu.. Ở bên Nga chính

« người chủ lễ bị các phụ nữ vắn trên lưng cày, và không phải chỉ để thần
« linh hóa mùa gặt mà còn là để nhớ lại, hồi niệm cuộc hôn phối thiên địa
« nguyên thủy. »

Bởi vì Thiên Địa hay vũ trụ ở Đông phương cổ truyền vẫn được quan niệm
như một cơ thể đồng nhất thể với nhân loại, cho nên Kinh Dịch mô tả cuộc
khai tịch thiên địa theo hình ảnh nhân sinh :

« Thiên Địa nhân uẩn, vạn vật hóa thuần, nam nữ cầu sinh, vạn vật hóa sinh. »
(Hệ từ).

Đối với nhân dân nông nghiệp Á Đông, «Thiên địa phụ mẫu»

(
) «Trời đất là cha mẹ» thiên nhiên với nhân văn
(human) không đối lập xung đột mà thân mật thông cảm như «son thủy hữu
tình» sông núi có tình vậy. Bởi thế mà « người mô - phỏng Đất. Đất mô phỏng
Trời. Trời mô phỏng Đạo, Đạo mô phỏng Tự nhiên » .

« Nhân pháp Địa, Địa pháp Thiên, Thiên Pháp Đạo, Đạo pháp Tự nhiên ».
(Đạo Đức Kinh).

Tự nhiên đây là tuyệt đối không lệ thuộc vào điều kiện gì mà có, tức là siêu
nhiên vậy. Do cái tín ngưỡng tự nhiên bản lai ấy mà nhân loại Á Đông trong
dịp trở lại của vòng thời tiết hàng năm có hội hè và ngày Tết để hồi niệm cái
điềm Thời không khởi thủy của sự sáng tạo, khai thiên lập địa.

« Thời gian nguyên thủy của một thực tại nghĩa là thời gian căn cứ vào sự biểu
hiện đầu tiên, có một tác dụng kiểu mẫu vì lý do ấy mà người ta cố sức thực
hiện lại nó theo nhịp tuần hoàn bằng lễ nghi thích hợp. Nhưng sự biểu hiện đầu
« tiên của một thực tại tương xứng với sự sáng tạo của các đấng thần linh hay á
« thần tìm lại thời gian nguyên thủy vì thế mà ngụ ý có sự nhắc lại theo
« nghi lễ hành vi sáng tạo của các đấng thần linh. Sự thực hiện lại một
« cách tuần tiết các hành vi sáng tạo của các đấng thần linh ở thuở ấy
« là lịch số thiêng liêng gồm toàn bộ các ngày lễ, hội hè. Mọi hội hè luôn luôn
mở vào thời gian nguyên thủy. Chính sự phục hồi thời gian nguyên thủy
và linh thiêng đó nó phân biệt thái độ nhân loại trong dịp tết hay hội hè với
« thái độ trước hay sau ngày Tết hay hội hè. Ở nhiều trường hợp người ta có
những cử chỉ trong ngày Tết giống như những cử chỉ ngày thường, nhưng
« người có tín ngưỡng tin rằng khi ấy y sống vào thời gian khác, y đã tìm
« thấy lại cái thuở ấy của thần thoại ».

(Mircea Eliade: Le sacré et le profane)
ed. Idée - N. R. F.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC □

ĐÊM THÀNH ĐẠO



HUYỀN KHÔNG

Đêm tối bao giờ chẳng nói năng
Buồn như nhân loại sông nhớ Hằng
Tháng ngày nước cuộn theo mây chuyển
Lạc hướng, thuyền đời nhớ hải đăng

Những dấu chân đi... bước lạc loài
Hỡi ai quyết định một ngày mai
Cho lòng ôm trọn niềm thao thức
Giác-ngộ, đường xa dặt mòng dài

Thắp đuốc lòng lên lửa sáng dâng
Con tim nhân loại đẹp muôn phần
Hằng bao đêm tối bây giờ sáng
Ánh đạo vàng xưa giục bước chân

Chờ đợi lâu rồi giữa đôi thay
Còn đâu hình bóng của đêm ngày
Lá vàng vẫn rụng trong rừng vắng
Thành-đạo như mình cởi áo thay

Vũ trụ con người có thủy chung
Nhân sinh hữu hạn níu vô cùng
Lòng thành ngưỡng-vọng đêm-thành-đạo,
Như nước trên nguồn đổ xuống sông.

HUYẾN KHÔNG □

CỎ MẶT



TRÚC THIÊN

Thuở ấy...
trời đất thanh thanh màu như ý
rừng ôm bóng ngủ dưới sương gầy,
trắng... và trắng... lưng trời... đáy nước...
đêm trở mình

Người vẫn ngồi đây

trời thấp xuống làn mây
mây nghiêng xuống đầu cây
cây nghiêng mình xuống đất
đất vồng lên trời mây

Người vẫn ngồi đây
cội Bồ xe tán

dòng sông lấp loáng

đêm trời mình

Trăng chênh ngả về tây

bập bênh trôi từng mảng

từng mảng bóng đêm trôi về đâu đây

từng mảng bóng đêm trôi về dĩ vãng

từng mảng bóng đêm khép lại đêm này

rừng trời giã

Trăng nghiêng đầu bàng lảng

một nụ Sao Mai vệt màn sương loáng

từ hư vô lên ngự giữa cung mây

và ngàn thu gần chặc nước non này

Người vẫn ngồi đây

hơi thở bật từng tiếng vọng

tâm tư khua từng nếp bóng

bàn tay ghi từng đợt sóng

nhỡn quang quét từng thoáng mỏng

từng vô minh rơi rụng dưới chân đây

lửa tam muội thiêu tàn thân xác cũ

Người đứng lên:

Ánh Sáng dựng Ban Ngày

thề giới mười phương chung một hướng

ba đời qui lại Sát Na đây



Từ thuở ấy...
bao nhiêu thê hệ đã trôi qua trong nước mắt
người vẫn có mặt đây tròn đầy như khoảnh khắc
tròn đầy Trí Huệ và Từ Bi
Người vẫn có mặt đây
mẫu nhiệm như chưa từng đến
hiển hiện như chưa từng đi
đêm nay giữa mùa trăng sáng
— mùa Trăng Giác Ngộ không năm tháng —
khắp nẻo đường nhân thế lệ tràn mi
« Nam Mô Thích Ca Mâu Ni »

ÊN TRÚC

MẶT NHẬT BỒ ĐỀ



HOÀNG HƯƠNG TRANG

Ánh sáng nào đây
Giữa đêm mông-tám
Muôn sao lấp đầy
Khoảng trời u-ám trần-gian
Ngài tĩnh-tọa dưới gốc Bồ-đề
Mắt tinh anh
rạng ngời u-minh cõi tục
Nhân-thê-trăm-luân
Bàn-tay-quả-phúc
Túc-mạng-minh ngài chứng quả đầu tiên
Canh hai ngời sáng Thiên-nhãn trăm miến
Lậu-tận nửa đêm tròn đầy sáng láng
Ôi, sao mai mọc !
Sao Mai mọc giữa trời vàng ánh Đạo
Đằng Từ-Bi « Nhất thể chúng trí » chứng tròn
Đạo vô-thượng san bằng thê-kỷ

Vượt thời-gian vô-thủy đền vô-chung.
 Đạo nhiệm-mầu ngời sáng không-trung
 Như lời Nguyễn trước khi ngồi xuống gốc
 «Xương thịt dù khô
 Xác thân dù mục
 Chân lý chưa tròn
 Ta chưa thể đứng lên»
 Này chỗ này đây
 Bồn-chín ngày đêm
 Vượt trở-lực để chứng tròn quả Đạo
 Ôi nhiệm mầu !
 Thoát-nhiên ngời Đại-ngộ
 Kéo muôn sao về
 Thấp sáng Vô-lường
 Bạc Chánh-Đẳng chèo thuyền
 Ba nghìn thế giới.
 Cứu muôn loài khỏi kiếp trầm-luân
 Khổ-hạnh tuyệt-sơn mây nghìn ngày rờn-rã
 Đạo thiêng bùng sáng muôn nơi
 Con chấp tay
 Quỳ dưới bóng Ngài
 Xin lánh lửa Quang-minh
 Sưởi ấm muôn phương thế-giới
 Xin gió lên !
 Gió lên bùng mây cõi !
 Cho rạng ngời Đuốc-Tuệ tới muôn loài
 Ôi cao sang tuyệt-đỉnh ánh xuân tươi
 Con ngửa mặt
 Hứng đạo Vàng ngan-ngát

Nam-Mô Bốn-Sư Thích-Ca Mâu-Ni Phật
Đốt trầm-hương quỳ nguyện dưới chân Ngài
Mặt-nhật-Bồ-Đề rạng tới Sao-Mai.

HOÀNG HƯƠNG TRANG □

(kỷ niệm ngày Đại Lễ đức Thích Ca thành đạo)

CỦA TIN CÒN CHỨT



VŨ HOÀNG CHƯƠNG

Móng hồng còn vết trên cao
Hồng-sơn còn ngóng thi-hào NGUYỄN DU.
Sắc hương nằm lạnh thiên thu
Bạc phau gò tuyết sa mù nửa vai.
Sớm chiều mây trắng đeo-dai
Giá băng nín thở cho dài nhớ thương.
Tiếng THƠ từ buổi lên đường
Gươm đàn chấp cánh ĐOÀN TRƯỜNG ra khơi.
Mang mang rồn biển chân trời
Quặn đau ruột đất rã-rời vòng sao.
Mở hai thề-kỷ nghe vào
Xương khô lổ nhịp máu đào còn cắn.
Nơi đâu trường-dạ tôi tắm
Để nơi đâu có trăng-rằm đầy trang?
Năm mươi năm lẽ mơ màng

Đời ai rút ngắn cho NÀNG-THƠ xinh?
Hồng bay để đầu bát-bình
Tuyết non cao thoát hiện-linh ý thần.
Nỗi đau ném chữ gieo vắn
Chín mươi chín ngọn xa gần còn in.
Hồn XƯA không ngáng lên nhìn
Mực đen giấy trắng muôn nghìn cũng hư!
Lưng Rùa trao nét Lạc-thư
Bắc-phương đã sáng lên từ mặt sông.
Trời Nam chẳng tuyết giồng Hống
Đầu non còn gửi lời thông- điệp về.

VŨ HOÀNG CHƯƠNG □

(Ghi nhớ Hai-Trăm-Năm NGUYỄN DU)

...The never-finished love-talk of the doves :
Yea ! and so holy was the influence
Of that high Dawn which came with victory
That, far and near, in homes of men there spread
An unknown peace. The slayer hid his knife ;
The robber laid his plunder back ; the shroff
Counted full tale of coins ; all evil hearts
Grew gentle, kind hearts gentler, as the balm
Of that divinest Daybreak lightened Earth.
Kings at fierce war called truce, the sick men leaped
Laughing from beds of pain ; the dying smiled
As though they knew that happy Morn was sprung
From fountains farther than the utmost East ;
And o' er the heart of sad Yasôdhara,
Sitting forlorn at Prince Siddârtha's bed,
Came sudden bliss, as if love should not fail
Nor such vast sorrow miss to end in joy.

SIR EDWIN ARNOLD □

NIỀM VUI THÀNH ĐẠO (*)

...Cặp bồ-câu nói chuyện ân-tình không ngớt :
Này ! Buổi bình-minh đèn rỗi,
Đèn cùng sức huyền-diệu, an lành, toàn thắng
Khắp đó đây, trong mọi gia đình nhân-loại.
Bác đồ-tể ngừng sát sinh ;
Kẻ đạo-tặc thôi tàn phá ;
Viên kê-toán nao nức đêm tiền ;
Những trái-tim cay nghiệt trở lại dễ thương,
Bao tâm-lòng vàng càng thêm hiền dịu,
Trong lúc nguồn sáng vô thượng Buổi Ban Mai
Đương chiều ngời trần-thê.
Các bạo-chúa nói lời hòa-cảm ;
Những bệnh-nhân reo vang trong giường bệnh đón đau ;
Những linh-hồn hấp hối cũng cười duyên
Vì biết rằng Buổi Sáng đắm âm hôm nay
Bắt nguồn từ Phương Đông ;

(*) Đoạn thơ trên đây là trích dịch trong tập trường thơ của thi-trào Sĩ Edwin Arnold, cuốn *The Light of Asia*, trang 113, xuất bản tại Luân-Đôn, năm 1954.

Và trong cõi lòng hiu-quạnh nàng Gia-Du
Ngồi thắm-lặng
Trên chiếc giường thái-tử Tắt-Đạt-Đa
Niềm hân-hoan đột ngọt đền
Như tình ấy không phai
Và nỗi sầu-muộn mệnh mang
Được thay bằng hoan-lạc.

ĐỨC NGHIỆP dịch □

LES VOIX DES VENTS

traduit par M. Ranson-Nepveu

d'après « The Light of Asia » de Sir Edwin Arnold

1) Nous sommes des voix gémissantes
Des vents errants ;
Les voix des brises sans repos ; des vents lassés.
De leur errance.
Pareils sont la Vie et le Vent :
Soupirs, plaintes et sanglots, et luttes et tempêtes.

2) D'où vient le Vent ? où s'en va-t-il ?
Nous ne savons.
Où va la Vie et d'où Vient-elle ?
Nous sommes tous fantômes du Néant.
Quel plaisir y a-t-il dans toutes nos tristesses ?

3) Et quel plaisir pour toi dans tant de jouissances ?
Ah ! le bonheur serait dans l'amour éternel.
Mais la Vie et le Vent sont fugitifs voix
exhalées sur lyres errants.

4) Fils de Maya ! aux horizons du monde
Nous gémissons sans joies à ces harpes des vents,
En voyant les malheurs sans nombre sur la terre,
Sans nombre yeux en pleurs et gestes angoissés.

5) Mais nos gémissements sont ironie aussi :
Car peuvent-ils savoir
Les chargés de souffrances,
Que cette Vie, objet de leurs étreintes,
N'est que vaine apparence ?
Arrête -t- on les nues ?
Et quels doigts retiennent l'eau courante du pleur ?

6) Mais ton heure est venue, O toi qui dois sauver.
Le triste monde attend au sein de sa misère,
L'homme aveugle chancelle en sa ronde des peines.
Debout, fils de Maya !
Et de tes yeux ouverts refuse le sommeil !

7) Nous sommes les voix des vents errants.
Viens, Prince, viens errer
A la recherche du repos;
Quitte l'amour, l'amour des amants
Pour aimer le malheur.
Laisse là les grandeurs pour trouver la douleur
Et porter délivrance.

8) Sur les cordes d'argent, entend-nous soupirer
Vers toi qui ne sais rien des choses de la terre.
Entends-nous: en passant nous rions
De ces ombres charmantes : les plaisirs...

do M. RANSON - NÉPVEU dịch ra Pháp - văn
theo bản « The Light of Asia » của Sir Edwin ARNOLD

LỜI THAN CỦA GIÓ

We are the voices of the wandering wind,
which moan for rest and rest can never find.
So as the wind is, so is mortal life.
A moan, a sigh, a sob, a storm, a strife.

1) Ta là những lời rên siết của ngọn gió lang-thang,
Ngọn gió không ngừng thổi và không khi nào tìm thấy được
sự an nghỉ,
Đời sống cõi phàm và Gió, có khác gì đâu:
Toàn là thở dài, là than-vãn, là nức-nở, là bão-tổ và đấu-tranh.

2) Gió từ đâu đến ? và Gió đi đâu ? Ta đâu có biết !
Đời sống đi về đâu ? và từ đâu đến ?

Tất cả chúng ta toàn là những bóng ma của Hư-ảo.
Có niềm vui nào được chứa đựng trong tất cả những sáu
nỗi của chúng ta ?

3) Và trong bao nhiêu niềm hoan-lạc, người đã tìm thấy
được thú vui nào?
Hạnh-phúc có chăng, là chỉ trong tình thương bất-diệt.
Nhưng Đời sông và Gió chỉ là những âm-điệu thoáng qua,
Phát ra từ những cung đàn phiêu-bạt.

4) Hỡi đảng Con của Hoàng-hậu Ma-Da! ở các chân trời của
thê gian này,
Chúng tôi buồn rầu rên-siết theo điệu nhạc của gió bồn
phương,
Khi nhìn thấy những vô số đau khổ triển-miên trên quả đất
Vô số những cặp mắt chan đầy huyết-lệ và những cử-chỉ
lo-âu.

5) Nhưng rên-siết của chúng tôi cũng là mỉa-mai nữa:
Vì chúng có thể biết chăng,
những thân hình chứa đầy đau khổ,
Rằng cuộc sống này, cái đích mà chúng bám chặt, chỉ là
hình bóng hảo-huyền?
Làm sao kéo được mây bầy?
Với những ngón tay gì, có thể giữ lại dòng nước con sông
đương trôi chảy?

6) Nhưng, ôi ! đang sẽ cứu-độ chúng tôi ! giờ của Ngài
đã đến.

Thế gian âu-sầu đương chờ, chìm đắm giữa những đau khổ;
Người mù-quáng đương lảo-đảo trong vũ-điệu của đau
thương.

Xin Người hãy đứng lên, dâng Con của Hoàng-hậu Ma-Da !
Xin đừng nhắm mắt lại, hãy đuổi xua giấc ngủ !

7) Chúng tôi là tiếng nói của những ngọn gió lang-thang,
Xin Hoàng-tử hãy đến với chúng tôi,

Đền để tìm nơi nghỉ ngơi.

Xin người hãy từ giã tình thương, tình yêu-đương của
những cặp nhân-tình,

Để thương sự khờn khờ.

Xin hãy bỏ lại tất cả những cao sang quyền quý để đi tìm sự
đau-khổ

Và cứu-độ chúng sinh.

8) Trên những dây đàn bằng bạc, xin hãy nghe những lời
than-thở của chúng tôi,

Với Người, đang đã đoạn tuyệt với thế-gian.

Hãy nghe chúng tôi : chúng tôi vừa đi qua, vừa cười

Cho những hình bóng yêu-kiều: những điệu hoan-lạc...

L.N. dịch □

江 村 即 事

罷 釣 歸 來 不 繫 船
江 村 月 落 正 堪 眠
縱 然 一 夜 風 吹 去
只 在 蘆 花 淺 水 邊
司 空 曙

GIANG THÔN TỨC SỰ

Bãi điều qui lai bắt hệ thuyền
Giang thôn nguyệt lạc chính kham miên
túng nhiên nhất dạ phong xuy khứ
Chỉ tại lô-ba thiên-thủy biên

DỊCH :

TỰ TẠI(1)

Thuyền câu về bến để tha hồ (2)

Xóm bãi trăng tàn giấc tự-do (3)

Vì phông đêm nay luồng gió bạt

Chỉ bên nước cạn khóm hoa lô

L. K. LINH □

(Xem chú thích trang 49)

HOA BẮT DIỆT

thân kính tặng Thầy Đức-Nhuận
Thầy Nhất-Hạnh

Gió xuân hờ hững sắc xuân trôi
Sao lặng xa nhìn chẳng hé môi?
Tạm biệt nhau lên chùa lễ Phật,
Cầu xin hoa Phật một cành tươi.
Thần thơ trước ngõ ai chờ đón,
Chợt thấy cành hoa ánh nụ cười

Mùa Phật Đản 2509

LƯU-KỶ-LINH □

1) Xin mạn phép cô nhân đặt tạm đề như vậy.

2,3) Sự thật, mấy chữ « tha hồ, tự do » là do cụ Sào-Nam « Gà » cho dịch giả. Mấy chữ ấy, nó tầm thường, bình dị làm sao ! thế mà nó nói lên được cái gì tiêu sái, hào hùng của những tâm hồn, những khí-cốt Á Đông thuần túy.

Chính nhờ cụ khuyến khích, dịch giả mới đủ can-đảm làm cái việc chuyển thơ Tàu qua tiếng Việt — một việc đòi hỏi nhiều tế nhị, nhiều đam mê cũng như nhiều tinh tấn.

Ở đây, kẻ hậu-sinh này xin nghiêng mình truy niệm một bậc Chí-Sĩ tuyệt-luân của Dân-tộc, và ngâm lại 2 câu thơ bất diệt của Người.

Ba chén xong rồi ai ấy bạn

Một pho kinh Phật một cây đèn

Cho hay mỗi con người Việt Nam bao giờ cũng mang nặng truyền thống
« tam giáo ».

ĐÀN KIẾN KHUYA

●
TRỤ VŨ

những con kiền và tôi
làm việc trong đêm vắng
kiền tha mỗi về tổ
tôi tha nhật nguyệt về thơ
kiền tha mỗi xây sự sống cho đàn
tôi làm thơ xây sự sống cho em

trong đêm vắng nhiệm mầu
giữa lúc ra-đi-ô ca bài cuồng loạn
mà tôi không nghe — chỉ có nhiệm mầu
trong khi thê gian đều ngủ cả
chỉ có kiền và tôi

những con kiền việt nam !
ba mươi năm xưa, thằng bé là tôi, thường chơi bên đàn kiền

xung quanh chúng tôi là vũ trụ,

là suối,

là hoa

những con kiền hành hương trên muôn dặm đường xa

hồn tôi theo kiền hành hương về vũ trụ

nhớ thừa lên năm lên mười

tôi thường theo kiền đi chơi

nhớ giải nước trong sấm uất bờ mây

sức sông dạt dào,

nở từng bông hoa súng trắng

những tấm lá tre trôi về vô định...

bước kiền đi : khúc nhạc muôn đời

tôi theo kiền thừa lên năm lên mười,

thừa mười lăm mười tám

trông giọt sương trong trên cành trúc quê hương

những lá xoài ban trưa,

thề giới bình yên

Ân độ

những ông sãi vàng, những con kiền nhỏ

ơi miền Viễn Trần hoang sơ...

hiền với tôi thân ái tự bao giờ

tiềm thức, ân tình kết chặt

Lịch sử Việt Nam «trên ngàn đấn gỗ»

«đáy giếng nước trong, con cá vẩy vùng»...

hiền ơi ! đền tự bao giờ ?

tiềm ru lòng mẹ, ngọn cờ tổ tiên...

tôi nhớ « bài thơ con kiền »
tình đoàn kết, nghĩa cần lao
chúng ta cùng sống trong lòng mẹ
kiền với tôi : tình nghĩa khít khao...

đêm hôm nay, bên ngọn đèn trung thành
ngoài kia, trời đen tối quá!
vạn vật quanh tôi đều ngủ cả
nhưng còn kiền thức với tôi đây:

— nghĩa là tôi còn tất cả!

TRỤ VŨ

CÓ THỂ MỘT NGÀY NÀO ĐÓ



NGUYỄN VĂN PHỤNG

có thể một buổi sáng mai nào đó
rất gần với chúng ta
người bằng hữu sẽ cầm tay nhau ca hát
kể thù vây quanh cũng vui lây theo từng nốt nhạc
như vậy sự sống chèo trên thân thể chúng ta
cũng cầm lấy tay nhau nhảy múa vui ca
đó là một niềm mơ ước đơn sơ
trong khi hoa đạn đang ngập đầy xứ sở
sinh bằng hữu bị hỏa thiêu
và sự cuồng nộ đang ngự trị trong trí óc một số phần bé bỏng
có thể một buổi trưa chiều nào đó
vâng
một buổi trưa chiều rất gần

người anh em sẽ gác súng ngang vai làm anh hùng thăm m
lắng hồn mình trong những giọng hát ca dao
lúc đó trên thân thể chúng ta sự sống và sự chết
sẽ đứng dậy vẫy tay nhau mở lời chào
ôi một buổi trưa chiều đẹp đẽ
cùng lời ca đông phương với cổ tích rêu phủ
sẽ quay cuồng trên mũi súng thâm u
hát những lời đoàn kết
có thể vào một đêm đen nào đó
đêm đen vô cùng
không có hỏa châu sáng tỏ
không có cả tiếng súng nổ giữa không trung
những người chia hai phe chơi trò chém giết bấy lâu nay bây
giờ đã mệt mỏi

nằm ngả nghiêng trên những ruộng đồng
lắng nghe lời ru ca từ thôn xóm
« à ơ thương người như thể thương thân
rét thời cho mặc đói thời cho ăn... »
sẽ thiếp dần vào giấc ngủ trẻ thơ
du hồn theo cơn mộng mị đầy ăn năn
để khi thức dậy thấy mình lơ bịch
và suốt đời làm tên phạm tội xin được thứ tha
có thể một ngày mai nào đó
những màu da trắng vàng đen đỏ
cầm lấy tay nhau hát bài ca tự do
tự do sông tự do chết tự do hít thở không khí trong lành
và những tên nô lệ bên phương trời âu mỹ
những kẻ bị trị ở vùng á đông
những tên tử tù khắp cả thế giới

sẽ cầm lấy tay nhau ca bài tình bằng hữu xót xa
và cũng vào một ngày đó
vâng
một ngày rất gần
anh em chúng ta tự do nhảy nhót giữa quê hương lúa vàng
rợp cả cánh đồng trước mặt
có thể nào không?
ôi! một niềm ao ước có lúa vàng có bóng mát...

NGUYỄN VĂN PHỤNG □

tháng chín trước mặt

TRAO CHO THỜI ĐẠI MỘT NỘI DUNG PHẬT GIÁO



ĐỨC NHUẬN

SỐNG giữa giai đoạn xã hội chuyển tiếp, con người hôm nay đã và đang nếm trải mọi thử thách ác liệt do các ý thức hệ bạo hành gây ra; càng cổ vùng vẫy, con người càng cảm thấy bất lực, sa lầy thêm sâu trong tình trạng mất hướng, mất tự tin. Những vết tàn phế của xã hội đang hằn lên nét mặt lo âu của mọi người; đang tuôn chảy vào tâm tư thể hệ hai mươi những vết đen dài bằng hoại, đã hợp thành tiếng kêu, trông chờ nơi những người trí thức sớm đưa thể cuộc ra khỏi ngõ tối lịch sử.

Đề đưa lại cho đời ánh sáng, đề gây tin tưởng cho mọi người cùng chung xây xã hội điều cần là: ổn định nhận thức con người đã bị các nhà sử quan cận thị làm lạc hướng; khiến con người hăng hái tàn sát nhau, vì luôn luôn nghĩ rằng mình đi đúng đường lịch sử; ý thức hệ sẽ dẫn tới hạnh phúc, tới chân lý cuộc đời. Trạng huống đau thương này còn được lái vào việc xây cao thêm địa vị cho một thiểu số lãnh đạo nhà nước, tiêu xài máu người trong những vụ tranh giành ảnh hưởng, mưu lợi cá nhân, đoàn thể, giai cấp chủng tộc nữa. Ngày nào nhân loại chưa giác ngộ, trút bỏ được tham vọng mê ám thì ngày đó thân phận con người còn bị dìm, xã hội còn bất công, lịch sử còn lạc hướng.

Chưa lúc nào bằng lúc này, danh từ giác ngộ của đạo Phật được con người ưa dùng. Chưa lúc nào bằng lúc này ý nghĩa sự giác ngộ cần được làm sáng tỏ. Vì con người đã lạm dụng danh từ «giác ngộ» một cách quá thường quá bừa bãi:

- giác ngộ quyền lợi cá nhân
- giác ngộ quyền lợi giai cấp
- giác ngộ quyền lợi dân tộc

và còn nhiều thứ giác ngộ khác nữa ; mà chẳng ai chịu thực sự giác ngộ thân phận, mối tương quan giữa mình với đời và nhiệm vụ của mình đối với mình, đối với xã hội, đối vạn hữu cả. Có chăng chỉ là sự giác ngộ trong lời nói, trên sách báo. Còn thực chứng giác ngộ quả là chưa. Vẫn cứ chấp chặt lấy quyền lợi, địa vị, danh vọng thiên cận của mình.

Muốn giải thoát cho đời khỏi khổ ải lầm than, trước hết hãy tự giải thoát cho mình khỏi vòng thành kiến, lợi danh đã. Mà muốn thực sự giải thoát cho mình trọn vẹn tại không thể không nghĩ tới và thực thi việc giải thoát cho đời ; vì mình và đời gắn liền với nhau như bóng với hình. Không phóng tâm vươn tới giải thoát đời, thì công việc giải thoát mình chỉ mới tiến hành được một nửa, nếu không muốn nói là chưa được chi cả. Chỉ biết mình tức là còn chấp chặt trong lớp vỏ cứng cá nhân vô trách nhiệm, bỏ lỏng, buông trôi trước sự bạo loạn của đời, thái độ đó không phải là thái độ của người giác ngộ. Người giác ngộ chân chính là người thấu hiểu tất cả, làm tất cả với một trí tâm, minh tri ; không mưu lợi danh, không cầu thỏa chí, mà chỉ làm với một tâm nguyện, tận dụng khả năng góp phần thăng hóa con người, thắm tô cuộc đời, để tất cả chúng sinh đủ điều kiện tự chứng lấy ý nghĩa và cảnh tánh giải thoát sinh không của mình.

Cuộc đời của đức Như Lai đã thực chứng điều này. Là Phật tử, những người nay mắn được thừa kế đức sáng, trí tuệ của Phật Tổ, chúng ta không thể làm ngơ trước những khổ đau của xã hội. Chúng ta cần trao cho thời đại một nội dung Phật giáo, một nội dung từ bi mãn nguyện, để nương vào đó con người ổn định tâm tư, ổn định cuộc sống và cùng xây dựng một xã hội vui ấm.

Lịch sử nhân loại đang tiến vào thế tổng hợp lớn. Mọi vấn đề chính trị, kinh tế, văn hóa đều đang vươn khỏi phạm vi quốc gia, chủng tộc tới lãnh vực quốc tế nhân loại. Con người ngày nay cần phải có một nhận thức tổng hợp hòng gạt bỏ mọi thành kiến tôn giáo, chủng tộc, giai cấp để xây dựng một xã hội trong

đó : tự do vẫn tồn tại trong công lý ; công lý không nhằm tiêu diệt tự do cá nhân, mà chính là bảo vệ mọi tự do của con người, tự do tư tưởng, tự do lựa chọn, tự do xây dựng cuộc sống, và tự do sáng tạo. Nhưng, như vậy, không có nghĩa là tự do quá trớn, tự do vô trách nhiệm, mà chính là phải ý thức được quyền tự do đó, phải có trách nhiệm về mọi hoạt động của mình. Có thể mới duy trì nổi công lý, duy trì được sự quân bình của xã hội. Vì nếu xã hội loạn thì lập tức tự do bị tước đoạt ; hoặc tự do bị tước đoạt thì lập tức xã hội cũng loạn :

- « Cái này có thì cái kia có
- « Cái này không thì cái kia không
- « Cái này sinh thì cái kia sinh
- « Cái này diệt thì cái kia diệt » (1)

— kính A-Hàm —

Đạo Phật đã đoan chắc thế, thực tế đã quyết nhận thế, lẽ biến dịch sinh hóa của vạn vật là thế. Người Phật tử không thể quên được tiêu chuẩn đó của đạo Phật, chúng ta cần thực thi nguyên tắc này trong cuộc sống để cùng giải quyết những bế tắc hiện nay, để xây dựng một thế giới mà trong đó tinh thần tư hữu, tổ chức gia đình vẫn tồn tại hòa hợp trong tổ chức quốc gia ; tinh thần dân tộc : tổ chức quốc gia, vẫn tồn tại song hành trong tổ chức quốc tế và tinh thần nhân loại, để chấm dứt chiến tranh, điều hòa mức sống cho con người trên khắp mặt đất, điều hòa giai cấp trong xã hội không còn thù hận đấu tranh. Một khi thù hận tan dần, lòng tham nhẹ bớt, thì mục tiêu giải thoát đã sáng tỏ trước bước đi của con người ; và chiều hướng thượng của tôn giáo chân chính hẳn nhiên phải được con người thực hiện, để giải quyết sự vươn tới của tâm linh siêu thoát.

Với một tinh thương vô biên, tinh người thấm thiết, với một căn bản tự do tư tưởng, với một phương pháp tự tu, tự giác, tự chứng đề cao năng lực và ý chí của con người. Với một nhận thức đồng hợp rộng lớn ; một khả năng dung hóa nhị, một thái độ dung dị hiếu hòa, đạo Phật chắc chắn đủ điều kiện trao cho đời đại một nội dung cuộc sống tràn đầy hạnh phúc. Nhưng ai là người trao

NGUYỄN VĂN CHỮ HÁN

(1) « *Thất hữu tác bi hữu.*

Thất vô tác bi vô

Thất sinh tác bi sinh

Thất diệt tác bi diệt

nội dung đó vào đời ? Hẳn nhiên là Phật tử. Đạo Phật còn nở hoa kết trái hay không, không chỉ ở mấy tạng kinh điển mà là ở những người hoằng pháp hôm nay có đủ đức trí tài năng, có biết thích ứng với hoàn cảnh xã hội, để đưa đạo Phật vào thời đại, làm cho đạo Phật sống động giàu mạnh, trên mọi nơi, trong mọi lúc, thích hợp với mọi người ở mọi trình độ trí thức, mọi gia cấp. Đạo Phật còn trường tồn hay không là nhờ ở đó. Đạo Phật có đáp ứng được đòi hỏi đương thời không, nhờ ở đó.



Chúng ta hẳn đã có lần nghe thấy từ cửa miệng những người còn mang nặng hành kiến hệ phái, hoặc vì chưa hiểu thấu đạo Phật, cho đạo Phật là một tôn giáo không tình cảm, vô thần, yếm thế, xa lìa cuộc đời, phản bội « nhân bản » làm cản đà tiến hóa xã hội. Tất nhiên, họ có quyền tự do của họ, họ được hoài nghi, phê bình và lựa chọn. Vì đạo Phật không phải là một tín lý, đạo Phật không vũ đoan, đạo Phật không buộc ai phải tin theo rập khuôn như mình. Đạo Phật chỉ là một lối hướng dẫn, hồng dắt con người từ trạng thái tham lam mê mị sang trạng thái trong tỉnh siêu thoát. Còn thực chứng được hay không là do nơi những người tiếp nhận đạo Phật có gắng công thăng hóa nghiệp lực của mình hay không. Tuy ở đây chúng ta không làm việc thanh minh cho đạo Phật, vì sự tồn tại trên hai ngàn năm trăm năm nay, và đạo Phật đã dung hợp được với dân tộc tính các nước Á Đông, đang rơi vào nếp sống cơ khí Tây phương, thừa đủ để nói rằng : Đạo Phật không quá nông cạn như sự nông cạn của những người đứng ngoài, ngó phớt qua vào cái vỏ của đạo Phật, rồi chê bai, ngờ vực... Do đó, chúng ta có bổn phận nói tiếng nói chân chính của người Phật tử, làm sáng ý sáng của đạo Phật, hồng bớt đi cho con người phần nào ngộ nhận; hồng khai quang cho nhãn thức của con người không những về đạo Phật, mà còn về mọi vấn đề khác nữa.

Nếu hiểu tình cảm theo nghĩa cảm xúc đam mê vật dục thì đạo Phật không chủ trương duy trì thật, tuy không duy trì nhưng đạo Phật không chối rằng : ở thế giới chúng ta, một thế giới trong đó còn đầy rẫy dục vọng mê cuồng, còn những ham muốn thể chất. Tình cảm của con người thường nhuốm thêm sắc dục; tình cảm không thuần túy biểu lộ tự tâm linh trong tỉnh, mà tình cảm còn pha lẫn tính chất sinh lý và bối cảnh xã hội nữa. Do đó, Đức Thế Tôn đã mệnh danh cho cảnh giới chúng ta là « dục giới » (Kāmadhātuh) một thế giới mà sự sinh, trụ, di, diệt còn tùy thuộc hoàn toàn vào vật dục, đam mê thể chất. Cao hơn cảnh giới chúng ta là cảnh « sắc giới » (Rūpadhātuh) thế giới của thần tiên, sinh, trụ, di, diệt không

bằng vật dục mà bằng sự rung ứng sắc tính. Cao hơn hai cảnh giới Dục, Sắc là cảnh, « Vô sắc giới » (Ārūpyadhātuh), ở đây đời sống không bằng vật dục hay sắc tính mà bằng thức quan tương ứng, tương giao ; nhưng vẫn còn trong vòng sinh tử phiền não. Vượt khỏi ba cảnh giới này mới tới được trạng thái « sinh không siêu thoát », trạng thái của các bậc đại giác, mọi cảnh trong trình toàn triệt, không vương vòng sinh tử luân hồi.

Đức Phật cùng sống trong cảnh dục giới như ta, nhưng Ngài đã tự chiến đấu với mình để gạt lọc tình cảm vật dục đam mê, để phát khởi tình cảm tâm linh trong sạch, thể hiện qua đức từ bi, đại trí, hỷ xả. Tình cảm của Ngài không chịu buộc dưới sóng tóc người đàn bà, không chỉ yêu riêng mình, và những gì thuộc về mình, không chỉ biết tới cha mẹ, vợ con, quyền quý. Tình cảm của Ngài đã trào ra rung ứng với tất cả chúng sinh khổ đau. Tình cảm ấy đã phát xuất từ tâm thể từ bi. Nếu đạo Phật không có tình cảm, thì đức Thích Ca đã chẳng bao giờ xuất gia, đã chẳng bao giờ quan tâm bản khoản trước cảnh sinh tử, niềm thống thiết của thể nhân, trước cảnh tranh giành giết chóc giữa chúng sinh tham sống mà chẳng hay biết được rằng mình đang chết, và tất nhiên không có cảnh bằng con cừu non trên đường bụi cát... Tình cảm của siêu nhân là ở đó. Tình cảm của đạo Phật là ở đó ; mà chỉ ở đó mới có ý nghĩa chân thực của tình cảm, một thứ tình cảm tâm linh trong sạch.

Bảo rằng đạo Phật vô thần thì quả là vội vàng, quả là chủ quan, không hiểu gì về đạo Phật cả. Nhưng, nếu tìm ở đạo Phật một vị thần có bản tính biết yêu ghét, có uy quyền, tức là được nhân cách hóa theo óc tưởng tượng của con người thì nhất định không có ở đạo Phật. Nếu hiểu thần theo nghĩa tâm thần thường hằng trong trình bản thể của thực hữu, một chân lý cao tột mà tâm thức con người luôn luôn vươn tới, để đạt được trạng thái trong trình ấy, thì hẳn nhiên là có. Tâm thần là bản thể của thực hữu, nên có trong mọi loài, mọi vật, nhưng vì vọng niệm mê lầm, như những lớp sa mù che phủ, khiến trí thức con người không thấy được. Con người cần gạt lọc tình cảm trịnh khiết, khai quang tri tuệ, đẩy lui tham vọng u muội, mới mong làm sáng được tâm thần tự tại, hòa được với tâm thần đại thể. Như thế đạo Phật không phải là vô mà là hữu thần. Thần không ở đâu xa, thần không ban phúc giáng họa, mà thần ở trong mỗi người, mỗi vật, chỉ cần làm sáng tâm thần là đạt được chân lý cao nhất của cuộc đời. Đạo Phật đã mệnh danh cho tâm thần nhiều tên gọi khác nhau như *Phật tính*, *Chân như*, *Tình cảnh*, *Niết bàn*... đều biểu hiệu ý niệm trong trình thường hằng của tâm thể, tất cả đều thu vào một chữ « Tâm » mà tâm thì ở mọi loài, mọi vật đều có, nên

mọi loài mọi vật đều có thể tự tu, tự luyện, tự giác để tự chứng lấy cảnh giới trong sáng của tâm thể.

Bởi quan niệm tâm là bản thể nội tại nơi mỗi người, mỗi vật, nên chẳng những đạo Phật không làm hèn con người, mà chính lại làm cho giá trị địa vị và khả năng con người thêm cao, thêm mạnh. Tuy đạo Phật dùng chung danh từ «chúng sinh» để chỉ những chủng loại hữu tình, nhưng vẫn có điểm khác nhau, điểm khác nhau là do nơi nghiệp lực của mỗi vật, mỗi loài. Loài người ở vào cấp bậc cao nhất trong chúng sinh. Loài người là chặng cuối cùng của dục giới, có khả năng chứng ngộ để thoát khỏi vòng sinh tử luân hồi. Nếu dùng theo từ ngữ của miệng đương thời thì đạo Phật đã nói lên đầy đủ và trọn vẹn ý nghĩa nhân bản nhất. Đạo Phật đã mạnh bạo và thẳng thắn phóng tri tuệ vào thực tế đau khổ cuộc đời, không trốn tránh sự thật é chề của kiếp người, không ỷ lại, van xin, trông đợi ở sự bao bọc trợ giúp của bất cứ một ngoại lực nào, mà tự tìm chính nơi mình để tự giải thoát mình và giải phóng đời. Con người chỉ giải thoát được thân phận khi nào tự giác chứng thôi. Nếu tự mình không cứu mình thì không ai cứu mình nổi, mình phải hoàn tất trách nhiệm và công trình tu dưỡng của mình, không ai gánh đỡ cho mình cả. Có chăng, người khác chỉ tiếp tay cho mình, cùng lắm là hướng dẫn cho mình trong một phạm vi nào đó. Còn quyết định tối hậu vẫn do nơi mình. Đó là điều tâm nguyện của Phật tử đi theo hướng Phật.

Đã đề cao đức tự chủ, tự do và tự tạo, thì nhất định đạo Phật không bao giờ yếm thế, không trốn tránh cuộc đời và trách nhiệm làm người. Đạo Phật luôn luôn đáp ứng với nhu cầu trí thức và nghiệp lực mỗi người, mỗi loài. Ở mỗi người, mỗi loài đạo Phật đều có phương pháp hướng dẫn riêng để tự thân mỗi người, mỗi loài thăng hóa thân phận mình. Sở dĩ có sự ngộ nhận trên là do nơi đức từ bi, thái độ bao dung, khoan hòa của người Phật tử chân chính điển hình, luôn luôn chịu đựng phần thiệt, vui vẻ tha thứ, nhiều hơn là cạnh tranh bằng bột. Như vậy là can đảm và khó khăn lắm mới giữ nổi thái độ dung dị trước những chương tai gai mắt đó. Vì người Phật tử dù sao cũng chỉ là một người vẫn còn nặng nhiều với cảnh tánh dục giới, nhưng khác hơn người thường là biết làm chủ mình, làm chủ hành động của mình, không để cho những hành động đó thành xuẩn động. Tất cả Phật tử hiểu đạo pháp đều hiểu rằng : cạnh tranh, tham lam, chẳng những không đẹp để gì mà chỉ tăng thêm đau khổ cho mình, cho đời thôi. Nên không lẫn vào vòng lợi danh, nhưng với nghĩa vụ làm người, bổn phận đối với xã hội, Phật tử dù chịu xả thân cũng không than tiếc. Nếu không có sự hiểu biết và thực tế đó, đạo Phật đã chẳng tồn tại trên hai thiên niên kỷ nay, và đạo Phật cũng chẳng đặt vấn đề hoằng dương chính pháp làm chi nữa.

Nếu cho rằng đạo Phật tìm cần đà tiến hóa của nhân loại thì hãy xét lại đã. Những cuộc cách mạng xã hội hiện nay đã đến sau các phong trào giải phóng bản phận con người khỏi phong tỏa thần quyền với mục đích tìm lấy sự tự chủ cho con người, tự do cho tư tưởng và tự tạo lấy cuộc sống văn minh chính đã được đạo Phật thuyết minh ngay từ lúc Phật rở thành đạo. Như vậy là đi trước đà tiến hóa trên hai ngàn năm trăm năm chứ không phải là đi sau, hay cản bước lịch sử. Với một ý chí tự tạo, chưa hề bao giờ đạo Phật kìm hãm sự tiến bộ của kỹ thuật khoa học, mà đạo Phật chỉ phát tâm đem vào cho xã hội, cho những tiến bộ vật chất ấy một nội dung Phật giáo, đề kỹ thuật khỏi quay lại tàn sát con người, phá tán xã hội.

Lúc này hơn lúc nào hết, xã hội đang đòi hỏi một hướng tiến : Nghệ thuật, học thuật, kỹ thuật đang đòi hỏi một nội dung thương vui, minh mẫn và thực tế để cung ứng cho con người thời đại. Đạo Phật có đủ mọi yếu tố đó.

Thế nhưng từ trước đến nay con người thường chỉ tìm nơi đạo Phật một tôn giáo dưới một hình thức cổ kính, thâm uyên, chìm mình trong màu áo tiếng chuông, trong việc cúng Phật cầu siêu. Tin Phật như tin Trời thờ Chúa. Linh thiêng hóa đức Phật như một Thượng đế toàn năng, có quyền ban phát ơn lành. Sự lầm lạc này không những hại che cuộc tu chính của mình, mà chẳng làm vẻ vang gì cho Phật giáo cả; trái lại, còn thêm nhiều những tấm màn che khuất mất một nội dung đạo Phật sáng đẹp, thực tiễn khiến cho những người chưa hiểu, ngộ nhận nhiều điều đang tiếc về đạo Phật. Nếu ta không cất bỏ được tấm màn hình thức dày đặc đang bao trùm đạo Phật thì tự ta, tự nơi ngộ tín của ta, ta đã thoái hóa Phật giáo. Đạo Phật đáng lẽ hướng dẫn ta trên đường giải thoát, trong thực tế xây dựng cuộc sống no lành, lại hóa ra một thứ cùm xích làm chậm sự chứng ngộ của ta, của đời.



Ở một thạch động thanh tịnh thâm u, nơi tu luyện và đào tạo lãnh tài của một vị thiền sư chứng ngộ, Ngài đã hướng dẫn cho rất nhiều tăng sĩ chứng đạo. Nhưng trong số đó có một đệ tử ngoan ngoãn, thuần thành hết lòng tin Phật, yêu thầy, thương bạn, Không bao giờ phạm một lỗi nhỏ, không bao giờ làm trái ý thầy. Thế mà hết mùa tuyết này tan tới mùa băng kia đóng, hết lớp bạn này tới lớp bạn khác ngộ đạo, xuống núi hoằng dương, người đệ tử này vẫn không chứng nổi phép màu.

Vị thiền sư sau nhiều năm tìm hiểu. Ngài đã thấy được căn nguyên của sự chậm ngộ đạo đó.

Mùa tuyết năm nay đã về, đem theo một trận bão lớn. Thạch động toát ra một sức lạnh ghê người. Ngài hiểu rằng đã đến lúc Ngài ra tay để giúp sức cho người đệ tử yếu chúng ngộ. Sau khi thăm khắp nơi trong thạch động, Ngài về ngồi trên bờ đoàn, cạnh bờ đoàn là một lò sưởi sắp tàn. Ngài gọi người đệ tử đến dạy rằng :

— Con hãy thêm củ vào lò sưởi cho ấm.

Người học trò vâng lệnh ra đi, nhưng tuyết xuống mấy ngày liền, củ dự trữ đã hết, mà nhìn ra trời thì tuyết phủ trắng xóa không thể tìm được đường xuống núi. Sau nhiều cố gắng vô ích, người học trò buồn rầu trở vào lạy thầy.

— Bạch thầy, củ trong động đã hết, mà ngoài trời bão tuyết quá lớn. Con xin về đây chịu lỗi với thầy.

Vị thiền sư khoan dung dạy người đồ đệ rằng :

— Con hãy cố tìm xem trong động, có thứ gì bằng gỗ thì đem ra cho thầy :

Người đệ tử ngoan ngoãn trở vào trong, lục lọi khắp nơi. Nhưng tất cả mọi vật dụng đều toàn bằng đá, không có thứ nào bằng gỗ cả. Đành trở ra thưa tại với thầy.

— Thưa thầy trong động không có thứ gì bằng gỗ cả.

Vị thiền sư nhân từ dạy thêm

— Con cố tìm lại xem, thầy chắc thế nào trong động cũng có vật bằng gỗ đấy.

Lần này người đệ tử quá sức lo sợ, tìm kiếm khắp nơi nhưng vô hiệu, vào cả trong điện Phật, cũng không có gì bằng gỗ cả ! Người đệ tử quý trước Phật điện cầu xin Đức Thế tôn khai sáng cho mình. Rồi lại tiếp tục soát không trừ chỗ nào ; tính nhẩm lại tất cả thì chỉ trừ pho tượng Phật bằng gỗ, ngoài ra toàn bằng đá và sắt cả. Thất vọng hoàn toàn. Người đệ tử run sợ ra thưa lại với thầy :

— Lạy thầy, trong động, ngoài pho tượng đức Thế Tôn, không còn thứ gì bằng gỗ cả.

Vị thiền sư mắt hần về trầm tĩnh thường nhật, ông lớn tiếng :

— Ta đã bảo lấy bất cứ vật gì bằng gỗ ra đây, người còn hỏi chi nữa, đi ngay

Người đệ tử run sợ đi vào trong điện. Đầu giao động lên biết bao ý nghĩ, bao câu hỏi, nhưng đều không có câu trả lời. Sau khi lạy Đức Thế tôn, người đệ tử ôm pho tượng xuống đưa ra trước mặt thầy.

Vẻ bình tĩnh nhân từ đã trở lại trên mặt và tia nhìn của vị thiền sư, Ngài khoan thai cầm cây búa bên cạnh lò sưởi, dơ lên bỏ thẳng xuống pho tượng thếp vàng long lanh. Pho tượng vỡ ra làm đôi, rồi làm nhiều mảnh. Như tâm tư nát vụn của người đệ tử. Toàn thân người đệ tử run lên, nước mắt tràn trề, trong lúc đó, vị thiền sư chậm rãi cầm từng miếng cốt tượng quăng vào lửa, ngọn lửa bùng sáng, tỏa khắp thạch động mờ mờ tối đục. Tâm thức người đệ tử cũng bùng sáng và từ sát na đó chứng ngộ đạo pháp của Đức Thế tôn.

Đã tới lúc chúng ta cần vén màn hình thức để tìm vào nội dung chân lý của đạo Phật, hòng trao cho thời đại trí thức hôm nay một đạo Phật linh động thực tế, thích ứng với nhu cầu tinh thần của nhân loại, để mọi người tìm nơi đạo Phật một nền văn hóa rực rỡ, hợp với lịch sử tiến bộ xã hội, một hướng thoát cho tâm linh con người.



Đạo Phật là kết tinh của các hệ phái tư tưởng thâm sâu Ấn Độ cổ xưa. Đạo Phật ra đời để tổng hợp mọi khuynh hướng thần học, đạo học, triết học của văn minh Vệ đà. Đạo Phật là tiếng nói trọn vẹn là một hệ thống tư tưởng vững mạnh và cao rộng nhất trong các hệ thống tư tưởng cổ kim đông tây. Tim trong đạo Phật là thấy mọi vấn đề từ đại thể tới chi tiết của sự việc đã và đang biến diễn trong vũ trụ đều được đặt ra và đều có phương pháp giải quyết. Nhưng, vì từ ngữ, vì hình thức của người xưa khác với ngày nay, nên ta khó lĩnh hội mau chóng, thấu đáo được đạo Phật. Bồn phận của người hoàng pháp hôm nay, là làm sáng những điểm sáng của nội dung Phật giáo gem vào những hình thức kỹ thuật, nghệ thuật, học thuật hiện đại một tinh thần sáng động toàn diện của đạo Phật.

Một đạo tổng hợp giữa những anh hùng của cuộc đời, giữa những phát kiến truyền kiếp của một dân tộc sống giữa núi rừng trùng điệp; tư tưởng luôn luôn vươn lên rọi vào những bí ẩn hầu như ảo diệu của vũ trụ vô biên; vì họ luôn luôn cảm thấy mình như bị giam cầm trong một khung cảnh tối tăm nếu từ buổi bình minh của tư tưởng con người đã nhận rằng mình nằm trong trò ảo hóa của Brahma, một vị thượng đế, để thành hình một tôn giáo Brahman, với một quan niệm luân hồi miên tục truyền kiếp và sự phân hóa xã hội tới cùng cực đã sản ra không biết bao nhiêu giai cấp. Triết phái Upanishad xuất hiện, tuy

chưa hẳn là chối bỏ hết quyền lực của Brahma nhưng đã tỏ dấu hoài nghi tốt độ về những trò ảo diễn phi lý vô ích của vũ trụ. Từ tư tưởng hoài nghi này đã mở lối cho những triết phái khác ra đời. Phái Vedanta đã đưa gần Brahma lại với con người, đưa ngay vào trong con người, để chủ trương tìm về nguồn bình đẳng của vũ trụ. Quá khích hơn, phái Vaishesika hoàn toàn đứng trên quan điểm cực vi duy vật để thành lập hệ thống triết học của mình. Đi tới trạng thái ôn hòa, triết học Samkhya ra đời, chủ trương vũ trụ có thần ngã và tự tính; mong cầu của thần ngã thông với tự tính thành ra những hiện tượng ảo hóa. Nếu dẹp bỏ mong cầu thì ảo hóa sẽ tan, chỉ còn tự tính tồn tại trong thần ngã mà thôi. Sau trên hai ngàn năm trăm năm, Đức Phật ra đời, Ngài đã dung hóa tất cả mọi khuynh hướng tư tưởng cổ xưa để xây dựng thành một hệ thống đạo Phật hết sức rộng lớn dựa trên đức từ bi, trên khả năng giác ngộ của tâm thức, trên tinh thần tự chủ, tự do, tự tạo, Phật tỏ trao cho đời một nội dung cuộc sống toàn diện cả về tâm linh, luận chứng lẫn phương pháp giác ngộ.

Ngài đã nhìn thẳng vào sự vật, vào cuộc đời mà dạy rằng : «Vạn hữu là thế đó» chân lý không ở đâu xa mà ở ngay trong vạn pháp. Ngài đã trao cho nhân loại một nhận thức quan về vạn pháp :

- Các hành vô thường
- Các pháp vô ngã
- Bản thể chân như

để con người dùng làm chìa khóa tự mở lấy kho tàng vô biên của trí tuệ, khám phá những bí mật của vũ trụ, đau khổ của cuộc đời. Rồi nương vào đó con người sẽ cởi lặn chấp mê u tối, trở lại với bản thể trong trạch của mình.

Vũ trụ kết tụ bởi những hệ thống nhân duyên, con người muốn tham hóa thấu triệt vũ trụ thì cần nương vào thuyết nhân-duyên-quả-sinh để mà tìm hiểu, để sống hợp với lẽ tiến hóa của vũ trụ. Rồi dựa nguyên tắc đó, thăng hóa nghiệp lực của mình, bằng cách gây nhiều nhân tốt.

Thần phận con người chìm đắm trong cảnh khổ đau, sinh tử luân hồi. Sự khổ đau vốn do dục vọng đam mê nơi mỗi người phát sinh, rồi lắng trường thêm mãi. Chẳng những con người không hạn chế lòng tham mà mỗi ngày lại huân tập thêm giữ làm tư kiến, khiến cho khổ đau chồng chất đầy rẫy lên thân phận con người. Để chặn đứng khổ đau, con người cần tận diệt dục vọng, khai quang trí tuệ, để thăng hóa nghiệp lực trên con đường giải thoát.

Được vậy con người cần thực thi Tâm Con Đường Chính (Āryastaniga Mārgam-māni) của Đạo Giải Thoát (1), bằng phương pháp tự tu, tự giác, tự chứng để đạt tới cảnh sinh không viên mãn.

Đạo Phật đã lấy khởi điểm từ tâm linh, qua thực tế, đề hướng tâm linh lên đường giải thoát, nhằm cắt đi những gánh nặng đau khổ của con người. Nhưng đạo Phật vẫn chưa nhận đây là chân lý tuyệt đối, mà đây chỉ là phương tiện giúp con người tự chứng lấy chân lý thôi. Tức là đạo Phật đã đề cao khả năng địa vị con người và sự tự do tuyệt đối về tư tưởng. Nhờ vậy đã mở lối cho người hậu thế được góp sức xây dựng đạo Phật mỗi ngày một giàu đẹp thêm hơn. Cũng chính vì tôn trọng tự do con người nên khi truyền đạo đã không gặp một cuộc xung đột nào và được mọi người tiếp nhận như chính tiếp nhận sự phát minh của trí thức mình vậy.

Trên hai thiên niên kỷ tồn tại hợp nhất với nếp sống con người hiếu hòa đồng phương, đạo Phật mỗi ngày một thêm phong phú, kho tàng văn hóa mỗi ngày một thêm tươi đẹp.

Về nghệ thuật : phải nói rằng đạo Phật ngay khi phát từ kim ngôn đức Thế Tôn đã được lồng dưới hình thức nghệ thuật rồi. Những lời Ngài giảng dạy môn đệ đều tiềm ẩn bên trong những câu chuyện sống động hợp với trình độ và khả năng thưởng thức của mọi người. Những câu chuyện đó được các đệ tử ghi lại qua kinh «Bách Dụ», xét về nội dung của các câu chuyện thì mỗi chuyện đều mang một tinh chất truyền phổ tư tưởng của đạo giải thoát, hoặc miêu tả những khổ đau của con người và nguyên nhân phát sinh khổ đau, đồng thời có một phương pháp giải quyết tùy theo hoàn cảnh trường hợp và nghiệp lực của mỗi nhân vật được Ngài dựng lên trong câu chuyện. Nhờ vậy đệ tử mau hiểu và dễ sống theo những nhân vật trong truyện. Cách sống khoa học và trang nghiêm của Đức Phật đã thành hình ngay một cung thức lễ nghi cho Phật giáo. Giọng giảng đều đều và có mãnh lực thu hút tư tưởng

(1) Chính kiến (samyagdrstih): thấy biết chân chính

Chính tư duy (Samyaksamkalpah): suy nghĩ chân chính

Chính ngữ (Samyagvāk) lời nói chân chính

Chính nghiệp (Samyakkarmantah): việc làm chân chính

Chính mệnh (Samyavryiah): sự sống chân chính

Chính tinh tiến (Samyavryāmtah), siêng năng chân chính

Chính uệm (Samyaksmrih): tưởng niệm chân chính

Chính định (Samyaksamādhih): định tâm chân chính.

của con người đã mở lối cho những vần điệu âm thanh của câu kinh bài kệ. tiếng chuông, nhịp mõ sau này. Văn, lễ, thi, nhạc của Phật giáo mở đầu ngay từ ngày Phật Tổ chưa nhập diệt. Hình ảnh của Ngài đã được ghi lại qua nét họa khắc và được Phật tử lập thành Phật tự để kính thờ. Họa, khắc và kiến trúc của Phật giáo ra đời. Rồi đây sau đây sự tích Phật tổ, những câu chuyện của Ngài đã được dựng thành kịch, quay thành phim để phổ biến trong quần chúng. Như vậy mọi ngành của nghệ thuật như văn, thơ, lễ, nhạc, họa, khắc, kiến trúc, kịch ảnh đã nảy nở toàn vẹn trong một truyền thống từ bi, trí tuệ nhưng không khép kín mà luôn luôn mang những hình thức sắc thái của mỗi dân tộc đã được đạo Phật truyền đến. Nhờ có nội dung chuyên nhất đó, nên càng nhiều sắc thái, nền nghệ thuật Phật giáo càng thêm sáng đẹp giàu có. Và nội dung Phật giáo càng thấm sâu vào tâm thức con người càng thăng hóa thêm đẹp các nền văn hóa dân tộc của mỗi nước đã tiếp nhận đạo Phật.

Vệ học thuật : Với một nhận thức tổng hợp rộng lớn, với một căn bản tự do tư tưởng, đạo Phật đã phát triển và được sự đóng góp của người trí thức cổ kim để thành lập một nền văn học vĩ đại. Phải nói rằng đó là một rừng kinh biển chữ. Kinh điển Phật giáo chia làm ba loại chính là: Kinh, Luật, Luận.

Kinh tạng (Sùttram): gồm tất cả các Giáo, Lý, Hành, Quả do Đức Thế Tôn nói ra, được các đệ tử kết tập lại trong năm đại bộ: Hoa Nghiêm, Phương đẳng, Bát nhã, Pháp hoa, Niết bàn.

Luật tạng (Vinayah): tập hợp tất cả những giới luật của đạo Phật cho các bậc xuất gia cũng như tại gia, để giữ cho hệ thống Phật giáo được bền chặt.

Luận tạng (Abhidharmah): bao hàm tất cả những tác phẩm nghị luận, với mục đích diễn giải rộng ý nghĩa kinh tạng. Kho tàng luận tạng rất lớn, đó là sự đóng góp miên tục của các Phật tử qua từng thời đại.

Sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt, Đại đệ tử Ca Diếp triệu tập đại hội kết tập những lời Phật dạy và định giới luật, ngăn ngừa những nguy thuyết và những hành động si mê của tăng sĩ. Đây là lần kết tập thứ nhất gồm trên dưới 500 đệ tử Phật, nhóm tại thành Vương xá. Tạng kinh được biên chép thành hai thứ chữ Pali và Sanskrit. Kinh do Đại đức A-Nan đọc, luật do Đại đức Ưu-ba-li đọc. Còn luận thì thuộc phần hậu thế diễn giải theo kinh. Kinh điển được kết tập lần thứ nhất này là kinh A-Hàm và luật Bát thập tụng.

Khoảng một thế kỷ sau, cuộc kết tập thứ hai được tổ chức tại thành Tỳ xá ly, nhằm kiểm soát lại kinh điển và giáo luật, đồng thời xét về các dị thuyết hiện lưu hành trong đạo. Kỳ kết tập này mạnh mẽ cho cuộc phân phái sau này.

Theo truyền thuyết thì ngài Đại thiên (Mahà-deva) đề ra năm điều tân thuyết (1) thổi lên một phong trào tự do tư tưởng trong đạo Phật : chia Phật giáo làm hai phái, phái bảo thủ truyền thống là Thượng tọa bộ, phái cấp tiến tự do là Đại chúng bộ. Lần lần Thượng tọa bộ còn phân thành nhiều bộ khác như: Nhất thiết hữu bộ, Độc tử bộ, Pháp thượng bộ, Hiền trụ bộ, Chánh lượng bộ, Mật lâm sơn bộ, Hóa địa bộ, Pháp tạng bộ, Âm quang bộ và Kinh lượng bộ. Rồi Đại chúng bộ cũng lại phân tán thành tám bộ : Nhất thuyết bộ, Thuyết xuất thế bộ, Kế dân bộ, Đa văn bộ, Tây sơn trú bộ, Chế đa sơn bộ, Thuyết giả bộ và Bắc sơn trú bộ. Thật là một quang cảnh náo nhiệt do những cuộc phân bộ này mà kho tàng Phật giáo trở thành rộng lớn, mung lung tới độ khiến người học Phật hiện nay, thường bị lạc mất hướng chính, đây cũng là một trong những điểm quan trọng mà người hoằng pháp hôm nay phải lưu tâm, phải gạn lọc tinh lý Phật giáo trước khi trổ tác Phật học.

Vì không những qua sự phồn tạp gần như trái ngược giữa các bộ phái. Đạo Phật còn chia làm hai ngành. Bắc Phương Đại chúng bộ, Nam phương Thượng tọa bộ đề quang tỏa Phật pháp ra thế giới nữa : Bắc phương Phật giáo lấy Tây tạng làm cứ điểm xuất phát qua Népal, Trung hoa rồi phân tán ra Mông cổ, Mãn châu, Triều tiên, Nhật bản và Việt nam. Nam Phương Phật giáo đặt khởi điểm tại Tích Lan truyền sang Miến điện, Thái Lan, Cao miên và Lào. Đi đến đâu dung hợp tới đó, nên đạo Phật càng thêm nhiều đặc tính mới.

Hiện nay các nhà Phật học và các đại biểu chính thức của mỗi quốc gia Phật giáo đang cố gắng thực hiện cuộc thống nhất đạo Phật hầu cung ứng cho nhân loại một sức mạnh tinh thần để bảo vệ hòa bình và hạnh phúc cho con người trên toàn thế giới. Như thế có nghĩa trên hai nghìn năm phân hóa, lịch sử Phật giáo đang chuyển lần vào thế tổng hợp. Một chứng minh cụ thể là cuộc thống nhất hai tông phái (Nam-Bắc tông, trong Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam đã thể hiện vào năm 1963. Cuộc thống nhất này mở đầu cho cuộc thống nhất Phật giáo thế giới ngày mai. Muốn đẩy mạnh cuộc thống nhất đi đến thành công Phật tử cần đập tan mọi vỏ cứng, mở tung mọi cửa lòng để đón gió ngàn phương đồng thời tìm sâu vào nội dung căn bản của đạo Phật, của Đức giáo chủ duy nhất.

5 điểm của Ngài Đại Thiên đề ra :

- 1) *Lahán vẫn còn bị ma chướng khiến cho lụy thối trong giấc mộng*
- 2, *Lahán cũng vẫn còn bắt nhĩm ô vô tri, nghĩa là cái học sai lầm về chính pháp;*
- 3, *Lahán vẫn có những hoài nghi chưa giải quyết được;*
- 4, *Lahán đặc quđ không thể tự biết mà nhờ bậc Cao minh cho hay;*
- 5, *Lahán có thể liễu đạo là do âm thanh mà giác ngộ.*

Về kỹ thuật: Với căn bản thực chứng, đạo Phật tuy không đủ điều kiện nhân lực, vật lực để thành lập một ngành kỹ thuật khoa học cơ giới, nhưng đạo Phật đã nói lên nguyên tắc căn bản của khoa học rồi vậy. Mà khoa học kỹ thuật vốn là kết quả của công cuộc suy tư thực nghiệm của con người. Nên trước khi có được nền khoa học cơ giới văn minh như ngày nay, lý thuyết khoa học phải có trước để dẫn lối cho công cuộc thực chứng của con người. Ngày nay, khoa học càng tiến, càng đi sâu vào thế giới hạc tâm, vào lĩnh vực không gian thì càng thấy gần đạo Phật, tuy không xây dựng trên vật chất cực vi. Nhưng với tâm linh giác ngộ, đạo Phật giải thích vũ trụ một cách rất khoa học. Khi khoa học tìm được năng lực nguyên tử tiềm ẩn trong vật chất th, cũng chính là lúc nhà trí thức quan tâm nhiều tới luận chứng của Phật giáo, Vì Phật đã quyết nhận trong mỗi loài, mỗi vật của vạn hữu đều có phần năng lực là phật tính. Và, khi các nhà thiên văn học xét nhận ngoài thế giới chúng ta còn rất nhiều thế giới có sinh vật khác nữa, trong vũ trụ, thì trước đó hai thiên niên kỷ, sau khi rời cõi bờ đề, Phật Tồ đã dạy rằng có tam thiên đại thiên thế giới (1), ngoài thế giới chúng ta. Thật là hoang đường viển vông đối với nhận thức nhân loại đương thời của Ngài. Nhưng tới nay khoa học của thế giới văn minh chúng ta đã xác nhận.

Sơ lược qua mấy nét đại cương, ta thấy đạo Phật không chỉ là một triết học, Đạo học mà là một nền móng khoa học. Đạo Phật, ngoài công cuộc giải thoát, còn là một hệ thuyết thực tế có đủ khả năng, đủ điều kiện trở thành một nền văn hóa toàn triệt gồm đầy đủ các yếu tố nghệ thuật, học thuật và kỹ thuật nữa. Nhưng vì chú trọng nhiều về tâm linh hơn, nên đạo Phật mang nhiều màu sắc tôn giáo, dễ rồi nhân loại quên mất những khía cạnh khác của đạo Phật.

Đã đến lúc những người thừa kế đức sáng của Phật tổ cần phải cụ thể hóa những nét tươi sáng của đạo Phật ra bằng hành động, để làm đẹp, làm sáng, làm lành cho thân phận con người, để đạo Phật mãi mãi thích ứng với hoàn cảnh xã hội, đáp ứng được mọi nhu cầu của nhân loại trí thức thời đại

Nói tới văn hóa Phật giáo, một nền Văn hóa tổng hợp đã truyền đời trên hai nghìn năm trăm năm nay là vượt sức một người. Nhất là đem cô đọng trong một bài thì không thể tránh được những thiếu sót, ngoài ý muốn. Nên ở đây chúng tôi chỉ sơ lược trình bày mấy nét chính mà thôi. Và xin tóm tắt:

Nét thứ nhất trình bày về thời đại chúng ta và lối giải quyết của đạo Phật trong thực tế.

(A) *Tiếng Phạm: Trisāharasramahāsahasro lokadhātuh*

Nét thứ hai trình bày những ngộ nhận của con người về đạo Phật.

Nét thứ ba trình bày những nguyên tắc căn bản của đạo Phật.

Nét thứ tư trình bày về nền văn hóa Phật giáo.

Tất cả với mục đích góp cùng Phật tử và độc giả bốn phương một vài ý kiến trong công cuộc hoàng pháp hiện nay.

Ánh sáng từ bi đến với chúng ta.

ĐỨC NHUẬN □

NHỮNG NHÀ CHIÊM BÁI LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM

●
TRẦN VĂN GIÁP

TH E O ông Sylvain Lévi (trong *Deux peuples méconnus dans Mé-lan-ges* ; Challes de Harlez, 1896, pp. 176-186) và ông P. Pelliot (trong *Le Fou-nan*, BEFEO. III, 248-303), thì từ năm 245 sau Tây lịch đến thế kỷ VII, các sứ đoàn ngoại giao không ngớt đặt sự liên lạc giữa Ấn độ và Trung hoa qua trung gian Ấn độ Chi na. Đáng khác, sự nghiên cứu về ngã đường thứ hai mà ông Pelliot đề cập đến trong bài « Hai ngã đường giao thông Hoa-Ấn ở cuối thế kỷ VIII » (BEFEO., IV, 121-412) cho phép chúng ta nghĩ rằng Việt nam chịu ảnh hưởng đạo Phật trước thế kỷ VIII, không phải chỉ qua trung gian Trung hoa mà còn trực tiếp ngay với Ấn độ nữa. Muốn đi từ Quảng đông đến Ấn độ, các du khách đã dùng đến những con đường bộ ở Bắc kỳ và đường biển Nam Hải. Ta có thể ước đoán rằng các nhà du hành này, hoặc tăng hay tục, đã đề lại cho dân chúng địa phương những sự hiểu biết mà họ mang đến từ nước ngoài.

Trong bài « các nhà du hành Trung hoa » (tr. XIII), ông Ed. Chavannes¹ có viết : « Và nhất là các nhà du hành vào thế kỷ VIII, họ không phải chỉ là những nhà doanh-nghiệp, mà đồng thời họ còn là những nhà Phạm ngữ học nữa. Sau khi trở về Trung Hoa, họ đã tìm dịch những kinh điển của những người theo đạo Phật ở Ấn. Nhờ công trình bác học của họ mà đạo Phật, chậm chạp và ôn hòa được truyền bá và bành trướng như một môn học, và đạo Phật không vì vậy mà không xâm chiếm toàn bộ Á châu trong một thời gian ».

Những nhà du hành này đã thiết lập mối liên lạc giữa những xứ tạo thành một thế giới Phật giáo ở triều đại nhà Đường (618-935). Vì lẽ này chúng tôi tưởng nên dùng đến tác phẩm của Nghĩa Tịnh là *Đại Đường nhập Trúc cầu pháp cao tăng truyện*, bản dịch pháp văn của Chavannes. Trong số rất nhiều chuyện tích, chúng ta có thể tách ra 12 nhà chiêm bái là những người đã góp phần truyền bá đạo Phật tại Việt Nam. Chúng ta chia họ ra làm ba đoàn : Đoàn thứ nhất gồm ba người Trung hoa, trong đó có một người gốc Trung Á ; Đoàn thứ hai gồm ba người cũng gốc ở Trung hoa ; họ cùng đi chung một đường và cùng ghé Bắc Kỳ trong một thời gian. Đoàn cuối, quan trọng nhất gồm sáu nhà sư Việt nam, 4 người Giao Châu (Bắc Kỳ) và hai Ái Châu (vùng Thanh hóa).

Trước hết chúng ta kể đến tiểu sử của ông Jnānabhadra. Ông này cùng với Hội Ninh, thế kỷ VII, đã dịch một bản kinh chưa được biết ở Trung hoa. Kinh này được quan đô đốc ở Bắc Kỳ tiến cho triều đình Trung hoa. Tống Cao tăng truyện (chương 11) có một đoạn nói về tiểu sử của ông như sau.

Thích Niã-na-bạt-đà-la. Tầu gọi là Trí Hiền, gốc ở vương quốc Ba lãng (hay Ha lãng), thâm hiệu Tam tạng. Trong niên hiệu Lân đức (664-666), có sa môn ở Thành đô tên là Hội Ninh, muốn sang Ấn độ chiêm lễ thánh tích, xuống thuyền đi về phía Tây. Lộ trình ngang qua Ba lãng, ở đây, cùng dịch với Trí Hiền hai quyển thuộc phần cuối kinh Niết Bàn, đoạn này được trích ở kinh Agama, nói về việc hỏa táng và thâu thập xá lợi¹

(cariras) của Thế Tôn (Lokajyestha). Kinh này rất khác với Kinh Đại Bát Niết Bàn. Khi dịch xong, kinh được gửi về Giao Châu (Bắc Kỳ). Bấy giờ Ninh mới đi sang Tây vực. Vào đầu niên hiệu Nghi Phụng (676-679) quan đô đốc Giao Châu là Lương Nan dịch, gửi sứ cùng với Vận Kỳ (cf. RE. n^o26 và đoạn sau) đồ đệ của Hội Ninh mang biểu dâng sách đến triều đình. Năm thứ ba Mậu dần (678 tây lịch) có sa môn ở chùa Đại Từ ân (đây là ngôi chùa nhờ Huyền Trang ở đó mà nổi tiếng) tên Linh Hội dâng biểu lên Đông Cung xin phổ biến kinh này. Bởi không ai đề tâm phục vụ thầy cho bằng trò cho nên Hội Ninh đã ký thác cho Vận Kỳ việc tiến kinh và lo hoảng hóa. Đây là nguyên do khiến Vận Kỳ không thể theo thầy như bóng với hình mà sang Tây vực (RE, 6. 60, n.4).

ĐOÀN THỨ NHỨT.

1.— PHÁP SƯ MINH VIỄN

« Pháp sư Minh viễn người gốc Thanh thành, Ích châu (nay là vùng Tứ xuyên), tên tiếng Phạn là Chấn-đa đề-bà (Cintadeva), từ nhỏ đã được dạy dỗ theo chánh pháp, lớn lên lại còn chú tâm thêm nữa... Ngài thâm hiểu rất nhiều về *Trung luận* và *Bách luận* và đã từng đọc sách *Trang Chu* (tư tưởng gia của Đạo giáo vào cuối thế kỷ IV trước tây lịch. Người ta gọi một tác phẩm gồm 33 chương bằng tên của ông) (Trước tiên ngài vân du Trung hoa đề học hỏi thêm với sư Tàu). Ngài học Kinh Luận và nhất là chuyên tâm về giáo lý tu quán (Samādhi). Sau đó, lui về ẩn tại núi Lô sơn (trong vùng Hồ Bắc và nhập hạ ở đấy). Nhưng ngài buồn thấy thánh đạo bị phi báng và bị cấm đoán. Ngài bèn mang tích trượng hoảng hóa về phương Nam. Ngài đến Giao Chi (nay là Bắc kỳ)... và sang xứ Ha lãng đảo (Java). Sau đó, ngài đến đảo Tích Lan, và vào Nam Ấn..., (rồi) đến Trung Ấn nơi có chùa Đại Giác (Mahabodhi) và dừng lại đây;... (Ngài chết dọc đường, không biết thọ được bao nhiêu. (RE., n^o21, pp. 51-56, et Trip. Kyot., 35, 7, fo 94 vo, col. 9 sqq.)

II. — THIỀN SƯ HUỆ MẠNG.

«Thiền sư Huệ mạng, quê ở làng Giang Lăng trong vùng đất Kinh (Hò Bắc).. Ngài học vừa sách đạo và sách đời;... tâm hằng mong mỏi về vườn Trúc. Ngài xuống thuyền và đến xứ Chiêm ba (Champa). (Bất ngờ vì) một trận bão, nên đã gặp phải nhiều khó khăn. Dừng lại ở Thượng Cảnh (tức địa cầu xưa của An nam), rồi trở về Trung Hoa (RE., no45, pp. 107 08, et Trip. Kyot., 35, 7, fo 97-vo, col. 15 sqq.).

III. — THIỀN SƯ VÔ HÀNH

Thiền sư Vô Hành quê ở Giang Lăng, Kinh châu. Tên tiếng Phạm là Bát nhã đề bà (Prajnàdeva)...(Sau cuộc vân du ở Trung Hoa), ngài ăn mình vào hang sâu, tụng đọc diệu điển *Pháp Hoa* (Saddharma pundarika)... Sau đó chống tích trượng qua Cửu giang (vùng Giang Tây) ; rồi dời bước đến vùng Tam Việt (tức Ngô Việt, Mân Việt, và Nam Việt. Ngô Việt ở trong vùng Chiết giang ; Mân Việt một phần thuộc Phúc kiến và một phần ở Chiết giang; trong khi đó Nam Việt một phần thuộc Quảng đông và một phần thuộc Bắc kỳ ngày nay)... cùng đi với Tri Hiền,..., hai người rời bến,..., rồi tới xứ Thất Lợi Phật thệ (Crivijaya)... Sau đó Vô Hành xuống thuyền của vua.. (đề sang Thiền Trúc. Nghĩa Tịnh có gặp ngài ở Na lan đà, cả hai cùng đi thẳng sang phía đông. Bấy giờ Vô Hành đã 55 tuổi)» (RE., no52, pp. 138-157; et Trip. Kyot., 35, 7 95 ro fo, col, 20 spp.)

ĐOÀN THỨ HAI.

IV. — THIỀN SƯ ĐÀM NHUẬN.

«Thiền sư Đàm Nhuận gốc ở Lạc Dương.. Học sâu Luật điển... Chống tích trượng về, miền Dương Tử giang... Theo hướng Nam đi lần về Giao Chỉ (Bắc Kỳ, Ngài dừng lại và ở đó qua mùa gặt, tăng tục đều

ngưỡng mộ phong thái. Sau ngài lên thuyền đi về phía Nam, với hy vọng được đến Thiên Trúc. Nhưng khi tới xứ Bột Bồn (?), phía Bắc Hả Lăng, ngài ngã bệnh rồi mất, thọ 30 tuổi. (RE., no 36, pp. 77-78; et Trip. Kyot., 35, 7, f 95 v^o, col. 16 sqq.)

V.— LUẬT SƯ TRÍ HOÀNG.

«Luật sư Trí Hoàng gốc ở Lạc Dương, cháu của sứ thần Vương Huyền Sách, người đã từng mang phạm vật sang Tây vực. Vừa tuổi thành niên, ngài đi vào chốn xuân hư... (Sau lần ngụ trên núi Thiếu Lâm và những lần vân du khắp xứ), ra đi từ Trung Phủ, ngài có ý định sang chiêm bái ở Tây Trúc; may gặp thiền sư Vô Hành và cùng dự tính. Đến Hợp Phố (bán đảo ở gần Quảng Đông), xuống thuyền từ đây, cả hai cùng phiếu bạt trên chốn thương mang rất lâu. Không gió xuôi, thuyền trôi đến Thượng Cảnh; sau đó họ đi về Giao Châu, ở đây một năm; rồi, khi đến cuối mùa đông, họ lại trở lại bờ biển Thần Loan, và theo một chuyến thuyền xuôi về miền Nam đến nước Thất lý Phật thệ (çrivijaya). Từ đó, tất cả những xứ khác mà hai người đi ngang qua đều có ghi trong tiểu sử của Vô Hành... Ngài ở miền Trung Ấn gần tám năm. Rồi lên miền Bắc Ấn (Cachemire) với ý định về nước. (Nhưng Nghĩa Tịnh lại không cho ta biết đoạn cuối đời ngài) (RE., no 51, pp. 133-138 ; et Trip. Tok., 35, 7, f 99 r^o, col. 8 sqq.)

VI.— TĂNG CÀ BẠT MA (SANGHA-VARMAN)

«Samghavarman người gốc Khang Cư (Samarkand hay Sogdiane), lúc nhỏ đã từng đi qua các bãi Lưu sa và rảo bước đến kinh loan ; bầm chất trung thực, thuần tín, giới hạnh thanh nghiêm, lòng bi là điều mà ngài cố gắng thực hành, lòng từ là điều mà ngài chuyên tâm trì niệm. Niên hiệu Hiền Khánh (656-660), ngài vâng lệnh triều đình đi theo một vị sứ thần sang Tây vực. Vừa hành lễ vừa chiêm ngưỡng các xứ ở đây rồi đến chùa Đại Giác (Mahabodhi), ở đây trên tòa Kim Cương ngài thiết lễ tiến cúng trong 7 ngày đêm, đèn đốt sáng choang, hiến đại pháp hội... Lại trong vườn chùa Đại Giác, ngài nặn tượng Phật và tượng bồ tát Quán tự tại (Avaloki

teçvara) ở dưới gốc cây Vô ưu (açoka). Ngài cất cao lời chúc tán... Sau đó, ngài trở về Tàu. Về sau vãng mệnh hoàng đế ngài qua Giao Chỉ hái thuốc. Trong thời gian này, nạn đói đang hoành hành tại Giao Châu người và vật chết như rạ. Mỗi ngày ngài phân phát thực phẩm ngay giữa thành phố để cứu tế những người cô quả và khổ sở. Lòng từ se lại và nước mắt chảy tuôn. Người bấy giờ gọi ngài là vị Bồ tát hay khóc. Ngài bị bệnh ung thư ở chân mà chết đột ngột, thọ 60 tuổi. (RE.; no33, pp. 73-76; et Trip. Tok 35, 7, fo 95D vo, col.sqq).

ĐOÀN THỨ BA.

VII.— SƯ VẬN KỲ

Sư Vận Kỳ gốc ở Giao Châu, Cùng đi đây đó với Đàm Nhuận, thọ giới cụ túc với Trí Hiền (Jnānabhadra). Kỳ quay về Nam Hải... Giỏi tiếng Côn luân, biết nhiều Phạm ngữ, sau lại hoàn tục và trú tại nước Thất lỵ Phật thế (Crivijaya). (Nghĩa Tịnh còn cho ta biết rằng Vận Kỳ còn sống cho đến lúc Nghĩa Tịnh sang Ấn, lúc ấy mới vừa khoảng 30 tuổi).

(Trong tiểu sử của luật sư Hội Ninh, Nghĩa Tịnh có nói rằng sau khi Ninh đã cùng dịch với Trí Hiền một bản kinh A hàm, liền sai Vận kỳ mang tiến triều đình Trung hoa. Đây là Kinh Niết Bàn của Đại Thừa (Maha-yana). Như vậy, Vận Kỳ khởi hành từ Giao Châu, rồi nhờ tri dịch (.) mà thẳng đến kinh đô và dâng sách lên vua trong hy vọng vua sẽ cho lưu bổ giáo lý chưa từng nghe này. Từ Kinh đô, Vận Kỳ trở về và ngang qua Giao Chỉ; ở đây Kỳ thuyết pháp cho cả tăng và tục nghe; mọi người mang cúng lạy chừng vài trăm tấm. Ngay sau đó Kỳ lại sang xứ Hạ lãng đề cảm tạ Trí Hiền và gặp lại Hội Ninh. Nhưng Hội Ninh đã đi qua Tây vực. (RE., no26, pp. 63-64; et Trip. Tok., 35, fo 95 ro, col. 9 sqq).

(*) *Chủ dịch giả* : Tri dịch (Courrier rapide) xua khi quan viên vâng lệnh xuất kinh qua các địa phương thì ở đây cung cấp phụ mã.

VII.— MỘC XOA ĐỀ BÀ (MOKSADEVA)

Mộc-xoa-đề-bà người ở Giao Châu. (Nghĩa Tịnh) không biết tục danh. Ông dong thuyền trên biển Nam Hải và dạo khắp các xứ. Đến chùa Đại Giác (Mahabodhi), chiêm bái hết thầy thánh địa ; sau đó, mất vào khoảng 24 hay 25 tuổi (RE., no 27, p. 65 ; et Trip. Tok., 35, 7, fo 95 ro, col. II sqq).

IX.— PHÁP SƯ KHUY XUNG

«Pháp sư Khuy Xung người ở Giao Châu là đệ tử (thất sai : cisya) của Minh Viễn, tên Phạm là Chát đản la đề bà (Citra-deva?) cùng với Minh Viễn dong thuyền trên biển Nam Hải. Đến đảo Sư tử (Ceylan) rồi tiến lên Tây Ấn độ và gặp sư Huyền Chiếu ở đây, và họ cùng đi về trung thổ. Ngài người bầm tính thông hoạt, tụng phạm kinh rất giỏi. Trong những nơi đi qua ngài đều tập tụng tất cả những kinh điển ở đó. Ngài bắt đầu chiêm lễ cây Bồ đề (Bodhi), rồi đến thành Vương xá (Kucā-gārapura), và ngã bệnh tại vườn Trúc lâm (Venuvana) ; ở luôn và chết tại đây vào năm 30 tuổi» (RE., no 28, pp. 65-66 ; et Trip Tok., 35, 7, fo 95 ro, col. 12 sqq.)

X.— PHÁP SƯ TUỆ DIỆM

«Pháp sư Tuệ Diễm người ở Giao Châu, là đệ tử của Vô Hành và theo thầy đi đến xứ Tăng ha la (Ceylan) và ở luôn tại đây». Nghĩa Tịnh không nói đến ngày mất. (RE., no 29, p. 66; et Trip. Tok., 37, 7 fo 95 ro, col. 11 spp).

XI.— PHÁP SƯ TRÍ HÀNH

«Pháp sư Trí Hành người ở châu Ái (nay là Thanh Hóa), tên Phạm là Bát nhã đề bà (Prajñā-deva). Ngài vượt Nam Hải bằng thuyền đến Tây Thiên, nơi nào cũng chiêm lễ tôn nghi. Lên đến phía Bắc Hằng hà (Ganga) ngài dừng lại ở chùa Tín giả và mất ở đây lúc 50 tuổi» (RE., no 31, p. 68; et Trip. Tok., 35, 7, fo 95ro, col. 8)

XII.— THIỀN SƯ ĐẠI THẶNG ĐĂNG

«Thiền sư Đại Thặng Đăng người ở Châu Ái, tên Phạn là Mạc ha na bát địa dĩ ba (Mahayānapradīpa). Khi còn nhỏ, ngài từng theo song thân vượt biên qua các xứ Đồ hòa la bát đề (Dvāravati). Ngài xuất gia tại đó. Về sau, ngài theo sứ thần là Diêm Tự đi vào Kinh đô. Ngài thọ giới cụ túc với Pháp sư Huyền Trang tại chùa Từ Ân. Nhiều năm ở tại Kinh đô, ngài bác lãm rất nhiều kinh sách. Rồi ngài nghĩ đến chuyện chiêm lễ thánh tích, lòng hằng hoài vọng tới phương Tây. Ngài thề chất trung thứ, tính tình ngay thẳng; ngọn giới luật hằng ấp ủ trong tâm tư, cảnh thiền định luôn ghi vào trong suy tưởng. Vì đắm chìm trong cái có đều dựa duyên, và nếu duyên tiêu diệt thì hữu cũng tiêu ma, và những gì tách khỏi sự sinh thì gá vào cái phụ trợ (secours), và nếu người ta có cái phụ trợ thì họ tương phản với sự sinh(*); hiểu như vậy cho nên ngài đề hết ý chí vào Vương thành, dốc lòng mơ về Trúc Uyển, phần chí mong dẹp yên 8 nạn, trọn cầu 4 luân. Rồi ngài mang tượng Phật và kinh luận vượt Nam Hải đến đảo Sư tử; ở đây ngài chiêm lễ răng của Phật và được chứng kiến những điều kỳ diệu. Ngài đi qua Nam Thiên Trúc rồi lại sang sông Thiên Trúc. Dừng lại xứ Đam ma lập đề (Tāmralipti). Lúc vào đến cửa Đông thì bị giặc cướp phá thuyền, chỉ giữ được mạng sống của mình mà thôi. Ngài ở đây 12 năm, học thông Phạm ngữ, giảng *Luận Duyên Sinh* (Nidāna-śāstra) và các kinh điển khác, lại kiêm tu phúc nghiệp. Nhân gặp đám khách buôn, ngài cùng với Nghĩa Tịnh đi về Trung Ấn, trước tiên đến chùa Na-lan-đà (Nalanda); sau đó đến tòa Kim Cương (Vajrāsane), và trở về Phệ xá lý (Vaiçālī), sau đó đến nước Câu thi và viếng khắp xứ này với thiền sư Vô Hành. Sư Đại Thặng Đăng thường than thở rằng : «Bản ý là muốn hoàng pháp nhiều thêm ở Đông Hạ, nào hay đâu chí nguyện không thành, vì thân thê đã đến hồi suy yếu. Ngày nay, tuy hoài bảo không tròn, nhưng mong kiếp sau sẽ hoàn tất chí nguyện». Tuy nhiên, lòng chuyên niệm bất biến của Ngài là cung trời Đò sử đa

(*) Chú dịch giđ. Câu này khó hiểu, theo Pháp văn, nguyên văn chữ Hán của Nghĩa Tịnh như sau : «Dĩ vi nịch hữu giả giđ duyên, duyên phi tắc tùy hữu; ly sinh giả thác trợ, trợ tắc quái sinh» 以爲溺有者假緣, 緣非則墜有; 離生者託助, 助則乖生.

Tusita), mong được cùng đức Từ Thị (Maitreya Buddha) hội ngộ. Mỗi ngày, ngài vẽ một hay hai cây long hoa (Nāgapuspa) để tiêu biểu tấm lòng quá ư hoài vọng của mình. Đáng công, nhân các cuộc du hành có ngang qua nơi mà xưa kia Pháp sư Đạo Hi cư ngụ. Lúc ấy vị sư này đã mất. Nhưng các bản văn bằng chữ Hán vẫn còn nguyên vẹn, các bản Phạm văn vẫn y nhiên. Nhìn thấy những di vật này, Thặng Đẳng xúc động nhỏ lệ mà than rằng : « Xưa kia tại Trường An, cả hai cùng đi, cùng ngồi chung pháp tịch ; ngày nay trên mảnh đất khách, tôi chỉ còn nhìn lại được nơi trú ngụ của người mà thôi... ». Rồi, chính ở trong thành Châu Thi, nơi, chùa Bát Niết Bàn (Parinirvāna) mà thiền sư đi vào tịch diệt, lúc ấy hơn 60 tuổi. » (RE., n^o32, p.68-73 ; et Trip Tok., 35, 7, f^o 95ro, col. 19 sqq).



Các tiêu sử trên cho ta thấy cái quan trọng của Việt Nam trong sự bành trướng đạo Phật từ thế kỷ III đến thế kỷ X như thế nào, và các nhà sư Việt Nam đã đóng vai trò như thế nào trong sự hoằng hóa của đạo Phật và nhất là trong những công cuộc dịch thuật kinh điển. Các nhà chiêm bái gần như đã đi cùng một con đường từ Ấn sang Hoa và từ Hoa đến Ấn Họ đi xuyên qua Bắc Kỳ, rồi dùng đường biển phía Nam.

Thời ấy, các nhà sư Ấn độ chắc chắn đã gặp phải khó khăn vô cùng khi muốn làm cho mọi người hiểu mình mà lại không có tự điển, cả đến sách văn phạm cũng không. Mà Việt Nam nằm trên con đường họ ngang qua lại chịu ảnh hưởng Trung hoa. Về phương Nam xứ này thường tiếp xúc với Chiêm Thành. Và có thể là người Việt nam thời bấy giờ biết tiếng Côn luân, tiếng Phạm, tiếng Java. Vì vậy mà các nhà chiêm bái thường dừng lại ở Bắc kỳ để tìm những nhà sư làm thông ngôn và cộng tác với họ trong vấn đề dịch thuật. Cho nên chúng ta không lấy gì làm ngạc nhiên khi thấy rằng phần nhiều các bản kinh được phiên dịch lần đầu tiên đều ở tại Bắc kỳ.

tích chương II sách le
Bouddhisme en Annam
TUỆ SỸ lịch vi

SƠ KHẢO VỀ PHẬT GIÁO



TÂM MINH thuật

NGHĨA CHÍNH HAI CHỮ TAM BẢO

Tam bảo là ba thứ quý báu nhất trong toàn thể loài người mà nhà Phật dùng để trở vào Ba thứ độc tôn của nền Phật học.

Thứ nhất là PHẬT, tức là vị đã sáng tạo ra giáo lý để truyền thụ cho nhân thế sau này.

Thứ nhì là PHÁP tức là những giáo lý và những qui luật mà đức Phật đã thuyết và đã định ra cho chúng sinh trông đó mà noi theo. Thứ ba là TĂNG tức là những bậc đã khổ hạnh tu trì để noi theo và làm những việc truyền bá cho nền Phật học về sau.

Gồm ba thứ ấy người ta gọi chung là Tam Bảo.

Phật : Phạm ngữ gọi là Phật đà (Bouddha) có nghĩa là giác ngộ tức là chỉ đấng đã tự giác mà đã giác tha và Giác Hạnh rất được viên mãn

hơn cả các bậc khác ở trong cõi đời. Gọi là tự giác tức là khác hẳn với các người phạm phu tục tử ở đời vì những phạm phu tục tử thì thủy chung chỉ mê muội mà không biết đường làm cho tỉnh ngộ.

Pháp : tiếng Phạm gọi là Đạt ma (Dharma) có nghĩa là một thứ qui tắc dùng để cho mọi người y cứ vào đó mà noi theo. Vô số những môn **THĂNG DIỆU PHÁP** do đức Phật thuyết ra, có thể để cho chúng sinh cứ ngoan ngoãn theo làm các **Pháp** ấy để đi đến cõi chính giác nên gọi là **Pháp**, Tức như Tam Tạng hay thập nhị bộ hiện đương truyền thụ ở nhân gian đều là **Pháp** cả.

Tăng : là lược theo chữ Tăng già (Sangha) của chữ Phạm có nghĩa là hòa hợp chúng tức là một đoàn thể chung sống vui vẻ sum họp lại để truyền thụ Phật pháp và cùng theo đó để tu trì đạo giáo của đức Phật đã truyền thuyết lại. Vậy Tăng là trở vào đám quần chúng cùng một chí hướng và cùng theo chung một đường lối như nhau.

Đức Phật Thích Ca mâu Ny : Đức Thích Ca Mâu Ny nguyên là thái tử của nước Ca Tỳ La thuộc Ấn độ. Phụ thân của ngài là Tịnh Phạm vương và mẫu thân là Ma Da phu nhân người họ Kiều Đáp Ma, tên chính của ngài là Tất Đạt Đa. Hai chữ Thích Ca nguyên là tên của một dòng họ bên nước Ấn độ mà hai chữ đó có nghĩa đen là nhân từ trung hậu. Còn hai chữ Mâu Ny là cốt để tỏ ý xưng tụng ngợi khen, vì nghĩa đen hai chữ đó là im lặng tịch mịch khác với tính cách thường nhân.

Đức Phật, sinh ra đời, trông thấy cái kiếp nhân sinh rất đổi vô thường, khi thì sinh đẻ, khi thì bệnh tật, khi thì già nua rồi khi lại chết chóc vì thế mà ngài xuất gia tu đạo, bỏ địa vị là con một ông vua mà tự một mình đầy dọ khổ hạnh trong một thời gian 6, 7 năm đồng.

Nhưng sau thời gian đó ngài nhận thấy không phải là con đường cứu cánh nên ngài lại quay sang ngọn núi Ca Da một mình ngồi tĩnh tọa nơi dưới gốc cây bồ đề để tĩnh tâm nhập định. Nhờ được những công tu hành viên mãn và tĩnh định tĩnh thần như thế trong thời gian khá

lâu, nên Ngài đã đột nhiên như người chợt tỉnh cảm được chân giá của tất cả một cuộc nhân sinh. Liền đó Ngài hiện thân đi thuyết pháp, thực hành những ý nguyện tế độ cho hết thấy chúng sinh, mong cho cùng được bước vào con đường giải thoát.

Cứ như thế trong vòng 45 năm dòng dã, khi Ngài đã gần 80 tuổi, Ngài mới nhập Niết bàn ở dưới thành Câu-Thị-Na. Đó là ý nghĩa ngày đức Phật thành đạo mà các hàng Phật tử hiện thường kỷ niệm ngày nay.

Kết tập Kinh điển: sau khi đức Phật nhập niết bàn rồi, một bậc đệ tử đã theo Ngài tu hành đắc đạo là ngài Đại Ca Diếp cùng với bọn tăng chúng đồng thời là A Nan liền tụ tập ở động Tất Bát La trong vùng núi Kỳ Xà thuộc thành Vương Xá là thủ đô nước Ma-Kiệt-Đà, bầu Ca Diếp làm chủ tọa đề cùng nhau kết lập những lời di giáo của đức Thích Ca Mâu Ny.

Trong lần kết tập thứ nhất này, có vị Ưu-Bà-Ly thì chuyên thuật lại những giới hạnh mà đức Phật đã sáng thuyết. Còn vị A.Nan thì thuật lại những qui pháp mà trước đây đức Phật đã từng giảng diễn cho mọi người nghe. Sau khi hai vị trên tụng thuật những điều mắt thấy tai nghe do đức Phật xướng khởi thì một số đại chúng tăng sỹ cùng nhau xúm lại đề cùng truyền tụng cho được thuộc lòng. Đó là lần kết tập thứ nhất của Phật giáo đồ vậy. Lần kết tập này tất cả toàn số đại đức và tỷ khiu đến dự có được tới 500 người, nên cũng gọi là kỳ kết tập ấy là kỳ kết tập Năm-Trăm.

Kế sau đó chừng khoảng hơn một trăm nữa lại có một kỳ kết tập thứ 2 ở thành Tỳ-Xá-Ly, tất cả có tới 700 đại đức và tỷ khiu họp lại đề cùng tham đính với nhau. Lần kết tập này là chuyên đề nghiên cứu và giải quyết những điều nghi vấn trong các giới luật của đức Thích Ca đề lại trước đây. Lần này gọi là Đề nghị Kết Tập, tức là kỳ Kết tập thứ nhì.

Lại qua hơn một trăm năm nữa, vua A-Dục-Vương là người sùng tín đạo Phật nhất trong thời đó lại triệu tập 1000 đại đức và tỷ khiu ở nơi

thành Hoa Thị để kết tập những thư điển của nhà Phật còn lưu truyền lại. Lần này có vị Mục-Kiền-Liên Đế Tu đứng làm thượng tọa đề cùng hợp tác với các bậc đại đức tỷ khiu, tức là lần kết tập thứ ba. Sau lần kết tập này thì tất cả tam tạng là Kinh, Luật và Luận của Phật giáo cũng đã tiệm đủ và đã thành có hệ thống khác hẳn trước đây.

Nhưng tới hơn 300 năm sau nữa, nhà vua Ca.Nhị Sắc-Ca lại mở một kỳ đại kết tập nữa ở nơi đô thành Ca-Thấp-Dị-La đề bổ khuyết thêm vào. Lần họp này tất cả có tới 500 vị La hán, 500 vị Bồ tát và 500 vị học giả tại gia mà do vị Hiếp-Tôn và vị Thế Hữu ngồi làm thượng thủ, đề cùng kết tập thêm vào những lời đức Phật đã dạy từ xưa. Lần này tức là lần kết-tập thứ tư trong vệt di truyền Phật-Giáo vậy.

Cứ theo trong kinh điển đã chép thì lần kết tập thứ nhất là không có dùng bút giấy ghi chép mà các vị đại đức cùng tỷ khiu đều phải cùng nhau tụng đọc, rồi cùng nhau phân biện lấy những lời những câu cho được rành mạch rõ ràng. Cho tới kỳ kết tập thứ hai mới dùng đến những sự ghi chép và sự ghi chép này chia ra làm hai là một loại dùng chữ Pa-Ly và một loại thì dùng chữ Phạm.

Loại dùng thứ chữ Pa-Ly thì sau này truyền bá sang mạn phương Nam tức là lấy đảo Tích Lan làm nơi trung tâm và truyền ra các nước Diên-Điện, Tiêm Lư, Ai Lao, Cao Mên hiện nay, gọi là Phật giáo Nam tông.

Còn một loại chép bằng chữ Phạm thì sau này truyền bá sang mạn bắc phương tức là các nước tây vực ở về phía bắc Ny-Bạc-Nhĩ và Trung Quốc là nơi trung tâm và khếch trương sang khắp các nước như Cao-Ly Nhật-Bản và Việt Nam ngày nay, gọi là Phật giáo Bắc tông.

Đó cũng vì lý do là sự ghi chép đã dùng hai thứ chữ không được duy nhất, cho nên sự truyền bá về sau cũng tùy tình thế mà chia ra hai ngả khác nhau. Và, cũng vì thế mà ngay khi kết tập cũng khi truyền bá về sau, không khỏi thỉnh thoảng lại có một vài điểm không giống hệt nhau.

Tam Tạng : Kinh điển nhà Phật có chia ra làm 3 loại là Kinh Luật và Luận, ba loại đó gọi là Tam Tạng. Đại khái như Tu Đà La cũng có khi dịch ra là Tổ Đát Lãm, thì gọi là Kinh. Tỳ Nại Da (cũng có khi dịch là Tỳ Ni) thì gọi là luật. Còn như A Tỳ Đàm (cũng có dịch là A Tỳ Đạt Ma) thì gọi là Luận.

Kinh là những pháp thuyết giáo và lý giải để cho mọi người đi tới mức thực hành cho được viên mãn. Luật tức là những giới hạnh do đức Phật đặt ra để ngăn chặn những điều ác và trau giồi những điều hay điều thiện. Còn Luận tức là những đoạn văn làm cho phát huy thêm những ý nghĩa trong các sách Kinh, ghi những lời văn đáp có liên quan tới sự quyết định và nêu rõ những Pháp, Tính và Tướng của các kinh điển đã từng nói tới xưa nay. Về loại này phần nhiều là do nơi các vị đệ tử nhà Phật nói ra và ghi chép lại để cho người sau nhân đó mà nhận thức được những điều đáng phải tu trì.

Chữ Tạng, ở đây, có nghĩa là gồm chứa, tức là dịch theo ý nghĩa của chữ Tỳ Đồ Ca ở trong Phạm văn của Ấn Độ mà ra. Ở trong Tam Tạng, chỉ duy những giáo pháp của đức Phật thuyết ra mới gọi là Kinh (tức là theo nghĩa hẹp), ngoài ra đều gọi là Luận. Nhưng có một điều là cả trong ba tạng cũng toàn là những sách vở ghi chép về giáo lý của nhà Phật và đối với những thuyết của đức Phật đều có liên lạc quan hệ. Cho nên, theo nghĩa rộng thì cũng thường gọi chung là Kinh Tạng. Vì thế nên, mới có những tiếng gọi là Nhất Thiết Kinh hay là Đại Tạng Kinh v.v..

Thập nhị bộ (Mười hai bộ). theo các thẻ tài trong các kinh điển nhà Phật, có thể chia ra làm 12 bộ khác nhau :

—1) **Tu Đà La**, cũng gọi là **Khế Kinh** có nghĩa là những lời văn hợp với lý và hợp với trình độ của chúng sinh. Bộ này lại có khi gọi là bộ **Trường Hàng**, tức là một lối tản văn, nói thẳng ngay về pháp tướng, cứ tùy theo nghĩa lý mà làm văn, hoặc dài hoặc ngắn không cần đếm đến số chữ hay là số câu.

—2) **Trùng Tụng**. Bộ này là theo nghĩa của những bản Trường Hàng trên kia mà tuyên truyền cho rõ ý nghĩa và dùng theo chữ Phạm, đặt thành

những câu, 8 chữ gọi là Cú (câu) 4 câu gọi là Kệ. Đến khi dịch sang văn
hà Trung Hoa thì dùng 5 chữ làm một câu hoặc đến 7 chữ một câu là
huân những khi dùng chữ mà làm.

—3) *Thụ, Kỳ* : Bộ này ghi chép những lời của đức Phật trao dạy các bậc
Bồ tát hay là Thanh văn, về những phương pháp theo rồi trở nên thành
Phật sau này.

—4) *Cổ Khởi* : Theo bộ này là không đọc đến lối Trường Hành ở trên
mà chỉ đọc thẳng ngay những lời Kệ, tức là 4 câu thành một đoạn Kệ.

—5) *Vô Vấn Tự Thuyết* : Bộ này do nơi đức Phật lấy cái trí sáng suốt của
Ngài có thể hiểu biết được tâm tính con người và xem xét cái cơ sự của
chúng sinh, không cần phải đợi cho họ nói ra mà Ngài tự truyền giáo vậy.

—6) *Nhân Duyên* : Bộ này ghi chép những lời đức Phật đã nói tới hết
thầy các việc căn bản của sự bắt đầu khởi ra ở trong vũ trụ.

—7) *Thi-dụ* : Bộ này chuyên chép những lời mà đức Phật đã dùng
những loại thí dụ mà giảng dạy cho hết thầy chúng sinh để cho chúng sinh
để phần hiểu thấu ý nghĩa của Ngài.

—8) *Bản Sự* : Bộ này là nói về những cái nguyên nhân về công việc của
các đệ tử cùng các Bồ tát đang làm, tức là những việc mà mình làm
trước khi chưa được kết quả thành Phật.

—9) *Bản Sinh* : Bộ này ghi những lời mà đức Phật nói rõ về chính
những nơi mà các Phật và Bồ Tát hiện thụ sinh ra.

— 10) *Phương-Quảng Đại-Thặng* : Bộ này bao hàm các kinh điển rất là
thâm thúy, rộng rãi, cũng chẳng khác trong khoảng hư không, cho nên
gọi là Phương Quảng,

— 11) *Vị-Tăng-Hữu* (chưa từng có) : Bộ này có nghĩa là nói về những sự
đại thần biến, không thể nào mà nghĩ ngợi hay là bàn bạc vào đo.

— 12) **Luận-Nghị** : Bộ này chuyên nói về những đoạn văn đáp hay là nghị luận về hết thảy các pháp xưa nay.

Trong 12 bộ Kinh trên đây cũng gọi là 12 phần giáo, nghĩa là chia làm 12 loại đề giáo huấn cho chúng sinh. Bởi thế nên trong các kinh của nhà Phật có bộ thì gồm được một phần tức là một Bộ mà gián hoặc có pho thì gồm được vài phần tức là vài Bộ trong các bộ đã nói ở trên.

Đại Tiêu Thặng và Nhị Tạng : Cũng vì căn tính của chúng sinh có chia ra lớn và nhỏ khác nhau cho nên đức Phật tùy cơ thuyết pháp nên mới chia ra Đại thặng và Tiêu thặng. Chữ Thặng đây có nghĩa là một thứ dùng để chuyên chở, vì đó có thể chở người đi thoát ra ngoài vòng sinh tử, nên gọi là Thặng.

Những kinh điển Đại thặng thì gọi là Tạng Bồ tát và những kinh điển thuộc về Tiêu thặng thì gọi là Tạng Thanh văn, đó tức là Nhị Tạng.

Tóm lại, trong hai Thặng đều có Kinh, Luật và Luận riêng từng Tạng. Đại khái kinh của Đại thặng như là các kinh Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, Luật Phạm Võng và Luận như Khởi Tín, Trung Quán v.v... Còn kinh của Tiêu Thặng thì như A Hàm, luật như các Luật Tứ Phần, Ngũ Phần, hay là Thập Tạng. Luận thì có các loại như Câu Xá, Thành Thục v.v..

Sự phân biệt về Đại, hay Tiêu thặng là do môn Tiêu thặng thì căn cấp ở sự tự độ lấy thân, phạm vi của tâm lượng hơi chật hẹp, còn Đại thặng thì câu sao độ cả chúng sinh, tức là tâm lượng có phần rộng lớn hơn. Tiêu thặng thì căn bản có phần cố chấp, thường chán ghét cái khổ sinh tử nên cầu được chứng Niết bàn. Còn Đại thặng thì căn bản linh lợi, hiểu thấu các sự phiền não đều là không, không trụ đến sự sinh tử, không trụ đến truyện Niết bàn. Tiêu thặng chỉ có thể phá tan ngã chấp chứ không phá được pháp chấp, còn Đại thặng thì kiêm phá được cả ngã chấp cùng pháp chấp. Bởi những lý do đó nên cực quả của Tiêu thặng chỉ là Lo hán, mà cực quả của Đại thặng là đi đến giác ngộ thành Phật.

Nhị thặng, Tam thặng và Nhất thặng : Trong khuôn khổ Tiêu thặng lại chia ra làm hai là : Thanh văn và Duyên giác. Những người dự nghe

đức Phật giảng thuyết về Tứ đế mà được nhập đạo thì gọi là *Thanh-văn*. Những người xem đọc những lý lẽ về Thập nhị nhân duyên mà giác ngộ thì gọi là *Duyên giác*. Trong hai bậc này nguyên do là có những điều dị đồng như sau :

— Bậc Thanh văn thì căn tính trì độn, bậc Duyên giác thì căn tính linh lợi.

— Thanh văn thì nương tựa vào Phật mà thoát ly, Duyên giác thì tự giác mà thoát ly.

— Thanh văn thì nhờ ở giảng dạy bằng tiếng nói, Duyên giác thì tự xem mà hiểu thấu pháp lý.

— Thanh văn chia ra 4 quả là : *Tu Đà Hăng* là sơ quả, *Tu Đà Hàm* là nhị quả, *A Na Hàm* là tam quả và *A La Hán* là tứ quả. Duyên giác thì chỉ có một quả là *Tịch Chi Phật* mà thôi.

Đó là những điều dị, tức là những điều khác nhau.

Ngoài những điều khác kia, còn có những điều tương đồng tức là những điều cùng giống nhau, như là :

— Thanh văn và Duyên giác đều cùng cắt đứt các chướng ngại về phiền não, cùng hiểu biết cái lý Sinh Không (tức là ngã không) và cùng chứng được Niết bàn.

Trong Phật điển thường nói đến Nhị Thặng là trở vào hai Thặng Thanh văn và Duyên giác trên đây. Nhưng trong Nhị Thặng cũng còn chia ra hai loại khác nhau nữa, là: Hiện sinh không hồi tâm hướng đại mà nhập Niết bàn thì là Ngu pháp nhị thặng, còn hạng hiện sinh hồi tâm mà lên Bồ Tát thặng (tức là đại thặng) thì gọi là Bất Ngu Pháp thặng.

Thanh văn Thặng, Duyên giác thặng và Bồ tát thặng hợp lại gọi là Tam thặng. Tam thặng đây là cái phương tiện tùy cơ thuyết pháp, nhưng thực ra thì cũng cùng qui về một Phật thặng mà thôi. Bởi thế, trong kinh Pháp Hoa có nói :

« Trong mười phương đất Phật,
 « Duy có một thắng pháp,
 « Không hai cũng không ba,
 « Trừ phương tiện thuyết pháp.»

Và lại có câu :

« Các Phật Như Lai,
 « Dùng sức phương tiện,
 « Trong một Phật thắng
 « Chia thuyết làm ba.»

CÁC PHÂN BỘ CỦA TIÊU THẠNG

Trong thời gian đệ nhị kết tập nhân có vấn đề 10 điều phi pháp trong giới luật nên tăng chúng chia ra làm 2 phái : Một phái là phần nhiều những bậc trưởng lão nên gọi là Thượng tọa bộ ; một phái thì gồm có số người đông đúc nên gọi là Đại chúng bộ tiếng Phạn gọi là Ma kha tăng chi bộ, đó là hai bộ căn bản.

Theo như bậc phương truyền lại thì ngay từ lúc kết tập thứ nhất cũng đã có cái tên hai bộ là Thượng Tọa và đại chúng, duy có điều là lúc đó chưa có những điều thiên chấp mà thôi. Theo sách Di Bộ Tông Luận Luận của Thế Hữu soạn ra, do pháp sư Huyền Trang dịch thì : bộ Đại chúng trên đây sau khi Phật diệt từ 100 năm đến đây 200 năm đã dần dần chia ra làm các bộ Nhất thuyết, bộ Xuất thế, bộ Kê dãn, bộ Đa văn, bộ Thuyết giả, bộ Chế đa sơn, bộ Tây sơn và bộ Bắc sơn ; tức là 1 bộ căn bản và 8 bộ chi nhánh, hợp lại thành 9 bộ. Còn bộ Thượng tọa thì sau khi Phật diệt độ chừng 300 năm đến 400 năm cũng lần lần chia ra làm những bộ Nhất Thiết Hữu (tiếng Phạn gọi là bộ Tát Bà Đa), bộ Độc Tử, bộ Pháp Thượng, bộ Hiền Trụ, bộ Chính Lượng, bộ Mật Lâm, bộ Hóa Tha, bộ Pháp Tạng (tiếng Phạn gọi là bộ Đàm Vô Đức) bộ Âm Quang (cũng gọi là bộ Thiện Tuế) và bộ Kinh Lượng. Riêng chính bản bộ Thượng Tọa thì sau khi chia ra bộ Nhất Thiết Hữu rồi liền rút lui về ở Tuyết Sơn nên cũng gọi là Tuyết Sơn bộ ; tức là 1 bộ căn bản cùng 10

bộ ngành chánh hợp lại là 11 bộ. Tổng kết tất cả thành ra là 20 bộ vừa Đại Chúng vừa là Thượng Tọa.

CÔNG CUỘC HOÀNG DƯƠNG ĐẠI THẶNG

Đại thặng là do từ đức Phật Thích Ca thuyết pháp mà luân chuyển tuyên bố lần lần chia ra hai đường tiến triển : Một mặt là do các bậc đại Bồ tát như là bệng ngài Mã Minh, ngài Long Thụ, ngài Vô Trước, ngài Thế Thân kế tiếp tuyên truyền. Thứ đến các bộ trong ngành Tiểu thặng cũng có người tín ngưỡng mà tuyên dương Đại thặng như Chân đế Tam tạng là đồ đệ bộ Đại chúng v.v...

Về phần đức Mã Minh Bồ tát thì sinh vào khoảng thế kỷ thứ nhất tây lịch, lúc đầu, ngài tin theo ngoại đạo, nhưng là một bậc có tài biện luận thông minh. Sau bị đức Hiếp Tôn Giả thuyết phục, ngài bèn qui y Phật pháp đánh đổ ngoại đạo và ra sức tuyên dương chính đạo. Ngài đã soạn ra các pho Đại Thặng Khởi Tín luận, Phật Sở Hành tán, Đại Trang Nghiêm kinh luận, cốt ý tuyên dương Đại thặng; nhờ đó mà nền Phật giáo miền nam Ấn Độ mới bắt đầu thịnh đạt.

Long Thụ bồ tát thì sinh vào khoảng thế kỷ thứ hai tây lịch, thừa nhỏ vốn thông thạo thánh điển của Bà La Môn- lớn lên lại luyện tập các nghệ thuật, nhất thiết buông giòng căn gốc, nhưng sau lại tỉnh ngộ quay ra xuất gia chỉ trong vài tháng đã thông thuộc tam tạng của Tiểu thặng rồi tự đi đến Tuyết Sơn đề cầu học thêm lên. Tới đó ngài được gặp một vị Tỳ khưu lão thành mới trao cho các kinh điển Đại thặng. Sau đó ngài chu du các nước, tranh luận với các người ngoại đạo, ai ai cũng phải bái phục. Nhân nghĩ tới những diệu lý của Phật giáo chưa được hết sức phát minh, ngài bèn làm ra 10 vạn câu kệ về Đại bất tư nghị luận để giải thích những nghĩa ở kinh Hoa Nghiêm. Kế đó ngài lại soạn thêm 100 quyển Đại Trí Độ luận để giải thích nghĩa kinh Đại Phẩm Bát Nhã và soạn Thập nhị môn luận tỏ rõ phá tà biên chính làm cho thâm ý Bát Nhã Chân Không, tức là ông tỏ về Tính Tông của nước Ấn độ vậy. Ngoài ra ngài Long Thụ lại còn đích thân truyền dạy kinh Kim Cương ở Nam Thiên Trúc, cho nên ngài cũng lại là ông tổ Mật Tông Phật giáo Ấn Độ.

Bồ tát Vô Trước thì sinh vào khoảng thế kỷ thứ 4 tây lịch cùng với em là Thế Thân bồ tát ra sức hoằng dương pháp tướng đại thặng soạn ra các luận đề phát minh cái nghĩa «tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức» trở nên vị tổ về Tướng tông của Phật giáo vậy.

Trên đây đại khái chỉ xin tổng quan những nét chính về nguyên thủy nền Phật giáo ở Ấn độ vào hồi trước dương lịch hơn 500 năm, đề đọc giả chú tâm thêm vào tài liệu hoặc đề những ai mới bước chân vào chốn thiền môn, để đường tìm kiếm căn nguyên ; còn các việc hưng suy biến chuyển sau này đã có những bài khảo cứu của các bậc uyên thâm thiền học mong được các vị Phật tử chứng minh.

Tâm Minh TRẦN TUẤN KHẢI □

NHỮNG BÀI KỆ ĐỜI LÝ



LÃNG HỒ

— V —

DIỆU-NHÂN NỊ-SƯ

Sư bà Diệu-Nhân húy Ngọc-Kiều, con gái lớn của Phụng-Chuyết-Vương; vua Thánh-Tông đem về nuôi ở trong cung, đến tuổi cập kê gả cho nhà họ Lê làm quan Châu-Mục ở châu Chân Đăng. Sau Lê Châu Mục mất, Ngọc-Kiều thế không tòng giá, thế phát đi tu, thọ giáo với sư cụ Chân Không, được đặt đạo hiệu là Diệu-Nhân và trụ-trì ở Hương Hải Viện tại làng Phú đồng, huyện Tiên Du, tỉnh Bắc Ninh. Dạy học trò, người thường giảng về Đại thừa. Mồng 1 tháng 6 năm thứ 4 Hội-Tường Đại Khánh, đời Lý Nhân-Tôn, Diệu Nhân Nị sư đau nặng, có đọc bài kệ như sau :

生	老	病	死
自	古	常	然
欲	求	出	離
解	得	添	經
迷	之	求	佛
惑	之	求	禪
禪	佛	不	求
都	口	無	言

Dịch âm :

Sinh Lão Bệnh Tử,
 Tự cò thường nhiên.
 Dục cầu xuất ly,
 Giải phọc thêm triền.
 Mê chi cầu Phật,
 Hoặc chi cầu thiền.
 Thiền Phật bất cầu,
 Vô khẩu vô ngôn.

Dịch nghĩa :

Sống, già, bệnh, chết,
 Xưa vẫn liền liền.
 Muốn cầu lìa bỏ,
 Cởi lại trói thêm.
 Ké mê cầu Phật,
 Người hoặc cầu Thiền.
 Phật, Thiền chẳng cầu,
 Miệng vẫn lặng yên.

THI SĨ Á NAM

Độc kệ xong, bà tắm gội rồi hóa, thọ 72 tuổi. Theo nhận xét của Đồ Nam Tử, thời bài kệ này với bài kệ của Trần-Thái-Tông ở Khóa Hư Lục chỉ khác có vài chữ, mà là những chữ không quan hệ. Đồ Nam Tử nghĩ rằng không lẽ Trần-Thái-Tông lại lấy bài này làm của mình ? Hay là người đời sau chép sách lầm sai lầm của người nọ ra của người kia ! Nay chưa thể xét ra đích thực là của ai. Có lẽ cả hai cùng tham khảo một bản kinh nào đó mà làm ra giống nhau.



LÝ NHÂN TÔNG

Cháu nội Thái Tông, lên ngôi từ năm lên 7 tuổi, nhờ có hiền thần, lương tướng phù tá, Nhân Tông lập được nhiều công nghiệp hiển hách. Về võ bị, ngài sai Lý-thường-Kiệt đem quân đánh Tống, hạ được ba châu: Khâm. Liêm và Ung. Về phương diện văn uóa, ngài cho dựng văn miếu, thờ Chu Công, Khổng Tử, đặt ra phép thi Tam Trường, lập nhà Quốc Tử Giám, mở Tòa Hàn Lâm. Ngài rất thích văn chương, có làm nhiều thơ nay còn truyền tụng mấy bài dưới đây :

TRUY TÁN VẠN-HẠNH THIÊN-SU

萬	行	融	三	際
真	符	古	識	機
鄉	閭	名	古	法
柱	錫	鎮	王	畿

Dịch âm :

Vạn Hạnh dung tam tế,
 Chân phù cổ sấm cơ (ky).
 Hương quan danh cổ pháp,
 Trụ tích trấn vương kỳ.

Dịch nghĩa :

(BÀI tán Sư Vạn-Hạnh)
Vạn Hạnh thông ba cõi,
Thực đúng đạo màu xưa.
Quê hương làng Cồ-Pháp,
Trụ trì giữa đê-đô.

THI SĨ Á NAM

Lý Nhân Tông còn làm bài kệ truy tặng Sùng-Phạm thiền sư. Thiền-sư người họ Mậu, trụ trì ở chùa Pháp Vân làng Cồ Châu xứ Long Biên. Người trạng-mạo khác thường, tai rủ đến vai, thọ giáo nơi Hương-Thành Vô-Ngại thiền-sư. Sau khi ngộ được tâm ấn, người bèn sang Thiên Trúc học đạo, ở đó 9 năm mới về nước, kiêm cả hai môn: Giới, Định. Khi về nước người thường thuyết pháp ở chùa Pháp-Vân. Vua Đại-Hành thường cho mời người vào chùa hỏi đạo. Năm Đinh-Mão, niên hiệu Quảng Hựu thứ ba nhà Lý, người tịch, thọ 84 tuổi.

崇	範	居	南	國
心	空	門	弟	歸
耳	長	回	琮	質
法	法	畫	離	微

Dịch âm :

Sùng Phạm cư Nam quốc,
Tâm không, môn đệ qui.
Nhĩ trằng hồi thụy chất,
Pháp pháp tận ly vi.

Dịch nghĩa :

Sùng Phạm ở nước Việt,
Lòng không, đồ đệ quy.
Tai dài đúng diềm tốt,
Hiếu pháp rất tinh vi.

THI SĨ Á NAM

TẶNG GIÁC HẢI THIỀN SƯ

覺 海 心 如 海
通 玄 道 亦 玄
神 通 兼 變 化
一 佛 一 神 像

Dịch âm :

Giác Hải tâm như Hải,
Thông huyền đạo hựu huyền.
Thần thông kiêm biến hóa,
Nhất Phật nhất thần tiên.

Dịch nghĩa :

Giác Hải lòng như biển,
Thông huyền đạo lại huyền.
Thần thông và biến hóa,
Là Phật lại là tiên...

THI SĨ Á NAM

LĂNG HỒ □

NAM HẢI THIỀN TÔNG



TRẦN THANH ĐẠM

Viết đề kỷ niệm ngày thành đạo của đức Phật

THIỀN TÔNG NGUYÊN THỦY

Thiền tông chính thống giáo (Zen orthodoxe) do Ma ha Ca Diếp tôn giả (Mahâcâçyapa) được chân truyền Chánh pháp nhơn tạng của Phật Thích Ca.

Ngày kia Phật hội tăng chúng trên núi Linh Thứu để sửa soạn giảng kinh Đại Niết bàn. Phật Thích Ca Mâu Ni (Câkyâ Muni) cầm một bông sen, nhìn quảng đại tăng chúng mà không nói gì. Cử tọa đều mặc nhiên, không ai hiểu mật ý của đức Phật.

Duy có Ma ha Ca Diếp nhìn Phật rồi chum chim cười.

Phật Thích Ca bèn phó chúc Chánh pháp nhơn tạng cho Ca Diếp tôn giả đồng thời cũng trao truyền y bát cho làm đệ nhất Tồ Thiền tông bên Ấn Độ, kiêm nhiếp quyền Giáo tông sau khi Phật nhập diệt.

Nguyên khi Thái tử Tất Đạt Đa (Siddhârtha) họ Cồ Đàm (Gotama) là con

vua Tịnh Phạn (Cuddhodana) trị vì phần đất gồm những châu Gorakhpur, Binayapur và phần nửa châu Haveli, là một tiểu quốc thuộc Ấn Độ, đã đột nhiên khám phá hồng trần sau bốn lần ra cửa thành du ngoạn thấy những cảnh sinh lão bệnh tử thống khổ của kiếp người, bèn quyết từ bỏ hết vinh hoa phú quý ở đời, nhất tâm xuất gia cầu đạo.

Xã hội Ấn Độ thời đó là một xã hội chia giai cấp cực kỳ nghiêm lệ. Tất cả các giai cấp khác đều bị đặt dưới quyền thống trị tinh thần của giai cấp Bà la Môn là giai cấp giáo sĩ làm trung gian giữa loài người và thần minh. Bởi vậy giai cấp Bà la môn được dân chúng Ấn Độ tôn sùng không khác gì thần thánh. Chúng bèn chế ra bộ Pháp điển Manus đặt quyền tông giáo lên trên quyền chính trị.

Bàn về ý thức tông giáo cổ đại, mấy nhà triết học: Tiele, Hegel, Elbert Reville đều xếp loại Bà la môn giáo vào hạng luật pháp tông giáo.

Như vậy bao nhiêu đặc quyền, đặc năng trong xã hội, lẽ đương nhiên giới giáo sĩ Bà la môn phải thao túng đến triệt để, không khác chế độ giáo sĩ tại Âu Châu thời trung cổ.

Dân chúng bị chà đạp, bị bóc lột đến không còn muốn sống. Chủ trương yếm thế được một thời long thịnh. Kiếp này đã khổ sở đau đớn ê chề, chỉ còn cách mong mỏi sự đền bù ở kiếp lai sinh. Nhưng mà kiếp lai sinh chỉ là sản phẩm siêu thê mơ hồ, thành ra tâm trạng con người lúc nào cũng xao xuyến, cũng hoài nghi, mà hoài nghi tất cả mọi thứ, kể cả giáo lý Bà la môn.

Bao giờ cũng vậy, hễ con người sinh ra hoài nghi sống không lý tưởng, tất nhiên phát sinh những chủ nghĩa cá nhân khoái lạc đề hưởng thụ vợi vã và tất cả . . . Bởi thế xã hội hiện ra những cảnh xa đọa đau thương, khiến cho những người có tấm lòng đại bi mệnh mang hơn biền cả như Thái tử Tất Đạt Đa phải lánh mình ra ngoài vòng danh cương lợi tảo, cố tìm một giải pháp giác ngộ hoàn toàn để cứu vớt sinh linh ra khỏi vũng biển trầm luân khổ ải.

Một người phú quý tôn vinh như vậy mà đành chịu đựng đủ mọi thử thách đủ mọi giới luật khổ hạnh ép xác của một kẻ chân chính tu hành, vì mục tiêu cứu vớt nhân loại, thì sự chối bỏ ngọc ngà châu báu và cả một vương quốc, một ngai vàng chờ đợi, sự hy sinh lớn lao đã có ý nghĩa xâu xa rộng lớn như thế nào, ta đủ thấy.

Trải bao năm khổ hạnh tìm thầy, tìm đạo, sau cùng Thái tử đến thành Uruvela bên con sông Nairanjaira. Nơi đó cảnh trí u nhã tuyệt vời, Thái tử ở lại ở luôn sáu năm trời;

Cuối cùng, người tìm đến gốc một cây pipqala cực lớn, ngồi thiền định tại đó một hơi luôn bốn mươi chín ngày, rồi ngộ đạo. Bởi lẽ đó, sau này người ta gọi cây pippala ấy là cây Bồ đề (Bôdhidruma), tức cây giác ngộ. Theo chữ Phạm, Bôdhi là giác ngộ, Druma là cây. Vùng đất đó gọi Bôdhidruma, tức trường Giác ngộ.

Cho đến nay, cây, Bôdhidruma đó vẫn còn, nhưng có lẽ nó đã được trồng đi trồng lại nhiều lần trên một cái đàn cao ba mươi bộ (pieds.)

Chính ý thức hệ rớt rảo siêu việt ngôn ngữ văn tự của Thiền tông, cũng do đức Phật đã nhất thời đắc ngộ dưới cây Bồ đề trứ danh đó.

Ý THỨC TRỰC CHỈ NHÂN TÂM KIẾN TÍNH THÀNH PHẬT

Dùng phương pháp lý luận đề biếu đạt chân lý vũ trụ, nhân sinh, tất nhiên không thể tránh khỏi sự hạn chế tâm linh của ngay bản thân tính chất lý luận.

Chân lý của lý luận pháp, chính là những lời Phật đã thuyết pháp sau khi giác ngộ. Như vậy bao nhiêu chân lý trước khi Phật chưa lý luận, đều là phương pháp chứng đạo; do những chân lý chứng đạo biểu đạt trong thời kỳ thuyết pháp, nhất định phải bị ngôn ngữ, lý luận hạn chế; bởi vậy chân lý của lý luận tính đối với chân lý tồn tại của bản thân ắt có sự sai biệt như những hình tượng biểu hiện trong tấm gương với những đối tượng thực thể; hai thứ đó ta thấy hình thái tuy giống nhau, nhưng nội dung bản thân lý thể hoàn toàn khác biệt.

Bồ khuyết vào phương thức giác ngộ cho những căn cơ thấp kém đó, Phật đã dùng đến phương pháp trực chỉ nhân tâm làm rường cột cho phái Thiền tông lập giáo về sau.

Vậy Thiền là tiếng gọi tắt của thiền na, có nghĩa chú ý đặc biệt vào một chỗ nào hoặc một cái gì, vật gì rồi dùng trực quan mình tưởng thẳng ngay vào diệu lý bản thân của nó.

Bởi vậy, phương pháp tượng trưng của mật giáo, bao giờ cũng trác việc hơn phương pháp lý luận của hiền giáo. Nói như vậy, không phải mật giáo không dùng ngôn ngữ văn tự và lý luận tính đề làm việc tiếp hóa quần sinh; chỉ có rằng bao nhiêu lý luận, bao nhiêu nghi thức của quá trình tác pháp của Tiệm giáo, sánh với phương pháp trực chỉ của Đốn giáo có nhiều chỗ đặc thù sai biệt. Trực tiếp tính đốn ngộ của Thiền tông quả là một phương thức vô cùng trác việt.

Lập trường của Thiền tông, là lấy phương thức tối hậu bất khả ngôn ngữ, bất khả tư nghị của các tông chủ về cái học lý luận, làm xuất phát điểm cho sự tu chứng của mình, rồi do phương pháp trực chỉ, tức là trực quan tính nhàn thẳng ngay vào tâm mình, để giải quyết những trưng triệu của vấn đề trước khi ngộ đạo và sau khi ngộ đạo. Bởi lẽ đó, chúng chỉ điểm đưa đến sự giải thoát của các tông phái khác, lại là xuất phát điểm của phái Thiền tông, và đó cũng là lập trường vĩ đại trác việt đặc thù trong tư tưởng lập giáo của tông này.

Vậy ta thử theo lập trường căn bản của Phật giáo mà nhận định tư tưởng của Thiền tông, ta sẽ thấy rõ tư tưởng đó thuộc về sự nhận định mục đích giải thoát tối hậu, tức là giải thoát cái tâm không bị chướng ngại trong mọi khía cạnh nhận thức của hiện tượng giới, khai phóng tính chất vô chấp trên địa hạt vô sở đắc đến triệt để. Yếu chỉ của Thiền tông lại lấy sự phân biệt nhận thức tiên thiên của Bát nhã không tuệ làm lập trường căn bản trước khi ngộ đạo; bởi vậy nó có thể là cơ sở khai phát cho mọi tông phái, đồng thời lại có công năng làm hoàn thành cái nghĩa chung chỉ của các tông này.

Bởi những lẽ đó, Thiền na được coi là căn cứ địa bản thân của Phật giáo và cơ sở phát xuất của các tông phái.

Cuối cùng ta phải nhận rằng, tư tưởng của Thiền tông chính là hạch tâm hay trung tâm điểm của Phật giáo.

Học thuyết nguyên thủy Phật giáo là lấy thập nhị nhân duyên và ba pháp ấn : « Chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, tịch tĩnh Niết bàn » làm thực tướng luận chính quan duyên khởi. Đến sau, Long Thụ xướng xuất không quan, đại chúng phái mới đem yếu chỉ thực tướng luận đó khai phát thành Nhất tâm triết học, rồi dần dần hướng về tích cực không luận, đó chính là Thiền phái. Như vậy, ta phải công nhận Thiền tông lúc đầu vẫn bắt nguồn ở không bộ. Do không phát triển thành tâm, rồi lại do tâm phát triển thành trực chỉ diệu dụng trong nhân sinh quan triết học, đó chính là chỗ thành tựu vĩ đại của Thiền tông.

Bởi vậy Thiền là thống nhất vũ trụ bản thể luận về pháp ấn « Không » với vũ trụ hiện tượng luận về pháp ấn « tâm duyên khởi », để đi tới cứu cánh nhân sinh giải thoát luận.

Nhưng mà cái « Không » của Thiền tông là cái không chẳng thuộc Bát nhã trực quan không (Prajna intuition) cũng chẳng phải cái không trong Tư Biện (Speculation) học thuyết của triết học Tây phương. Cái không của triết học Tây phương là nói về cái không trước khi vũ trụ được sáng tạo ; còn cái không của Thiền tông là cái không tuyệt đối, cái không vô sở đắc, cái không vô chấp, nó có thể phát huy vô cùng tận diệu dụng. Bởi vậy đặc chất tư tưởng và địa vị của Thiền tông đã chiếm giá trị và chỗ đứng đặc biệt trong phạm vi triết học của thế giới hiện đại.

Trực quan của Thiền tông là loại trực quan có lối vào lại có lối ra, cảnh giới tuyệt đối « tức sự nhi chân » quyết không phải sự thoát ly cảnh giới túy vọng hiện thực trong nền triết học trực quan của Bekart, mà là cảnh giới « Đào hoa lưu thủy y nhiên tại » non là non, nước là nước, tất cả đều thuộc tuyệt đối hiện thực, không hề có lẫn một chút cảnh giới

thần bí ; bởi lẽ đó, Thiền tông vẫn có câu : « Bình thường tâm thị đạo » (Cái tâm bình thường là đạo), để biểu hiện ý thức tức sự nhì chân.

Tư tân, Nặc sa (Spinoza, Baruch) cũng đề khởi đến cái không y tha khởi tính trong tư tưởng triết học của mình ; nhưng đó bất quá vẫn luân quần trong phạm vi triết học Tư Biện (Speculative Philosophi). Bản thể luận của Tư tân, Nặc sa, vẫn dựng lên một ý thức duy thần giả định ; nhưng bản thể luận của Thiền tông lại là loại luận vật tầm nhất như. Tâm vật như nước và sóng, gió lộng làm nước biển, thành sóng, sóng không phải nước nhưng cũng không khác nước.

Vấn đề giả định bản thân (thing itself) trong triết học của học phái Khang Đức (Kant) và trong triết học Thực tồn (Existenz Philosophi) hiện đại, đều do sự phê phán của lý trí mà ra ; trung tâm trí tuệ của Thiền tông, căn bản không hề có sự giả định nào làm biểu hiện, bởi lẽ mọi sự nhận thức của Thiền, vốn siêu việt vấn đề lý tính.

Đến như quan niệm luận của Hải cách Nghi (Hegel) có đề cập tới cơ sở tư duy trong phạm vi trí thức tuyệt đối, nhưng đó chỉ là một loại thể hệ trên bình diện hình thức tính mà thôi, tịnh không phải nội dung của bản thân chân lý ; cứ đấy mà xem Hegel chủ trương hình thức tức nội dung, rốt lại không có thứ nội dung đứng ngoài hình thức ; bởi vậy biện chứng pháp của hình thức tính là cứu cánh trong triết học Hegel. Biện chứng pháp của hình thức tính cũng không khác tư biện tính (tư duy biện biệt), tịnh không phải nội dung chân lý trong trực giác tính của Thiền tông.

Trí tuệ của Thiền là loại trí tuệ thuộc cái không trong tịch diệt. Trí tuệ của tịch diệt không đó không như loại « như như tuệ » trong vấn đề tín tri nhất thể của đối tượng tính ; như như tuệ vốn là tiêu chuẩn của nền triết học Tư biện (Speculative Philosophi), cũng gọi là phát Thuần lý ; mà chính bản thân học thuyết Tư biện (Thần lý) vẫn là hình thức tượng trưng của như như tuệ ; đó cũng là đặc chất trong tư tưởng Thiền na.

Đứng trên lập trường triết học hiện đại mà quan sát, vấn đề sinh mệnh trong triết học Bergson, chỉ là một loại sinh mệnh quan của vấn đề sinh mệnh trong sinh vật học mà thôi, tính chất tri thức thuần túy của nó (Duree pure) thuộc ý thức hệ sinh sinh liên tục, tính không giống ý thức sinh tử liên tục của Thiền tông; bởi vậy nó không thể phối hợp với bản thân chân lý tuyệt đối trong « tương tức tính » của tông này.

Sinh mệnh quan của Thiền tông, là ý thức « sinh tử tương tức » trong vấn đề sinh mệnh tính. Vấn đề sinh mệnh trong ý thức « sinh tử tương tức » của Thiền tông, là cảnh giới « sinh giả tử chi căn, tử giả sinh chi căn và huyền nham thân thủ, huyết hậu lai tô ». Ý thức sinh mệnh đó quán triệt cả các loài hữu tình, vô tình (động vật hoặc bất động vật); bởi lẽ đó sinh mệnh quan của Thiền tông có tiến bộ rất nhiều sánh với sinh mệnh quan trong triết học Bergson.

Như trên, đem so sánh mọi ý thức tôn giáo triết học và thuần túy triết học với tư tưởng « tức sự nhi chân và trực chỉ nhân tâm » trong Thiền tông, ta đủ thấy giá trị đặc thù siêu tuyệt của Thiền học ra sao rồi !

Giờ đây, ta tìm hiểu ngay bản thân triết học của Thiền tông, xem bản lai diện mục nó như thế nào ?

Đó chính là ta đứng trên lập trường triết học, dùng ý thức lệ triết học để nhận xét phần nào tư tưởng cứu cánh siêu tuyệt của Thiền tông.

Trước hết, ta nên biết nguyên tắc « trực chỉ » là phương pháp tối định của Thiền tông. Do phương thức trực chỉ đó, các bậc tổ sư điền mới có thể khai hiển bản lai diện mục vũ trụ. Ít ra phương thức trực chỉ đem so sánh với những phương pháp lý luận của các bộ môn triết học, vẫn thấy dễ dàng nắm được vấn đề quan yếu chân sinh mệnh » của vũ trụ nhân sinh, đó quả là phương thức tối trác việt của Thiền Tông.

Nhất thiết vũ trụ quan và nhân sinh quan của Thiền tông, đều được kiến tạo trên bản thân phương thức trực chỉ đó !

Do nguyên tắc trên, kiến thiết nhận thức luận của Thiền tông, ấy là « trí tuệ trực quan luận », mà thành phần hình nhi thượng học của nó là luận về triết học « nhất tâm vô tâm chi tâm » (chỉ có một tâm của cái tâm không chấp tâm).

Theo phương diện nhận thức luận mà quan sát, vấn đề nhân quả của Thiền tông, thuộc loại nhân quả luận bất muội, tức là nhân quả không mờ tối trên địa hạt nhân quả luận tự tại.

Thời gian luận của Thiền tông, là loại thời gian luận « nhất thuận điệu cơ » (điệu cơ trong nháy mắt) ; không gian luận của Thiền tông, là loại không gian luận « nhất tâm vô tận » ; cả vấn đề chủ quan luận và khách quan luận của Thiền tông, đều thuộc loại « nhất tâm pháp giới ». Bởi vậy nội dung nhất tâm pháp giới thuộc tính chất hình nhi thượng học, nhận đó nhận thức luận của Thiền tông được hoàn toàn kiến thiết trên địa hạt hình nhi thượng học đó.

Cứn cánh, thấu tiết được nội dung của « nhất tâm pháp giới », tất hiểu được thực tướng của bản thể luận càng hiện tượng luận.

Phương pháp minh liễu nhất tâm đó, gọi là minh tâm kiến tính. Phương thức minh tâm kiến tính này không thể cầu đầu mà được, ngoài phương pháp trực chỉ nhân tâm.

Như vậy, mục đích luận của Thiền tông hoàn toàn kiến thiết trên địa hạt phương pháp luận trực chỉ tối thắng đó.

Phương thức trực chỉ nhân tâm này được biểu hiện cụ thể trong một ngàn bảy trăm lý tác công án. Do sự liễu giải những công án đó, người tu thiền có thể đạt thắng chân tướng của tâm tính mình, một khi đã thấu triệt chân tính nhất tâm, tất cả mọi thể hệ triết học như vũ trụ quan, nhân sinh quan, giải thoát quan v.v... đều có thể tự do tự tại miêu tả bằng nhất tâm trực chỉ.

Bởi những lẽ đó, thể hệ triết học của Thiền tông, tịnh không bao giờ

có tính chất cố định, nhân vì nó lấy phương thức liễu giải của trực chỉ làm tôn chỉ, nó chỉ cần có tư tưởng tự kỷ đo công án của Thiền, phát huy mà thôi.

Đã do tư tưởng bản thân của Thiền đề biêu đạt nhất thiết hiện tượng, vậy là nhất thiết hiện tượng đó đều là chắc ý bất khả tư nghị. Nhân thế, tôn chỉ của Thiền tông tuy nói rằng không lập văn tự và giáo ngoại; biệt truyền, nhưng thực ra thư tịch của Thiền tông lại tối đa và phong phú phồn phức quán tuyệt cồ kim hơn hết bất cứ tông phái nào, kể cả kinh điển tam thừa và đốn tiệm các giáo.

Bởi lẽ thư tịch của Thiền tông đã đến mức thư tịch : « phá vi trần xuất đại kinh quyền », bởi vậy mới có chủ trương không lập văn tự, nhưng thực ra là lấy sự không câu chấp ở văn tự làm nguyên tắc. Từ trước đến giờ nhắc đến câu « bất lập văn tự » của Thiền tông, nhiều người thường hiểu lầm là Thiền tông không có kinh điển.

Xưa nay, các tông phái khác, Đại thừa cũng như Tiểu Thừa, đến lấy kinh quyền làm yếu tố truyền giáo; riêng có Thiền tông là phái theo Phật ý lấy tâm truyền tâm. Đó cũng là sự thành tựu tối cao trong Thiền tông tại các nước theo Đại thừa Phật giáo.

THỜI KỲ THIỀN TÔNG TRUYỀN VÀO VIỆT NAM.

Thời kỳ thứ nhất, Thiền tông truyền vào Giao Châu, do các vị Trưởng lão Ấn Độ, theo con đường biển, men qua những đảo, đi từ Tích Lan qua Java, Indonésie, rồi tới Việt Nam. Đạo Phật do phái Thiền tông đưa qua thuyền bá tại Giao Châu từ đầu thế kỷ thứ ba tới cuối thế kỷ thứ tư, mới đầu đặt nền móng tại Luy Lâu (thuộc vùng Dâu khâm tỉnh Bắc Ninh), là phủ trị của Giao Châu Đô hộ phủ thời bấy giờ.

Thời kỳ thứ nhất này được mệnh danh là Khương tăng hội, Phật giáo đã va chạm với ý thức hệ Nho giáo là Quốc gia đa thần giáo của người bản xứ. Tuy va chạm gay go đó, nhưng các vị Trưởng lão

Ấn Độ đã khéo đem nghi thức của Phật giáo hòa đồng với nòi Bách Việt đã có ý thức hệ văn minh vững chắc của một nền văn hóa có cá tính đặc thù từ họ. Hồng Bàng phát huy và truyền lại. Bởi vậy kinh qua một thời gian ngắn, dân chúng Giao Châu đương bị chà đạp, bị đàn áp, bị bóc lột triệt để bởi chính sách đô hộ của người Tàu, nhất là bọn quan lại Tàu phần nhiều đều là hạng tham tàn độc ác, nên rất dễ bị cảm hóa bởi tấm lòng từ bi hỷ xả mệnh mạng như biển cả trong giáo lý Phật đà. Họ đã đưa cả hai tay khô gầy run rẩy ra đón nhận sự an ủi vô biên trong những cặp mắt đại bi của các vị tăng già Ấn Độ.

Và nhờ có ý thức hệ mới mẻ đầy rẫy sự hy sinh cao cả và sự an ủi thâm trầm bình dị đó hợp với tinh thần chủng tộc và cá tính bền bỉ quật cường mà người Việt tại Giao Châu đã có sức mạnh tinh thần và sự nâng đỡ vô hình, đề chống đối phương thức đồng hóa—bắt buộc đồng hóa—của bọn quan lại Tàu và cũng là thâm ý của triều đình nhà Hán.

Thời kỳ thứ hai, là thời kỳ Tỳ Ni Đa lưu Chi (Vinayaruci) một tu sĩ Bắc Ấn Độ, đem giáo lý Thiền tông truyền tại Bắc Việt vào lối hậu bán thế kỷ thứ năm, có lập itạ tinh Bắc Ninh một phái lấy tên mình làm danh hiệu.

Thời kỳ thứ ba bắt đầu từ thế kỷ thứ chín, có thiền sư Vô Ngôn Thông từ Quảng Châu (Quảng Đông) sang Giao Châu (Việt Nam), đem truyền Thiền tông chính thống của tổ thứ mười tám là Bồ đề Đạt Ma (Bodhidharma), người đem y bát sang Đông thổ truyền giáo. Thiền sư ở chùa Kiến Sơ tại tỉnh Phú Thọ (Bắc Việt), lấy phép Thiền định bích quan của tổ Đạt Ma làm cương lĩnh lập giáo. Đó là phái Thiền tông thuần túy mới mẻ tại Giao Châu.

Thiền sư Vô Ngôn Thông thuộc phái Lâm Tế, là biệt phái của thiền sư Lâm Tế vốn là đệ tử của Lục tổ Huệ Năng. Lục tổ Huệ Năng có bốn người đệ tử ưu tú nhất là Vân Môn thiền sư, Pháp Nhãn thiền sư, Tào Động thiền sư và Lâm Tế thiền sư, sau lập thành bốn Thiền phái chính thống lớn tại Trung quốc.

Phái Thiền Lâm Tế này, sau nhờ có vua Trần Nhân Tông tu hành đặc đạo xưng là Điều ngự giác hoàng Trúc Lâm đệ nhất tổ, phát triển và bành trướng thế lực ảnh hưởng ra khắp nước.

Thời kỳ thứ tư của Thiền tông vào lối thế kỷ thứ mười một. Niên hiệu Thuận thiên triều Lý, nhà vua sai người đi thỉnh cụ vị Thiền sư người Tàu là Lý Thảo Đường đã từng học Mật giáo tại Tây Tạng, đem về tôn làm Quốc sư, cho ở chùa Khai quốc dựng từ thời Tiền Lý Nam đế. Thời đó, Phật giáo cực thịnh ở nước ta. Nhà Vua dùng hai vị thiền sư danh tiếng là Lý Thảo Đường và Lâm Tuệ Sinh, phong làm Tả hữu quốc sư và xưng Tả nhai, Hữu nhai tăng thống để giám sát tăng già toàn quốc.

Đó chính là thời kỳ phái Thiền tông Việt Nam, tức Nam Hải Thiền tông xuất hiện.

NAM HẢI THIỀN TÔNG SƠ TỔ

Thời kỳ đại thịnh của Phật giáo triều Lý, ý thức hệ của Thiền tông có hữu tông hợp với ý thức hệ của Mật tông hay Chân ngôn tông do Lý Thảo Đường đưa từ Tây Tạng về, tạo thành một phái Thiền tông mới mẻ đặc thù kỷ dị riêng biệt của nước Việt Nam.

Đó là phái Nam Hải Thiền Tông, mà vị Đệ nhất tổ là Nguyễn Minh Không đức Không Lộ thiền sư.

Thiền sư Nguyễn Minh Không vốn người xã Đại Tráng, huyện Vi Giàng, tỉnh Bắc Ninh, tổ tiên vốn nối đời làm tăng quan triều Lý. Năm gần ba mươi tuổi, Nguyễn Minh Không mới xuất gia đầu Phật. Trước đó, ông đã có ba con trai. Theo sự tích của con cháu ông tại làng Đại Tráng truyền lại thì vùng đó hai kiểu đất lớn, nên dân chúng đã có câu « Đại Tráng sinh tiên, Văn Mẫu sinh Thánh » Tổ tiên nhà họ Nguyễn

đề mà vào đúng kiêu đất Đại Tráng sinh tiên. Kiêu đó theo Hoàng Phúc hát hình như sau :

« Cồ cū chi mạch,
Hình tự bàn cù.
Long sinh thờ phiến
Hồ đới liên châu.
Huynh đệ đấu mỹ,
Danh vị đặc ưu,
Cận hữu tiêu ấn,
Thế xuất tỷ khưu.
..... »

Còn kiêu đất Văn Mẫu sinh thánh thì nhà họ Trương tại Văn Mẫu đề trúng. sau Trương Hồng, Trương Hát là danh tướng của Triệu Việt Vương (Quang Phục). Hiện nay, ba bốn huyện thuộc Bắc Ninh, Bắc Giang đều thờ hai anh em ông Hồng, Hát làm Thành hoàng. Và chính hai ông Hồng, Hát đã đọc câu : « Nam quốc sơn hà Nam đế cư... » khi ông Lý Thường Kiệt chống quân Tống vào năm phạm bờ cõi nước Nam ta. Bởi vậy đền thờ hai ông Trương Hồng, Trương Hát, hiện có đôi câu đối như sau :

Thái lỗ quả hữu thi, Bách Việt sơn hà kim thị cồ;
Giang biên ưng khả miếu, thiên thu trở đạo đệ nhi huynh. »

Sự tích Nguyễn Minh Không chân nhân lại chép rằng khi lớn, ông ra cống Thiên Tào gần làng đơm cá, suốt đêm chỉ thấy một con gà trắng (có lẽ bạch trĩ) trôi vào, đẩy ra một lát sau lại thấy. Ông sách gà về làm thịt ăn tự nhiên biến thành thần thông diệu pháp; sau đó ông mới đi tu.

Yếu chỉ củi Không Lộ thiền sư là tổng hợp ý thức hệ cổ hữu của Thiền tông với phương thức bí mật chân ngôn của Mật tông bắt nguồn từ sinh

Đại nhật như Lai (1) ; bởi vậy ta thấy các vị Thiền sư hữu danh đời Lý, vị nào cũng pháp thuật cao cường giống in các vị Chân nhân đặc đạo của Thần tiên giáo, được mô tả trong các truyện hầu như hoang đường-quái đản.

Hiện nay còn rất nhiều nơi thờ Không Lộ thiền sư, như Chùa Keo ở Thái Bình, chùa Thần Quang của làng Hành Thiện tại Nam Định v....v.

Lại còn một sự sai biệt đặc thù đối với các vị Thiền sư đặc đạo trong đời Lý, là việc có nhiều làng thờ Không Lộ thiền sư làm Thành hoàng ở đình làng, chứ không thờ tại chùa. Điều kiện điển hình này thấy tại đình Văn Hương tại huyện Vụ Bản, là làng quê bà Liễu Hạnh công chúa. Tại đình làng Văn Hương thờ Nguyễn Minh Không, có đôi câu đối như sau :

« Lý đại quốc sư, nhi thần công, nhi phật pháp, nhi tiên du,
tam giới viên thông truyền dị tích ;

« Thiền tông đạo tổ, như đại giác, như huyền nguyên, như
minh kính, nhất trần bất nhiễm thị chân nhân.

Tại chùa Keo tỉnh Thái Bình, từ cổ lai làng không hề phải sửa chữa chùa, hề có nơi nào hư nát, tự nhiên trong đêm tối có người đến sửa lại. Cứ mỗi năm, làng đó phải may một bộ áo nhà chùa đặt vào trong cung cấm, và họ tin rằng ông Nguyễn Minh Không vẫn còn sống, đã trở thành một nhân vật trường sinh bất tử. Những nghi thức về tôn giáo tại chùa Keo và chùa Thần Quang, hoàn toàn không theo khoa giáo thiền già, mà tế bái theo nghi thức Quân hiến của Nho giáo, như tại các đình thờ Thành hoàng khác.

1) Trong sách *Phật giáo triết học* của Phan Văn Hùm có đoạn: «Đại Nhật như lai truyền tông này cho Kim Cương Toát Đóa.» Đó là ông Phan đã lầm vì lẽ không có ai là Đại nhật Như lai, đó chỉ là sự thần thánh hóa Phật Thích Ca thành Đại tỳ lưu già la phật, và đó chỉ là loại Pháp thân lý thể ví với ánh sáng của vầng đại nhật đem sinh khí đến muôn loài ; bởi vậy Đại Nhật kinh cũng có tên «Đại Tỳ lưu Già na thành Phật thân biến Già Trì sinh». Đại Nhật chỉ là pháp thân Phật của Mật giáo, cũng như Thích già ứng hóa thân của Hiền giáo mà thôi !

Như vậy ta đủ thấy tinh thần «tức sự nhi chân» được vận dụng đến triệt để trong phái Nam Hải Thiền tông. Đã vô sở đắc, vô sở chấp thì bất cứ nghi thức nào cũng có thể coi là nghi thức của Phật giáo được.

Với tinh thần vô sở đắc, vô sở chấp này, các vị Thiền sư trong các phái Thiền tông tại Việt Nam đều sinh sống một cách tự nhiên không khác người nhập thế, không có chấp mình là người tu hành phải khác hẳn người tục.

Với tính tình bình dị, nhã độ, khiêm nhường của dân tộc Việt Nam, các vị Thiền sư trong Thiền phái xứ này nếu có biểu lộ sự phá chấp, cũng là biểu lộ đến một giới hạn nào thôi. Thí dụ, một vị Thiền sư muốn phá chấp hữu và chấp vô, người chỉ đọc :

«Có thì có tự mây may
Không thì cả thế gian này cũng không
Kia xem bóng nguyệt lòng sông
Mới hay có có, không không là gì.

Không hề bao giờ có lối nói thô bỉ như : «Phật là kẻ sát nhân vĩ đại đã quyến rũ nhiều người xuống hố quỷ dữ.» và «Phùng Phật sát Phật...». Nói như vậy, rất có thể người ta lại sa vào : «chấp vô chấp», tức là cố tình cho người thấy ta không hề chấp Phật và đã chấp cái vô chấp đó.

Đó cũng là một điều đặc biệt của phái Nam Hải Thiền tông, tức phái Thiền tông Việt Nam.

Ba người con của Nguyễn Minh Không thiền sư tại làng Đại Tráng, hiện nay trở thành ba chi họ cực lớn và phồn thịnh, có ba nhà thờ thờ riêng biệt đều thờ long bài ông Nguyễn Minh Không làm đệ nhất tổ. Gần đây, chi thứ hai có người cháu làm tri huyện ngay tại huyện nhà được văn thân huyện Võ Giàng mừng một bài trăm, trong có những câu :

« Kính duy ngã tần doãn Nguyễn công :
Đại Tráng danh giá ; Võ Giàng cự tộc.
Bồ Tát thờ từ bi chi đức, an trạch chi tôn ;
Thiền thạch công tích lũy chi ba, kim đôi duy tử v.v... »

NAM HẢI THIỀN TÔNG PHÂN PHÁI

Qua đời Lý đến đời Trần, phái Thiền tông Lâm Tế cường thịnh và bành trướng khắp nước, là nhờ có Vua Trần Nhân Tông đắc đạo. Sau đó, ông Pháp Loa và ông Huyền Quang cũng phát huy được giáo lý « tức sự nhi chân » và phương thức « trạo chỉ » của Thiền tông chính thống, nên Lâm Tế phái được toàn thịnh trong đời Trần.

Đến đời Hậu Lê, có Chuyết Công hòa thượng không chịn thần phục nhà Thanh, đem tôn chỉ của phái Thiền Tào Động truyền sang Việt Nam.

Bởi vậy, trong đời Hậu Lê, người ta gọi hai phái Thiền tông Lâm Tế. Tào Động này là « Thiền Tông song bích. »

Nam Hải Thiền tông bị thế lực của phái Thiền Lâm Tế làm lu mờ suốt trong triều Trần.

Đến triều Lê, Nho giáo cực thịnh, nên các phái thiền đều suy. Qua đời Mạc, Đăng Dung lại tôn sùng Đạo giáo (Thần tiên giáo), hiện nay mấy chiếc khánh đá trong các đạo quán thuộc tỉnh Hưng Yên, đều có khắc niên hiệu của Đăng Dung : « Minh Đức tam niên sắc tạo »

Trong thời Lê trung hưng, tại làng An Đông thuộc huyện Quảng Xương, tỉnh Thanh Hóa, có vị pháp sư tên Trần Lộc nổi tiếng lòng lấy một thời về phù chú pháp thuật.

Một hôm Trần Lộc đi qua chân núi Na, nhân trời nắng dữ, ngồi nghỉ chân trong một rừng cây rậm rạp. Bỗng trên đỉnh núi có một ông già đầu bạc phơ, lấy nón vẫy Trần Lộc. Ông ta bám vào giấy leo cổ sức trèo lên đỉnh núi. Đến nơi, Trần Lộc thấy ông già đầy vẻ tiên phong đạo cốt phiêu phiêu khác tục thì biết là một bậc dị nhân, bèn sụp xuống lạy chào. Vị dị nhân trao cho Trần Lộc một cuốn sách nhỏ và dặn rằng :

— Nhà ngươi là người thành đức, nên ta trao cho ngươi những phép Phật thượng không ; nếu nhà ngươi chịu khó làm việc tế khổn phù nguy, tòa sen sẽ chẳng xa gì !

Ông già nói xong biến đi mất.

Xưa nay trên núi Na vẫn có một vị Tiên tên Trần Na, người ta kêu là Tu Nưa, nghĩa là ông thầy tu tên Na (Nưa). Trần Lộc yên chí là ông Tu Nưa đã cho sách chắc là sách, quý, bèn đem về nghiên đọc, rồi thử dùng những phép thuật trong đó, thấy đều linh nghiệm dị thường.

Từ đấy, Trần Lộc nổi tiếng khắp nước về khoa học bùa phép. Ông ta liền lấy ít nhiều khoa giáo củ của các phái Thiền rồi kiến tạo ra một cuốn nghi thức tôn giáo hoàn toàn mới của phái Nam Hải Thiền tông, lấy tên là Thích Ca hành tán. Hiện nay, toàn quốc Việt Nam, hễ nhà ai có trai đàn lễ bái, đều dùng khoa giáo trong cuốn Thích Ca hành tán đó. Mà bao nhiêu kinh sách khoa giáo của Chân Đại đạo giáo, chính đạo nhân Hứa Tông Đạo là giòng dõi Chân nhân Hứa Mạnh Tông, vượt biên đưa từ nước Tàu sang ta, vào niên hiệu Hưng Long nhà Trần đều ít khi được dùng tới.

Từ đó ông nhất tâm tu Thiền, được người đời tôn xưng Phật tổ Như Lai. Trần Lộc bèn phong cho hai con là Tả hữu Tôn thánh, người họ trò giỏi nhất là Tiền quan Tôn thánh. còn bao nhiêu đệ tử khác đều làm Bồ tát, Kim cương, Minh sư, Thượng, Trung, Hạ thặng v.v...

Khi bấy giờ vừa có cuộc binh đao kéo dài hàng mấy chục năm giữa hai họ Lê, Mạc, người chết oan như ngã rạ, vì vậy mà yêu ma quỉ quái nổi lên khắp nơi, nhân dân rất là khổ sở. Trần Lộc bèn sai bọn đệ tử đi khắp nơi tiêu trừ ma quỉ, cho dân được yên nghiệp làm ăn.

Mười hai cửa bể miền tây nam nước ta, mỗi cửa có một vị Ác thần làm sóng nổi lên như núi, giết hại dân chúng và làm đắm không biết bao nhiêu thuyền bè, Tò sư Trần Lộc bèn sai đệ tử đem nỏ thiêng đi bắn, trừ diệt được chín Ác thần. San vì chúa Trịnh nhờ Tò sư đi bắt bà Liễu Hạnh ở Sùng Sơn nên việc trừ nốt ba vị Ác thần nổi sóng, đành bỏ dở.

Bà Liễu Hạnh công chúa vốn là một vị thần nữ của Thần tiên giáo, hiện

thánh tại Sùng Sơn. Khi chúa Trịnh về Thanh tế tồ, đạo ngự đi qua cửa đền, đức Bà Liễu Hạnh vẫn ghét Chúa Trịnh là kẻ nghịch thần, vì vậy bèn làm gãy kiệu, đánh ngã họ Trịnh. Chúa Trịnh cho người phá đền không được, bèn sai người khấn cầu Tồ sư đến Sùng Sơn trấn yểm

Phát Nam Hải Thiền tông mở đầu do Vạn Hạnh Thiền sư, nhưng truyền đến Không Lộ thiền sư, đạo mới đại hiển, vì vậy hậu nhân tôn Minh Không làm Đệ nhất tồ. Vạn Hạnh thiền sư truyền chân quyết cho Lý Công Ấn thiền sư ở núi Trung Hàng, thuộc Hồng Chác hạ lộ, ông này truyền lại cho Minh Không. Phát Nam Hải Thiền tông đến triều Trần, có Tam Mạch thiền sư đắc đạo, bạch nhật phi thăng tại chùa Long Ấn thuộc ấp Bái Ân, phường Bồ Cai, huyện Hà Trung. Đến Lê trung hưng, Nam Hải Thiền tông lại có một thời đại hiển cơ hồ tranh phong được với xu thế đương lên của Nho giáo, nhờ vì Tồ sư Trần Lộc có thần thông lớn lao và công đức tối vi đại với triều đình với dân chúng, bởi lẽ Tồ sư đã chữa cho vua Lê Thần tôn (hậu thân Lý Thần Tôn) khỏi ác bệnh

Giờ đây, vũ trụ sắp sửa mở ra một mùa xuân Di Lạc êm hòa bình trị trong tinh thần Long Hoa tam hội, chắc chắn nước Việt Nam sẽ có một bậc danh tăng xuất thế, đề cứu vớt con người đường sống trong vòng khổ nạn.

TRẦN THANH ĐẠM □

COGITO BÁT-NHÃ DƯỚI ÁNH SÁNG HIỆN TƯỢNG LUẬN ⁽¹⁾

●
NHƯ THỊ

2.— SÁU QUAN ĐIỂM TRIẾT HỌC

Tư tưởng truyền thống ở thời đại Đức Phật, ngoài sự kết tinh thành bản Chí tôn Ca Bhagavadgita, ta còn thấy nhắc tới sáu quan điểm triết học (Darçana), nghĩa là những tư tưởng Veda, Upanishad đã phân hóa thành những hệ phái với những sắc thái riêng biệt. Sáu hệ phái ấy là :

- Mimansa (Nhĩ Man Tát)
- Vedanta (Phệ Đàn Đa)
- Samkhya (Số luận)
- Yoga (Du Già)
- Vaishsika (Thắng luận)
- Nyaya Chính lý)

Hai phái Mimansa và Vedanta lúc đầu đều là Mimansa một đấng chuyển

(1) xem tiếp Vạn Hạnh số 15

về nghi lễ tế tự, một đẳng thiên về triết lý. Những phái Samkhya, Yoga cũng như Vaishika, Nyaya đều liên hệ mật thiết với nhau. Ta còn thấy sau này xuất hiện hệ phái Samkhya-Yoga và Vaishika-Nyaya.

I) HỆ PHÁI MIMANSA (Nhĩ Man Tát)

Mimansa theo ngữ nguyên có nghĩa là «điều giải đáp vấn đề theo sự suy tư và cứu xét phê phán», tự nghĩa còn là «điều sùng kính» áp dụng cho những lời chú giải ý nghĩa các thành ngữ Veda, coi như những điều uy linh bất khả xâm phạm.

Ta biết rằng kinh điển Veda gồm hai phần : phần tối cổ (purva - ancien) là Mantra và Brahmana và phần phụ chú sau này (uttara = tardif) là Sám thư (Aranyaka). Mantra là phần ca tụng, còn gọi là tập lục (Samhita) ghi các bài thánh ca ; Brahmana là phần nghi thức tế tự ; phần phụ chú gọi là Sám Thư vì là những điều ghi lại của các vị đạo sĩ tu luyện nơi rừng sâu (Aranya). Sám thư thường có phần kết luận giải thích những huyền lý của các nghi thức thuộc phần Brahmana gọi là Áo nghĩa thư (Upanishad) nên các kinh Upanishad sau này vừa có tên là Sám thư vừa có tên là Vedanta (phần kết thúc của Veda). Vậy Manatra và Brahmana chú trọng về sự hành lễ (Karma) trong mọi cuộc tế tự, còn Upanishad chú trọng về sự cầu tìm chân lý (Jnana) về Brahman. Do đó sự chú giải kinh điển Veda chia làm hai loại :

— Pūrva-mimansa, chú giải các nghi thức trong việc hành lễ, nên còn gọi là Karma-mimansa hay Dharma-mimansa.

— Uttara-mimansa tìm ý nghĩa thâm sâu về chân lý hay thực thể Brahman nên còn gọi là Brahma-mimansa hay Jnanom-imansa.

Vì sự chú giải về Brahman được ghi thành lời kinh Upanishad, kết thúc cho mỗi Veda, nên Brahma-mimanas sau này được gọi hẳn là Vedanta, còn danh từ Mimansa riêng đề chỉ cho Pūrva-mimansa, do đó mimanas có ý nghĩa biệt lập với Vedanta.

Đặc điểm của hệ phái Mimanasa là nó đã đem lại cho triết học Ấn Độ một phương pháp nghiêng cứu và trình bày có tính cách khoa học. Nó chú trọng về phần nghi lễ Brahmana và coi các phần khác của các kinh Veda chỉ là những phần phụ tạc tự tưởng chính yếu là nêu cao uy linh của Veda, cho rằng uy linh ấy tuyệt đối và vĩnh cửu, vì kinh điển ấy không phải do con người hay một bậc thánh nhân nào tạo ra cả. Quan điểm này về sau được giải thích theo thuyết « Âm thanh thường trụ » (Svatahpramanyavada) chủ trương rằng :

— Mỗi âm hay mỗi thanh vốn tự nó là một thực thể, vốn hiện hữu ở mọi chốn, mọi nơi, tiềm tại trong mọi sự vật khi nó được con người phát hiện thì không phải là con người đã sáng tạo ra nó như những phát minh mới lạ, mà chỉ là nhờ sự phát hiện ấy đề được cụ thể hóa rõ rệt ra mà thôi.

— Giữa âm thanh và ý nghĩa của nó vốn có một mối liên hệ bản thể vĩnh cửu, tự tại, nên mọi trí thức đều có giá trị nội tại, không phụ thuộc vào những điều kiện bên ngoài thí dụ như giác quan của chúng ta (1)

Về lý tưởng giải thoát, phái này cho rằng muốn được sung sướng th cần phải có sự hy sinh cho việc tế tự các vị thần linh. Sự hy sinh ấy sẽ được đền đáp ở hiện thế hay lai thế.

Tư tưởng trên căn cứ nơi kinh điển Mimamsa-sutra, theo học giả H. Jacobi, xuất hiện vào khoảng 300 đến 200 năm trước Tây lịch kỷ nguyên. Tục truyền khai tổ là Jaimini, bậc tiền bối của Phật tổ Thích Ca.

2) HỆ PHÁI VEDANTE (Phệ Đàn Đa)

Vedanta như trên đã nói có nghĩa là phần kết thúc hay cứu cách của Veda, tức là phần Brahma mimansa khác với hệ phái Mimanasa (Purusa mimansa) chỉ kêu cứu và giải thích ý nghĩa thiêng liêng của thánh điển và nghi thức tế tự, hệ phái Vedanta có mục đích đi sâu vào tư tưởng triết lý cao siêu, tìm đến những nguyên lý uyên áo của mọi hiện hữu.

(1) Theo Chandradhar Sharma-Indian Philosophy trong 240-241

Triết lý Vedanta được kết tinh trong kinh Vedanta tức Brahma-sutra do đạo sĩ Badarayana hệ thống hóa vào khoảng thế kỷ đầu Tây lịch. Tư tưởng căn bản đặt nơi vấn đề liên hệ giữa Atman và Brahman. Hai môn phái chính sau này là môn phái Çankara (thế kỷ thứ IX) và môn phái Ramanuja (thế kỷ thứ XI). Nhưng theo phần đông các học giả xưa và nay thì Çankara trung thành với triết lý chính thống Vedanta hơn vì Çankara đã phát huy tư tưởng Brahma-sutra theo tinh thần các kinh Upanishad. Ta được biết Ramanuja chủ trương nhất nguyên hữu thân, tin Brahman là một Thượng Đế hữu ngã, hiện thân là thần Vishnu (1) sáng tạo ra vũ trụ và muôn loài, còn Atman chỉ là hiện thể (étant) của một sự hữu cá biệt, gọi là tự ngã (soi individuel) ; Atman là đơn tử (monade) hiện hữu ngay trong Brahman, là môi giới giữa thực hữu và phi hữu, thực thể và vô thể, giữa chân và giả.. thuộc phạm trù nhị nguyên Ngã và Phi Ngã. Như vậy Nhất nguyên của (Ramanuja là Nhất và Đa đều là thực hữu, Nhất đối đãi với Đa, hàm chứa phức thể (Un et Multiple). Trái lại, Çankara chủ trương Nhất nguyên tuyệt đối (Monisme absolu), tức Nhất Phi Nhị (Advaita II

(1) Theo Ấn Độ giáo, Thượng đế được thể hiện qua ba ngôi : Đấng sáng tạo Brahman, Đấng Bảo tồn Vishnu và Đấng Hủy diệt Shiva.

— Brahman có bốn đầu trông về bốn phương, tượng trưng cho trí thức về vũ trụ của Tứ Phệ đà (veda). Do đức sáng tạo, đáng lẽ Brahman phải được đề cao, nhưng vì theo tục truyền Brahman là vị thần loạn luân, nên chỉ được coi là thần phụ không có đền thờ riêng trừ đền Ajmer.

— Shiva tuy mang danh Hủy diệt nhưng không phải là vị thần phá hoại mà còn bao hàm ý nghĩa tốt lành vì hủy diệt chính là mầm sáng tạo, do đó được tôn sùng khắp Ấn Độ. Thân, mặt trắng có ba mắt tượng trưng cho sự thấu suốt cả quá khứ, hiện tại. Và tương lai. Và có bốn tay, biểu thị quyền năng khắp bốn cõi.

— Vishnu là vị thần tượng trưng cho bản tính chí thiện duy trì nguồn sống, bảo vệ sự bất diệt của vũ trụ nên có uy thế nhất trong Ba ngôi. Hình ảnh Vishnu rất nhiều vì Vishnu có nhiều hóa thân khác nhau khi được giáng xuống trần thi hành sứ mạng của Thượng Đế như Cá thần, Rùa thần, Heo thần, người sư ử v.v.. và như ta đã biết một trong những hiện thân ấy là ông Hoàng Krishna trong Chí tôn ca Gita

non dualité), nghĩa là phủ nhận sự đối đãi Đa, Nhất, chỉ nhận có cái một duy nhất (Tout-un) là thực hữu vì mọi sự vật đa phức, thiên si vạn biệt chỉ là ảo ảnh không thực.

Theo Çankara triết học Vedānta chính thống không công nhận tự ngã cá biệt (individual seff) là thực hữu. Tất cả thấu cảm (perception) của giác quan, tinh thần, trí tuệ, ước vọng, tóm lại tất cả những gì gọi là nội giới tâm linh tạo nên cá tính tự ngã của ta đều là giả tạo. Đó chỉ là tự ngã hiện thể (ontique), là nguồn gốc của vô minh (Avidyā) ở trạng thái thực và mộng, còn tự ngã đích thực phải là tự ngã tuyệt đối phổ quát, có ý nghĩa hữu thể luận căn bản (ontologique) là một thực thể bất khả tư nghị như ở trạng thái ngủ say, vượt khỏi mọi phạm trù tri thức của lý niệm tất cả hiện hữu của thế giới Phi ngã muôn màu nghìn vẻ chỉ là những hiện tượng ảo hóa (maya) do sự biến hiện quyền năng nơi Thượng Đế. Ảo hóa thuộc phạm trù tương đối. Toàn nhất trở thành đa phức vô hạn và thành hữu hạn, tuyệt đối thành tương đối, đó là ảo hóa. Vô minh và ảo hóa chỉ là hai phương diện của một thực tại duy nhất được xét theo hai quan điểm khác nhau chủ quan và khách quan. Nếu diệt trừ được vô minh, không chấp vào tự ngã, trở về được với cái Một-Duy-Nhất (Tout-un) thì sẽ đạt tới Chân lý Tuyệt đối (Brahman). Khi đó mọi vấn đề hình danh sắc tướng của thế giới hiện tượng cũng như vai trò ảo hóa của Thượng Đế đều đương nhiên hư vô hóa.

Còn về Brahman, Çankara cho rằng triết lý Vedānta đã phân biệt theo hai phạm trù : hạ căn (Apara) và thượng căn (Para).

— *Brahman hạ căn* (Apara-Brahman) có tính cách thế gian hóa, hữu tính, hữu hạn, khả tri, khả giác, thường được cụ thể hóa theo ý nghĩa Thượng đế hữu ngã.

— *Brahman thượng căn* (para Brahman) có tính cách ly thế gian, vô tính vô định, bất khả tri. Đó là cái Một Tuyệt-đối, Nhất Phi Nhị (Tout-Un) bất khả tư nghị như đã nói ở trên

Theo Çankara, Thượng đế chỉ là phần biểu hiện của Tuyệt đối (Brahman),

ở trình độ cao siêu nhất trong mọi biểu hiện, tức là linh hồn của vũ trụ, linh hồn của linh hồn, hay linh hồn, tối cao (Suprême Soul). Vì vậy, Brahman hạ căn được coi là nguyên nhân của mọi hiện hữu của sáng tạo và hủy diệt, là nơi vạn hữu từ đó sinh ra, tồn tại rồi lại trở về đó, còn Brahman thượng căn là Tuyệt đối siêu việt. Nó là căn bản thức, hay định thức cho mọi tri thức. Nó bao gồm cả khách thể lẫn chủ thể, trong cái Một duy nhất (Tout Un), vượt lên trên các phạm trù không gian thời gian, siêu việt mọi tri thức lý niệm la-tập, mọi điều khẳng định và phủ định.

Vậy *Thượng đế* là sự biểu hiện hữu ngã của *Tuyệt đối*, và *Tuyệt Đối* là biểu hiện vô ngã của *Thượng Đế*. *Thượng Đế* hữu ngã thuộc phạm trù hạ căn, hạ trí, còn ở phạm trù thượng căn, thượng trí chỉ có *Tuyệt đối vô ngã*. Brahman là tuyệt đối vô ngã ấy.

Tư tưởng Vedanta tuy lấy Brahman làm nguyên lý của vũ trụ cho rằng mọi hiện hữu ở thế gian đều khai triển từ Brahman, Atman cũng do Brahma mà ra, nhưng Atman ở đây lại đồng nhất với Brahman. Do đó, thực thể của vũ trụ là Brahman mà cũng là Atman, Đạt được ý nghĩa uyên áo ấy tức là được giải thoát.

Một điều nên ghi nhận là triết học Vedanta với chủ thuyết «phi nhị» (Advaita) được trình bày thành hệ thống mạch lạc khúc triết như trên tất nhiên không thể tránh khỏi sắc thái tinh thần chủ quan của Çanka. Nói một cách khác triết học Vedanta khi đã được hệ thống hóa một cách hoàn bị ở Çanka đã một phần nào chịu ảnh hưởng của các tông phái triết học Phật giáo đương thời. Nhưng có một điều ta không thể chối cãi được là tư tưởng Phi Nhị (Advaita) đã phát sinh từ thời Upanishad, tức là thời đại đức Phật xuất hiện.

3) HỆ PHÁI SÂMKHYA (Số luận)

Hệ phái sâmkhya có thể nói là một hệ phái tối cổ trong các hệ thống triết học Ấn Độ; ta có thể thấy dấu tích của nó trong hầu hết các kinh điển Upanishad như Chandogya, Prashna, Katha và nhất là trong Shvetash-

vātara, trong các thiên anh hùng ca cũng như trong các ký ức (Smṛiti) hay trong các truyện cổ tích truyền kỳ (Purāṇa)

Badarayana, tác giả kinh Brahma-sūtra cho rằng tư tưởng sāmkhya không phải tư tưởng truyền thống Veda vì đã chủ trương nhị nguyên, công nhận thực hữu của hai nguyên lý độc lập Thần nā (Puruṣa) và Thiên nhiên hay Nhiên chất (Prakṛti) tức tinh thần và vật chất, nhất là chủ trương vô thần.

Nhưng theo phần đông các học giả, Sāmkhya khởi nguyên từ Upanishad và chấp nhận quan điểm hữu thần, nhưng sau này vì chịu ảnh hưởng của Kỳ na giáo (Jainisme) và Phật giáo nên có môn phái đã chuyển hóa thành Sāmkhya nhị nguyên vô thần. Badarayana có ý chống đối tư tưởng của môn phái Sāmkhya này, có lẽ đã toàn thịnh ở đầu thế kỷ Tây lịch.

Hệ phái Sāmkhya có kinh Sāmkhya-sūtra. Nhưng theo Garbe thì kinh này chỉ là một tác phẩm của thế kỷ XIV, còn những kinh điển cổ thời của Kapila cùng của các môn đệ như Asuri và Pancashikha đều đã thất lạc. Bản kinh cổ nhất của phái Sāmkhya theo Garbe, chính là Sāmkhya Karila, truy xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ IV, nhưng đã ghi lại được nhiều dấu tích trung thực của tư tưởng Sāmkhya nguyên thủy và tư tưởng vô thần của Sāmkhya đã ảnh hưởng đến triết học Phật giáo.

Kinh Shvetāshvatara Upanishad cũng cho rằng Kapila là thủy tổ của hệ phái Sāmkhya nhưng ở đây Kapila đã được đề cao bởi một tác giả của một kinh điển chủ trương hữu thần trong thiên Anh hùng ca Mahābhārata. Kapila cũng như các môn đệ Asuri và Pancashikha đều là những nhân vật có tư tưởng phiếm thần. Các sách nói về tiểu sử Đức Phật Thích Ca có nói rằng Ngài sinh ở thành Kapilavastu tức là nơi cư ngụ của Kapila là thủy tổ của hệ phái Sāmkhya. Và Mã Minh bồ tát (Ashvagosa) ở thế kỷ thứ I có kể lại rằng Đạo sĩ Alara-kālāma có thuyết pháp cho Đức Phật về triết lý của Kapila thời Ngài chưa giác ngộ. Nhưng tất cả những điều đó không thể là những chứng cứ vững chắc để quyết đoán rằng Kapila là thủy tổ của hệ phái Sāmkhya nhất là quyết đoán rằng Sāmkhya chủ trương vô thần (1). Trái lại cũng không thể nói rằng tất cả các môn

(1) theo Glasenapp trong *La philosophie indienne* trang 157-163.

phái thuộc hệ thống Sâmkhya đều là hữu thần, khi Sâmkhya lập cước từ tinh thần duy thực với phương pháp liệt kê các nguyên lý theo tinh thần phê phán. Nói tóm lại, ta không thể biết một cách chính xác tư tưởng chính thống của hệ phái Sâmkhya. Nhưng điều chắc chắn là Sâmkhya nguyên thủy đã nằm trong hệ thống tư tưởng Veda và xuất hiện từ thời tối cổ và tới thời đại Đức Phật Tồ hệ phái Sâmkhya đã phân hóa thành nhiều tông phái rồi.

Theo phần đông các học giả, danh từ Sâmkhya có ngữ nguyên là sâmkhya nghĩa là «con số», do đó Sâmkhya là một hệ thống triết học nghiên cứu và liệt kê các nguyên lý của vũ trụ để đạt tới cõi chân trí, chân giác về thực thể vũ trụ trên con đường giải thoát. Chân trí ấy theo sự giải thích của Ishvarakrishna, tác giả kinh Sâmkhya-Karila là sự phân biệt được thần Ngã (Purusa) và Thiên nhiên hay Nhiên chất (Prakriti) tức tinh thần và vật chất. Ta hãy theo dõi sự giải thích ấy để có một vài ý niệm đại cương về quan điểm triết học Sâmkhya.

— Nhiên chất (Prakrit) là nguyên chất sơ bản (Substanceprimordiale) như triết gia Anaximandre đã quan niệm ở thời Thượng Cổ Hy Lạp; nó chính là nơi muôn vật phát sinh và cũng chính là nơi muôn vật trở về khi bị hủy diệt. Bất sinh, bất tử, bất khả tự nghị, vô hạn và luôn luôn ở thể năng động, nó là nguồn gốc của mọi sự biểu hiện của thế giới hữu hình. Prakriti bao hàm sự hòa hợp của ba Đức (Guna): Hỷ (Sattva), Ưu (Rajas) Âm (Tamas), tức là ba nguyên lý quyết định sự biểu hiện thiên sai vạn biệt của các cá thể đặc thù.

— Thần Ngã (Purusa) là nguyên lý của ý thức thuần túy (consciencepure). Nó là linh hồn, là tự ngã, tinh thần, chủ thể, năng tri, nhưng nó không phụ thuộc vào thân xác, giác quan, trí năng... hay bất cứ một chất thể nào. Bản chất của nó là ý thức. Nó chính là ý thức, vì vậy mà nói rằng nó thuyần túy, nghĩa là không bao giờ lại trở thành đối tượng của chính nó. Nói một cách khác, nó tự minh, tự chứng, thụ động siêu việt mọi phạm trù không - thời gian, cũng bất sinh, bất tử và vĩnh cửu.



Khác với Sâmkhya nguyên thủy, Sâmkhya-Karila chủ trương thần ngã đa nguyên nghĩa là tin rằng có vô số đơn tử linh hồn như kiểu Leibnitz bên Tây phương vì nếu linh hồn chỉ là một thì sự đau khổ hay giải thoát của linh hồn cá nhân này cũng sẽ là sự đau khổ hoặc giải thoát của tất cả linh hồn khác.

Sâmkhya-Karila còn chủ trương thuyết «Thực hữu thường trụ» (Sâtkarya vâda) cho rằng mọi sự vật sinh ra vốn đã sẵn có ở thế tiềm ẩn ngay trong nguyên nhân của chúng. Sự sinh thành chỉ là sự khai triển sự biểu hiện, sự hủy diệt chỉ là sự phản phục, sự trở về thế tiềm ẩn lúc ban đầu.) Về phương diện giải thoát thì Sâmkhya-Karila cho rằng Thần Ngã (Purusa là linh hồn phi thể chất (âme immatérielle) nên không mắc vòng hệ lụy khỏi nói tới vấn đề giải thoát. Chỉ có Tự ngã (ego, self) sản phẩm của nhiên giới (Prakrti) biểu hiện giả tưởng mới bị vướng vào vòng hệ lụy, mới cần đến sự giải thoát. Muốn được giải thoát phải nhờ đến phép tu luyện Yoga tức thiền định để tâm hồn được thanh tịnh cho Thần ngã không vướng vào Tự ngã, và Tự ngã được trở về trạng thái Prakriti hồn nhiên thuần khiết lúc ban sơ.

(còn nữa)

NHƯ THỊ □

Ý-HƯỚNG TRIẾT LÝ CỦA TRUNG QUÁN

●
TUỆ SỸ

Đặt lại nền tảng của triết lý hay xác định lại căn bản nhận thức là thăm định lại giá trị của tri thức. Thăm định lại giá trị của tri thức là đồng thời xác định luôn quan niệm về thực tại. Quan niệm về tri thức và quan niệm về thực tại cả hai chỉ là một. Cái này cũng tức là cái kia. Khi giới hạn khả năng nhận thức cũng là khi đặt tầm cách giữa tri thức và Thực tại. Nếu thực tại là Không, ấy chỉ vì tri thức là Không. Thực tại cứu kính là thế nào thì tri thức cứu kính cũng thế đó. Tùy cấp bậc trình độ của khả năng nhận thức mà những giai tầng ảo hóa của Thực tại được chỉ định.

Triết lý luôn luôn có một nội dung được kết thành bởi tương quan của tri thức và Thực tại. Màn vô minh của tri thức được cời bỏ đến đâu thì Thực tại được xuất hiện đến đấy ; và nó cũng đánh dấu luôn cả trình độ của một *hệ thống triết lý*. Nói thế có nghĩa là tùy theo sự triển khai những khía cạnh *vọng tưởng* và *như thực* của tri thức mà người ta có thể

xét đoán được một *hệ thống triết lý* rẽ sang một ngõ mới trên hay dưới chín mươi độ, nghĩa là *rẽ nhiều* hay *rẽ ít* hoặc trở về *khởi điểm* đối với lịch sử tư tưởng hay truyền thống tư tưởng.

Trong lịch sử tư tưởng, triết lý được đối chiếu không do ở *khởi điểm* của nó mà là do ở cái nhìn ném về kết quả. Mọi quan điểm nhận thức sẽ bị *bóp méo* để biến thành phương pháp triết học. Giá trị của tri thức hay nhận thức luận được đặt ra trong trường hợp bị *bóp méo* này nên nó trở thành cái mồi cho một khúc quanh mới.

Khi ta xét đoán những quan điểm trung quán của Long thụ, chính chúng ta không thoát ly được tình trạng *méo mó* đó. Nghĩa là chúng ta không khách quan được với ý hướng mà chúng ta có về chặng đường chót hết của tri thức. Tuy nhiên, tùy lập trường và phương pháp của Trung quán mà *cấp độ méo mó* ấy nhiều hay ít. Và chính Long thụ, khi giải thích về các nguyên lý của Phật, có một ý hướng triết lý như thực hay không như thực đối với tương quan của Thực tại và tri thức, mà những điều Phật nói được triển khai trọn vẹn hay không trọn vẹn. Chính ở điểm này mà, dù triết lý Trung quán của Long thụ có hoàn toàn khác biệt với lịch sử tư tưởng của Phật giáo, chúng ta có thể quả quyết rằng Long thụ có nằm trong truyền thống Phật giáo hay không, và khi đã xác định nó nằm trong truyền thống đó thì con đường của Long thụ rẽ sang một khúc quanh bao nhiêu độ hay nó trực tiếp trở lại *khởi điểm* hay nó trở lại với một con đường có hình bán nguyệt. Tất cả những điều đó tùy thuộc vào phương pháp của Long thụ.

Nhận định như thế rồi chúng ta thấy khó mà xác định đúng đắn về ý hướng triết lý Trung quán. Tuy nhiên, nó vẫn còn tùy thuộc vào những gì mà ta hiểu biết về phương pháp của Trung quán. Ý hướng và phương pháp nó không tách rời nhau được nên ta phải hiểu cái này qua cái kia, một sự *hỗ tương bảo chứng*.

Phương pháp của Long thụ, tóm lại, có hai là *nhị đế* và *bát bất*. Ở *nhị đế*, Long thụ trình bày tương quan tri thức và Thực tại. Ở *bát bất* thì đó là Thực tại và tri thức. Những tương quan đó mang ý niệm về biện

chúng, mâu thuẫn và đối lập. Vậy Trung quán sẽ có nghĩa là *nâng lên*, (Aufheben như danh từ của Hegel diễn tả về biện chứng) những khái niệm về mâu thuẫn và đối lập để cho tri thức như là Thực tại và Thực tại như là Thực tại.

Với Long thụ, con đường, có thể là duy nhất, đưa đến tri thức như thực về Thực tại là con đường của ngôn từ. Đó là con đường để cho người ta hiểu về Long thụ. Không phải chỉ để hiểu Long thụ thôi mà chính là hiểu nguyên lý nhân duyên, tức là hiểu những đối lập và mâu thuẫn của Tri thức và của các cấp độ mờ ám của Thực tại.

Nếu tri thức nằm trong tình trạng vô minh, Thực tại sẽ xuất hiện dưới hay khía cạnh Có và Không, Bấy giờ tri thức chính là Ngôn từ. Ngôn từ của biện luận. Vì vậy, khi dẫn dụng ngôn từ đi vào tri thức như thực thì phải dẫn dụng qua khái niệm căn đề là Không. Không ở đây không phải là khái niệm, hân thể, mà là Thực tại. Thế nên, Ngôn từ càng *nâng lên* những đối lập và mâu thuẫn được lớp nào thì Thực tại cứu kính sẽ xuất hiện được từng đó. Nếu Không không phải là một khái niệm thì nó không mang tính chất mâu thuẫn và đối lập của hai thái cực có và không ở trong nhận thức mà nó là giai đoạn của biện chứng hủy diệt và sinh thành của Thực tại. Hủy diệt một lớp mờ của tri thức, sinh thành một lớp sáng của Thực tại. Bao giờ tri thức và Thực tại cũng chỉ là một. Như vậy, tính chất hủy diệt đó như làn sóng này đi xuống cho làn sóng khác đi lên.

Ngôn từ cũng là chân lý cứu kính trên bình diện tương đối theo quan niệm thông thường nằm trong ý nghĩa đó. Chân lý ấy gọi là Tục đế.

Chân lý cứu kính trên bình diện tuyệt đối theo nhận thức thông thường được gọi là Chân-đế, hay Thắng nghĩa đế hay Đế nhất nghĩa-đế.

Chân đế và Tục đế không phải là hai chân-lý tương đối Có và tuyệt đối Không: Có theo nhận thức thế gian và Không theo nhận thức của bậc trí tuệ. Nhưng, Chân đế chính là Thực-tại mà Tục đế chính là ngôn từ. Như Long thụ nói: không hiểu Tục đế thì không hiểu được Chân

để. Điều đó ta có thể giải thích rằng nếu ở ngôn từ tức Thực để mà không *nâng lên* được một cấp độ của Thực-tại vượt qua tri thức vô minh thì không thấy được một ánh sáng nào của Thực-tại đó. Tri thức như là Thực-tại và chót hết, Thực-tại như là thực tại.

Với nhị đế, chúng ta chỉ mới xác định tương quan của Tri thức và Thực tại, nhưng chúng ta chưa xác định được tương quan của Thực tại với Tri thức. Chân lý là Chân lý được tạo nên do *tương quan bảo chứng* đó.

Bát bất gồm tám cái không được kết thành bằng bốn mệnh đề son ghe phủ định. Hai mệnh đề đầu phủ định song thể về không gian và thời gian : *Bất sinh*, và *bất diệt*; *hết đoạn*, và *bất thường*. Hai mệnh đề sau phủ định song thể về tự thể và toàn thể : *Bất khứ*, *bất lai* ; *bất nhất*, *bất dị*.

Đó là giới hạn của phạm vi Tri thức. Tri thức sẽ không vượt ngoài ý niệm không gian, thời gian ; tự thể và toàn thể.

Trong không gian, tri thức sẽ ném cái nhìn về Thực tại với hai ý niệm hoặc sinh hoặc diệt. Nhưng tri thức đó bị giam cầm trong tình trạng đối lập và mâu thuẫn, nó nằm ở một trong hai thái cực. Muốn cởi bỏ dần dần những đối lập và mâu thuẫn, vượt ngoài hai thái cực, để cho Thực tại xuất hiện như là Thực tại, thì phải nhận biết rằng Thực tại vốn không sinh cũng không diệt, không đoạn cũng không thường...Nghĩa là phải nhận biết luật tắc duyên khởi là *Không*. Long thụ đã nhấn mạnh đến luật tắc duyên khởi đó. Quá trình của một duyên khởi qua nhận thức dưới ba phạm thù *nhân-duyên-quả*. Hủy diệt những khái niệm bị chết cứng trong ba phạm trù *nhân-duyên-quả* đó là thoát lý được một lớp vỏ tối tăm của nhận thức. Hủy diệt bằng cách nào ? Long thụ đã sử dụng đến tính chất đối lập và mâu thuẫn của tri thức. Tri thức sẽ bị bắn loạn tinh thần khi nhân, duyên và quả không nằm trên một trình tự. Bởi thế, Long thụ mới nói nếu trong nhân đã có quả thì cái nhân đó không phải là nhân. Và duyên cũng thế. Vậy thì thực tại sẽ nó như là nó, không phải vì cái hay cái kia. Trong cái này hàm chứa tính chất đối lập với cái kia, và mâu thuẫn vì nó vừa không phải là nó. Nhận thức sẽ rối loạn vì không nắm được chính một cái gì cả mà không đeo niu theo một

chuỗi dài những cái khác. Khi đã vượt khỏi mấy tầng lớp tối tăm đó của tri thức, thì dù Thực tại có sinh hay không sinh, có diệt hay không diệt, tri thức sẽ nhận đứng nó chính là nó.

Ý niệm về không gian sẽ kéo theo ý niệm thời gian. Thời gian hiện ra với giòng sinh diệt của Thực tại qua nhận thức. Vậy ta trở lại với hai mệnh đề cuối của bát bất : tự thê và toàn thê.

Ngoài hai khái niệm về không gian và thời gian, tri thức còn bị đóng khung trong hai khái niệm khác : *cái này* và *tất cả cái này*. Đó là tự thê và toàn thê. Toàn thê ở đây là cái nhìn tương quan, một cái nhìn bị *đeo níu*.

Nếu ở trong bình diện không và thời gian, tri thức bị đóng khung bởi ba phạm trù *nhân-duyên-quả* thì ở đây cũng thế. Nhìn vào quả, tri thức sẽ thấy có một nhân và có những duyên ở ngoài nó đưa đến, như Thanh Mục đối tượng hình rất thi vị bằng con chim bay đến đậu trên cây; và nó sẽ hoạt diệt đề *trở thành* (devenir) cũng như con rắn bò ra khỏi lỗ. Nhưng tri thức vẫn bị kẹt trong hai thái cực của đối lập và mâu thuẫn. Trong vô số sự vật, nếu cái này là tự thê thì những cái kia sẽ là tha thê. Và nếu ném cái nhìn lên trên cái kia thì cái đó lại trở thành tự thê. Vậy thì chẳng có cái nào tự thê cũng chẳng có cái nào là tha thê. Và vậy thì chẳng có cái nào ở ngoài cái này tạo nên nó. Ở đây chúng ta thấy rõ chỉ cái tri thức lúng túng mà thôi, vì nó là cái nhìn bị *đeo níu*; thực tại bao giờ nó cũng vẫn là nó.

Tất cả mọi vật không phải vì thế mà là một hay là khác. Một hay khác vẫn là cái nhìn bị *đeo níu*.

Chính những cái nhìn bị *đeo níu* đó mà tri thức đã dắt dẫn con người phiêu lưu trên những chặng đường tối tăm và bất định. Nhận thấy cái vô thường lưu chuyển của hiện tượng nên con người đã khởi hành đi tìm một bản thể bất biến ở ngoài cái vô thường đó. Bởi vì thấy cái này là thấy luôn cái không phải cái này. Giải thoát không phải vượt bỏ

đi đâu cả mà thấy đúng, thấy chân xác, thấy như thực, rằng cái này là cái này, cái đó là cái đó.

Ta đã đánh dấu xong ý hướng triết lý của Trung quán ở đây được chăng? Nếu không có gì méo mó về sự hiểu biết của chúng ta đối với phương pháp của Trung quán ở trên thì chúng ta có thể trả lời ngay là được. Nội trong ý nghĩa của chữ Trung quán cũng đã cho ta hiểu rõ điều đó. Quán chính trí tuệ, khả năng của trí tuệ. Trí tuệ đó sẽ nhìn rõ thực tại như thực là thực tại của *Trung*, Thực tại của nhận thức không bị tù đày trong một phạm thù nào cả, của nhận thức đã gột rửa xong những đối lậy và mâu thuẫn.

Trung quán là nhắm vào trí thức và thực tại đó, mà trí thức *như* là thực tại và thực tại *như* là thực tại. Chúng ta nhấn mạnh ở chữ *như* là, nó không có ý nghĩa gần giống hay gần đúng mà có ý nghĩa cái này và cái kia chỉ là một.

Con đường thể hiện xong ý hướng đó là một con đường có giai đoạn, có quá trình nhưng là một con đường mà không có *quãng đường*, con đường óc đi mà không có bước đi, vì đích điềm của nó không ở đâu xa ; khởi điềm cũng chính là đích điềm.

Không phải vì vậy mà con đường ấy sẽ vô cùng phức tạp, nó chỉ phức tạp ở trong ngôn ngữ của chúng ta. Vấn đề rất giản dị, giản dị hơn bất cứ cái giản dị nào trên thế gian này đối với chúng ta. Giản dị hơn khi nói chúng ta ngưng thở là chết. Đích điềm cũng là khởi điềm thì có gì mà phức tạp.

Tuy nhiên, cũng vì nó giản dị mà nhận thức lại không giản dị, nên con đường thể hiện ý hướng Trung quán thành ra phức tạp. Chúng ta biết rằng các tông phái Trung hoa bắt nguồn từ ý hướng đó. Các tông phái ấy tôn Long thụ làm tổ, nhưng lại hiểu khác nhau về phương pháp của Trung quán. Cho nên ,với Tam luận tông, nhị đế trong bốn lớp nhị đế với Thiên thai, không phải nhị đế nữa mà là tam đế và thể hiện ý hướng

Trung quán bằng Tam quán. Và Thiền tông, nhị đế lại với chẳng có đế nào.

Chúng ta không nhọc lòng triển khai những điều đó. Ở đây chỉ nói về ý hướng triết lý của Trung quán. Ý hướng đó, như chúng ta đã thấy và con đường thể hiện chúng ta cũng đã thấy.

Bây giờ chúng ta trở lại với những gì đã đặt ra trong khái niệm mở đầu. Bắn vào ý hướng triết lý đó của Trung quán, Long thụ có đưa truyền thống Phật giáo vào một khúc quanh mới hay dẫn nó trở về với khai nguyên là đức Phật : khúc quanh bao nhiêu độ ? trở về với đường thẳng hay nửa vòng tròn ? Thật khó mà xác định, Chúng ta chỉ hiểu đức Phật dạy những gì qua những gì mà Long thụ nói với chứ không hiểu được Long thụ nói những gì qua lời dạy của đức Phật. Tuy nhiên, những phương pháp mà Long thụ sử dụng để phê phán các dòng tư tưởng Phật giáo đi trước đều là những khai triển các nguyên lý của Phật dạy : Biến Trung đạo thành ý hướng triết lý Trung quán, lấy nguyên lý nhân duyên để phê phán giá trị của trí thức. Và những quan điểm của các khuynh hướng Phật giáo đi trước đều được phê phán và xác định lại tất cả

Từ Long thụ về sau, ý hướng triết lý của Trung quán thực sự đã bị bẻ quanh sang nhiều khúc quanh mới. Thanh biện đã giải thích nhị đế không bằng tương quan giữa hai Trí thức và Thực tại mà là Không và Có của nhận thức Thánh và Phàm. Tam luận tông đặt nhị đế thành ra bốn lớp với tứ trùng nhị đế. Thiền thai tông biến nhị đế thành ra tam đế. Duy thức tông giải thích nhị đế qua Tam tự tánh. Và chính chúng ta chưa biết ở trong ngõ rẽ nào : chân trong chân ngoài cũng nên.

Đối với truyền thống của Phật giáo, mọi phát triển của tư tưởng đều nằm trên vòng tròn hồ. Nhưng giai đoạn trở về khởi điểm của nó không phải là cao hơn mà là thấp hơn. Sự trở về càng phức tạp trong trình bày và phương pháp là dấu hiệu cho tình trạng sa đọa của trí thức. Trí thức càng phát minh thêm nhiều khía cạnh về mình mới chỉ chứng tỏ cho độ dốc của nó mà thôi. Kỳ thú thay, Thiền tông ? ngoại lệ đó.

TUỆ SỸ □

THÁP CHÙA PHỒ MINH TẠI LÀNG TỨC MẶC (NAM ĐỊNH)



NGHIÊM THẨM

NĂM 1293 vua Trần Nhân-tông (1279-1293) thoái vị, truyền ngôi cho con là Trần Anh-tông và được tôn làm «Hiếu Nghiêu Quang Thánh Thái Thượng Hoàng đế».

Nhân-tông Thượng-hoàng dời bỏ Thăng Long về sống ở Vũ Lâm động (Huyện Yên Khánh, cách tỉnh lỵ Ninh Bình 7 cây số), thỉnh thoảng mới tới kinh đô Thăng Long hay đến cung Trùng Quang. Cung Trùng Quang do vua Trần Nhân-tông xây năm 1262 ở làng Tức Mặc (Phủ Thiên trường, tỉnh Nam định) là quê hương của nhà Trần, để cho các vua đã nhường ngôi cho con, tức là Thái thượng Hoàng đế, về ở. Sau này cung Trùng Quang được đổi làm đền Thiên trường để thờ các vị vua nhà Trần. Phía tây của cung Trùng Quang có dựng cung riêng gọi là cung Trùng

Hoa đề cho tự quân khi đến châu Thượng hoàng thì ở đó (1).

Nhân tông Thượng hoàng từ hồi 16 tuổi, khi còn làm thái tử đã có ý muốn đi tu và muốn nhường ngôi cho em nhưng vua Thánh tông không chấp thuận. Khi Nhân tông lên làm vua thì ban ngày làm việc nước, ban đêm vẫn tụng kinh. Vua Nhân tông hay cùng các vị tăng Pháp Loa (Đồng Kiên Cương), Huyền Quang (Lý Đạo-Tái) đi thăm các núi Yên Tử, Lôi Âm và thường giảng cứu nội điển nhà Phật (2).

Từ năm 1299 trở về sau Nhân tông Thượng hoàng xa hẳn việc đời, cho các người tùy tùng trở về quê cha của họ hoặc người nào không muốn về quê thì cấp cho nhà ở chân núi Yên Tử mà sinh nhai (3).

Nhân tông Thượng hoàng tự nguyện đem thân mình quy y cửa Phật một cách khồ hạnh ở am Ngọa Vân, trên núi Yên Tử (Huyện Đông Triều, tỉnh Hải Dương) (4), Ngài đi khắp nơi, lập đàn, giảng đạo, thường có 10 đệ tử thân tín đi theo Ngài. Ngài đã cùng với Pháp Loa thiền sư và Huyền Quang thiền sư lập ra phái Trúc Lâm. Ngài thường tự gọi là Trúc Lâm Đại sĩ. Sau này Trần Nhân tông Thượng hoàng được tôn là Trúc Lâm Đệ Nhất tổ và còn được tôn là Tái thế Thích Ca, Pháp Loa thiền sư được tôn là Trúc Lâm Đệ Nhị tổ và còn được tôn là Ca diếp tái thế, Huyền Quang thiền sư được tôn là Trúc Lâm Đệ Tam tổ và còn được tôn là Ất nan tái thế.

(1) Xem *NGŨ THỜI SỸ* : *Việt Sử Tiêu Án*, bản dịch của hội Việt Nam Nghiên cứu Liên lạc Văn hóa Á châu, Saigon, 1960, trang 185 và Louis BEZACIER : *Le Stupa du Phô Minh tự, tombeau de Trần Nhân tông à Túc mặc*, trong *tạp chí Arts Asiatiques*, tome VII tập 1 Paris 1960, trang 27.

Những ảnh in cùng bài này đều lấy ở bài khảo cứu của L. BEZACIER

2) *NGŨ-THỜI SỸ* : *Việt Sử Tiêu Án*, trang 212

3) *NGŨ-THỜI SỸ* : *Việt Sử Tiêu Án*, trang 216

4) *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, bản dịch của ban Nghiên-cứu Văn-sử-địa, tập V, Hanoi 1958, trang 97

Trong thế kỷ XIII, núi Yên-Tử được coi là rất thuận lợi cho nhà Phật. Đã có nhiều ngôi chùa được xây cất trên núi này từ thời Lý. Trong năm 1237 vua Trần Thái-tông đã có lần rời bỏ kinh đô để lên ở chùa của Phù-Vân quốc sư ở trên núi Yên-Tử. Nhưng kể từ khi vua Trần Nhân-tông thoái vị và lên tu ở Yên-Tử thì quả núi này trở nên rất quan hệ cho lịch sử đạo Phật tại Việt-Nam. Ngôi chùa nào trên núi này cũng là nơi Nhân-tông Thượng-hoàng hay những đệ tử của Ngài đã tu ở đó.

Ngày nay khi lên hành hương ở núi Yên-Tử thì đầu tiên ta đến ngôi chùa Lan, thường được gọi chùa Long-Động. Huyền-Quang thiền-sư khi trước đã ở chùa này (1). Rồi sau khi đi bộ hai giờ ta viếng đến ngôi chùa thứ hai là chùa Giải-Oan, gần chùa này có suối giải-oan — Theo truyền thuyết thì các người đi theo các vua nhà Trần đều rửa tay ở suối này trước khi vào đến chùa Hoa-Yên. Từ chùa Giải-Oan đến chùa Hoa-Yên cũng phải đi mất hai giờ. Chính vua Lê Thánh-tông (1460-1497), khi thăm ngôi chùa này vì thấy có nhiều hoa nở nên đã đặt tên chùa là chùa Hoa-Yên. Thời trước chùa này mang tên là chùa Vân-Yên. Nhưng ta vẫn thường gọi là chùa Yên-Tử. Chùa này còn có tên nữa là chùa Phồ-Đà. Khi các vua triều Trần lên núi Yên-Tử hành hương thì thường ở ngôi chùa này. Đó cũng là nơi Trần Nhân-tông và các đệ tử ở. Chùa này có hai ngôi nhà phụ. Ngôi nhà bên trái có tên là « Một mái », Ngôi nhà bên phải có tên là « Thiên-dinh ». Ngôi nhà thứ hai đã đổ nát, đó là vết tích của « Am Ngọa-vân ». Vua Trần Nhân-Tông đã tịch ở nơi này.

Gần chùa Hoa-Yên có một nơi gọi là « Hạ-Kiều ». Đó là nơi khi trước mỗi khi vua Trần Anh-tông lên viếng chùa Yên-Tử thường xuống kiệu ở đó để rời đi bộ vào chùa.

Trên đường đi từ chùa Giải-Oan đến chùa Hoa-Yên ta có thấy một ngôi tháp. Theo truyền thuyết thì một phần ngọc cốt của vua Trần Nhân-tông đã được chừa trong tháp này. Truyền thuyết cũng còn cho là tháp này còn chứa cả tro-xương của các đệ tử của vua Trần Nhân-tông, nhưng không chắc đã đúng như vậy.

Sau chùa Hoa-Yên, đi hai giờ nữa đến hai ngôi chùa nữa là chùa Bảo-Sái và chùa Vân-Tiêu. Có thời chùa Vân-Tiêu không có vị sư nào trụ trì nên việc thờ cúng là do các vị trụ trì ở chùa Hoa-Yên phụ trách, và mỗi tháng hai lần, ngày một và ngày rằm, lên làm lễ ở đó. Chùa có nhiều bia của triều Lê. Hiện nay chưa có công cuộc nghiên cứu nào về những bia đó. Trong chùa Vân-Tiêu có ba pho tượng, có lẽ là ba pho tượng của Trúc-Lâm Tam-Tồ.

Ở tận trên ngọn của núi Yên Tử có một ngôi chùa do hai bà Quận chúa con chúa Trịnh cho xây cất. Theo truyền thuyết thì ngôi của ngôi chùa này làm bằng đồng nên chùa này được gọi là chùa Đồng. Nhưng ngôi chùa này đã bị phá hủy vào năm 1740 và được thay bằng một ngôi chùa nhỏ xây dưới triều Tự Đức (1848-1883).



Truyện vua Trần Nhân tông đi tu được kể lại trong các sách «Thiền uyển tập anh ngữ lục», «Tam tồ thực lục», «Tam tồ hành trạng», «Trúc lâm tông chỉ» và «Nam Ông mộng lục».

Trên đã biết là sau khi đã truyền ngôi cho vua Trần Anh tông vào năm 1293 thì vua Trần Nhân tông xuất gia về ở xã Vũ lâm, huyện Yên Khánh tỉnh Ninh bình. Từ năm 1299 thì về tu tại am Ngoại vân ở núi Yên Tử. Đến tháng 10 năm 1308, công chúa Thiên Thụy là chị của vua Trần Nhân tông bị đau nặng, Ngài xuống núi thăm chị. Khi trở về núi Ngài đã tính các công việc, sau khi Ngài mất, đề dặn lại đệ tử của Ngài là Pháp Loa thiền sư; rồi Ngài chấp tay mà hóa. Ngài cùng mất một ngày với bà Thiên Thụy.

Pháp Loa thiền sư liền làm lễ rước ngọc thờ lên hỏa đàn. Tục truyền là khi đó có hương thơm tỏa ra và thấy những tiếng nhạc điệu ở trên trời mây ngũ sắc tụ lại thành hình cái tán đề che nơi hỏa thiêu Nhân tông Thượng hoàng. Pháp Loa thiền sư thu thập ngọc cốt: ngoài xương (ngọc cốt) còn thấy những xá lợi ngũ sắc. Sách Tam tồ thực lục có ghi là sau khi hỏa thiêu có thu thập được 3.000 xá lợi. Nhưng sách Tam tồ hành

trạng ghi là có 1.000 xá lợi. Sau lúc đó thì vua Trần Anh-tông và đình thần đến núi Yên Tử để chịu tang. Theo Thích Mật-Thê viết trong cuốn Việt nam Phật giáo sử lược (1) thì «Vua Anh Tông cùng đình thần đem long giá rước ngọc cốt về an thờ ở Đức lăng và xây tháp ở chùa Vân yên trên núi Yên Tử, lấy tên là «Huệ Quang Kim Tháp» và dâng tôn hiệu là «Đại thánh Trần triều Trúc lâm Đầu đà Tĩnh tuệ Giác hoàng Điều ngự Tồ phật». Trong sách Khâm định Việt sử thông giám cương mục có ghi là tên thụy hiệu của Nhân tông Thượng hoàng là «Pháp thiên sùng đạo ứng thế hóa dân long từ hiền huệ thánh văn thần vũ nguyên minh duệ hiệu hoàng đế» (2). Louis BEZACIER trong bài «Le Stupa du Phò minh tự» (3) đã nghiên cứu những tài liệu Tam tồ thực lục, Tam tồ hành trạng, Trúc lâm tông chỉ, Nam ông mộng lục đã cho là, nếu theo sách Tam tồ thực lục và Tam tồ hành trạng thì lễ táng của Trần Nhân tông được tồ chức tại Hà nội. Nhưng nếu theo sách Nam ông mộng lục thì lễ táng được tồ chức khi hóa thiêu ngọc thể của Trần Nhân tông ở gần am Ngọa vân. Nhưng cả ba tài liệu đều không ghi rõ ngày tháng đã cử hành lễ tang.

Trong lễ tang có hoàng tử Oanh (cũng còn được gọi là Mạnh), lên 9 tuổi, đứng ở gần vua Trần Anh tông. Theo sách Nam ông mộng lục thì xá lợi của Nhân tông Thượng hoàng đã bay đến ẩn trong áo của một hoàng tử con vua Trần Anh tông và chiếu sáng lên. Vua Anh tông quì lạy và xin tuân lệnh, sau khi đó thì ánh sáng của xá lợi biến đi. Vua Anh tông đã chọn vị hoàng tử đó làm Đông cung thái tử. Sách Tam tồ thực lục cũng kể sự việc này và có ghi là vua Trần Anh tông đã khóc và không còn nghi ngại sự thực tâm của Pháp Loa thiền sư, vì thực ra khi trước vua Anh tông tỏ ý nghi ngờ các xá lợi, Vua Anh tông truyền đề ngọc cốt trong bảo tháp xây trên lăng của Nhân tông Thượng hoàng và những

(1) Thích Mật Thê : Việt nam Phật giáo sử lược, do Phật học viện Trung phần ấn hành (1960), trang 153.

(2) Khâm định Việt sử thông giám cương mục sách đã dẫn, tập VI, trong 562

(3) Louis BEZACIER : «Le Stupa du Phò minh tự, tombeau de Trần Nhân Tông à Tức mặc, trong tạp chí Arts Asiatiques tome VII, fascicule I, Paris 1960

xá lợi thì chia làm 2 phần đựng trong bình đựng di cốt. Sau lễ tang ngọc cốt được đem chôn ở Đức lăng, một phần xá lợi được đặt ở tháp trong lăng (nhưng đặt ở kim tháp trong chùa Vân Yên trên núi Yên tử).

Cả ba tài liệu kể trên đều không ghi ngày tháng cử hành lễ tang Nhân-tông Thượng hoàng, nhưng trong Khâm định Việt sử thông giám cương mục (1) có ghi tháng 9 âm lịch, mùa thu (năm 1310), an táng linh cữu Nhân tông ở Đức lăng, phủ Long hưng, thuộc tỉnh Hưng yên ngày nay.

Như vậy theo Khâm định Việt sử thông giám cương mục thì Nhân tông Thượng hoàng mất ở chùa núi Yên tử vào tháng 11 âm lịch năm Mậu thân (1308) và mãi tới tháng 9 âm lịch năm Canh tuất (1310) mới làm lễ an táng linh cữu ở Đức lăng, nghĩa là linh cữu Nhân tông Thượng hoàng được quản gần 2 năm mới được an táng.

Trong sách Tam tổ thức lục chỉ ghi có hai nơi chôn ngọc cốt và xá lợi Nhân-tông Thượng hoàng là tháp Đức lăng và tháp ở chùa Vân yên, mà không nói tới phần xá lợi thứ hai được đề ở đầu. Theo L. BEZACIER thì phần xá lợi này phải đề ở tháp xây ở trước chùa Phồ minh, làng Tức mặc, tỉnh Nam định (2).

Trong sân chùa Phồ minh có hai cái bia. Một bia khắc dưới thời vua Nguyễn Duy tân (1916) có ghi là ở nơi đó có lăng, có miếu và có tháp của vua Trần Nhân tông.

Theo truyền thuyết của làng Tức mặc thì tro xương của Nhân tông Thượng hoàng được luyện thành 7 năm và được chôn trong tường của tháp. Nhưng chắc đó chỉ là một thần thoại đề so sánh tro xương của Trần Nhân tông với thất bảo (tiếng phạn là Sapta-ratna).

Tháp ở chùa Phồ minh xây năm 1310 theo lệnh của vua Trần Anh tông (1393-1314) để chứa một phần tro xương của Trần Nhân tông. Tháp này

(1) Khâm định Việt sử thông giám cương mục, sách đã dẫn, tập VI, trang 563

(2) Xem Louis BEZACIER : Le Stupa de Phồ minh tự...
(tài liệu đã dẫn.)

rất đáng được nghiên cứu về phương diện kiến trúc và về mục đích của kiến trúc tôn giáo này. Vì đó là tháp duy nhất tại Việt nam được xây cất để chứa tro xương của một vị đế vương, Chắc là vì khi Nhân tông Thượng hoàng băng thì vì Ngài không là vua nữa mà chỉ là một tu sĩ nên mới dùng hình thức một cái tháp của Phật giáo để làm lăng một vị vua.

Tháp này được xây ở một cái sân lát gạch hình chữ nhật dài 25 thước (1) rộng 11 thước. Tháp này ở phần sân làm thấp hơn, mặt sân hình chữ nhật, phần sân tháp hình vuông, mỗi chiều 8 thước 70. Chung quanh sân vuông của tháp có tường lan can thấp xây bằng gạch, mỗi phía có bốn khoảng để xây những gạch thủng trắng men mà ngày nay thường gọi là gạch cây mai và đều có cửa để vào tháp. Tại 4 góc tường lan can và trên 8 cột trụ ở bốn cửa vào sân chung quanh tháp đều có xây chỗ để đèn. Trước mỗi cửa vào sân chung quanh tháp có ba bậc và ở hai bên có hai con rồng bằng đá chạm. Ở phía sau tháp nghĩa là phía quay vào mặt chùa Phồ minh ở chỗ những bậc đó có xây một cái bệ cạnh để đốt vàng mã. Phía trước cửa tháp có bày một cái hình bằng đá đặt lên trên một cái đôn; tất cả những thứ này đều là đồ mới sản xuất. Ngay cả 13 tầng gác ở trên tháp, cao chừng 20 thước, cũng là mới được xây lại từ 1912 theo như lời ghi trong bia đá. Chỉ có tầng dưới cùng của tháp và phần chân của tháp làm bằng đá là xưa, được làm từ 1310. Chỉ những phần đó mới đáng được chú ý vì được làm rất cẩn thận.

Phần tầng dưới cùng của tháp là một khối hình vuông, mỗi mặt có trở một cửa hình chữ nhật, cao 1 thước 19, rộng 0 thước 72, phía trên cửa làm theo hình cuốn gờn như thẳng ngang. Các tầng gác trên xây bằng gạch, khung cửa và những cột ở mỗi gác của tháp đều làm bằng đá, còn tường xây bằng gạch. Khung cửa ở tầng dưới cũng làm bằng đá được trang hoàng bằng những hình là cuốn cuộn tròn và ở giữa có một cái hoa. Tường ở tầng dưới cùng dày tới 0th97. Phía trong lòng tầng dưới là một khoảng vuông mỗi chiều đo được 1th26 ở giữa có một

1) Thước ở đây là chỉ thước tây « mètre » chứ không phải thước ta.

nền cao 0,20, có hình vuông, mỗi chiều rộng 0,89. Nền này làm bằng đá trên mặt có kẻ ô như kiểu bàn cờ, ta vẫn gọi là hình long ngó. Ngày nay trẻ con vẫn chui vào trong tầng dưới cùng này để đánh cờ. Theo BEZACIER thì khi trước chắc là nền này để mang một pho tượng. Trần của tầng dưới cùng này cao 2,21. Trần này làm bằng phiến đá, ở giữa có chạm nổi hình 2 con rồng vờn một hòn ngọc tròn ở giữa. Kiểu trần này thường thấy trong các tháp ở Việt-Nam, như tháp xây bằng đá ở chùa Vạn-Phúc ; làng Phật-tích (Bắc-Nung). Ta thấy trên mỗi tầng có làm một cái mái nhô ra ngoài ra thân của tháp.

Phần chân của tháp làm hoàn toàn bằng đá. Theo Bezacier thì kiểu chân tháp này không hề thấy có ở những kiểu kiến-trúc ở các xứ lân cận. Đặc điểm là tất cả các thành phần của chân tháp này đều làm theo hình cong, phía giữa hơi chũm xuống và những phía góc hơi cong lên. Mọi thoạt nhìn có thể tưởng là tháp bị lún ở khoảng giữa nên đường gò ở phía giữa bị chũm xuống. Nhưng khi quan sát kỹ thì ta hiểu ngay là người xây tháp đã cố ý làm như vậy vì mỗi mặt của tháp đều có phần chân tháp được làm cong cong như vậy. Vì thấy những góc được làm cong như vậy nên Henri MARCHAL, một kiến trúc sư khảo cổ của Học viện viễn đông của Pháp đã cho có ảnh hưởng của kiến trúc Ấn-độ và nhất là có ảnh hưởng của vài kiến trúc tôn giáo ở trung tâm đảo Java. Nhưng thật ra, thì không phải như vậy. Trong kiến trúc Ấn-độ và Java ta thấy ở những góc có làm những phần cong một cách đột ngột chứ không thoải thoải cong đều như ở tháp chùa Phò Minh.

Nhưng trái lại ta thấy có ảnh hưởng của kiến trúc Chăm đó là những hình lá hoa sen ở phía trên của chân tháp. Có hai hàng cánh hoa sen đối nhau ; ở hàng dưới mỗi cánh hoa sen được làm nguyên cánh hoa sen trên, giữa hình hai cánh hoa có che hình nửa cánh hoa. Những hình hoa sen này đều được trang hoàng bằng những hình chạm. Phía mép của cánh hoa sen là hai hình móc uốn cong gặp nhau ở đầu cánh hoa, ở giữa mỗi cánh hoa sen là một đề tài trang hoàng vẫn thường

thấy có trong mỹ thuật Đại la, do những hoa lá uốn cong tạo nên một hình tròn.

Đường gờ ở phía trên của chân tháp được trang hoàng bằng những hình họa hoa cúc và lá chạm vào đá, không sâu lắm, nhưng những nét rất bay bướm mềm mại. Những hoa cúc này hình tròn, hoa nở cách hoa kia chừng 30 phân, ở khoảng giữa hai hoa là những lá cúc uốn cong rất đẹp mắt.

Trước tháp vài thước có hai cột trụ bằng đá hình tám cánh, cao 4th50' trên là hình bút lông, ở hai bên bậc bước vào sân và ngay phía trước sân còn có một trụ bằng đá, đó là mộ bia, dưới chân « cột trụ bia » này có hình cánh hoa sen trình bày thành vòng tròn, trên đầu cột là hình mũ « thất Phật » của các vị tu hành, mỗi cánh của mũ này đều được trang hoàng bằng hình Phật ngồi trên tòa sen.

Ngoài ngôi tháp rạn trong chùa Phồ Minh còn có những cửa gỗ vào tiền đường cũng đáng được chú ý tới vì đã được làm từ xưa. Có lẽ những cánh cửa này được làm từ thế kỷ XIII là khi xây cất chùa. Bốn cánh cửa này được trang hoàng hình chạm rồng uốn khúc rất đẹp và là những thành phần cổ xưa còn sót lại đến ngày nay của ngôi chùa Phồ minh. Chùa này đã được trùng tu lại nhiều lần rồi. Trong những bì của chùa cũng ghi những công việc trùng tu đó. Ngày nay trừ bốn cánh cửa ra những khung nhà bằng gỗ rất giản dị. Nhưng chắc chắn đó không phải là kiểu khung nhà mới lúc làm chùa, vì những cánh cửa được trang hoàng đẹp như vậy chứng tỏ nghề mộc trong thời đó rất khéo và chắc chắn khung nhà cùng thời với các cánh cửa đều được chạm trổ như các cánh cửa.

Ta cũng không biết rõ là đồ án của chùa Phồ minh làm dưới thời vua Trần Thánh tông vào năm 1262.

Chùa Phồ minh ngày nay được làm theo hình chữ 工. Phía ngoài là Tiền đường có 9 gian, ngay sát phía sau là Thiên hương có nhiều tượng Phật ở trên bệ sau Thiên hương là Thượng điện. Trong Thượng điện có Phật Thích ca nằm nghiêng nhập Niết bàn.

Cách ngôi chùa chính một sân nhỏ là ngôi nhà thứ hai gọi là Thứ điện, trong có tượng Trần Nhân tông Thượng hoàng.

Ở phía hai bên của hai ngôi nhà vừa kể trên là hai giầy hành lang, trong có kê những phản đề thiện nam tín nữ nghỉ khi đến chùa hành hương.

Thời trước chùa Phồ minh có một cái vạc đồng rất lớn đã bị Vương Thông, tướng nhà Minh, lấy đề nấu lấy đồng đúc các súng đại bác. Vạc đồng chùa Phồ minh được coi là một trong bốn bảo vật của Việt nam. Chuông Qui điền của chùa Một cột ở Hà nội cũng là một trong bốn bảo vật, cũng đã bị Vương Thông nấu lấy đồng đề đúc súng. Chuông Qui điền và vạc chùa Phồ minh đều bị nấu lấy đồng vào năm 1426 (1).

Theo các bia thì chùa Phồ minh đã được trùng tu trong những năm 1668, 1712, 1796 và lần cuối cùng trước đệ nhất thế chiến vào năm 1912. Ngôi tháp cũng được trùng tu vào năm 1912 cùng với chùa.

NGHIÊM THẨM

(1) Chuông Qui điền là quả chuông lớn đúc trong thời Lý, nhưng đánh không kêu nên bỏ chuông ấy ở ruộng Qui điền. Ruộng này ở chỗ trũng, ẩm ướt, có nhiều rùa, nên gọi tên như vậy.

«An nam từ quán» là vạc chùa Phồ minh, chuông Qui điền, tượng chùa Quỳnh lâm và tháp Báo thiên.

Tượng chùa Quỳnh Lâm (xã Hà lồi, huyện Đông triều, tỉnh Hải dương) được đúc vào năm 1737. Chúa Trịnh Giang hạ lệnh cho trăm quan tính phẩm trật đề nộp đồng đúc tượng Phật lớn ở chùa Quỳnh lâm.

Tháp Báo thiên là cây tháp Đại thắng tư thiên ở chùa Báo thiên (Hà nội) dựng từ đời vua Lý Thánh tông, tháp xây 12 tầng, cao mấy chục trượng. Tướng nhà Minh là Vương Thông đã cho phá hủy tháp để làm súng đá giữ thành Thăng long.

KHÁI NIỆM VỀ VŨ TRỤ QUAN TRONG BA ĐẠO NHỎ, LÃO VÀ PHẬT ⁽¹⁾

●
NGUYỄN XUÂN CHỮ

TRƯỚC xin nói ba đạo Nhỏ, Lão và Phật, mỗi đạo đã được quan niệm với một phạm trù lý tưởng riêng.

Mỗi đạo nêu ra một nguyên lý vũ trụ, sự vật và nhân sinh khác nhau, thông qua tư tưởng căn cứ ở những biến chuyển thiên nhiên của vũ trụ và những ảnh hưởng của những biến chuyển ấy đối với đời sống con người và muôn vật trong xã hội loài người.

Ba đạo đều phẳng phất có một ý thức thần linh. THƯỢNG ĐẾ, GIỚI, là hai danh từ mà hai đạo Trung Hoa đã dùng để gọi một thần tượng thiêng liêng. Phật, không nêu lên một đấng siêu nhiên riêng biệt và đặt thần tượng vào ngay con người. Vì thế, người ta thường lầm tưởng và nói đạo Phật là một đạo vô

(1) trích trong sách *Lược khảo về Y Lý Đông Phương* đang soạn

thần, Phật diễn ra ba mối tiền ảm (kiếp này), trung ảm (49 ngày sau khi chết) và hậu ảm (kiếp sau) để nói về phần thần linh thoát xác, thường gọi là linh hồn mà Phật gọi là thần thức. Phần thần linh ở con người, đi đến mức trí tuệ sáng suốt, biết được và thấy được tất cả sự vật trước sau và trong ngoài, sẽ đưa con người đến một trạng thái thần thông để vượt hẳn ra ngoài loài người, ở vào một địa vị siêu thần. Danh từ Vô Thượng Chính Đẳng Chính Giác đặt vào Phật là một danh từ có tính cách huyền diệu và cao xa. Nhưng ý thức thần linh ở cả ba đạo không đi đến chỗ nêu lên rõ rệt một đấng Thiêng Liêng Tạo Vật.

Phạm trù lý tưởng riêng, quan niệm về nguyên lý sơ khởi riêng, nhận xét về sự vật trong nhân sinh quan riêng, ba đạo tất nhiên có những điểm luận thuyết khác biệt. Những điểm khác biệt ấy còn có thể đối lập nhau mà đem lại những cuộc tranh luận giữa đạo này đạo kia.

Nhưng, nếu nhìn ba đạo trên một nhận thức tổng quát, nhất là về nguyên lý tối cao xuất phát, ba đạo lại có những chỗ giống nhau. Câu «Tam giáo đồng nguyên» chứng tỏ điều ấy. Cho nên, suy luận trên lãnh vực cương lược, có thể lấy danh từ **THÊ** đặt vào nguyên lý tối sơ của cả ba đạo và danh từ **DỤNG** vào tất cả những cái mà nguyên lý bao hàm, hoặc còn tàng ẩn, hoặc đã hiển hiện. Thê là nguồn sinh ra sự vật, sự vật là dụng của thê.

Đứng trên lập trường ấy thì thê, trong đạo Nho, có tên là *Thái Cực*, trong đạo Lão là *Đạo*, trong đạo Phật là *Chán Như* (còn gọi là Pháp, là Ngã là Phật...)

Nói theo đạo Phật thì vạn hữu, vạn pháp hiện ra, biến đi «sắc sắc không không» mãi mãi không ngừng, Thành rồi trụ, trụ rồi hoại, hoại rồi không, sự vật nào cũng không ra ngoài quy luật ấy. Cho nên những cái hiện ra, biến đi, nó là những **TƯỢNG** của thê, đều là những cái vô thường mà thê thì là thường, nghĩa là thường còn, là bao giờ cũng như như tự tại.

Lão nói : Đạo chưa không mà không hết, động mà càng ra là nói thê của Đạo thì là hư không, nhưng sinh hóa ra những dụng thì Đạo càng động, vật càng ra. Lão tử ví Đạo như ống bễ của thợ rèn, động càng ra gió mà ống bễ chỉ là

hư không. Lại nói : «Đạo trống rỗng mà dùng hoặc không đầy» là nói vật sinh ra bao nhiêu cũng không làm Đạo thể đầy thêm, thể bao giờ cũng là trống rỗng, là hư không.

Nho nói : «Giới đất muôn vật cùng một thể».

Thể ấy, khi đến mức cực «cực tri» thì phân tán ra hai phần là âm với dương trong đó có ba nguyên tố khí, hình và chất làm nguồn gốc sinh ra ngũ hành, ngũ hành sinh ra muôn vật.



Trên là những nét đại lược về điểm xuất phát tối sơ trong phạm trù lý tưởng của ba đạo.

Sau đây, diễn thêm một vài ý nghĩa phụ thuộc để đi đến những nhận xét về nhân sinh quan.

Ngũ hành của Nho là : Kim, Mộc, Thủy, Hỏa, Thổ.

Qua một ý niệm đại khái, có thể so sánh ngũ hành Nho với tứ đại của Phật.

Tứ đại là : Đất, Nước, Hơi, Lửa.

Theo quan niệm thông thường thì ngũ hành và tứ đại có thể là những chất, cấu tạo hình hài của muôn vật.

Nhưng ngũ hành Nho không có nghĩa cụ thể là nước, lửa, gỗ, khoáng, đất mà là nghĩa biến thể của chất thành những hóa khí như nước hóa ra thấp, hỏa hóa ra nhiệt, mộc hóa ra phong vân vân... Trong Tứ Đại của Phật thì đất là phần đặc, nước là phần bốc, hơi là phần động, lửa là phần nóng. Tứ Đại, như vậy, không lia hẳn nghĩa cụ thể của chất và còn gợi một mối tương quan phần đặc với thịt xương, phần bốc với huyết, phần động với hơi, phần nóng với nhiệt độ của muôn loài. Nhưng ấy chỉ là ý niệm hình hài trong những trình tự thành, trụ, hoại,

không để đưa muôn vật trở về bản thể mà thịt xương giả lại đất, huyết giả lại nước, động giả lại khí, nhiệt độ giả lại lửa. Còn nguồn gốc sinh ra muôn vật thì Phật không đặt vào Tứ Đại như Nho đặt vào ngũ hành.

Dịch nói: « âm dương, ngũ hành chu lưu khoảng giới đất mà làm nguồn sinh ra muôn vật ». Giềng mối sinh ra muôn vật trong đạo Phật là một động cơ trừu tượng mà Phật gọi là nghiệp lực.

Lão không nói đến thể chất. Luận thuyết của Lão gia là ở chung quanh tính cách tự nhiên và siêu nhiên của Đạo. Đạo sinh ra muôn vật, muôn vật ở trong Đạo. Lão gia không nói đến những nguyên tố làm nguồn sinh hay cấu tạo muôn vật về phương diện hình hài.

Lão lại không có một hệ thống hình nhi hạ riêng biệt như Nho và Phật.

Nho đặt giáo lý xử thế vào một nền luân lý khuôn khổ nghiêm khắc là ngũ thường: nhân, nghĩa, lễ, trí, tín trong một trật tự xã hội cấp bậc là ngũ luân: quân thần, phụ tử, huynh đệ, bằng hữu hay là tam cương, khi chỉ còn nói đến ba mối chính, quân thần, phụ tử, phu phụ. Cho nên nền luân lý Nho thường gọi là: Ngũ luân, ngũ thường hay là Tam cương ngũ thường.

Phật nêu ra mười pháp giới, bốn thuộc cõi giải thoát, sáu thuộc cõi luân hồi. Nghiệp lực nói trên là một nhân, một hạt giống, « chủng tử », trong đó có thành phần của ba nghiệp thân, khẩu và ý của chúng sinh. Mỗi chủng tử ở những kiếp trước và kiếp này đã tạo ra những nghiệp hoặc tốt hoặc xấu, có thể chúng sinh không để ý, nhưng có ẩn tượng ở thời gian và sẽ tự hợp thành một nhân gọi là « huân tập chủng tử ». Chủng tử ấy, tùy tốt xấu, sẽ là nghiệp lực đưa chúng sinh hoặc đi đầu thai ở mỗi trong sáu giới luân hồi, hoặc sang bờ kia, đến cõi giải thoát.

Ở Lão, những tư tưởng về Giáo lý xử thế thường được diễn trong những luận thuyết siêu nhiên về Đạo. Những tư tưởng ấy là những tư tưởng khoáng đại, cao xa, trái ngược với những tư tưởng thế thường, có tính cách ràng buộc, của luân lý xử thế của Nho.

Nhưng, những trái ngược trong tư tưởng và những bài bác trong tranh luận giữa Nho và Lão có thể nói là chỉ ở nơi hạ tầng cơ sở.

Về luận thuyết siêu nhiên, tuy cũng có sự khác biệt, nhưng chẳng qua cũng là những tiểu dị, đại đồng.

Còn như đạt tới mục đích tối cao của giáo lý thì cả ba đạo Nho, Lão, Phật cũng đi trên con đường đưa đến sự hòa hợp của thể và dụng ở những nhịp sống hằng biến đổi của sự vật trong thời gian và không gian.

Lão (Trang Tử) nói : « khi con người đặt cái ách lên vai con trâu, cái hàm thiếc vào mồm ngựa thì sự hòa hợp thiên nhiên không còn nữa ».

Nio nói : « Đến mức trung hòa thì giới đất yên ngời, muôn vật sinh dục »

Và Phật có thuyết « Lục hòa ».

Điều hòa Tiên thiên (thể) và Hậu thiên (dụng) là nguồn gốc của Dịch lý.

Điều hòa âm dương (thể) và ngũ hành (dụng) là nguồn gốc của Y lý.

NGUYỄN XUÂN CHỮ □

BƯỚC ĐẦU CỦA SỰ BIẾN ĐỔI TINH THẦN CHỈ ĐẠO QUỐC DÂN VÀ TRỊ QUỐC Ở VIỆT NAM KHI TIẾP XÚC VỚI VĂN MINH ÂU TÂY



PHAN KHOANG

Một văn hóa, khi tiếp xúc với một văn hóa khác, có thể lực hơn, tất nhiên không thể còn giữ nguyên vẹn mãi như xưa.

Xã hội Việt Nam ta, khi phải tiếp nhận văn minh mới do người Pháp đem lại, cũng phải chuyển mình về biến đổi, biến đổi hay dở thế nào không nói.

Sự chuyển mình ấy bắt đầu từ những sự kiện nào và lúc nào? Dưới đây chúng tôi xin thử trả lời câu hỏi ấy.

Theo chúng tôi, tiếp xúc với văn hóa Pháp, trước hết, đạo thống Việt Nam liền bị lung lay, và tinh thần chính trị cụ thể truyền thay đổi, đó là hai nguyên nhân chính đưa đến cuộc diện mới, khác, sau đó.

Bất kỳ một xã hội, quốc gia nào cũng cần có một đạo thống để làm lý tưởng tối cao cho nhân dân, ai cũng đều lấy đó làm tiêu chuẩn cho hành vi, thì xã hội, quốc gia ấy mới đoàn kết, ổn định được. Đạo thống của Việt Nam đã thành lập từ triều Lý, triều Trần, là thời đại nước nhà cường thịnh, quốc dân đoàn kết. Đạo thống là quốc thi của một nước; giáo dục quốc dân nương tựa tinh thần ấy mà tổ chức, chính trị căn cứ trên đó mà thiết thi. Đạo thống là thể lực trung tâm chỉ đạo sự sinh hoạt xã hội, quốc gia vậy. Nhưng đạo thống phải biểu hiện trên những con người thì người ta mới dễ thấy, dễ biết đạo thống, và đạo thống mới dễ truyền bá được. Đạo thống của Việt Nam xưa, ai là kẻ đại biểu? Ấy là hạng sĩ quân tử, nói tắt là «kẻ sĩ». Vì đó, kẻ sĩ được nhân dân tôn kính, lấy làm gương mẫu, và suốt hai nghìn năm lịch sử, chính giới kẻ sĩ là lực lượng trung tâm chỉ đạo xã hội và quốc gia Việt Nam. Bên cạnh kẻ sĩ, «quan» là kẻ sĩ được dự chính quyền, nên không phải là công chức cao cấp như chúng ta tưởng ngày nay, mà là hạng người vừa có nhiệm vụ duy trì, truyền bá đạo thống, vừa được có nhiệm vụ trị quốc, bình thiên hạ. Đúng với lý tưởng tối cao của quốc dân, nên mới được gọi là «dân chi phụ mẫu». Cái tinh thần trị quốc, bình thiên hạ thời ấy là «nhân tri», «dân quý», «đặt nghĩa lên trên lợi.»

Đạo thống lung lay, kẻ sĩ, quan, mất đức tính cố hữu, không còn chỉ đạo được xã hội nữa, tinh thần chính trị thay đổi, các sự tình ấy đã xảy ra sau khi người Pháp đến chẳng bao lâu.

Chiếm Nam kỳ làm thuộc địa, người pháp đặt các thủy sư Đô đốc làm Toàn quyền (Nam Kỳ). Các thủy sư Đô đốc Bonard, Lagrandière vv... từ năm 1862 đến năm 1879, chỉ chăm lo về việc đàn áp, bình định, cai trị, hành chính, chứ chưa dă động gì đến nền đạo lý truyền thống của ta ở xứ này. Ở Pháp, sau một thời gian tê liệt vì cuộc thất bại 1870, quốc lực khôi phục lần lần và người ta lại nghĩ đến việc mở mang thuộc địa và khuếch trương thể lực ở các nơi này. Năm 1879, Hải quân thiếu tướng Jauréguiberry lên làm Bộ trưởng bộ Hải quân và thuộc địa mới lấy quan văn thay quan võ làm thống đốc Nam Kỳ. Ông Le Myre de Vilers được bổ chức này.

Là quan văn đầu tiên cai trị Nam Kỳ, Le Myre de Vilers phải lo cải cách các

phương diện xã hội, văn hóa, pháp luật xã này. Ông bắt đầu chính sách thay đổi phong tục theo Âu Tây, Ông cho rằng « sự thục phục gia đình (của người Việt) là sự thục phục khổ sở và làm hoại đạo đức hơn cả » (*La servitude familiale, la plus dure et la plus démoralisante de toutes*) (1) Đó là một trong những ý kiến Le Myre de Vilers rất chú trọng, nó đã phát sinh tất cả chính sách của ông (... on retrouve là une des idées chères à Le Myre de Vilers et qui inspirèrent toute sa politique) (2) Trong một tờ trình về Chính phủ Pháp năm 1880, ông đặt nguyên tắc phải lấy chủ nghĩa cá nhân của văn minh Âu châu, với quyền lợi và nghĩa vụ của nó, để thay thế chủ nghĩa tập thể của văn minh Trung quốc. Chủ nghĩa này vì uy quyền thái quá, tất nhiên sẽ đưa đến sự áp chế (3). Rồi từ đó, các chế độ thiết thi ở Nam Kỳ đều phỏng theo tinh thần ấy, và hình luật của nước Pháp, sửa sơ lại, đem ban hành ở đây.

Đạo lý truyền thống của Việt Nam đã bị Le Myre de Vilers trực tiếp hủy diệt ! Ở Trung, Bắc Kỳ, tuy đạo thống không trực tiếp bị đập một đòn tri mạng như ở Nam Kỳ, nhưng vì ảnh hưởng của văn minh mới, của giáo dục mới, đạo thống và những kẻ duy trì đạo thống cũng phải lần lần phai nhạt và suy yếu, sống vất vưởng với hơi thở của tàn cuộc.

Còn «quan», «kẻ sĩ ở chính quyền ?

Theo sách sử và dư luận thì khi người Pháp mới đến, đời Tự Đức, quan trường Việt nam phần đông xứng chức, có tư cách. Ông Paulin Vial, một viên quan cai trị cao cấp Pháp, đã nhận thấy : « ... Vua Tự đức là một triết gia, một người hay chữ, một nhà sư tư tưởng sâu sắc, và chung quanh ngài là những vị học vấn uyên bác nhất, tận tâm với nước nhà nhất... » (4)

Thật vậy nhà vua văn học, chuộng văn trị, thâm nhiễm những thuyết nhân trị, «dân quốc» của Nho giáo, đã rất chú trọng đến tư cách của quan chức

(1) *Thư của Le Myre de Vilers gửi cho Commandant Rivière ngày 27-7-1882.*

(2) *Correspondance politique du Cammandant Rivière của André Masson, trưưng 132.*

(3) *Le Myre de Vilers : les Institutions De la Cochinchine*

(4) *Trích dịch trong Nos premières années au Ton-Kin trưưng 7*

và rất nghiêm khắc đối với họ. Vừa lên ngôi, vua liền xuống mấy đạo Dụ răn dạy quan trường, lời lẽ rất thống thiết, Dụ tháng sáu năm Mậu Thân (1818) nói : «... Quan vui thì dân khổ, trên ích thì dưới tổn... bày một điều lợi không bằng giảm đi một việc. Bày giờ việc nên làm trước hết không chỉ hơn hình thì khoan, chánh thì giảm, quan thì thành, lại thì liêm. Các người phải nghĩ thế- nào cho quan lớn giữ phép, quan nhỏ thanh liêm, đều bỏ hết thói tệ, thức khuya dậy sớm, lòng lo cần thận siêng năng; trên giúp ta những điều được an vui, ấy là ta trông lắm, mà thiên hạ càng may lắm.»

Để kiểm soát quan lại các địa phương, vua thường phái các đại thần lãnh chức Kinh lược; mọi người lo cấm trấp quan lại, hưng lợi trừ tệ cho nhân dân trong đời ba tỉnh, và sai các quan Ngự sử vi hành ra các làng mạc để dò xét chính tịch các quan Phủ, Huyện, thu nhặt những câu ca dao, để hiểu rõ dư luận trong dân gian (bắt chước nhà Chu xưa kia). Ngoài ra, năm 1819 mở sở Kinh diên, để là có ý nâng cao trình độ học thức và đạo đức cho quan trường. Vua Tự Đức chăm lo khuyến勉 quan trường như vậy là vì quan niệm rằng quan trường là những kẻ sĩ ở chánh quyền: là một lực lượng tinh thần chỉ đạo quốc dân, cần phải bồi thực để tăng uy thế mới giữ được giềng mối quốc gia. Mà thật thế, quan trường Việt nam, trước khi người Pháp đến, đã giữ được cái phong độ ấy. Xem như đời Tự đức, quan như các ông Võ Trọng Bình, Nguyễn tri Phương, Phan thanh Giản, Phạm phú Thù, Hoàng Diệu, Trần triều thành v.v.. đều thanh liêm, công chánh hết lòng vì nước, vì dân đem thân phò vua giúp nước không chút tư dục, tư tâm, dẫu ở thời đại nào cũng khó thấy hạng công bộc xứng đáng hơn thế nữa. Vẫn biết các công bộc ấy không phải là tất cả quan trường Việt Nam thuở ấy, nhưng ở trên đã có nhiều ngọn đuốc nêu cao soi sáng như thế thì chung quanh và ở dưới không thể hoàn toàn mù mịt, tối tăm. Sau này, khi cuộc bảo hộ đã thành lập, giới sĩ phu thường nói rằng : « Từ khi vua Tự Đức chết thì không có vua nữa, từ khi các ông Nguyễn tri Phương, Phan thanh Giản chết thì không có quan nữa.» Ấy là họ muốn nói quan thời Pháp thuộc kém xa thời trước vậy. Người Pháp tiếp xúc với văn minh vật chất, quan niệm về giá trị con người khác xưa : ăn mặc sang trọng, nhà cao cửa lớn thì được nhiều người quý trọng, chính trong sự đổi-ngộ của quan trên đời thuộc hạ, nhiều khi cũng thế nữa.

những quan chức ăn mặc sang, ắt được quan Pháp các công sở nể nang hơn. Thế mà thanh nghị không còn, cho nên hạng người có tư chất tốt, đứng trước những cám dỗ của thời thượng, cũng khó mà chống chọi được. Ví dụ như trong nhà ở, trước kia chỉ một bộ ván vừa dùng nơi làm việc, nơi tiếp khách, nơi ăn cơm, và nơi nằm ngủ nữa, đến nay quan phải có phòng làm việc, phòng tiếp khách, phòng ăn, phòng ngủ. Việc giáo dục con cái, trước kia chỉ rước một ông thầy ở trong nhà là đủ dạy tất cả các cậu từ lớp Đồng ấu đến bậc Đại học, ngày nay phải gửi cậu này đi Hanoi, cậu kia sang Pháp.

Những lý do ấy khiến quan trường phải nghĩ đến việc làm tiền hối lộ, mà đã như thế trước mắt dân chúng, quan trường không còn uy tín như xưa nữa. Kẻ sĩ hấp hối trong hơi tàn cuộc, quan trường mất quyền lực tinh thần, ắt cái lực lượng trung tâm chỉ đạo quốc dân sụp đổ !

Và đồng thời, chính sách cai trị cũng phải đổi ngược.

Việt Nam là một nước nông nghiệp, với một nền kinh tế xã thôn tự túc, tự cấp, các tài nguyên chưa khai thác, nên không phải là một nước giàu có.

Sở dĩ nhà cầm quyền cũng như dân chúng không lưu tâm đến việc mở mang kinh tế là vì thâm nhiễm những ý tưởng trọng tinh thần, khinh vật chất, người tu quan niệm rằng hạnh phúc con người không phải ở sự giàu có, mà ở nơi tinh thần thanh thoi, lương tâm thỏa thích. Vì vậy cũng như ở Trung quốc, các triều đại đề nhân dân tự do do làm ăn, không vụ thu góp của dân cho nhiều để làm giàu ngân sách, mà chỉ đánh thuế khóa sao cho đủ chi dụng mà thôi. Lại vì tư tưởng «trọng dân», các triều đại đều lo tránh việc phiền dân, nhiễu dân. Xem như kinh thành Huế ấy đã làm chậm rãi hơn hai mươi năm (20 năm) mới xong, Vạn niên Cơ tức là lăng vua Tự Đức là một công trình không g. lớn lao, thế mà Đoàn Trung, Đoàn trực cũng có thể lợi dụng để kích thích lòng hờn oán của dân công. Xem các đạo Dụ khuyến răn quan trường của vua Tự Đức, nào là : «... sinh ra một việc không bằng giảm đi một việc.. » (1), nào là : «... nuôi dân trước phải bớt việc, từ nay các quan địa phương trong ngoài mỗi việc đều nên giảm ước » (2) người ta thấy rõ ý muốn không phiền dân ấy.

(1) Dụ năm Mậu Thân đã trích dẫn ở trên (1848)

(2) Trích Dụ năm Nhân Tí (1832)

Sự không can thiệp vào kinh tế, không làm phiền dân, nhẹ thuế khóa, cốt sao cho dân sống được an vui, ấy là chính sách của các triều vua từ đời Tự Đức trở về trước, tức là chính sách « đặt nghĩa lên trên lợi » vậy. Mà với chính sách như thế, cố nhiên không thể làm cho dân, cho nước giàu có được. Đời Minh Mạng phải đánh dẹp loạn Lê văn Khôi trong 3 năm, qua đời Thiệu trị, phải dùng binh ở Cao mên 2 năm, quốc lực đã hao mòn một phần lớn. Đến nay, giặc giã ở Bắc Kỳ, cuộc chiến tranh với Pháp, khiến kho tàng của Triều đình thêm khuyết hụt.

Trước tình cảnh thiếu thốn của quốc khố ấy, hòa ước Nhậm Tuất buộc nước Nam phải bồi thường binh phí 4 triệu (4.000.000) dollars (tính mỗi dollars là 7200 lượng (lạng) bạc, hạn trả trong 10 năm, mỗi năm 400.000 dollars. Thật là một món nợ khổng lồ ! Biết làm sao? Triều đình phải tìm cách làm tiền, như quyền phẩm hàm và cho trưng thuế bán thuốc phiện; ai quyền từ 1000 quan trở lên thì được làm cửu phẩm, quyền đến 10.000 quan thì được làm lục phẩm; Cho người Tàu bán thuốc phiện từ tỉnh Quảng bình ra đến Bắc kỳ, mỗi năm nạp hơn 30 vạn quan tiền. Quyền phẩm hàm là bán quan buôn tước, cho phép bán thuốc phiện là đầu độc dân chúng, ấy là « đặt lợi lên trên nghĩa » vậy.

Tóm lại, tiếp xúc với văn minh Âu Tây, hạng người chỉ đạo tinh thần quốc dân từ xưa là kẻ sĩ và quan, không đóng được vai trò của mình nữa. Đồng thời, chính sách cổ truyền « đặt nghĩa lên trên lợi » cũng phải chuyển hướng. Đó là hai nhân tố đã gây ra các biến đổi trong xã hội để trở thành xã hội ngày nay.

PHAN KHOANG □

VẤN ĐỀ SỐNG



THÍCH ĐỨC NGHIỆP

SỐNG LÀ GÌ ?

Sự có mặt của chúng ta trong cuộc đời nhiều khi không cần định nghĩa, vì càng định nghĩa bao nhiêu, chúng ta càng cảm thấy phức tạp, khi chúng ta coi sự sống của con người như một phần trong cuộc hoạt động phổ biến, không ngừng. Ngay cả cái chết, phần đề của sự sống, cũng chỉ là biến thể cho một nếp sống khác. Và cứ như thế lần lượt tiếp tục sự sống của đời mình từ đời này qua kiếp khác. Nghĩa là sống miễn viễn, sống mãi mãi. Tuy nhiên, trình độ sống có cao, thấp ; chiều hướng sống có tiến, thoái. Thành ra, chúng ta phải chấp nhận một sự thật : sống là duy nhất trong nhiều hình thức khác nhau. Không gian kia là chiều sâu của thực tại sống mà thời gian kia cũng chỉ là chiều dài hoạt động liên tục của thực tại sống ấy. Vậy thì, lý thuyết làm chi cho nhiều, thêm mệt. Ở đây, chúng ta chỉ cần nói những điều mà có liên quan tới sự sống, một sự sống rất thực, rất người. Nhưng vẫn có những quan niệm dị biệt về sự sống — sống là đấu tranh, sống là lựa chọn, sống là gây nhân, hưởng quả. Nên mọi nếp sống hiện hữu ở đời đều hợp lý. Tuy mới chỉ phiên diện, sự thực chưa thể gọi là hợp lý toàn diện. Ta hãy lấy một ví

đều làm điển hình; con Voi. Người nhìn chân thì bảo nó giống hình một cái cột. Người nhìn tay, bảo nó giống cái quạt. Người nhìn mình voi thì trông nó như một bức tường ... chẳng qua đây chỉ là những lối nhìn phiến diện.

Qua quan niệm đấu tranh sinh tồn, tiến hóa, khác nào sự đấu tranh giữa một con Hươu cao cổ và một con Sư tử trong bãi sa mạc Phi Châu. Với con Hươu, chân phải cao, cổ phải dài để vươn tới và ăn những lá cây cao chót vót. Nhưng với con Sư tử, tính chất phải bạo tàn, sức lực phải hùng hậu, cừ chỉ phải lanh, mới có thể đuổi kịp, và giết chết những thú vật khác để làm mồi ăn cho nó. Ấy là chưa nói tới những cuộc chiến đấu mặt mắt, một còn của hai loại vi trùng cũ, mới trong cơ thể chúng ta; những vật lớn, những thao thức, băn khoăn, giữa lý trí và tình cảm, trước khi quyết định làm một việc. Như vậy, chúng ta cũng không lấy gì làm ngạc nhiên khi nghe câu: Cuộc đời là một trường tranh đấu...

Với chủ trương lựa chọn, nói đúng hơn, đó là một thái độ dứt khoát trong lẽ sống. Trắng là trắng, đen là đen trong vòng tương đối. Dù có một thái độ lơ mờ, bao biện cả trắng đen, đó chỉ là một giai đoạn tạm bợ, tính toán cho một lập trường hơn, thiệt. Tuy nhiên, cuối cùng, thái độ ấy vẫn thuộc phạm vi lựa chọn. Sự lựa chọn một thửa ruộng phì nhiêu hơn của bác nông phu; sự vào đảng của một đảng viên chánh trị; sự nhập đạo của một tu sĩ; sự ghi tên vào một phân khoa Đại Học của một Sinh viên; sự sáng tác một tác phẩm của các nhà văn nghệ, ... Chúng ta tự hỏi tại sao lại có sự chấp nhận hay phủ nhận một thực tại hiện hữu. Tất cả, và tất cả đều do một động cơ lựa chọn của một ý thức phân biệt có thích hợp hay không đối với sự sống của chúng ta mà thôi. Chúng ta là những đại diện của những nếp sống trong một cộng đồng sống. Hòa mình trong đại thể, nhưng cá thể không thể mất với tính chất tự do, lựa chọn của mình.

Còn nói chúng ta là kết quả của những hành vi do chính chúng ta đã tạo ra trong quá khứ, thì ít ra trong quá khứ, thì ít ra cũng có cái gì — nghiệp lực, nghiệp thức, năng lực hay tính bẩm — đóng vai tác giả

và hưởng thụ. Ngược lại, chúng ta sẽ là một thực tại sống vô tình, vô thức, và vì thế quan niệm đạo đức, luân lý, tội phúc, sẽ hoàn toàn sụp đổ. Điều này cần đến một đức tin hay một trực giác làm căn bản.

Bằng vào lý nhân quả, thực tại sống của chúng ta là một kết quả sinh lý di truyền của cha mẹ — cha mẹ là nhân, chúng ta là quả. Điều này đã rõ thành những móc nối của một dây truyền sống liên tục. Lại nữa người thì cho rằng chúng ta là kết quả của một nguồn sống tuyệt đối, vô hạn, chảy bằng bạc khắp không gian, thời gian, trong đó có sự có mặt của chúng ta. Sự có mặt và vắng mặt của một thực tại sống chỉ là những tác động chuyển tiếp của nguồn sống ấy, không khác những làn sóng nhấp nhô và lặn ngụp trong một biển cả. Mà nguồn sống là nguyên nhân tối sơ, còn thực tại sống của chúng ta chỉ là kết quả. Nguồn sống ấy, quan trọng hơn, cũng có thể gọi là Phật tính, Thượng đế, Thái cực, Đạo, tùy theo cách diễn đạt và ngôn ngữ có khác nhau, để hình dung một chân lý phổ biến chung. Vậy chúng ta hãy chấp nhận một sự thực ấy, để khỏi phi thi giờ trong những cuộc cãi vã (1), và có thể sống trong một cộng đồng nhân loại thương nhau và giúp đỡ lẫn nhau để cùng tiến trên con đường giác ngộ và giải thoát.

MỘT Ý NIỆM SỐNG

Nói tới ý niệm sống, tức là, nói đến một nhận thức tương quan sinh tồn. Chúng ta không nên quan niệm rằng chúng ta chỉ là những phần tử rời rạc, không dính líu tới một đoàn thể sống. Sống được cụ thể hóa giữa những người này và người khác trong một ý chí hòa cảm chung về cả hai mặt — tinh thần và vật chất. Thận hoặc, một trong số những người kia cố tình xoay mặt đi, ly khai khỏi ý chí chung ấy, thì người đó tức khắc trở thành một khách độc hành, tự cô lập và, lẽ dĩ nhiên, không thể tồn tại trong khối quy tụ chung. Tuy nhiên, khối quy tụ này chỉ mang một tính chất tương quan, tương trợ, làm việc chung trong tinh thần phân nhiệm, và hưởng thụ chung, tuyệt nhiên không có vấn đề đồng hóa. Nghĩa là, cá thể hòa mình, và kết hợp trong một đại thể, dĩ nhiên trong đó đặc tính cá thể vẫn sinh hoạt và khai triển tốt đẹp hơn mà không hại

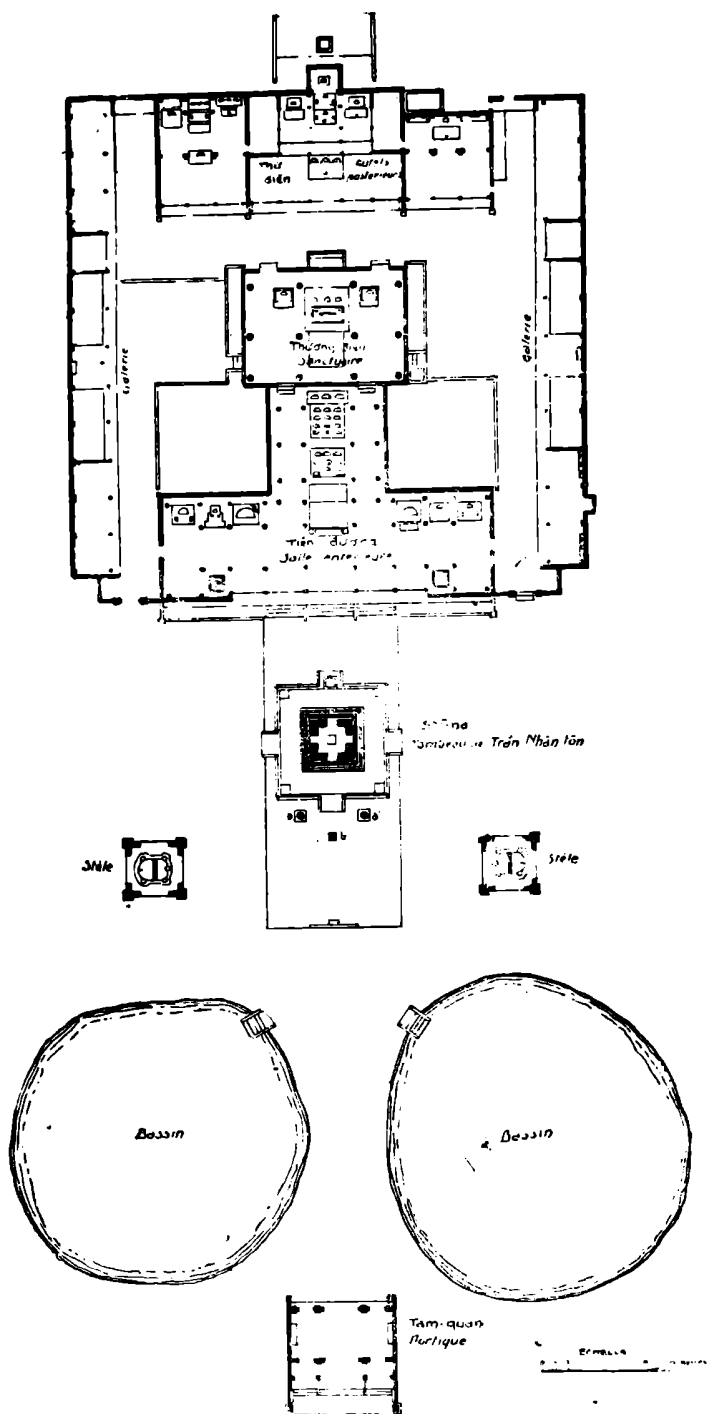


Fig. 1. — Plan d'ensemble du temple Phô-minh

đại thể ; đối lại, đại thể không thể lợi dụng tư cách đại diện của mình để tiêu diệt những cá thể. Nói khác đi, đại thể là của những cá thể, do những cá thể, và phục vụ chung cho những cá thể, mà có. Như vậy, chúng ta nên có một giải pháp lưỡng diện, giải quyết đồng thời.

— Về mặt đại thể, ta nên áp dụng tinh thần «Vị ngã», nhằm làm lợi ích, và giúp những cơ hội thuận tiện cho những cá thể.

— Về mặt cá thể, ta nên theo tinh thần «Vô ngã», hy sinh những gì quá ích kỷ, để đóng góp vào những công trình xây dựng và duy trì đại thể trong tinh thần hòa hợp, trật tự và có trách nhiệm. Đó là một định lý sống chuyển động hai chiều: hướng tâm và ly tâm, hữu ngã và vô ngã, tự lợi và lợi tha, cũng như bộ máy hô hấp có hai tác dụng: hút vào và thở ra, và trái tim cũng gồm hai chuyển động: nở ra và co lại. Nở ra để dẫn máu về tim, và co lại để truyền máu đi khắp cơ thể. Trở về là hữu ngã và tự lợi ; truyền đi là vô ngã, lợi tha.

Một người trong đoàn khách bộ hành trên đường cùng đi tới một địa điểm chung. Người ấy phải thể hiện sự đi bằng ý chỉ đi và chân đi. Nếu thiếu một trong hai động cơ kia thì không thể nào có vấn đề là «anh ta đi thật» trong một sự đi chung của đoàn khách bộ hành. Anh ta là cá thể sống hòa đồng trong một tập thể, đoàn khách bộ hành, để một mặt tự do cá nhân được tương đối tôn trọng, mặt khác, cộng đồng xã hội khỏi bị xáo trộn.

LỐI SỐNG

Sống là một nghệ thuật, nghệ thuật biết mình biết người, biết tự trọng và tôn trọng kẻ khác trên bình diện giữa anh và tôi. Thế nhưng, cũng cần có một tiêu chuẩn cho mức sống. Tiêu chuẩn ấy chúng ta tạm gọi là Trung Đạo hay mức sống Ôn hòa, bởi lẽ lối sống thường bị lệch lạc do hai quá khích đối kháng quá khổ hạnh và quá hưởng lạc, quá thiên lý trí và quá thiên tình cảm. Những quá khích ấy đã, đang và sẽ tạo ra những mâu thuẫn,

những chống đối giữa mình với mình, và giữa mình với người. Ngược lại, dung hòa đúng mức được hai điều quá khích trên, tức là đã sống theo chủ trương Trung Đạo và Ôn hòa, một chủ trương dung hòa giữa A và B bằng một trục tuyến khế hợp. Chúng ta làm sao có thể chấp nhận những lối sống quá thiên lệch khổ hạnh của Diogène và những tu sĩ Fakirs Ấn Độ, khoái lạc của Epicure và những hiện sinh Beatniks trong thời đại xưa nay? Chúng ta có thể gọi đó là những chứng bệnh bản huyết và sung huyết trong cơ thể con người.

Người ta thường nói: « khôn cũng chết, dại cũng chết, biết thì sống ».

Biết sống chưa đủ, mà còn phải có những phương tiện, những cái mà có thể đáp ứng đúng nhu cầu sống của chúng ta trong hai lãnh vực, thể chất và tinh thần lành mạnh. Thí dụ: một chị đầu bếp lành nghề biết tính chất thực phẩm, biết giá trị các món ăn, nhưng không có, hay không đủ tiền, thì làm sao có món ăn ngon được? Thấm thía hơn, biết ăn cắp là một tội xấu, một thanh niên kia vẫn cứ làm vì không có phương tiện nào khác hơn để sống. Lỗi lầm này có thể quy thuộc một phần vào tổ chức xã hội bất công và cũng một phần chính do cá nhân kia bất tài, bất lực, lười biếng.

Ở điểm này, tưởng nên nói thêm rằng muốn có một lối sống dung hòa giữa mình và người, chúng ta cần biết cách, và có phương tiện, cải tạo cá nhân và tập thể một lượt.

— Cá nhân biết tự giác, tự luật, tự túc trong mọi sinh hoạt.

— Tập thể biết tôn trọng, đảm bảo mọi nhân quyền, trong đó có quyền tự do tín ngưỡng, và nâng đỡ mọi sinh hoạt hợp pháp.

Tổng hợp cả hai yếu tố ấy thành một cộng đồng sống trong một đường lối trung dung, hòa hiệp.

ĐÍCH SỐNG

Kiếp người hẳn là một cuộc hành trình, một cuộc hành trình muôn nẻo... Tuy vậy, trong cuộc hành trình ấy, khách bộ hành nào mà không ước mơ tới đích ? Bác thủy thủ nào mà chẳng muốn cập bến, mặc dầu đích và bến kia có nhiều loại ? Loại chỉ biết cõm còm no, áo ấm ; loại tận hưởng những lạc thú cuộc đời ; loại chối bỏ những thực tại hôm nay để hướng về những « cái có thể » ở tương lai. Nếu mục đích cuộc đời chỉ có thế, thì chúng ta không nên đề cập đến giá trị và ý nghĩa của sự sống con người. Thế nhưng, ở đây, tưởng cũng nên xét lại.

Loại chỉ biết cõm còm, áo ấm đặt mục đích sống của con người ngang với những nhu yếu tất nhiên các loài trung và hạ đẳng động vật khác. Lẽ dĩ nhiên, cõm áo là những điều không thể thiếu cho sự sống chúng ta. Nhưng đó chỉ là những nhu cầu vật chất, thiếu hẳn tình thần và mọi quyền tự do.

Loại tận hưởng những lạc thú cuộc đời làm cho chúng ta phải sống hăm hở cho riêng mình, đôi khi gần như thối loạn, bất chấp mọi quán lệ xã hội, luân lý, đạo đức, tôn giáo. Biết rằng những quán lệ ấy đều do chính con người đặt ra. Nhưng đặt ra để giới hạn những thể tính con người và nâng mức sống con người tới những trình độ cao đẹp hơn và tiến mãi. . .

Nói rõ hơn, cả hai loại trên chỉ chấp nhận cuộc sống hiện tại, không có vấn đề quá khứ và tương lai. Nghĩa là phê nhận luôn cả sự sống miễn viễn, luật nhân quả, tội phúc, vì hiện tại là chân lý. Do đó họ chỉ thừa nhận sự có mặt hay vắng mặt của tiếng đàn khi giây đàn rung lên hay không, chứ không biết rằng chính giây đàn ấy mới là một thực tại thường trực từ hôm qua, hôm nay và ngày mai, mà những âm thanh cao vút hay chìm hẳn chỉ là những tác dụng, những sinh hoạt phải có của giây đàn. Giây đàn được ví như sự sống liên tục ; sự có mặt và vắng mặt của tiếng đàn y như vấn đề sinh và tử vậy.

— Loại chối bỏ thực tại hôm nay để hướng về những « cái có thể » ở

tương lai đã cho chúng ta một quan niệm sống trốn tránh và bị dặt, bởi lẽ họ không đủ can đảm nhìn thẳng vào sự thật cuộc đời, những sự thật buồn nôn hay chua xót, không dám sống thật với mình và người, không dám cải tiến và thoát xác trong một tinh thần cởi mở cho chính mình và cuộc đời.

Cho nên, sự chối bỏ thực tại hôm nay, tức là quan niệm rằng cuộc đời hiện tại là xấu. Từ quan niệm ấy, nó tạo cho người ta những bất mãn, bất mãn với hoàn cảnh, bất mãn với mọi người, bất mãn với chính mình rồi đâm ra phá phách hiện tại và sống với những mộng tưởng tương lai không tưởng ! Và chẳng theo Lý nhân quả, không trồng nhân ở hiện tại thì không thể nào có thể hưởng quả ở tương lai được. Dù sao, trong một vài trường hợp, những kết quả tốt hay xấu đến với chúng ta gần như không lý do. Trong khi trí thức chưa tìm được những nhân duyên quá vi tế, chúng ta tạm cho những kết quả ấy như những ngẫu nhiên, tình cờ, may rủi.

Như vậy đích sống là gì ? thiết tưởng không ngoài hai vấn đề Thức tỉnh và khai phóng. Hiện chúng ta đang ngủ say trong những ảo giác của tinh thần, đương bị trói buộc và dầy dụa trong những thực tế, vật chất. Ít nhiều chúng ta từng phải thành thật nhận như thế. Mê hay tỉnh, khổ hay sướng đều do ý thức cố chấp, phân biệt trong phạm vi tương đối. Nói thế không phải cố tình phủ nhận sự hiểu biết của con người, và làm cho sự sống của con người giống như cây, cỏ, đất, đá. Thực ra, chúng ta chỉ muốn chuyển hướng ý thức đối với mình và sự vật bằng quan niệm luôn luôn thức tỉnh. Nghĩa là, chúng ta không nên quá bám víu khi hạnh phúc đến, không quá mù lòng khi gặp đau khổ và trở ngại. Tuy vẫn có ý thức, ý thức ở một mức độ nhận thức khác, khác với cố chấp.

Còn gì khó cho bằng khi chúng ta không thức giác những hành vi có hại cho mình và người, như những con tằm nhả tơ, rồi tự giam trong những tổ kén. Bởi vậy, mục đích kiếp sống của chúng ta là thức tỉnh, khai phóng chủ thể và tha nhân khỏi những dấn vật của thể chất và tâm hồn trong hiện tại cũng như trong tương lai, đồng thời đạt tới sự toàn giác, toàn phước.

Sự toàn giác, toàn phước ấy chúng ta có thể thực hiện ở kiếp này và hôm nay, khi mà không có những bất bình đẳng và mất tự do giữa mình và người. Chính mục đích ấy, cách đây 25 thế kỷ, đức Phật đã thể hiện qua sự tu chứng của Ngài bằng chính cuộc sống đời Ngài, luôn luôn thức tỉnh và khai phóng. Quả nhiên, cuộc đời ấy đã là nguồn sáng và sự yêu thương cho nhân loại khổ đau, và đây cũng còn là biểu tượng của một MÙA XUÂN DÂN TỘC đang lên.

THÍCH ĐỨC NGHIỆP □

NÊN DỪNG THẢO HẠCH



HỒ HỮU TƯỜNG

X IN phép bạn đọc cho tôi mở đầu bài này bằng một kỷ ức. Tuy câu chuyện rất đau lòng song nghe ra, bạn mới rõ sự quan trọng của vấn đề và hiểu rằng tôi viết bài này không có ý về đường cho mọi ít nhà nông làm giàu, mà chính là vì đang bị một cái mộng ám ảnh. Hiện tại là dân Việt ta gặt lúa, ôm những ôm rạ to, mà lơ thơ chỉ ít bông nhỏ xiu, con xa năm kia trong tương lai, quần quai những cọng lúa, vì những chùm hạt nặng trĩu kéo gục đầu.

NẠN ĐÓI 1945

Nay, tôi vẫn còn nhớ rõ như ở trước mắt cái cảnh mà tôi đã mục kích hồi đầu năm 1945.

Năm ấy tôi bị quản thúc tại Cần Thơ. Nhứt đảo chánh vừa xong. Có nhiều người quen cho hay rằng quân đội Nhứt toan lợi dụng những người có tên tiếng để làm bù nhia. Tôi đã có ý tiến họ. Sẵn dịp có người rủ sang Tàu. Tôi không ngần ngại ra đi. Anh Tọ thò Thầu nghe

tin, đóng trước ra Huế, đón tôi để được đi một thẻ và nhờ chung một người dắt lối.

Từ Huế, chúng tôi bắt đầu mục kích những cảnh rất đau lòng. Ở Huế, chúng tôi đã trông thấy những bộ xương ngoài bọc bằng lớp da khô dẹt, không có quần áo chi cả, đến mảnh vải che chỗ kín cũng không. Gặp ai, họ chìa ra bàn tay run run để xin ăn.

Càng ra xa, đạo binh ăn xin này càng đông. Mà cái dáng yếu đuối, đi không nổi lại càng rõ rệt. Đến Ninh Bình, đã thấy rất đông người đi hết nổi, chỉ còn đủ sức lết thôi. Chiếc xe đồ tôi Hà Nội thì irời nhá nhem tôi. Nói thật, chúng tôi chẳng thấy gì. Mà cả đêm, một cái mùi thịt thúi ám ảnh mãi chúng tôi, làm cho chúng tôi khó ngủ, mặc dầu người đã mệt lả...

MỘT THẢM CẢNH KHÔNG QUÊN ĐƯỢC

Khi đến ở nhà một người bạn, tôi mới thấy tận mắt sự trầm trọng của nạn đói ở ngoài Bắc lúc ấy. Gác ở ngay phố Huế. Vừa hừng sáng, đã có tiếng kéo két của các chiếc xe bò gọi mình thức dậy. Nói là xe bò, vì tục thường gọi vậy. Thật ra, chính là những kẻ gầy còn da bọc xương đầy kéo, chó không phải là bò. Những con bò có lẽ bán hàng ngàn bạc, hay ít lắm làm thịt ăn hầy còn được nên chủ sợ bắt kéo xe, nhiễm bệnh chết thì uổng. Mà người có ăn, còn khoẻ, ai chịu làm công việc gớm ghiếc này. Thế nên chỉ có những kẻ gần chết mới xông đến làm để có chút cơm ăn...

Bởi vì công việc là để lượm xác chết quanh vỉa hè, chất lên xe, đầy về khoảnh đất trống ở Bạch Mai mà chôn. Mỗi buổi sáng, xe này nối đuôi xe kia, từ hừng đông cho đến chín mười giờ. Trên xe chất ngang dọc, xuôi ngược những xác người, tóc, tay, chơn thòng hai bên...

Sau người ta tính số lại. Có nhiều làng, chết quá phân nửa. Tổng cộng có đến hai triệu người bỏ mình vì nạn đói.

ĐỘNG LÒNG

Ai đã mục kích cảnh tượng ấy cũng đau lòng, Ai nghe nói đến nạn đói ấy cũng phải ước mong sao có thể tránh được.

Những bạn Việt Nam đã có một sức lực, tất nhiên phải tìm thế mà bài trừ nạn đói. Tuy nhiên, một tổ chức kinh tế và xã hội tinh tế hơn ắt cũng có công hiệu một phần nào. Mà phương pháp hợp lý hơn hết là làm sao cho ruộng lúa ta có thể sản xuất nhiều hơn, để đủ cung cấp cho dân ăn.

Vào những năm gần đây trước những thành tích của khoa học về chất thảo hạch, tự nhiên những người Việt ta phải quay về nghiên cứu để tìm một thảo hạch hợp với lúa thóc.

Độc giả cũng nên biết qua tình cách ấy để có một sự tin tưởng.

TÍNH CÁCH LẠ KỲ CỦA THẢO HẠCH

Việc sinh thành của các giống có sự sống, thường do những chất hạch (hormones = kích thích tố) chi phối. Gần đây, về y dược, người ta đã biết dùng chất hạch mà trị, bằng cách thay đổi sinh lực của người ốm đau.

Đó đã là một công lệ thiên nhiên, thì giống thảo mộc cũng chịu ảnh hưởng của thảo hạch ; và dùng thảo hạch mà tự cây, thì cây cũng đổi tính cách nữa.

Như loài cây thì hướng mọc thẳng lên trời luôn luôn. Đặt cho ngọn nó chia xuống đất, nó cong lại mà quay về hướng ấy. Thế mà người ta đã thí nghiệm : cây nào trước đã tự bằng một thứ thảo hạch nọ, thì lại trốn cái hướng tự nhiên kia. Lại như giống cây vốn ưa ánh sáng. Khi bị một thứ thảo hạch khác, lại trốn ánh sáng mà quay vào bóng tối.

ÁP DỤNG TÍNH CÁCH ẤY

Nhận thấy ảnh hưởng lạ lùng nọ, các nhà thông thái mới tìm cách áp dụng thảo hạch mà đổi tính cách của những rau quả thường dùng. Họ đã lượm được những thành tích rất khả quan. Nên kê ra đây cho bạn đọc cùng thấy.

Kết quả thứ nhất là làm cho trái khi chín lại không quá dễ rụng. Trái rụng bởi vì nơi cuống có một cái khoanh không đủ sức dẻo. Nếu dùng thảo hạch mà tự làm cho cái khoanh ấy mất đi, thì tất nhiên trái ít rụng. Áp dụng này đã đem lại cho nghề trồng cây thêm lời thật nhiều.

Kết quả thứ hai là tạo ra giống quả sai mùa, hoặc chín trước, hoặc chín muộn. Như vậy, quanh năm, người ta có thể có những trái cây quý mà ăn.

Kết quả thứ ba là tạo ra những giống trái, hoặc ngon hơn, hoặc có tính cách gì tốt hơn trái tự nhiên. Như người ta đã làm cho trái cà chua không có hạt bằng cách dùng thảo hạch,

TĂNG GIA SẢN XUẤT

Mà điều đáng quý hơn hết là thảo hạch có thể làm tăng gấp đôi sức sản xuất của hoa quả. Như ở Mỹ, người ta đã dùng thảo hạch trong nghề trồng thơm (dứa). Người Mỹ rất thích ăn thơm, nên cố gắng tăng sức sản xuất các vườn thơm. Nhờ dùng thảo hạch, mà hiện nay sức sản xuất ấy tăng gấp đôi.

Ở Pháp, người ta có thí nghiệm sự áp dụng thảo hạch vào việc trồng lúa mì. Với thứ thảo hạch còn yếu chất, mà kết quả thấy rõ là ruộng lúa mì trổ lên thêm một phần nửa. Nếu dùng thứ thảo hạch tinh chất, thì kết quả sẽ là bao ?

SỰ SƯU TẦM CỦA NHỮNG NHÀ THÔNG THÁI VIỆT

Bởi là người Việt, nên nghe việc có đến hai triệu đồng bào chết vì nạn

đổi mà đau lòng. Bởi là người thông thái, biết tính cách của thảo hạch, nên họ tìm cách nghiên cứu sự áp dụng vào lúa thóc để tăng gia sản xuất.

Chẳng những họ đã tìm ra được chất thảo hạch cho lúa thóc, mà họ còn tìm được cách chế tạo chất ấy về phương diện kỹ nghệ, nghĩa là được nhiều đủ dùng và rẻ tiền. Sự nghiên cứu ấy đã xong, chỉ chờ được đồng bào áp dụng...

NGÀY NAY ?

Những dòng trên đây viết từ cuối năm 1951. Đến nay, đếm chẵn mười lăm năm. Theo chỗ chúng tôi biết, ở Việt Nam chưa có một ai áp dụng việc dùng thảo hạch để tăng gia sức sản xuất của thóc lúa,

Hiện nay, vì hoàn cảnh không an ninh, thôn quê ta không sản xuất thóc gạo được. Số mẫu ruộng được cày cấy có lẽ còn phân nửa, nên chỉ sức sản xuất lúa gạo sọt cũng phải còn phân nửa. Mà số gạo dân phải ăn không thể sọt được. Tình cảnh ấy bắt buộc dân ta phải nhập cảng gạo ngoại quốc để ăn. Mà nhập cảng, thì lấy tiền đâu mà trả.

Nay là lúc phải đặt vấn đề tăng gia sản xuất đại qui mô. Số mẫu ruộng cày cấy sọt còn phân nửa, mà trên những thửa đất có an ninh ấy, ruộng trúng gấp đôi, thì bù trừ hãy được. Muốn gia tăng sản xuất phải giải quyết hai vấn đề :

- 1) dùng thảo hạch để ngâm giống hầu có những mạ cực mạnh.
- 2) bón phân cho đủ sức mạ ấy ăn.

Về vấn đề thứ nhất, chúng tôi thấy có thể giải quyết được, nếu ngay bây giờ, ta lập một nhà máy để sản xuất thảo hạch. Theo chỗ ước lượng số vốn không phải to lắm (độ năm mươi triệu bạc), ắt chúng ta hùn lại thì thừa sức mà lập một nhà máy khả dĩ cung cấp thảo hạch cho tất cả ruộng ở Việt Nam. Một nhà máy như vậy dựng trong sáu tháng

là xong, sản xuất trong sáu tháng là cung cấp đủ cho vụ gieo mạ tháng tư 1968,

Còn cho vụ gieo mạ 1967, chúng ta có thể nhờ một vài nhà máy hóa học ngoại quốc chế tạo theo công thức của ta. Giá có cao chút đỉnh, nhưng nó giúp cho ta tiết kiệm hằng tỉ bạc để nhập cảng gạo ngoại quốc.

CÒN PHÂN NỬA VẤN ĐỀ.

Giải quyết như ở trên, ấy là chúng ta đã có thể cung cấp thảo hạch cho nhà nông dùng. *nếu mà* nhà nông ta chịu dùng.

Hai chữ *nếu mà* mà tôi vừa viết ra từ phần thứ hai, đề cho việc tăng gia sản xuất đến kết quả. Chúng ta có thảo hạch, mà không ai áp dụng nó thì cũng như không. Tệ hơn cái không là mấy chục triệu bạc hùn mà lập ra nhà máy, không thấm vào được một đồng.

Vậy thì cần phải thôi động một phong trào đề khuyến khích nhà nông dùng thảo hạch, đề chỉ cho nhà nông cách dùng ra làm sao, đề giục cho họ thi đua nhau mà dùng. Cách dùng rất dễ. Thảo hạch nguyên chất là một thứ bột. Nếu ta dùng nó quá đậm, thì nó giết hết cỏ cây, không khác chi thuốc khai quang. Dùng phải dùng theo một phân lượng thật vi phân, và cách chắc hơn hết là pha bao nhiêu gramme trong một ngàn lít nước, rồi lấy nước ấy mà giao cho nhà nông. Nhà nông mới đem «nước mẹ» ấy về pha mỗi lít ra một ngàn lít và lấy «nước con» ấy mà ngâm giống thóc, trước khi gieo. Ở mỗi khu vực, khu vực phải tổ chức những nơi phân phát «nước nụ» ấy.

Việc tối cần là tuyên truyền cổ động cho nhà nông áp dụng phương pháp canh tác này. Có những hình thức cổ động sau đây :

a) những nhà nông, khi đọc xong bài này hưởng ứng mà áp dụng phương pháp và cổ động cho người ta làm theo. Tôi tin rằng những nhà nông phát tử nên xung phong đề cho nông dân khác trông theo mà noi gương.

b) những người, không phải là nhà nông mà hưởng ứng với phong trào, có thể lập những cơ quan khuyến nông, đề nghị với nhà nông đảm bảo cho họ mức sản xuất trung bình như cũ và chịu phần thiệt hại nếu gặp hái được dưới số ấy.

Sở dĩ tôi yêu cầu đăng bài này trong tạp chí Vạn Hạnh, vì tôi tin rằng trong một vạn cái hạnh, mà làm được cái hạnh này, ấy là làm được cái hạnh đầu vậy.

HỒ HỮU TƯỜNG □

TẾT NGUYÊN ĐÁN QUA CÁC TRIỀU ĐẠI



ĐỖ BẢNG ĐOÀN
ĐỖ TRỌNG HUỀ

TẾT NGUYÊN ĐÁN ĐỜI TRẦN

Tết Nguyên đán đời Trần tổ chức rất trọng thể. Yến lễ trọng cũng bắt đầu từ ngày lập xuân và kéo dài đến tận tháng hai.

Tháng chạp, ngày lập xuân, các quan văn võ cài hoa lên đầu vào Đại nội dự yến. Trước tết hai ngày vua ngự xe, các quan mặc triều phục đi tiền đạo, ra lễ đền Đế Thích ở ngoài thành Thăng Long.

Ngày 30 tết, vua ngự trên Đoan cung trăm quan vào làm lễ rồi xem ca nhi múa hát các lối. Buổi chiều vua sang cung Động nhân bài yết Thái Thượng hoàng. Đêm ấy chực tăng vào Đại nội tụng kinh và làm lễ Khu na. (1)

Ngày chính đán (2), khoảng canh năm, vua ngự ra điện Vĩnh Thọ cho các hoàng

(1) Khu na : đuổi ma quỷ

(2) Chính đán : mừng một tết

tử, công chúa và các quan cận thần làm lễ bái hạ. Sau đó vua tới cung Trường xuân hướng về các lăng tiên tổ làm lễ vọng bái (1). Buổi sáng vua ra điện Thiên an. Hoàng hậu và phi tần đều ngồi, các quan nội thần đứng trên điện, nhạc công tấu nhạc trước sân rồng; các hoàng tử, thân vương, cùng quan trăm quan xếp hàng làm lễ bái hạ và dâng ba tuần rượu. Rồi các hoàng tử lên điện, các quan nội thần ngồi bên tiểu điện phía tây, các quan ngoại thần ngồi hai bên tả hữu, vua cùng mọi người dự yến đến tận trưa. Lại chọn thợ khéo làm đài chũng tiên hai tầng ở trước điện, chỉ một lúc đài làm xong, trong đài bài trí các đồ vàng ngọc sáng ngời. Vua ngồi trên đài, các quan quỳ lạy dâng 9 tuần rượu chúc thọ rồi giải tán.

Mồng hai các quan ăn tết ở nhà riêng. Mồng ba vua ngự trên lầu Đại hưng xem các hoàng tử, con các quan và các nội giám đánh cầu, hễ ai bắt được quả cầu không hề rơi xuống đất là thắng cuộc. Quả cầu trong nhồi vải, ngoài bọc gấm, lớn bằng nắm tay trẻ con, có đeo 20 sợi tua.

Mồng năm làm lễ khai hạ. Vua ban yến ở nội điện, các quan dự yến xong đi du ngoạn vườn thượng uyển hoặc đi lễ các đền chùa ngoài thành Thăng long.

Đêm nguyên tiêu (2) giữa sân trong cung dựng một cây đèn rất to và cao gọi là đèn Quảng chiếu, trên thấp hàng vạn ngọn, sáng rực khắp trên trời dưới đất. Chư tăng đi quanh đèn Quảng chiếu tụng kinh, trăm quan làm lễ la bái ở dưới, gọi là lễ triều đăng.

Tháng hai ở trong cung làm một cái đài gọi là Xuân đài, có các ca nhi ăn mặc trang điểm giả làm 12 vị thần đứng múa ở trên đài và hát những khúc Nam thiên nhạc, Ngọc lâu xuân, Đạp thanh du, Mộng du tiên, Canh lâu trường.

Vua ngự trên đài coi các trò vui diễn ở dưới sân, như đánh vật, lực sĩ và trẻ con đấu nhau, ai thắng thì được thưởng. Các vương hầu cỡi ngựa đánh càn còn các quan đánh cờ, đánh vu bồ cùng nhiều trò chơi khác.

(1) Lăng phát tích nhà Trần và lăng vua Thái Tông, Thánh Tông, Nhân Tông đều táng ở làng Thái Đường, huyện Hưng Nhân, tỉnh Thái Bình. Xưa ở đây có dựng hành cung và nhà bái đường, hàng năm đến tháng 3 các vua Trần ra làm lễ thanh minh.

(2) Nguyên-tiêu : rằm tháng giêng

TẾT NGUYÊN ĐÁN ĐỜI LÊ TRUNG HƯNG

Đời Lê Trung hưng, sáng sớm mùng 1 Tết, Tiết chế phủ (1) vàng chỉ chúa dẫn công, hầu, bá và văn võ đại thần mặc phẩm phục vào chầu vua, làm lễ chúc mừng năm mới. Thượng tiết ty đặt ngự tọa ở điện Kính Thiên bày hương án trước ngự tọa. Ty Giáo Phường đặt thiều nhạc và đại nhạc trước sân rồng. Thự-Vệ-Ty cấm cờ sí, tàn vàng và khí giới ở hai bên. Giữa công đường bộ Lễ, Nghi-chế-ty đặt một chiếc án, trên đề tờ biểu của Đô tổng binh sử ty. Thừa chính sử ty, Hiến Sát ty và các sử chúc mừng vua.

Các quan bộ Lễ và Thừa ty chúc mừng ở công đường, đợi tới đầu canh năm các quan rước án biểu vào cung, trên che tàn vàng, cờ trống và nhạc đi trước, văn võ theo sau. Thừa dụ cục rước án biểu đến cửa Đoan môn để ở ngoài phía Đông sân rồng.

Trống nghiêm hồi thứ nhất, các quan xếp hàng ngoài cửa Đoan môn. Trống nghiêm hồi thứ hai, viên Đạo lễ dẫn Tiết chế phủ vào điểm ở sân rồng ngoài tạm, văn võ đại thần vào đứng hai bên sân rồng. Các viên thừa ty các xứ và các viên Triều yết đứng ngoài cửa Đoan môn. Trống nghiêm hồi thứ ba, các viên chấp sự vào điện Vạn thọ lấy 5 lạy 3 vái rồi rước vua ra điện Kính thiên. Viên đạo lễ dẫn Tiết chế phủ vào đứng ở phía Đông sân rồng. Tự ban dẫn trăm quan vào đứng ở phía Đông và phía Tây sân rồng, các quan Thừa ty Triều yết đứng ở ngoài cửa Đoan môn.

Chuông nổi, vua ngự lên ngai, giáo phường tấu khúc Văn quan. Viên Tư thần báo trời đã sáng Viên thông tán xướng: «Bái ban ban tề, cúc cung bái, hưng» Nhạc nổi. Tiết chế phủ cùng các quan lạy mừng 4 lạy. Viên Điền Nghi xướng: «Tiến biểu». Nhạc nổi. Hai viên khoa quan dẫn 4 viên Tự ban khiêng án biểu chúc mừng trên che tàn vàng đến giữa ngự đạo. Viên dẫn tán xướng: «Tuyên biểu mục». Quan Tuyên biểu đến giữa ngự đạo quỳ tấu:

«Thần đẳng cần lâu. Kim ngô chính nguyên tiết tiến khách hạ biểu văn, công, hầu,

(1): Con cả Chúa Trịnh là Trương thế tử đến tuổi ra mở phủ riêng, được phong là Tiết chế Quốc công, trông coi mọi việc quân quốc, nên gọi là Tiết chế phủ.

bá, văn võ thần liêu cập thiên hạ các xứ, Đô thừa, Hiến ty đẳng nha môn v.v... (1)
Tâu xong, lạy xuống rồi lui ra đứng vào chỗ cũ. Viên dẫn tán xướng «Tuyên
biểu» Quan Đại Trí từ đến quỳ ở giữa ngự đạo. Viên thông tán xướng : «Bách
quan giai quy» các quan đều quỳ xuống. Quan đại trí từ quỳ đọc tờ biểu của
Tiết chế phủ !

*«Khâm sai tiết chế thủy bộ chư dinh thần mô kỳ công hầu bá văn võ bách quan
liêu đẳng, phụng Vương thượng chỉ cần thưởng ngôn: kim tể khâm ngô chinh dân tiết.
Thần đẳng khâm duy Hoàng đế bệ hạ dẫn tể cảnh mệnh, quang ngự đồng hồ,
nguyên nhật tái dương thiên hựu tể chí, Thần đẳng bất thắng hoan biện chúc
tụng chi chi. Kính chúc vạn vạn niên.* (2)

Đọc xong, lạy xuống rồi đứng dậy. Quan Truyền chế đến giữa ngự đạo quỳ
tâu : «Truyền chế», rồi phủ phục xuống. Viên Tư lễ Giám bưng tờ chế trao
cho quan Truyền chế. Viên này nhận lấy tờ chế lui ra đứng về phía Đông
nói: « Hữu chế » Viên thông tán xướng : « Bách quan giai quy. » Các quan
đều quỳ xuống. Quan Truyền chế quỳ đọc «*Hoàng đế chế viết, thái hạnh chi
khánh, dĩ khanh đẳng đồng chi.*» Đọc xong, quan Truyền chế bưng tờ chế đến giữa
ngự đạo, quỳ dâng lên. Viên lễ giám nhận lấy. Quan Truyền chế lui ra đứng vào ban.
Viên thông tán xướng : « Phủ phục, hưng, bình thân ». Các quan lạy rồi
đứng dậy. Lại xướng : « Bách quan giai quy, tụng hồ... » Các quan quỳ
xuống, giơ tay lên trán tụng hồ vạn tuế 3 lần, phụng nhạc và bình sĩ
cùng đồng thanh hô theo. Viên thông tán xướng : « Phủ phục, hưng, bình
thân ». Nhạc nổi, Tiết chế phủ cùng các quan lạy 4 lạy, rồi đứng vào ban.
Viên Ngự chế ty đến giữa ngự đạo quỳ tâu « Lễ tất ». Thự đồng văn
và Nhã nhạc tấu khúc Hựu minh. Nhạc nổi, Vua lên kiệu về cung. Viên tư
lễ giám bưng tờ biểu chúc mừng vào trong cung. Tiết chế phủ lui ra, dẫn
các quan văn võ vào phủ chúa làm lễ chúc mừng,

(1) *Lũ thần kính cần tâu, nay gặp tiết chính đán, xin dâng biểu văn khánh hạ
của công, hầu, bá, văn võ trăm quan và các xứ Đô, Thừa, Hiến ty, các nha môn
chúc mừng Hoàng Thượng v.v...*

(2) *Khâm sai tiết chế thủy bộ chư dinh, thần mô cùng công, hầu, bá văn võ
trăm quan, phụng chỉ của Vương thượng kính cần dâng lên : Nay gặp tiết
chính đán, lũ thần kính xin hoàng Đế bệ hạ, cả vâng mệnh lớn, sang ngự
nghịệp to, năm mới vui mừng, lộc trời chan chứa, lũ thần xiết bao vui vẻ chúc
tụng. Kính chúc Hoàng thượng lượng thọ muôn muôn năm.*

Hộ phiên lĩnh tiền, gạo nếp, lúa, muối ở Lễ phiên từ trước giao cho các sở Thần trụ, Thần cung, Thái quan, Lương Tàn mua lễ vật để cúng tế ở Thái Miếu, điện Chi Linh và các đền miếu,

Ở phủ chúa, Tư thiên giám đã chọn giờ và phương hướng tốt để chầu đi lễ các đền miếu. Sáng sớm mùng 1, Hiệu Thiên Hùng bắn súng hiệu. Hiệu Thị Trung đánh trống tiền nghiêm. Tướng, sĩ thuộc các đội thuyền Nhưng nhất, Kiệu nhất, Nội nhưng, Nội kiệu tề chỉnh đứng hầu. Các đội thuyền Nội khuông, Nội dục, Nội nhuệ, Nội tiếp, Thị Hãn, Thị kỵ, Thị mã, Nội siêu, Nội Tuyền, Nội Ưu, Nội Trạch đi tuần sát các nơi.

Các quan rước chúa đến Thái miếu và Cung miếu hành lễ. Lễ xong, rước chúa về phủ. Quan và lính hiệu Thị hậu mũ áo đứng hầu như lúc chầu ra coi chầu. Binh phiên kiểm điểm các viên chầu hầu, rồi ban tiền thưởng xuân theo cấp bậc : nhất phẩm 5 quan tiền quý, nhị phẩm 4 quan, tam phẩm 3 quan, tứ, ngũ phẩm 2 quan, lục, thất phẩm 1 quan 5 tiền, bát, cửu phẩm Phó tri, Thiêm tri, Câu kê mỗi người 1 quan. Chánh Đội Trưởng, Tư Thiên Giám mỗi người 6 tiền. Phó Đội Trưởng, Thủ hạp, Giám thừa mỗi người 3 tiền. Thuộc viên các hiệu mỗi người 2 tiền hoặc 1 tiền, nhạc công 1 tiền. Tư thiên Giám chọn giờ tốt khải lên chúa đề khai ấn. Lễ phiên yết lệnh chỉ ra ngoài phủ đường cho mọi người biết.

Khi Tiết chế phủ dẫn các quan văn võ vào lạy mừng, bốn viên khoa quan giữ chức Điện Giám, hai viên đứng ở ngoài, hai viên đứng ở trong phủ đường. Chúa ngự lên sập rồng, các quan xếp hàng từ ngoài tiến vào. Tiết chế phủ và các quan văn võ, theo thứ tự lạy mừng. Chúa ban yến ; dự yến xong, các quan làm lễ tạ ơn. Chúa lui vào cung, Tiết chế phủ về phủ. Các quan lại sang phủ Tiết chế làm lễ chúc mừng năm mới.

TẾT NGUYỄN ĐÁN ĐỜI NGUYỄN

Đời Nguyễn, ngày 30 tháng chạp, quan Hữu Ty thiết đại triều ở điện Thái hòa, hương triều ở điện Cầm Cánh, trước ngự tọa tại điện Thái hòa, gian bên tả

đặt một hoàng án để hạ biểu của các quan lục bộ, các ty, các viện. Gian phía tây đặt một hoàng án để hạ biểu các quan địa phương. Gian giữa giải chiếu bài của hoàng thân, hoàng tử. Trên thềm bên tả, bên hữu là chỗ bái của các tôn tước và văn võ từ tam phẩm trở lên. Các quan từ tứ phẩm trở xuống đứng ở dưới sân rồng. Đội lính hộ vệ, cảnh sát chia đứng 8 hàng dàn hầu. Hai bên sân rồng đặt Nhạc huyền (dàn nhạc). Dưới thềm phía đông và phía tây đặt Đại nhạc quay vào nhau. Ca công chia đứng 2 bên tả hữu.

Hầu trống canh năm ngày mồng 1 Tết, trống nghiêm hồi thứ nhất, viên Quản vệ giàn bày cờ quạt, nghi trượng theo như nghi thức. Trống nghiêm hồi thứ hai, các quan văn võ phẩm phục vào trực trong sân điện Thái hòa, các viên chấp sự chia giữ phần việc của mình,

Tờ mờ sáng, trống nghiêm hồi thứ ba, trên kỳ đài kéo cờ đại và các sắc cờ khánh bử. Quan khâm thiên giám báo giờ. Vua đội mũ cửu long, mặc áo hoàng bào, cầm hốt trấn khuê ngự ra điện Cần Chính. Viên Quản vệ quỳ tâu: « Xin Thánh Thượng ngự lên xe giá ». Vua lên kiệu Ban Tiều nhạc cử nhạc Quân túc vệ, Ngự lâm cầm cờ quạt nghi trượng rước vua sang điện Thái Hòa. Trên lầu ngọc mọn nổi chuông trống. Vua ra cửa Đại cung môn, tới hiên phía Bắc điện Thái Hòa, xuống kiệu. Đại nhạc nổi. Trên thành phát 9 tiếng lệnh. Vua lên ngự tọa. Viên Thái Giám đốt Lư trầm. Đại nhạc ngừng. Tiều nhạc nổi.

— Quan Tán lễ xướng : « Tấu Lý bình chi chương » . Ca công tấu Khúc Lý Bình.

— Xướng : « Bài ban, ban tề » các quan đứng vào ban.

— Xướng : « Tán Túc bình chi chương » Ca công tấu khúc Túc bình.

— Xướng : « Cúc cung bái, hưng » 5 lần. Tiều nhạc nổi. Các quan lạy 5 lạy.

— Xướng : « Hành khánh hạ lễ, bách quan giai quỳ ». Các quan đều quỳ xuống.

— Xướng : « Tiến hạ biểu ». Quan Nội Các tiến lên bên hoàng án, lấy hạ biểu trao cho quan Tuyên đọc. Đọc xong quan Tuyên đọc trao lại cho quan Nội Các đặt lên hoàng án.

— Xướng : «Phủ phục, hưng». Các quan đều lạy rồi đứng dậy.

— Xướng : «Tấu khánh bình chi chương». Ca công tấu khúc khánh bình.

— Xướng : «Bái, hưng» 5 lần. Các quan lạy 5 lạy rồi đứng vào ban.

Quan Lễ bộ ra quý tần : «Tĩnh truyền chỉ».

Quan Truyền chỉ nói to : «Hữu chỉ». Các quan đều qui xuống.

Quan Phụng Chỉ đọc : «*Lý doan chi khánh dữ khanh đẳng đồng chí, kỳ tứ yến tại hữu sai.* (1)

Đọc xong đứng vào ban :

— Xướng : «Phủ phục, hưng» các quan đều lạy rồi đứng dậy.

— Xướng : «Hành tạ ân lễ, tấu Di bình chi chương». Ca công tấu khúc di bình.

— Xướng : «Bái, hưng» 5 lần. Các quan lạy 5 lạy.

Quan phụng chỉ đọc : «*Lý doan chi khánh, dữ khanh đẳng đồng chí, kỳ tứ yến tại hữu sai.*

Đọc xong đứng vào ban.

Quan Lễ bộ ra quý tần : «Khánh hạ lễ thành»

— Xướng : «Tấu Hòa bình chi chương». Ca công tấu khúc Hòa Bình.

Đại nhạc nổi. Vua lên kiệu rước về điện cần chính. Các hoàng thân, hoàng tử cùng các quan văn võ, từ tứ phẩm trở lên phân ban đứng hầu. Thái giám dẫn các hoàng đệ, hoàng tử nhỏ tuổi đến trước thềm lạy mừng 5 lạy.

Quan Lễ bộ dẫn các công tử đến lạy mừng 5 lạy. Lễ xong vua truyền chỉ ban yến và ban tiền thưởng xuân :

Ngày mồng 1 ban yến cho hoàng thân, hoàng tử, tôn tước, quan văn từ ngũ phẩm, võ từ tứ phẩm trở lên ở điện Cần Chính và nhà tả, hữu vu.

(1) Đời trị bình gặp ngày xuân vui vẻ, ta với các khanh cùng hưởng sẽ ban yến có thứ bậc

Ngày mồng 2 ban yến cho các quan văn từ lục phẩm, võ từ ngũ phẩm trở xuống. Phủ doãn Thừa Thiên và các quan tỉnh được chiếu chỉ về chiêm càn ở nhà Đãi lậu. Còn tiền thưởng xuân, các hoàng thân, hoàng tử mỗi người được ban 20 lạng bạc; quan văn võ chánh nhất phẩm 12 lạng bạc, tòng nhất phẩm 10 lạng, chánh nhị phẩm 8 lạng, tòng nhị phẩm 6 lạng, chánh tam phẩm 5 lạng, tòng tam phẩm 4 lạng, chánh tứ phẩm 3 lạng, tòng tứ phẩm 2 lạng rưỡi, chánh ngũ phẩm 2 lạng, từ tòng ngũ phẩm trở xuống, mỗi người 1 lạng.

Theo « Saigon Năm Xưa » của Vương Hồng Sển, dưới đời Gia Long và Minh Mệnh, ở thành Gia Định, đúng vào dịp Tết Nguyên Đán, Tả quân Lê văn Duyệt còn tổ chức lễ Triều Kiến để chính bản thân vua Miên sang chúc thọ vua ta. Đêm 30 Tết mỗi năm, vua Miên phải có mặt ở trong thành để sáng sớm mồng 1 cùng với Tổng trấn làm lễ chúc thọ tại Vọng cung. Theo Trương Vĩnh Ký trong tập Ký ức lục, có một năm vua Miên sang dự lễ Triều Kiến, đêm không ở trong thành Phiên An mà lại vào Chợ Lớn nghỉ. Đầu canh năm hôm sau, Tả quân và tiều triều hành lễ tại Vọng cung, thấy vắng mặt vua Miên, Tả quân nhất định không chờ. Tới khi lễ tất, vua Miên đem lễ vật dâng vào, Tả quân chiếu theo điều lệ phạt vạ vua Miên 3000 lạng bạc mới cho về nước.

ĐỖ BẰNG ĐOÀN

ĐỖ TRỌNG HUỆ

TRANH TẾT



NGUYỄN BÁ LĂNG

TRƯỚC đây ở miền trung châu Bắc Việt, mỗi dịp muôn nhà sửa soạn đón tết mừng xuân, thì từ chốn thôn quê đến nơi kẻ chợ lại xuất hiện một loại tranh màu gọi là tranh tết.

Tranh tết được chuẩn bị từ tháng - một - ta, đợi đến những ngày cuối năm mới tung ra thị trường. Vì vậy tranh tết gọi nên hình ảnh mùa xuân tươi thắm đang về.

Tranh tết, như một tập quán, đã trở thành một vật hầu như không thể thiếu sót trong những ngày năm mới năm mè. Tranh nở rộ trên hè phố, góc đường, cửa đình, góc chợ, treo bày một cách dễ dãi để bán cho đủ hạng người đem về trang hoàng nhà cửa. Từ nơi cửa rộng tường xây đến nơi cổng tre vách đất hay nơi phen liếp lầu tranh đều được vẽ hân hoan tươi sáng ngời lên nét mực màu tranh trong những giờ phút đầy âm áp hi vọng trước một năm mới, một dịp để gây dựng lại, một dịp ôn lại năm cũ vừa đi vào kỷ niệm.

Tranh tết là một loại tranh bình dân hoàn toàn khác lạ trước lối tranh

Tây mà lại không chau chuốt như tranh Tàu. loại này cũng thường bán xen lẫn với tranh tết của ta. Tranh tết truyền thống của ta nôm dung dị hồn nhiên đến độ người khó tính sẽ đánh giá nó thấp kém, Quan điểm này đúng phần nào nếu xét các tranh in lúc sau này bôi phàm màu cứng cõi trên giấy nhật trình hay giấy lộn. Trái lại, nếu ai thường thức những tờ tranh in nét đen thanh đậm uốn lượn trên nền giấy điệp, giấy hoa tiên với những quét màu thuốc bột, sắc dịu mà tươi, mới thấy cái quyến rũ và nhận ra rằng hội họa dân tộc có chân giá trị.

Tranh tết với kỹ thuật in mộc bản thô sơ. nét vẽ không cầu kỳ mà phóng túng, màu sắc lại giản dị hẳn đã chỉ rõ cái xuất xứ bình dân của nó. Tranh tết phản ánh một cách chân phương con người bình dân trong xã hội, cùng một sinh hoạt của nông dân nước Việt, miền Nam này hầu như không biết đến tranh tết nhưng đã có mai vàng đưa hấu trong việc tô lục chuốt hồng.

Tranh tết có một vẻ đặc điểm là không cho biết người vẽ là ai. Người vẽ tranh tết xưa không cố ý tạo ra những kiệt tác hội họa vì chính ngày những tác giả này hầu hết không ai ghi lại tên hiệu gì cả. Nhưng tranh tết đã có những giá trị riêng biệt, nhất là đã phản ánh một cách chân phương những rung cảm của người bình dân và những nét sinh hoạt của xã hội Việt Nam, qua nhiều thời đại khác nhau.

Cùng với tranh tết ta cũng nên kể những tranh diễn tả tết trung thu và những dịp hội hè khác hoặc đề tài tôn giáo.

ĐỀ TÀI TRANH

Riêng tranh tết đề tài đã rất phong phú, thông thường trông thấy thế nào, vẽ gì thì người ta gọi tên tranh như thế. Tiêu biểu hơn hết là tranh Gà, tranh Lợn, tranhẾch, tranh Chuột, tranh Hứng dừa, đánh ghen đề tài và nét vẽ rất Việt Nam, rồi đến tranh Tiến Tài, Tiến Lộc, Ông Tướng, mượn đề tài Trung hoa, thứ đến tranh lịch sử : Bà Trưng, Bà Triệu, vua Đinh, tranh điển tích Thạch Sanh, chúa Ba chùa Hương v.v

và những tranh diễn tả nếp sinh hoạt nông thôn và thành thị, nhìn theo khía cạnh chiêm biến ngộ nghĩnh.

Theo nội dung, tác dụng và ý nghĩa của tranh ta có thể xếp theo những loại sau đây :

1) tranh chúc tụng cầu ước, gồm những tranh Bách phúc, Tam đa, tiến tài, tiến lộc, tích ngọc đôi kim, hòa hợp bình an, đình tài lương vương, vạn đại tử tôn, với vật tượng trưng như quả đào (thọ), quả lựu (nhiều con cháu), con gà (kê → cát = điềm lành) gà, lợn mẹ con đầy đàn tượng trưng cho sự no đủ hạnh phúc.

2) tranh lịch sử, gồm những tranh : bà Trưng cỡi ngựa, bà Triệu cỡi voi, Đinh Tiên Hoàng đứng trên lưng rồng, Ngô Quyền chỉ huy chiến thuyền, ..

3) tranh điển tích và tôn giáo: sự tích chúa Ba, chùa Hương, Đường Tăng thỉnh kinh, Bát tiên, Ngưu Lang Chức Nữ, ..

4) tranh kể truyện : sự tích Thạch Sanh, chuyện Kiều, Tam Quốc, Chiêu Quân Cống Hồ, Hoa Tiên, Lục Vân Tiên, gồm nhiều bức tùy truyện dài ngắn.

5) tranh giáo dục luân lý : Nhị Thập Tứ Hiếu và những châm ngôn.

6) tranh giai cảnh, tố nữ, Tứ thời, trình bày theo lối cổ đồ hoặc hoa điển, thắng cảnh, 4 bức treo thành bộ tứ bình.

7) tranh chiêm biến, khôi hài : thầy đồ cóc, đám cưới chuột, hứng dừa.

8) tranh sinh hoạt xã hội : tứ dân : sĩ, nông, công, thương, mục đồng canh điền, các trò chơi, trường thi, phong tục cải lương, văn minh tiến bộ, loại sau này thường được vẽ khôi hài ít nhiều.

9) Tranh Trấn trạch : Môn thần, Vũ đình, Thiên át, Bát quái, tứ vị trấn trạch,

10) Tranh thờ : Táo quân, thờ địa, tiên sư và những tranh về chư vị Ngũ hồ, tranh Phật giáo : Quan âm, Di lặc...

Loại tranh này không hẳn là tranh tết nhưng thường được trang hoàng thay mới vào những dịp Tết.

Ngoài ra, vào dịp Tết, người ta còn thấy những thầy đồ, thầy khóa có hoa tay vẽ những tranh thủy mặc, tứ bình hay sơn thủy có đề thơ treo bày bán kèm với những câu đối viết sẵn, những chữ đại tự viết trên giấy vàng rắc bạc, hoặc giấy hồng-điều rắc vàng.

Ý NGHĨA TRANH

Riêng về loại tranh chúc tụng, điềm lành, người ta thấy mỗi kiểu có một nguyên lai và một ý nghĩa riêng. Một số lớn những đề tài loại này đã mượn đề tài Trung Hoa trong bố cục và hình vẽ vì vậy giống tranh Tàu. Tuy nhiên, với khiếu thẩm mỹ và kỹ thuật nhìn tranh tết có những nét vẽ và màu sắc riêng nên dần xa tranh Tàu mà có tín chất của ta hơn.

Trong loại tranh này ta còn thấy quen thuộc nhất là những tranh tiến tài Tiến lộc vẽ hai ông áo dài, mũ cao chính trực, quý hoặc đứng đối diện nhau, một ông dâng 1 cuốn thư đề chữ «tiến tài», một ông dâng 1 trái đào đề chữ «tiến lộc». Hai ông này thường được dán ngay nơi cửa vào, nhưng ở nơi cổng chính vào nhà thì người ta lại treo hình hai ông tướng Theo người Trung Hoa gọi là môn thần. Điển tích như sau : vua Đường Thái Tông (627-650) có lần ốm trông thấy oan hồn ma quỷ hiện đến ám ảnh, phải nhờ đến hai quan võ thân tín là Tần Thúc Bảo và Hồ Kính Đức bện giáp trụ cầm khí giới đứng canh ở cửa cung, ma quỷ thấy hai ông tướng oai phong lẫm liệt không dám bén mảng đến quấy nữa. Nhà vua ngủ mới yên giấc. Nhưng sợ làm mệt nhọc quá nhiều hai bày tôi thân tín, nên nhà vua sai vẽ hình tượng hai ông mà dựng nơi cửa cung. Ma quỷ không thấy xuất hiện nữa. Từ đó dân chúng bắt chước, vẽ hình hai ông ở cửa nhà và thành tục lệ vẽ hai ông

tướng canh cửa. Song những ông tướng canh cửa của ta trên tranh tể lại đề tên là Vũ Đình và Thiên Ất có khi ghi kỹ hơn những câu : « khử bạo, trừ hung, phù nguy cứu nạn ». Tranh cầu chúc hay mang điềm lành còn có vẽ những chú bé ăn mặc tươm tất, đầu tóc đề cút và đề trái đào ôm một con cá sau lưng có bông sen. Tranh có thể giải nghĩa như sau : có chữ hán là ngư, gần âm thanh dư là thừa, đồng tứ liền với hoa sen chữ hán là liên, đọc nhanh ghép lại tiếng tứ cộng liên là thành đồng tiền. Vậy ý bức tranh có thể đọc như lời triết tự là dư đồng tiền.

— *Tranh gà* : có gà trống phát âm hán viết là kê gần tiếng cát : hình dung cho điềm may mắn tốt đẹp. Ngoài ra còn là hình ảnh gọi hòa bình và can đảm. Gà mái với đàn con ý chúc nhiều con và hạnh phúc gia đình đầm ấm.

— *Tranh lợn và bầy con* có ý nghĩa tương tự thêm điềm no nê đầy đủ.

— *Tranh chú bé mặc áo đẹp, đeo khánh vàng, ngồi xem cá vàng bơi trong chậu pha lê*, có thể đọc ra là : « phúc khánh hữu dư »

— *Tranh vẽ 4 chú bé*, chú thứ nhất cầm cành táo (táo), chú thứ hai cầm sên (sinh), chú thứ ba cầm cái triện (dấu hiệu của quan văn), chú thứ tư cầm cây long đao (dấu hiệu quan võ). Tranh này ý chúc rằng : « táo sinh quý tử ».

— *Tranh vẽ một bầy con nít* cầm chơi một giấy bầu ; ngoài ý nghĩa do chữ đề « vạn đại tử tôn » còn có ý nôm na là con cháu dài dòng đông đúc như giấy bầu giấy bí.

— Loại tranh diển tích có một số diển tả chừng câu chuyện Trung Hoa như Tam quốc, Tây du, những tranh khác diển tả những câu chuyện hoàn toàn Việt Nam như Thạch sanh, Lý thông, Tống trần, Cúc hoa.

— Những tranh mang đề tài tôn giáo như sự tích chúa Ba chùa Hương cũng đã bước sang phạm vi có tính chất Việt Nam.

Cũng như những tranh diển tả mọi nếp sinh hoạt của xã hội Việt Nam

thời xưa có tứ dân : sĩ, nông, công, thương. Cùng với tranh hội hè, trò chơi ; thời cận đại hoặc những hình ảnh về cải lương phong tục. Những hình ảnh này được vẽ rõ rôm nhất là những tranh khôi hài, châm biếm, hoàn toàn tinh chất của người bình dân Việt Nam.

— *Tranh đin cưỡi chuột* là một tranh ngộ nghĩnh châm biếm vấn đề hối lộ. Đến như mèo kia đã nhận của đút rồi thì chuột cứ việc nhón nhơ chẳng còn sợ hãi gì nữa.

— *Tranh thầy đồ ếch* cũng là loại tranh khôi hài : thầy đồ ngồi cái như cóc cụt trên sập chạm chân quỳ. Trước mặt án thư bày đủ điều đóm, nghiên bút, chén trà ; bên án một tên học trò đem sách lên đọc bài, phía sau một tên không thuộc bài, bị đánh đòn. Bên kia án thư một tên xách ấm rót nước và trường trằng đang chỉ bảo đàn em học bài.

— *Tranh đánh ghen* vẽ bà vợ cả búi tóc ngược sấn đến khủng bố vợ bé nhưng con niu tay mẹ lại và vợ bé được ông chồng tìm cách che chở. Tranh đề « Muốn vẽ tranh, tham vẽ quý »

— *Tranh hứng dừa* vẽ hai người đàn ông đóng khố leo cây hái trái ném xuống cho hai người đàn bà kéo váy ra đỡ, tranh đề « Trong như ngọc trắng như ngà » đề tả cái thanh khiết của cùi dừa nhưng cũng ám chỉ đến da dẻ người đàn bà.

— Tranh sinh hoạt xã hội có nhiều chi tiết lý thú sống động vì ghi toàn những cảnh thấy tận mắt, tranh biểu lộ về yêu đời, yêu thái bình, an lạc nhất là trong những cảnh sinh hoạt nông thôn và hội hè.

— Bức tranh « Canh nông vụ đồ » vẽ tất cả những giai đoạn của một vụ lúa từ cuốc đất, tát nước, cày bừa, gieo mạ, nhổ mạ, cấy lúa, gặt hái từ nơi đồng ruộng rồi gánh về nhà để đập, giã, xay, sàng thành thóc, thành gạo cho người, cho gia súc gồm lợn, gà, chó, chim ăn. Tranh đề những câu « Nông gia thiên hạ bản dã » — (Nghề nông là căn bản của thiên hạ) đề cao sự quan trọng của nghề làm ruộng và câu « Giới cho thịnh vượng » tỏ lộ về sung sướng của con người làm ăn chỉ được trời Phật độ trì.

— *Tranh vẽ bác thợ cấy, thợ bừa ngồi nghỉ ngơi dưới gốc cây, ở trước mắt có chim đậu, trên lưng trâu hay hót trên cảnh tranh, đề câu « Thiên hạ thái bình nhân dân an lạc »* diễn tả về thanh thoi và điều ước vọng của người nông dân Việt nam.

— *Tranh Du xuân đồ vẽ những cảnh vui chơi, hội hè gồm có hát Ả-đạo, đánh vật đánh bài phưu.*

Có bốn câu đề vinh :

« *thời bình mở hội xuân,
Nô nức quyết xa gần
Nhạc dâng ca trong điện
Trò thưởng vật ngoài sân.*

— *Tranh Thường xuân đồ vẽ những cảnh vui chơi xóc đĩa, có đề*

« *Bốn đồng trong chậu lấy
Mua bán mãi liền tay
Rượu chè đủ thích chí
Thua, được lại càng say. »*

Trong tranh có vợ chồng chủ sòng ngồi đếm tiền hồ, có nhà cái nhà con sát phạt nhau, một bà vợ đến « tóm chỏm » ông chồng lỏi về :

Ông Hai xóc đĩa mới về
Gái này đương muốn ngựa nghề với ông.

— *Phượng ngôn đồ là tranh vẽ diễn ý những câu phượng ngôn thường có tính chất giáo dục và xử thế như :*

- Có phúc có phận
- Trọng già, già đề tuổi cho
- Thuyền theo lái

— Có phúc gặp Phật

— Yêu trẻ, trẻ đến nhà

— Bắc cầu mà noi (nếu đủ cầu phải thêm :
chớ ai bắc cầu mà lợi)

— Nói người ngấm đến ta

— Thuận vợ thuận chồng, tát bể Đông cũng cạn

— *Tranh Tổ nữ* vẽ bốn người đẹp xưa, tóc bỏ đuôi gà, áo quần tha thướt ngồi đánh đàn nguyệt, đàn tỳ, thổi sáo, múa sênh một cách thư thái phong lưu.

— *Tranh tích chuyện* làm ta tò mò theo dõi các nhân vật trong những cốt tích liệt truyện, sống động trong các khung cảnh non nước, thành quách, thanh phong minh nguyệt, mai nở bên sân, phù dung lấp ló đầu tường, liễu rủ đầu cầu, thông già phơ phất trên lầu mái cong, tóm lại toàn những cảnh đưa ta về cõi mộng vàng xa xưa.

— *Tranh thờ* là loại tranh khò lớn vẽ Thần thánh, Phật, Bồ tát, Chư vị gồm có hình những đức thánh Mẫu, những ông Hoàng, những cô Nàng v.v... Tranh do người vẽ quá quen tay, vẽ rất nhanh mà bố cục vẫn vững vàng, nét vẽ già dặn, tỏ lộ cảm hứng nồng nàn, tưởng tượng phong phú của họa công. Những gương mặt trong tranh thường tươi cười hơn là nghiêm trang, trịnh trọng, còn màu tranh thì rực rỡ, hồn nhiên đôi khi tô điểm thêm ngân nhũ, kim nhũ cho thêm sang thêm quý.

— *Tranh hương chủ* dán thay cho bàn thờ gia tiên nên đã vẽ lại cách bày biện một bàn thờ tồ, kiểu xưa như thế nào, trên đầu tranh còn đề ba chữ : Phụng tiên đường. Cố nhiên là bàn thờ bài trí theo luật triết đề cân đối, nhưng tranh tĩnh vật này cũng có màu sắc đầm ấm vui vui và rất «ta».

Tuy là tranh bình dân, nhiều bức tranh thờ rất đẹp và giá trị như tranh

Ngũ hồ, nay được liệt vào hàng tiêu biểu cho nghệ thuật hội họa cổ truyền Việt Nam.

MÀU SẮC

Nói riêng về màu sắc của tranh tết thuần túy, ta nhận thấy những tranh xưa trông tươi thắm mà dịu mát, rất gợi cảm. Lý do là vì tranh xưa in bằng màu thuốc lấy ở thảo mộc ra khác với lớp tranh gần đây nét vẽ đã vụng cứng lại bởi phẩm màu kim loại trông sắc sỡ gắt gỏng.

Tranh xưa màu đen ấm cúng êm như nhung, màu trắng ánh như sà cừ, màu lá mạ gợi lên màu ruộng xanh non dưới bầu trời xuân, màu hồng mượn sắc hoa sen ở trong hồ mùa hạ, màu nâu non và màu lục là màu thường thấy ở áo, ở thắt lưng thôn nữ hòa hợp cùng màu yếm trắng, yếm đào.

Trong một tập xuân văn nghệ, nhà văn Lê văn Hòe có viết: «Tranh gà lợn đỏ như xôi gấc, vàng như màu lúa chín, xanh như lá mạ, hay vàng như nghệ kho cá, xanh như cốm non, đỏ như ngô già, nâu như đất cày, toàn những màu sắc quen thuộc, thân mến từ bao nhiêu đời rồi. Những màu sắc ấy in sâu vào tâm não nông dân, hết thế hệ này đến thế hệ khác thành các màu sắc dân tộc rồi. Những màu sắc xanh đỏ chói rực của tranh Tây, tranh Tàu nó chướng quá, nó không mộc mạc quen thuộc như màu xanh đỏ thô kệch, đậm đậm, thật thà của tranh lợn tranh gà».

Theo sự khảo cứu của M. Durand trong «Tranh bình dân Việt-nam» (Imagerie populaire Vietnamiennne) thì những nhà làm tranh phân ra 6 màu chính và 3 màu pha. Màu chính và sắc đậm nhạt của mỗi màu là:

- 1) Màu đỏ với sắc đỏ son (mào gà), đỏ tía (điều), đỏ tím thắm (cánh quế), hồng tươi (cánh sen), hồng mát (hoa đào), phớt hồng như phấn
- 2) Màu vàng có vàng thắm (vàng nghệ) và vàng nhạt (màu hoàng yến)
- 3) màu trắng hay màu nguyệt bạch

4) xanh lục hay xanh lá cây

5) xanh lam hay chàm

6) cá vàng hay hoa hiên

Màu pha gồm có :

— Màu đỏ vàng trộn với phẩm điều thành màu son

— Màu son trộn với đen thành nâu cũng gọi là cánh quế

— Màu xanh trộn với vàng thành màu hoa lý

Muốn trộn màu hoặc in màu thuốc khác đề lên, người ta đánh thuốc tan trong hồ tẻ pha loãng. Có làm thế thì in ra mới đều và giấy không bị thuốc ngấm qua như trường hợp thuốc chỉ pha nước lã.

Do nguồn gốc màu thuốc người ta phân biệt thuốc cái và thuốc nước
Thuốc cái gồm :

1) Phần trắng lấy ở vỏ sò, hến tán ra gọi là thuốc điệp

2) Xa thanh có thể là màu xanh sà cừ

3) Màu đen : mực tàu

4) Bột vàng : kim nhũ

5) Bột bạc : ngân nhũ

IN TRANH

In tranh người ta dùng hai loại mộc bản : bản in nét và bản in màu.

In nét : người ta dùng ván gỗ thị là thứ gỗ chắc mà dẻo, dẻo để khắc những nét thật thanh, chắc đề có thể in nhiều mà bản gỗ không hao mòn

In màu : người ta dùng gỗ nhãn mặt, không nứt không làm hư màu thuốc, những gỗ vàng tâm, gỗ giổi, gỗ mỡ là những loại thích hợp.

NGUỒN GỐC TRANH TẾT

Chúng ta không rõ tranh tết có từ bao giờ nhưng có thể tin rằng nó có do ảnh hưởng Trung Hoa cũng như tục ăn tết Nguyên Đán.

Theo «Lịch triều hiến chương» thì nghề in theo lối mộc bản đã có dưới triều Lý, Trần (thế kỷ 11-14). Bấy giờ đã in nhiều sách mà trong sách ít ra cũng có những hình vẽ đen trắng. Vậy có thể cho là tranh in đã có từ thời này.

Theo thuyết của những làng sản xuất tranh tết thì nghề này nhập cảng Việt nam từ thế kỷ 15 do trạng nguyên Lương như Học đời Hậu Lê. Trạng nguyên người làng Hồng Liễu, huyện Trường Tân nay là làng Thanh Liễu huyện Gia Lộc, tỉnh Hải Dương. Người được làng Đông Hồ, phủ Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh là làng làm tranh có tiếng thờ làm tổ sư nghề in tranh tết. Có lẽ tranh tết phát triển mạnh vào dịp chúa Trịnh Giang, năm Giáp dần 1734, ra lệnh khắc bản in để in sách học như Tứ Thư Ngũ kinh thay thế các sách bên Tàu mà chúa không cho nhập cảng nữa.

Tại tòa Tiền Đường chùa Đậu ở Hà Đông do một bà phi lập ra thời này những màu sắc tô trên cột kèo cũng là màu của các tranh tết cổ.

Tuy nhiên, tranh in từ triều vua Lê chúa Trịnh chắc không còn đến nay. Có chăng những bản in tồn tại ở các nơi sản-xuất tranh. Những bản in này lâu lâu có khắc lại và sửa đổi ít nhiều mà thường sửa lại một cách cầu-thả. Do đó những tranh sau thường kém giá-trị mỹ-thuật đối với những tranh trước. Và nếu có một sưu-tập tranh Tết gồm nhiều mới, cũ ta có thể dễ-dàng nhận ra tranh nào cổ, tranh nào kim, tuy cổ cũng không quá đầu thế-kỷ này. Trong khoảng thời-gian mấy chục năm gần đây, tranh Tết đã mang nhiều chứng tích thăng trầm và ghi chép những biến chuyển xã hội, trải qua các thời đại rõ ràng hơn cả những tập bưu hoa.

NHỮNG NƠI SẢN XUẤT

Tranh Tết sản xuất tại mấy nơi chính là :

— Những làng Nam-dư-thượng, huyện Thanh-tri Bình vọng (làng Bằng) Phủ Thường-Tín, tỉnh Hà-Đông.

— Làng Sen-Hồ, tỉnh Bắc-giang. Những làng này gần đây thường dùng giấy báo để in.

— Làng Đông-Hồ, phủ Thuận-Thành, tỉnh Bắc-ninh là nơi sản-xuất tranh danh tiếng mà nhà thơ Hoàng-Cầm đã có câu :

Tranh Đông Hồ gà lợn nét tươi trong,

Hồn dân tộc sống tràn trên giấy mực...

— Tại Hà nội, phố Hàng Quạt, phố Hàng Nón có những tiệm in tranh Tết, những tiệm này là đại diện của những làng kể trên nhưng, sản xuất thường trực của những tranh thờ nhất là về tranh Chư vị hơn là tranh Tết

— Tại tỉnh lỵ Sơn Tây trước đây cũng có nhiều tiệm vẽ tranh thờ chư vị có một sắc thái khá khác biệt với tranh Hà Nội, về màu và về nét vẽ.

TRANH TẾT VÀ NGÀY NAY

Thế hệ thiếu niên ngày nay hầu như không biết đến nó nữa. Nhưng nhiều người thiện chí gần đây đã nỗ lực phục hồi tranh tết cho nó một địa vị xứng đáng. Thời tiền chiến một vài họa sĩ danh tiếng yêu tranh tết có vẽ một số tranh với đề tài mới theo truyền thống diễn tả nếp sinh hoạt nông thôn và thành thị. Những tác phẩm khởi đầu này hứa hẹn nhiều cho việc phát huy một nghệ thuật đặc sắc và rất giá trị nhưng quốc biến liên miên. Nhiều điều kiện bất tiện không cho phép các nghệ sĩ thực hiện mục đích tốt đẹp ấy.

Và trước sau tranh tết vẫn là loại tranh thuần túy bình dân. Tuy nhiên với tinh thần dân tộc, chúng ta luôn luôn cầu mong cho tranh tết sẽ sống còn với tết xuân trên quê hương này.

NGUYỄN BÁ LÃNG □

BÀN VỀ THƠ



Văn thè luận của

NGUYỄN SỸ TẾ

TRONG công việc xếp loại các hình-thức văn-chương của văn-thè-học, có lẽ chỉ có một điểm gặp gỡ giữa các lý thuyết gia là phân chia nghệ thuật văn-chương ra làm hai hệ thống : thơ và văn xuôi. Nhưng rồi phân chia như thế xong, người ta lại chia rẽ nhau ngay từ vấn-đề tiêu-chuẩn phân-biệt đâu là thơ đâu là văn xuôi.

Bài này thử góp bàn về những yếu-tố của thi-ca vượt lên trên những dị-biệt giữa các môn phái, và đồng thời lược giải vấn đề phân-biệt thơ và văn xuôi nói trên.

Người ta quen phân biệt hai loại yếu tố của thi-ca là nội dung và hình thức, hay *thi hứng* và *thi pháp*. Nhưng vượt lên trên cả hai loại yếu tố đó, vẫn có yếu tố bao hàm, kết hợp nhiệm màu mà ta cần xét trước là cái *năng-khiếu của nhà thơ hay hồn thơ*. Năng-khiếu này xét ở phương-diện thè-hiện cũng chính là cái nghệ-thuật ngôn-ngữ của thi gia vậy.

1. — NĂNG-KHIẾU CỦA NHÀ THƠ

Thi-ca trước hết có một phần kỹ thuật, thuộc nghề nghiệp của người làm thơ, đó là thi pháp và hành văn. Thi ca còn chứa đựng một nội dung, những tư tưởng cảm xúc từ nhiều môi trường tới. Nhưng hai loại yếu tố đó vẫn chưa đủ. Thi-ca còn đòi hỏi một nguyên-lý sinh-động đó là *cái hồn thơ, cái khả năng cảm hứng và diễn tả của nhà thơ* nó làm cho nội dung cấu kết với hình thức và bài thơ có một sức sống linh-diệu. Các khả năng cốt yếu thuộc thi gia này là nguyên nhân, cái nội dung và hình thức chỉ là kết quả. Người ta gọi khả năng đó là năng khiếu nhà thơ (don poétique). Và chính cái nguyên lý bao hàm màu nhiệm này đã cách biệt nhà thơ với thợ thơ, và một bài thơ hay với một bài thơ đẹp hoặc khéo.

Nhưng đích xác, năng khiếu thi gia là gì? Một nhà văn thề học Pháp xác định «đó là một khả năng thiên bẩm, một cái mầm mống nó lên men nơi những người đặc biệt có tài, làm cho những con người đó có thể diễn giải được thế giới hữu hình, và vô hình, diễn tả cái thực và cái có thể xảy ra, những sự vật tri giác hay tưởng tượng, nối kết với nhau bằng những tương quan huyền bí mà chỉ có nhà thơ mới khám phá ra được».

Và như đã nói trên kia cái khả năng này gồm hai khả năng khác ; một mặt phát hiện ra những ánh sáng, những chân lý, cái thế giới thi ca ; mặt khác, thông tri những cái phát hiện đó cho kẻ khác cùng hay bằng năng lực nhiệm màu của ngôn ngữ.

Cái năng khiếu đó khi dâng lên đã có một sức mạnh thúc đẩy những khả năng tâm lý không ngờ, tạo nên một cái thế mất quân bình giữa những khả năng đó để cho trí tưởng tượng và cảm quan hoành hành tới độ có khi đánh lui cả lý trí. Và trong cái trạng thái «bốc đồng» hay «nhập thần», này thì khả năng ngôn ngữ vốn đã giàu có của nhà thơ lại càng thêm phong phú và sắc bén. Cũng bởi nhận biết cái thế lực phi thường của sự cảm hứng mà Thi pháp Siêu thực đã chủ trương viết như máy theo cái đà tâm lý. Còn thông thường, các môn phái khác vẫn chủ trương phải kiểm soát sự diễn tả bằng kỹ thuật thi ca và thị hiếu thời đại.

Khi đã nhận định cái năng khiếu làm thơ như trên thì ta thấy đúng là cái « tài không đợi tuổi » và Đông Tây, Kim Cổ không thiếu những gương thần đồng thi sĩ dưới 10 tuổi đầu.

II.— NỘI DUNG : THI HỨNG

Đây là kết quả sơ khởi và chưa thành hình của năng khiếu thi gia trên đây. Nội dung của một bài thơ chính là những cái phát hiện của nhà thơ bằng năng-khiếu tài-gia, trong lúc cảm hứng. Và trong phần sau (Hình thức thi pháp và ngôn ngữ) ta sẽ thấy rằng thơ là tiếng nói của cảm quan, của trí tưởng tượng dưới sự kiểm soát ít hay nhiều của lý trí. Trong quan niệm này thì thơ khó đi đôi với lý trí và sự lập luận, khó có thể tạo thành nếu chỉ có những tư tưởng. Đó cũng là lý lẽ để người ta lên án lý luận ở trong thơ, và cũng là lý lẽ cắt nghĩa sự thất thế của thi ca đạo lý và giảng huấn cũng như, phần nào, sự kém được ưa chuộng của thi ca sân khấu đối với thi ca thuần túy. Trong thi ca Việt Nam, Nguyễn-công-Trứ dường như cũng nhận biết điều đó nên chỉ trong những bài hát nói giảng-dạy triết lý nhập-thể hành-đạo của Nho-giáo, ông thường đã chỉ ca ngợi cái chí khí của người anh hùng và quay vào trong nội tâm của chính mình để miêu tả những « xúc động của con người hành động » do những « tư tưởng hành động » tạo nên.

Ta đã rút thi hứng về những xúc động của thi nhân trước vũ trụ nhân sinh, những xúc động tạo nên cái thế giới, thi ca của mỗi nhà thơ. Thi ca chủ quan hơn bất luận hình thức văn chương nào là thế. Nhưng rời vượt lên trên những chủ-quan đó, ta vẫn thấy một cái khách-quan chung của mỗi thời đại bởi lẽ là người, thi gia vẫn phải gia nhập ít nhiều môi trường sống ở chung quanh. Ở đây, tôi không lấy lại bốn thời đại của thi ca của A. Vincent (1) mà trình bày cái hướng tiến hóa tổng quát của thi hứng nhân loại, của các quan niệm về thi hứng và đồng thời về sứ mạng của thi sĩ.

1) Nhà văn thế học này phân chia thi ca ra làm bốn tuổi : thi ca anh hùng, thi ca trẻ-tình, thi ca sân khấu và thi ca giảng huấn.

1 — *Cổ thời, các nhà thơ sắm vai trò của các vị giáo sĩ mở ra cho con người nhìn thấy cõi trời và mang những thông điệp của Thượng đế xuống cho thế gian. Thi-gia là á-thánh, là « thần linh một nửa », và chính nhờ ở cái thứ bậc đó mà thi gia đã sắm được cái vai trò giữa thiêng-liêng và phàm tục.*

Điều này liên lạc với cái năng lực nhiệm màu của ngôn-ngữ (nhất là ngôn-ngữ nói) mà ta sẽ lấy làm tiêu chuẩn phân biệt thơ và văn xuôi ở những đoạn dưới. Cái năng lực nhiệm màu đó phải trời phú bẩm cho một số ít người mới có. Và quần chúng ban đầu, ngạc nhiên và khiếp phục cái năng lực đó, bèn coi những lời phán truyền của thi-gia là thánh kinh, tôn thi-gia lên hàng giáo-sĩ để cho người chia-sẻ một phần quyền lực của hoàng-thiên. Ai trong chúng ta mà chẳng thấy mê hoặc ít nhiều khi nghe những « thầy phù thủy » đọc những câu thần-chú lù lù, lù lù những lời mà ta không hiểu nghĩa ?

Tiếc nhớ cái tuổi vàng của thi ca đó, các thi-gia sau này đưa ra những hình ảnh nhà thơ : một đấng « trích tiên » theo lời nói Đông phương, một « thiên thần giáng trần » — ange déchus — theo lối nói Tây phương. Và con « hải âu » chính là hình ảnh nối kết đông tây giữa những Ch. Baudelaire, Lý Bạch và Nguyễn Khuyến :

*Thanh sơn tự tiểu đầu tương hạc
Thương hải thủy tri ngã diệp âu ?*

2 — *Sau này, thi-ca cũng như triết học đã bị lôi kéo từ trên trời rơi xuống cõi đất, nguồn thi hứng cũng bớt phần thần thánh. Lúc này nhà thơ chẳng còn là một á-thánh nữa mà chỉ là một người có khả năng cảm-xúc bén-nhạy, có trí tưởng tượng giàu mạnh hơn số đông để dẫn dắt thế nhân vào trong cái « thế-giới lý tưởng » của người ấy, thế giới cao quý của thiên nhiên, tình yêu, mộng tưởng, quá khứ, vị lai, giải thoát... Bấy giờ nhà thơ mang một danh hiệu mới : niềm kiêu hãnh của gia đình, của dân tộc, của nhân loại. Huân-Diệu có hồi đã say mê cái thiên chức đó.*

*Là thi sĩ nghĩa là ru với gió,
Mơ theo trăng và vờ vẩn cùng mây...*

3— Vào những thế kỷ gần đây, nhất là thời hiện đại, cảm nghĩ của nhà thơ lại càng xích lại gần với quần chúng. Thi nhân chẳng có gì khác lạ với mọi người nếu không là ở cái trí tưởng tượng và tài xử-dụng ngôn-ngữ. Thi ca đã được nuôi dưỡng bằng những chất Nệu hoàn toàn trần gian rồi.

Khởi đầu người ta còn đòi hỏi giải-phóng nội-dung của thi ca ra khỏi cái « cao quý và lý tưởng » cũ mà nhận định rằng bất luận cái gì cũng có thể đề làm thơ được như Thế-Lữ nói :

*Tôi muốn làm nhà nghệ sĩ nhiệm màu,
Lấy thanh sắc trần gian làm tài liệu !*

Nhân-loại lao mình vào trong vòng tranh-đấu chính-trị và xã-hội, thi-gia lại nghe tiếng gọi của một thiên chức mới là phát biểu và tranh-đấu cho nguyện-vọng của đám đông. Thi-liệu bây giờ là tình yêu nhóm đoàn, quyền sống tập thể... Trong quan điểm đó, Thanh-tâm-Tuyền đi tìm « tình yêu giữa đám đông ».

*Tà áo màu kết hoa mở hội
Hôm qua với hôm nay cầm tay
Trày ngã công trường điệp điệp...*

Tóm lại, sự tiến hóa của thi hứng chẳng gì khác hơn là sự tiến hóa của tư-tưởng và cảm xúc của nhân loại trong cái « mệnh » dài lâu của nó, theo cái lẽ mỗi nơi mỗi thời có những vấn-đề và những xúc-động riêng. Và nhà thơ là người kết-tinh và phát-triển tài-tình những xúc-động của thời đại mình sống.

III — HÌNH-THỨC : THI-PHÁP VÀ NGÔN-NGỮ

Thi-pháp là toàn bộ những quy tắc có liên quan tới những yếu tố hình thức của bài thơ như : số lời trong câu, số cân trong bài, bố cục gieo vần, âm thanh, tiết tấu,.,

Thi pháp là phần hoàn toàn kỹ thuật, mỗi trường thơ, mỗi thể thơ chủ trương một khác, ta chẳng cần phải cứu-xét trong bài tổng-luận này.

Chỉ xin đưa-cử một thí-dụ : thơ tự do coi nhẹ yếu tố vần, thì vần cũng chẳng còn là yếu-tố quyết-định thi ca nữa. Và chẳng thi pháp được quyết định theo đường này hay hướng kia cũng còn phải căn cứ vào khả-năng ngôn-ngữ của từng dân-tộc. Thí dụ điển hình là sự thất-bại của loại thơ mới với câu thơ dài 10, 12 lời, có kiến-trúc rộng, không thích-hợp với ngôn-ngữ nước nhà.

Thi pháp như vậy cũng chỉ là những « bộ dạng đặc biệt của ngôn-ngữ ». Và vấn đề phân biệt thơ và văn xuôi cốt yếu vẫn rút về đặc tính tổng quát nằm trong ngôn ngữ của thơ và của văn xuôi. Mà thật thế, ở Tây phương, từ Aristotle-cho đến nay, người ta vẫn nhận định : Văn xuôi là ngôn ngữ nói, là hình thức phổ thông của ngôn ngữ, là biểu thức trực tiếp của tư tưởng, là ngôn ngữ giảng huấn của các hùng biện, các triết gia, các nhà thông thái ; trong khi đó, thơ là ngôn ngữ vượt sự thông thường, là ngôn ngữ có nghệ thuật, một thứ siêu-ngôn-ngữ. Liên lạc mạnh mẽ hơn ngôn-ngữ với nội-dung của văn-chương, người ta còn nói : Văn xuôi là tiếng nói của lý trí, của thực-tại, xử dụng ngôn-ngữ thông thường ; thơ là tiếng nói của cảm-quan, của trí tưởng-tượng xử dụng ngôn-ngữ siêu việt, ám-áp những màu-sắc và âm-hưởng.

Trở lại với thơ, trong một quan niệm rộng rãi về thi ca coi nhẹ thi pháp, thì việc chăm sóc ngôn ngữ thi ca lại càng phải được đề cao nhiều lắm. Sau đây ta minh xác thêm ít điều về đặc tính của ngôn ngữ thi ca và giải quyết vài vấn đề liên hệ :

I — *Ngôn ngữ có âm nhạc* — Ngôn ngữ thi ca có nhạc tính hơn ngôn ngữ văn xuôi hay ngôn ngữ thông thường. Chủ trương phối hợp thi ca với âm nhạc của người xưa vẫn còn, mặc dù quan niệm về âm nhạc của các trường thơ có khác nhau.

Một nhận định vội vàng cho rằng nhạc điệu của bài thơ đã được quyết định bởi thi pháp trên đây, nhất là bởi vần âm thanh và-tiết tấu. Thực ra, nội dung hay cảm xúc diễn tả cũng dự phần tạo nhạc điệu cho bài thơ. Nếu có những hình thức trống trỗng mà đã có nhạc điệu rồi như âm thanh

của câu *«Tạo hóa gây chi cuộc hi trường»*, thì cũng có những hình thức trống trơn phần âm nhạc như âm thanh của câu *«Ao thu lạnh lẽo nước trong veo»*.

Sẽ thừa chẳng khi nhắc nhở thêm rằng thơ mới và thơ tự do đặt âm nhạc trong ý thơ nhiều hơn lời thơ : *Tiếng vi vút như khuyên vãn như diu dặt* (Thế Lữ) *Mưa giờ giờ nghiêm tâm tối — Những hè đường hắt hủi* (Thanh tâm Tuyền).

2) *Ngôn ngữ có hội họa* - Chủ trương phối hợp thi ca với hội họa cũng vẫn còn, nếu ta chịu linh động trong quan niệm hội họa. Hình ảnh trong thơ là những gì dễ quyến rũ người đọc nhất vì nó là một thứ «nhìn thăm» đầy xôn xao và xúc động. Giác quan nhìn cao đẳng hơn giác quan nghe, đó là một chân lý của Sinh vật học và Tâm lý học. Hình ảnh nói với trí tưởng tượng và cảm quan là hai khả năng căn bản xử dụng trong thơ.

Người ta lãng khinh hình ảnh có lẽ vì đã quá «quen mắt» với những hình ảnh công thức ước lệ của nhiều thi phẩm cũ. Nhưng trong thơ cũ, những bài còn được ca tụng, người ta cũng bắt gặp những hình ảnh độc đáo lắm : *Nguyệt lạc, ô đề, sương mãn thiên* (Trương Kế), *Lá đào rơi rắc lối Thiên thai* (Tản Đà).

Thơ mới và thơ tự do lại sở trường về hình ảnh để làm tăng nhạc điệu lắm : *Trăng nằm sóng soãi trên cành liễu* (Hân mặc Tử), *Andalousie đôi quên khiêu vũ - Việt Nam ôm yếu quên ca dao* (Thanh tâm Tuyền).

3) *Từ ngữ và diễn đạt* — Trên phương diện tổng quát, người ta thường chia ngôn ngữ ra làm hai yếu tố : từ ngữ và văn phạm. Đến lúc tổng hợp lại trong văn chương nói lên cái cung cách cá nhân của tác giả, người ta lại gọi là *hành văn* hay *diễn đạt*.

Trong thơ cũ, người ta chủ trương một từ ngữ trau chuốt rút về nhiều công thức, nhiều danh từ thơ, những danh từ Hán Việt, những điển cố Trung hoa. Thơ mới có từ ngữ phong phú, tế nhị, chủ quan hơn ; mỗi nhà thơ phải có một pho từ ngữ riêng để gọi tên những sự vật trong cái thế giới thi ca riêng của mình.

Về văn phạm, cung cách diễn đạt của thơ cũ trong sự chải chuốt, sự cao quý, sự lý tưởng ; cung cách diễn đạt của thơ mới hồn nhiên, tài tình, sáng tạo hơn. Và trong thơ cũ hay thơ mới, thì nhà thơ vẫn là người có văn phạm vượt thường mở đường khám phá và xây dựng cho ngôn ngữ. Người ta đòi hỏi một hành văn riêng cho mỗi nhà thơ là thế.

Trong sự diễn đạt, có một vấn đề thường được nêu ra đó là cái chỉnh phục về sự « tự do diễn đạt » của thi phái Lãng mạn đối với thi phái Cổ điển ở Tây phương. Trên phương diện luận lý người ta có thể bảo sự tự do diễn đạt là : người làm thơ muốn hiểu nghĩa một danh từ như thế nào cũng được, muốn nối kết các danh từ theo cung cách nào cũng xong. Đi xa đến tận cùng luận lý thì tự do diễn đạt nghĩa là : làm thơ bất chấp tự vị và văn phạm.

Tất nhiên trong một giới hạn nào đó ta phải chấp nhận nguyên tắc tự do diễn đạt vì thi ca không thể chối bỏ cái chủ quan và cái thần bí của nó. Thi ca chẳng bắt đầu bằng những bài kinh những câu thần chú sao ? Nhưng vượt quá một giới hạn nào đó, thì nguyên tắc ấy lại đưa tới hai hậu quả khó bề chấp nhận : hoặc nghiêm nhiên trở thành văn xuôi ; hoặc thành một thứ thi ca bí hiểm, đóng kín cửa, không ai hiểu nổi.

Tóm lại, ngôn ngữ thi ca là một « ngôn ngữ toàn diện ». Nắm được cái ngôn ngữ kỳ diệu đó, điều khiển được con ngựa thần đó là người ta có đủ điều kiện để trở thành một thi sĩ.



Trên đây ta đã bàn về tính chất đặc thù của thơ, từ thi hứng qua thi pháp. Ta đã rút các yếu tố đó về năng khiếu của nhà thơ, ngôn-ngữ của thi ca : thơ là những xúc động đặc biệt được diễn tả bằng một ngôn ngữ đặc biệt của một sinh linh có năng khiếu đặc biệt mệnh danh là thi sĩ. Danh từ « thi » được dùng ghép với danh từ « ca » vì lý do tiện lợi của ngôn ngữ. Thực ra giữa thơ và ca lại có nhiều dị biệt, Ta sẽ bàn tới trong một dịp khác.

NGUYỄN TẾ SỸ □

KHÍA CẠNH NGÔN NGỮ HỌC CỦA CÁC BẢN CỔ VĂN TRONG PHẬT GIÁO



E. FRANC PRATT
LẠC NHÂN dịch

Sự ngăn cản do dị đồng của ngôn ngữ gây ra, không phải là một điều lạ; và sự khó khăn trong công cuộc phiên dịch không thuyên giảm được trong khi ta phiên dịch một từ ngữ. Một cách ngôn Ý có nói: « Dịch là phản » (Traduttore, traditore), và sự phản bội vô ý đó là nguồn gốc của mọi hiểu lầm sâu xa. Bởi vì, nếu dịch giả muốn chắc chắn không phạm những sai lầm, thì phải kiêm cả một nhà văn-học và ngôn-ngữ-học. Có như thế mới bảo đảm được sự chính xác của các danh từ được dùng; và nếu muốn nghiên-cứu một bản văn mà không hiểu biết tinh-thần đã hướng dẫn sự trừ-thuật bản văn ấy, thì thật là ngầy thơ. Một trong những khó khăn trong ngành triết-học là các tác giả thường giải thích các danh từ mỗi người mỗi cách. Ngay chính trong một ngôn-ngữ, điều ấy cũng là nguyên-nhân của những sự hỗn-loạn chính làm cho những cuộc thảo luận về triết-học trở thành những cuộc đàm thoại giữa những người điếc. Mỗi người cứ

việc tranh luận theo nghĩa riêng của mình gán cho các danh-từ và thành thật bác bỏ các lý-thuyết được trình bày mà mình không hiểu. Sự khó khăn đó tự nhiên được thêm vào khó khăn của sự phiên-dịch một bản văn ngoài ngữ. Trong việc phiên-dịch vẫn có một phần giải-thích, phần giải-thích ấy chính là do dịch-giả, và mặc nhiên dịch-giả phải thiếu-hiểu triết đề những lý thuyết được trình bày. Tuy nhiên người ta không thể thiếu hiểu một số lý-thuyết mà không nghiên-cứu các bản-văn đã được dịch sẵn, ngoài trừ khi mình thành thạo được văn ngoại ngữ; và sự cần thiết phải như đến các bản dịch khác làm cho ngay từ khi mới bắt đầu, phải mất hết một số quan trọng các vấn đề bản gốc cho sự chỉ-h-xác. Vì thế mà người ta phải đứng trước một luận-phạm hướng-dạo: phiên-dịch sẽ được biết rõ lý-thuyết vì biết rõ lý-thuyết đã có thể phiên-dịch cho chính-xác. Nhưng điều nan giải ấy chỉ ở bên ngoài thôi, mà thật ra người ta đã biết rõ những đòi hỏi chỉ phải các quan niệm làm nền tảng cho các lý-thuyết triết-học, hình-nhị thượng-học.

Chính từ những đòi hỏi về tư tưởng và hành động ấy, mà ta phải luôn luôn nghiên cứu hóa cánh đặc biệt của một lý thuyết và sự chính trực khoa học đơn giản nhất là tránh sự giải-thích một quan niệm bằng cách đi từ một lý thuyết không cùng đưa trên một khởi điểm giống nhau. Tuy nhiên, đó là một điều mà chúng ta thường mục kích hằng ngày ở chung quanh chúng ta; và trên những bài truyện giảng đại hải người ta trình bày quan điểm của người Đông Phương nhận xét những người Tây Phương và quan điểm của người của người Tây Phương nhận xét những người Đông-Phương. Liệu nhiên những kết luận của các bài nghiên cứu ấy là tiêu-nghiêm, và thay vì góp phần vào sự thông-hiểu nhau, các bài trình bày đó lại làm cho các quan-điểm càng trở nên chống chọi nhau. Thật ra, tất cả sự tai hại là vì những người rất có thiên chí lại để ý quá nhiều về chỗ dung-nạp (tolérance) và quá ít về ý-chí hiểu biết. Chỉ cái ý-chí hiểu biết đó thúc đẩy ta phải tìm cho ra thực chất chứa đựng trong những danh từ mà chúng ta gặp trong các bản-văn trình bày những lý-thuyết mà chúng ta tiêu hóa. Từ chỗ nghiên-cứu đơn-thuần một lý-thuyết, đến ý muốn tiêu-hóa lý-thuyết ấy, có một khoảng cách rất xa. Người theo đạo Cơ-Đốc phản ứng theo người Cơ-Đốc-giáo, nghĩa là những cách nhận xét đời sống của người ấy đều theo những quan-điểm thường thường là vô-ý-thức và tự-nhiên. Người Phật-giáo cũng thế; đi từ những quan điểm căn bản hoàn-toàn khác tự nhiên người Phật-giáo đi đến chỗ thành thật nhận thấy hợp-lý, điều mà người chấp nhận những nguyên-tắc khởi điểm khác, cho rằng không hợp-lý.

Những người Tây Phương đầu tiên nghiên cứu Phật-giáo không phủ-nhận sự khó-khăn, và đã dày công tìm cách đi sâu vào tận đáy các lý-thuyết hình nhi thượng và triết học: thuyết Phật-giáo. Tuy nhiên, vì trong các sự nghiên cứu họ đi từ những quan-điểm riêng của họ, hoặc bằng cách so-sánh với các quan-điểm đó, cho nên họ vẫn không nắm được phần tinh-túy của các lý-thuyết. Barthélémy Saint-Hilaire ở cuối thế kỷ vừa qua, đã phác-họa một cuộc nghiên cứu rất quan-trọng về Phật-giáo, trong đó một điểm được trình bày rất chi tiết với Cơ-đức-giáo. Do đó, đã có một loạt những sai lầm và phản nghĩa đã làm mất cả giá-trị của công-trình nghiên-cứu. Chỉ sau đó nhiều năm người ta mới hiểu rõ sự cần-thiết phải trở lại về nguồn gốc, và làm thế nào nắm vững ý-nghĩa những vấn-đề đầu tiên khởi điểm của lý-thuyết. Nhờ có công việc điều chỉnh đó, công việc càng tiến mãi. ngày nay chúng ta mới có khá nhiều một số dữ-kiến để tiến tục một công việc rõ ràng về sự trình bày các quan-niêm chính-yếu của Phật-giáo; và làm công việc ấy chúng ta hạn chế sự sai lầm xuống mức tối thiểu.

Nguyên-hiếm nhất là lối dài dòng vắn-từ, thứ văn-chương tình-cảm và thơ-mang càng đi xa với danh-từ chính xác, và lẫn có dịch một vở kịch còn trong lòng tư-mạng của Đông Phương, người ta, miệt-mùi với lối đại-khải, qua loa, làm sai-lạc hẳn nghĩa các bản văn và các lý-thuyết. Rất tiếc rằng những-pháp đó, nhất là tránh nguy cơ ấy là sự dùng những danh-từ được kiểm-soát một cách chắc chắn, nhiều khi nặng-nề là quá chủ-vấn mồm, và thường làm cho bài trình bày khó khăn, ít văn chương hấp dẫn. Người ta cũng có thể tránh việc dịch một chữ có nghĩa quá như-tan, và vẫn giữ những chữ trong nguyên văn, người ta có thể mời độc-giả tham-khảo tất cả những tài-liệu liên-hệ đến chữ ấy. Không quá lạm dụng phương-pháp ấy dành riêng cho một số độc giả đặc biệt, hay những hạng người quyết tâm vượt các trở ngại để đi đến đích, nói chung là nên để y các danh-từ (le substantif) không thể dịch ấy, tốt hơn là dịch một cách phỏng-chứng với những chữ có thể bị phủ-nhận.

Có nhiều chữ trong lý thuyết nhà Phật vì thế mà được dùng nguyên trong ngôn ngữ hằng ngày, như Nirvana, Karma (Niết-bàn, Nghiệp) v.v... Nhưng nếu tưởng rằng những chữ ấy đem lại một định nghĩa chính xác, thì là một sự lầm, và cái ví dụ của hai chữ nói trên là một bằng cứ. Không có chữ nào thường dùng hơn chữ Niết-bàn mà bất cứ ai, không cần phải thực hiện những cuộc nghiên cứu đặc biệt, cũng thể gặp trong khi đọc sách hoặc dùng trong những câu chuyện thường ngày. Tuy nhiên có lẽ không có

một chữ nào khó dịch hoặc khó giải thích bằng. Đã lâu người ta phải dùng đến ngữ nguyên để tìm ra nghĩa chữ Niết-bàn. Nhưng tiếc thay, đối với chữ này cũng như nhiều chữ khác, cái nghĩa về ngữ-nguyên khác hẳn với cái nghĩa đầy đủ của nó, bởi vì, qua nhiều thế kỷ, người ta đã gán cho huyết Niết-bàn một trạng thái rất nhiều hình dạng, và trên thực-tế không hề phiên-dịch được, bởi vì quá phức tạp. Vì thế mà buộc lòng phải giữ y chữ ấy và yêu cầu độc giả phải có một trình độ hiểu biết tối thiểu để có thể theo dõi sự giải-thích. Một trong những sách quý nhất đề nghiên-cứu Phật-giáo là quyển « La Parole du Bouddha » (Lời dạy của Đức Phật) của Nyanatiloka là hoàn toàn bí ẩn nếu ta không luôn luôn chấp-nhận bản đối chiếu những tiếng Pali và cách dịch ra bằng những vần-khúc mà tác giả đề nghị cho mỗi danh-từ được dùng. Điều ấy chứng tỏ rằng Phật-giáo là thuộc lãnh-vực triết-lý khoa-học chứ không thuộc lãnh vực văn chương.

Luôn luôn sợ rằng Đạo mình biến ra một sự sùng-bái hão-huynh, Đức Phật đã phán : « Ta truyền rằng mỗi người phải học giáo-ly của ta trong ngôn ngữ riêng của mình » (Cullavaṇṇa, v. 333. I). Ý muốn ấy của đấng Thế Tôn có vẻ chống hẳn lại việc trở lại nguyên-ngữ, và nguyện vọng của chúng ta được trở lại gần nguồn gốc, hình như chống lại lời dạy của đấng Toàn Thiên. Nhưng, thực ra không có gì chống đối cả : Đức Phật nghĩ rằng qua bao thế kỷ, loài người sẽ không còn biết được nguyên-ngữ trong các bản văn và chỉ còn giữ lại những chữ bí ẩn đối với họ, và họ lại còn gán cho những chữ ấy một giá trị huyền-bí, một năng-lực thiêng-liêng. Chính đức Phật muốn tránh điều ấy cho người đời sau. Chúng ta tôn trọng thánh ý của Ngài bằng cách suy luận trong ngôn-ngữ của chúng ta về những chữ Pali-ngữ hoặc phạn-ngữ mà chúng ta tìm hiểu nghĩa chính-xác. Không cần phải giữ nguyên những câu bằng Pali-ngữ để đọc lên một cách ít nhiều trịnh trọng trong các buổi lễ mà đức Phật đã tổ giác, cho là có hại cho sự tiến-triển tinh-thần của người Phật-tử ?

Có những câu, mà ý-nghĩa được biết rõ ràng, và không có mọi giá-trị huyền bí, thì các môn đồ cũng giữ lại, để tiêu-biểu cho sự ngưỡng-mộ đối với các bản nguyên-văn và với mục-dịch duy nhất là làm giây nối giữa những người cùng tin Lời dạy của đức Phật. Sự ngưỡng mộ đó, ta không nên lẫn lộn với sự tôn thờ. Sự ngưỡng mộ ấy tiêu-biểu cho sự tôn-kính sâu xa, của người học và thực-hành đạo Phật, đối với đấng đã sáng tạo ra đạo ấy và những bản văn lần lần giúp mình hiểu rõ chân giá trị của sự

vật. Khi ấy sự tìm hiểu chân-lý qua nghĩa chính xác của các bản văn hiện ra như một giới luật trong ấy có cả sự tưởng thưởng và làm cho trí tuệ trở nên phong phú.

Giáo-lý gồm những bài trình-thuyết giản-dị rõ-ràng, không thể nào đưa đến sự lẫn lộn hoặc bối rối. và những lý-thuyết còn tinh vi hơn và đòi hỏi một sự giải thích rất thận-trọng căn cứ trên những đặc tính chính-yếu của triết-lý làm khởi-diểm cho Giáo-lý đạo đức Phật. Không trong một trường hợp nào ta nên chấp nối Giáo-lý đạo Phật với những triết lý và tôn-giáo Tây-Phương, là vì nhiều lý do : Trước hết, là vì ở thời Đức Phật, những quan-niệm triết-lý và tôn giáo là khác với quan-niệm của Tây Phương hiện đại, thứ nữa là vì sự khác nhau ấy về tin ngưỡng đi quá tầm của tiếng nói để đạt đến sự hiểu biết thâm kín nhất vô-ý-thức nhất của con người. Người Đông-Phương và người Tây Phương đều có mỗi cách khác nhau để nhìn thấy cuộc đời và quan niệm sự vật. Cái ấy, mỗi người đều mang lấy trong mình mà không ý-thức ; cái ấy không thể nào diễn dịch ra được. Những chữ, những tiếng, mà mỗi người dùng để diễn tả, đều ngấm-ngấm chứa đựng cái ấy ; đó là một sự phong-phú, mà chỉ có những người nào cũng cảm nghe một nhịp điệu bên trong, mới nắm được.

Vậy thì nếu chúng ta muốn đi sâu vào những điều giáo-huấn của Đức Phật chúng ta phải nghĩ lại tất cả những đòi hỏi cấp-bách đương thúc đẩy chúng ta, và nghĩ đến với tinh thần một tín-dồ Phật-giáo. Lẽ dĩ nhiên, điều đó chỉ có thể làm được khi mà chúng ta có thể định-nghĩa, ở trong chúng ta, một cách chính xác những nguyên-tắc hành động mà chúng ta phải có. Để thấm nhuần cái đời sống mới đó, chỉ có một phương-pháp : giữ kỹ những chữ đã mang lại cho chúng ta bức thông điệp giải thoát chúng ta. Đối với người tín-dồ quyết-tâm đi tìm ánh-sáng, sự cố gắng làm sống lại những chữ cổ, tức là trở lại cái thời xa xăm của Đấng đã vạch ra đường thoát ra ngoài thế giới của giác quan.

Theo cách người ta diễn tả con người, về nguồn gốc, về khả năng, và số phận của con người, thì người ta có một quan niệm đặc biệt về cái tối thượng. Cái mà chúng ta tưởng là tối thượng của tình cảnh con người hướng dẫn chúng ta trong các hành động nguyện ước cao quý nhất. Vậy thì, khi người ta muốn đi sâu vào một lý-thuyết, việc trước tiên là cần phải biết chính xác mục-dịch tối cao mà lý-thuyết ấy đặt ra cho các tín đồ.

Phần nhiều các sự hiểu lầm gây ra sự chia rẽ đều vì những định nghĩa khác nhau về hạnh-phúc mà không thấy rằng nếu những quan niệm trở nên dị đồng là chính vì sự diễn tả khác nhau về cá nhân con người.

Phật-giáo giải-thích cái « Ngã » một cách độc-đáo, mà có cái lợi là không mâu-thuẫn với những điều phát-minh chính của khoa-học. Để nắm vững chỗ tế nhị về màu sắc của thuyết này, cần phải biết những phần đóng góp về triết-lý mà đức Phật đã tìm thấy trong triết-lý Bà-la-môn ở thời ấy, và từ các triết-lý ấy Ngài đã thực hiện được sự diễn tả một cách tuyệt diệu cái « ta », nền tảng cho mọi sự tinh tế về tâm-lý trong phương-pháp của Ngài. Quan niệm rất đặc biệt ấy về cái ta, trong một thời rất lâu đã là cái trở ngại lớn mà các nhà tâm-lý-học Tây-phương đã gặp phải trong khi nghiên-cứu Giáo-lý nhà Phật. Thuyết lưỡng-nguyên (dualisme) — linh hồn và thể xác — của lý-thuyết Cơ-đốc làm cho danh từ « Atta » (ngã) của Bà-la-môn giáo không sao có thể phiên-dịch được : danh từ *Atta* được đồng hóa với danh-từ linh-hồn của Cơ-đốc giáo, và không tránh được sự dịch danh-từ *Anatta* (vô ngã) bằng : Vô hồn, không hồn, hư vô. Đó là một điều vô nghĩa, cộng thêm một điều phản nghĩa thô bỉ. Trên thực-tế, hai chữ ấy (*Atta* và *Anatta*) là không thể dịch được trong triết-lý Tây-phương. Hai chữ ấy bao hàm những quan điểm mà Tây-phương không có những danh từ tương đương. Vậy thì chúng ta phải giữ cẩn thận những chữ ấy, dù là chỉ để báo cho những độc giả háo kỳ rằng những danh từ ấy có ẩn giấu một sự đóng góp mới, cần phải thẩm nhuần trước khi tiếp tục đi sâu thêm vào cuộc nghiên cứu.

Thật ra, tất cả phương-pháp của đức Phật là ở sau ý-nghĩa đặc biệt của chữ mà các nền triết học của Tây-Phương không được biết. Và muốn nghiên cứu Phật-giáo mà không đề ý đến điều cốt-yếu ấy thì cũng vô lý như là muốn làm toán pháp mà không dùng đến chữ số. Vậy nên một cuộc nghiên-cứu Phật-giáo trực-tiếp, tức là nghiên-cứu những chữ-thìa khóa (mots-clé) là những điểm đặc biệt bao-hàm những quan-niệm và những lý thuyết cần được thấu hiểu. Phép thứ bảy trong Bát Chánh-đạo, trung-tâm của phương-pháp đức Phật, là đặc biệt nhất trong phương-pháp này. Ý niệm đúng, nắm hoàn-toàn vững ý-thức của « Ngã », rồi chỉ cái Ngã ấy ra hai, một phần là khản-giả, một phần là diễn-viên, phần trước là hình ảnh của phần sau chiếu ra ; điều ấy, trên thực-tế không sao có thể nghĩ ra nổi với những lý-thuyết và tín-ngưỡng của Tây-phương, mà không chấp-nhận sự nứt rạn của cái Ngã liên-hệ

đến trường-hợp bệnh lý-học của cá nhân. Vì thế chúng ta cảm thấy rằng buộc rất nhiều với những chữ trong các bản văn sơ-thủy mà chúng ta chỉ có thể chuyển đi bằng những nguyên-khúc. Đối với chữ « Citta » cũng vậy. Chữ này đã được hiểu như là « những lúc có ý-thức » nhưng với hành động của tinh thần. Chữ « Dhamma » cũng được hiểu là khuynh-hướng về hành động, việc làm tinh thần. Đó là những khía cạnh rất tinh tế của lý-thuyết đạo Phật, mà chỉ một sự nghiên cứu tường tận mới có thể soi sáng được.

Thế là giá-trị của danh từ có một tầm quan trọng vượt quá nghĩa thường của chữ. Tất cả những đặc-tính của một nền văn-minh là chứa đựng trong những danh từ được cấu-tạo qua muôn nghìn năm lịch-sử. Vậy muốn hiểu thấu tinh-thần các bản văn, thì cần phải tái tạo lại ở trong chúng ta, cái nhịp sống con người đã chi phối việc soạn-thảo ra các bản văn ấy ! Một trong những đặc tính buồn tẻ nhất của các bản cổ-văn trong Phật-giáo, về phương diện văn-chương, là sự lặp đi lặp lại liên miên của nhiều đoạn theo kiểu một điệp-khúc. Phương pháp đặc biệt giáo-khoa ấy là một di-sản của truyền thống khẩu truyền đòi hỏi những sự lặp đi lặp lại không chán của những lý-thuyết cần phải ghi nhớ.

Bên cạnh nhịp điệu ấy mà các bản dịch hiện đại có thể sửa chữa một cách dễ dàng, thì vị của những hình ảnh màu sắc, một đặc tính của các chuyện Đông phương, còn thêm vào các bản văn triết lý về những cuộc trần thuật đầu tiên, một hứng thú của những truyện cổ tích.

Bên sau khía cạnh thi vị ấy, tất nhiên là có cả một nền luân lý chặt chẽ của phương pháp. Cũng có lúc, vì sự cần thiết phải chứng minh một cách rõ ràng hơn, tác giả đặt nhẹ phương diện văn chương, để cho được chính xác hơn. Như những bản « Cuộc thảo luận với sự tham chiến... » (La discussion en référence avec les éléments) và « Sách vấn đáp » (Le livre des paires de questions); những bản ấy được gọi một cách hữu lý là « Mười hố xương khô » (Dix vallées d'os secs). Tuy nhiên những bản văn lúc ban sơ của Phật giáo, cộng không dưới 1.752.800 chữ, là một sự giáo huấn với những khía cạnh có muôn vạn hình thức. Chúng tôi xem cũng như một sự phản trắc nếu không dùng các bản ấy để nắm lấy chỗ chính yếu tư tưởng của những người đã viết ra. Mà thật vậy, nếu chỉ dịch từng chữ theo nghĩa đen mà không đề ý đến tinh thần, thì là một sự phản trắc. Vả, tinh thần (hay ý) vượt quá nghĩa, nó chính là sự sống của tư-tưởng mà những chữ

ấy đã diễn tả. Tư-tưởng ấy là khác với tư tưởng chiết-trung-giáo Do-thái - Cơ-đốc (pensée judéo-chrétienne). Sai lầm là ở chỗ đem hai tư tưởng ấy so sánh với nhau để rút ra một kết luận rằng tư tưởng này là cao hơn tư tưởng khác. Phật-giáo là một thế giới khác, nằm trong những chữ mà chúng ta cần phải đi sâu vào mới có thể sống đúng như nghĩa các chữ ấy. Nếu còn chưa đạt đến trình độ phản ứng trong đời sống hằng ngày, đúng theo quan niệm và con đường mà các chữ ấy đã vạch ra, thì chúng ta chưa đến gần được giáo-lý đạo Phật.

Biết bao người Tây-phương, vì không hiểu được tinh thần riêng biệt của Phật-giáo, nên đã lấy Cơ-đốc-giáo chuyển vị làm Phật-giáo, nên đã mang lại cho đức Phật và Giáo-lý của Ngài, không phải một sự tôn kính mà chỉ là sự sùng bái của Cơ-đốc-giáo, sự sùng bái (adoration) ấy không có đất dụng ở Phật-giáo. Để tránh sự nguy-hại ấy, chỉ có một cách là phải ở gần nghĩa thực của những chữ được dùng để diễn đạt sự giáo huấn của đức Phật. Mọi sự phỏng tác, mọi giải đoán đều là nguồn gốc của sai lầm, của thất bại. Vậy nên người Phật-tử phải luôn luôn tìm cách đi sâu vào chính tinh túy của Giáo-lý, và sống với tinh túy ấy, trong tinh thần của Đấng đã sáng lập ra nó. Tinh đa cảm không dính dáng gì với đức tính « *metta* » của Đấng Đại Từ Đại Bi, một sự tham gia toàn vẹn và vững mãi vào sự đau khổ của mọi chúng sinh. Những lời than vãn hoài công đối với luật « *Sam-sara* » (luân hồi) chứng tỏ một sự không hiểu thấu hoàn toàn cái mà đức Phật đã gọi với danh từ ấy, cái mà ta phải tìm cách thoát khỏi, mà không cần phải oán trách vô ích. Cuối cùng, tất cả pháp « *Dhamma* » phải được coi như là một sự giảng dạy dừng mãi thúc đẩy con người vượt lên và xem các việc xảy ra bên ngoài như là một phương tiện để giải thoát, một cơ hội để thực hiện phương pháp giải thoát của đức Thế Tôn.

Sự giảng dạy đó là bằng những chữ, mà chúng ta phải làm cho sống, để cho, đến phiên chúng, chúng sẽ làm sống chúng ta. Chính nhờ sức nghĩ, nhớ, mà chúng ta có thể thực hiện được phương pháp của đức Phật trong đời sống hiện tại, và làm được như thế là chỉ sau khi đã hiểu thấu cái nghĩa thực-tiến và thông dụng của những chữ thường dùng. Đến khi đó, thì những lời giảng dạy của đức Phật đối với chúng ta là đúng như chính đức Thế Tôn đã trình bày cho các môn đệ thuở trước. Để rút tĩa « Luật hành động » ra khỏi các bản văn đã giữ chặt Luật ấy, chúng

ta phải phá cái lồng đựng chữ và biến lý thuyết triết học và văn chương thành quy tắc đơn giản để thực hành trong đời sống. Chỉ làm được như thế thì mới thực hiện được điều Niệm Hoàn mỹ, điểm chính trong phương pháp của đức Phật. Và lại người tin đồ sẽ chóng thấy ở đó một công việc rất hấp dẫn, và sau những chữ được làm sống lại, hiện ra cả sự sống của Giáo lý. Lần lần tin tưởng, hành động, và tất cả 'hải độ về thể chất, về tâm linh, về đạo đức của người ấy đều thay đổi : những quan niệm chủ yếu của Phật giáo trở thành những đòi hỏi ngẫu nhiên và tự phát. Tất cả công việc ấy tạo nên sự dồi dào phong phú cho đời sống nội tại, tràn ngập tiềm thức và biến cải mọi cá nhân để có thể đạt đến và thích ứng với ánh sáng vàng của Phật giáo.

Không có một người nào muốn biết những điều huyền đức và sự thâm thúy của tư tưởng, đạo Phật mà không thiết tha sống được với Diệu Pháp Dhamma bằng cách truy nguyên ở các bản văn đầu tiên. Cho rằng các bản văn ấy có chứa đựng một phủ phép gì và có khả năng cứu độ, thì rất vô lý ; nhưng chắc chắn rằng trong nghĩa ít nhiều bí ẩn của những chữ được dùng, các bản văn ấy chứa đựng tất cả tư tưởng, và tất cả sự giáo huấn của Đức Phật. Chính những bản văn ấy và những chữ ấy, mà người môn đồ phải chuyển vị ra sự sống và sự thực, hầu để thực hiện cái bên kia thế giới của giác quan, tức là sự giải thoát ra khỏi đau khổ, bệnh tật, già nua và chết chóc.

E. FRANC PRATT
LẠC NHÂN dịch □

Trích dịch bài : Aspect philologique des textes primitifs du Bouddhisme trong tập chí *La Pensée Bouddhique* 146 Volume V. N° 2 — Avril 1954, p. 10, 11, 12, 13.

GOTAMA BUDDHA VÀ DAVID HUME



NOLON PLINY JACOBSON

CHÂN HẠNH dịch

MỘT cái nhìn thoáng qua trên những sách vở bàn về Phật-giáo ở những nước Tây phương chứng tỏ rằng Đức Phật và David Hume rất thường được đặt cạnh nhau, có lẽ là thường xuyên hơn bất cứ một cặp triết gia Đông phương và Tây phương nào khác. Người ta có thể tìm ra những lý lẽ gì để liên kết hai nhân vật trên như thế? Phán đoán điều này dựa trên những tham chiếu nhiều vô số, tản mác trong các sách vở về Phật giáo gần đây nhất (1), người ta có thể tin rằng có một sự tương đồng chặt chẽ giữa những định hướng của hai nền triết học, mặc dầu sự kiện chúng bị phân cách bởi 22 thế kỷ, và diễn tả những công cuộc sưu tầm của những nền văn minh rất khác biệt. Khi người ta nhớ lại rằng Hume suy tư trong truyền thống triết học Hy-La và đã không biết gì cả về những bản văn của đức Phật, thì những sự tương đồng sẽ hoàn toàn đáng lưu ý. Tuy nhiên, e rằng những sự tương đồng trên đã được đánh giá quá cao, và người ta đã quên đi những dị biệt, ta cần phải so sánh những chủ đề cốt yếu của hai nền tư tưởng. Đó là một trong những giai đoạn của sự thực hiện chương trình nghiên cứu của chúng tôi, chương trình đã đưa chúng tôi đến Miền điện với một số học bổng của Cơ Quan Ford. Lần đầu tiên, những kết quả của cuộc nghiên cứu này được in ra ở đây. Chúng tôi bắt

đầu bằng một vài điểm tương đồng và dị biệt rõ rệt nhất, kể đó chúng tôi khảo sát lâu hơn về những sự tương đồng đáng được khảo sát kỹ lưỡng ; để kết thúc, chúng tôi sẽ nhấn mạnh đến sự dị biệt chia cách hai học thuyết.

I

Chủ định thiết yếu của tư tưởng Phật là khám phá rõ rệt con đường giải thoát, cùng cách thức cởi mở cá nhân ra khỏi rối thống khổ và đau đớn của đời sống con người. Phật muốn đưa con người đến một kiểu thức tri kiến và kinh nghiệm siêu thường để rút cuộc giải phóng họ hoàn toàn khỏi thân phận khổ khổ của con người. Trong tư tưởng của David Hume, tuyệt nhiên chẳng có gì có thể so sánh với quan niệm về Niết Bàn, và Hume cũng không cố gắng vạch rõ con đường cứu rỗi. Hume không bị dẫn dắt vì tư tưởng cho rằng có một ác thể (mal) thiết yếu trong bản tính nhân loại; ông chỉ chú tâm hầu như hoàn toàn đến những điều sai lầm trong sự suy luận, và đến một vài tiến trình có thể được thực hiện — ông nghĩ thế — để rọi sáng hơn các nguồn mạch của những sự sai lầm trong phương pháp được tinh thần xử dụng đến. Niềm thao thức của ông đề đạt đến mục tiêu đó đã đưa ta đến bên kia một chân dung có tính cách ước lệ về một triết gia Hume được xem như một nhà tri thức luận, do các sách giáo khoa tạo nên. Chủ định của ông là đẩy mạnh phân tích cho đến những khuynh hướng sâu xa nhất của bản tính con người và cho đến tận những nguyên lý được bám rễ chặt chẽ vào những khuynh hướng này. Chính như thế mà khoa tri thức luận đã dẫn Hume đến chỗ khảo sát những vấn đề đạo đức và những nền tảng trên đó con người thiết lập những phán đoán về giá trị của họ. (2)

Xuyên qua tất cả những điều kể trên, Hume chỉ thuần túy là một triết gia, còn Phật thì vừa là một triết gia, vừa là một nhà hướng dẫn tôn giáo của loài người. Phật đã dấn thân vào cuộc truy tầm một sự chắc chắn sẽ bóc đi hoàn toàn những nỗi hoài nghi của ngài ; Hume nhận định rằng một thuyết hoài nghi trung thực là một nét tự nhiên của trí tuệ con người, và cho đến cuối đời, ông đã tự xem mình như một nhà hoài nghi. Trong khi cả hai cùng theo đuổi một công cuộc phân tách tận gốc rễ kinh nghiệm con người, đức Phật tìm cách nhổ tung gốc rễ kinh nghiệm đó, trong khi Hume nhằm cả thiện trí năng và tinh luyện tri giác.

Ngay cả trong những phân tích của họ về bản ngã, nơi mà những sự tương đồng được đặc biệt nhấn mạnh, những quan điểm khác biệt cũng khá hiển nhiên. Sự kiện người ta không khám phá ra được một bản ngã hợp nhất và đơn giản, do một sự khảo sát có phê phán về kinh nghiệm, đối với Hume vẫn là một ẩn ngôn; đối với đức Phật, đó lại là giải pháp cho một vấn đề. Trong khi Hume thực hiện một cách thức kinh nghiệm bằng cách tự đề nghị công việc giải thích nguồn gốc của ý niệm chúng ta về bản ngã bằng một toàn bộ những cảm giác thu tập lại do một thứ trọng lực tâm lý, tương tự với khám phá vĩ đại của Newton trong lý thuyết vật lý học của ông này; thì đức Phật lại thấy tự do con người được bảo đảm bởi sự kiện là bản ngã, vị giám đốc thần thiêng mà con người chấp nhận như nguyên lý chi phối cuộc đời họ, được chuyển biến thành một ảo tưởng. Việc Hume khước từ ý niệm có tính cách quy ước về bản ngã phát sinh từ phương pháp cân trọng của ông, muốn từ bỏ tất cả những ý niệm về thế giới mà lại không được xây dựng trên những tri giác khả giác, và Hume thú nhận ông bất lực không khám phá ra một giải thỏa đáng cho vấn đề bản ngã. « Nhưng tất cả những hy vọng của tôi đều tan biến, khi tôi đi đến chỗ thử tìm ra một giải thích về những nguyên lý đứng ra hợp nhất những tri giác kế tiếp nhau trong tư tưởng hay ý thức của chúng ta. Tôi tuyệt nhiên chẳng khám phá ra một lý thuyết nào khả dĩ thỏa mãn được tôi về điểm này... Nếu như những tri giác của ta được gắn liền với một thực tại đơn giản và cá biệt nào đó, nếu như tinh thần nhận thấy được một mối liên hệ thực hữu giữa chúng, thì sẽ không có bất cứ khó khăn nào về điểm này. Riêng tôi, tôi phải dành phần hơn cho người hoài nghi và thú thật rằng nỗi khó khăn này quá nặng nề đối với trí năng mình. Tuy thế, tôi quả quyết rằng nó hoàn toàn không thể vượt qua được ». (4) Ở đây, chủ thể được nhìn nhận như đang bị thất vọng, trong khi đối với đức Phật, cùng một sự nhận định đó lại đưa đến một phản tỉnh sâu xa về tôn giáo, dẫn đến giải pháp Ngài đã khổ công tìm tòi từ lâu: đau khổ là nét thiết yếu của đời sống. Điều nữa người ta có thể nói giải pháp của Hume là bản ngã — bản ngã mà người ta không thể khám phá ra như một thực thể nội tâm thuộc phạm vi tâm lý — lại được khám phá ra như một thực thể sinh — xã hội (bio-sociale), trong sự phân tích của ông về thiện cảm và trong cảm thức của ông về tình đồng hữu.

II

Sự tương đồng lớn lao nhất giữa Hume và đức Phật — sự tương đồng lớn, kéo theo những sự loại suy được đẩy đến cao độ giữa hai nền triết

học, — là niềm thâm tín rằng lý trí là nô lệ của những dục vọng. Trí năng con người chỉ có nhiệm vụ hoàn tất những gì mà khía cạnh cảm xúc của bản tính nó đòi hỏi. « Lý trí chỉ là — và phải nên chỉ là — nô lệ của những dục vọng, và lý trí không bao giờ có thể cho rằng mình có một nhiệm vụ nào khác hơn là phụng sự và vâng lời chúng ». (5) « Dục vọng » là chữ Hume dùng để chỉ những chữ cảm xúc, những *feelings*, những tình cảm, những bản năng và những yếu tố không thuần lý khác, đang đóng một vai trò trội bất trong mọi thứ tri thức, trừ ra trong những hệ thống thuần túy hình thức của khoa luận lý học và các khoa toán học. Trí năng không cung ứng tức khắc cho ta bản chất của thế giới xét trong nguyên thể, trí năng không đặt ta đối diện với một sự thường tồn ngoại tại trên đó tri thức của ta sẽ không có bất cứ hiệu quả nào. Như thế Hume đã đảo lộn những vai trò trước đây được gán cho những khía cạnh thuần lý và dục vọng của bản tính con người.

Như là hậu quả của sự đảo lộn này, cả Hume lẫn đức Phật đều lấy mắt của nhân loại mọi tín tưởng vào những tín điều đã được thiết lập trước hai vị như là những hướng dẫn viên cho cuộc đời của họ Nội cố gắng để đặt nền cho đời sống trên những ý niệm là một sự nhầm lẫn. Không có bất cứ ai lại đưa ra những quyết định mà chỉ căn cứ vào ánh sáng của những điều họ biết là tốt đẹp nhất. Cuộc đời còn tệ hại hơn nhiều. Nó cần đến cả những nguyên nhân và những hệ thống kiểm soát mạnh mẽ hơn là những nguyên nhân và hệ thống kiểm soát mà không bao giờ những ý niệm lại có thể cung cấp cho nó được, dầu những ý niệm ấy mang tính chất khoa học đến đâu đi nữa.

Trong thời thanh niên, Hume đã cố gắng nhiều để thiết lập đời mình trên những hệ thống ý niệm như thế, để tìm ra trong những hệ thống này những hướng dẫn viên và những giám đốc đã đưa dẫn ông đến rất gần với chứng thần kinh suy nhược. Chính sự thất bại của ông trong ý định đi tìm một thể vật (*substat*) hoàn toàn thỏa đáng cho những ý niệm mà những ngời chung quanh ông dường như đang chấp nhận như là những nền tảng của niềm hy vọng của họ, đã giữ Hume suốt đời trong một tình trạng căng thẳng vô cảm xúc và tâm thần. Rất có thể là chiếc bướu ở gan, hay bệnh kết tràng viêm — chứng bệnh gây ra cái chết của ông — đã trầm trọng thêm vì những sự căng thẳng thuộc phạm vi cảm xúc, gắn liền với tập quán bi quan khi ông tư tưởng. Như chúng tôi đã thử minh chứng (6), thì dường

như là những nỗi khó khăn về mặt cảm xúc của Hume đã được gỡ ra chưa nơi chính ngay những giới hạn do bởi sự khám phá của ông về cảm thức về tình đồng hữu và niềm tin lương sâu xa ngày càng tăng của ông theo đó « những liên lạc giữa người với người tạo nên một đặc tính thiết yếu của hiện hữu con người », như Hume đã nhận xét trong bài diễn thuyết gần đây nhất của ông tại Viện Quốc Tế Triết Lý.

Bao lâu mà khía cạnh dục vọng và cảm xúc của bản tính ta, chứ không phải niềm tin tưởng được thiết định vững vàng hay những « ý niệm có tính chất khoa học », còn máy động con người từ thời thơ ấu đến khi làm chung, thì người ta sẽ còn tự hỏi rằng đâu là sự chọn lựa tốt đẹp nhất, rằng điều tốt hơn là nên cố gắng nhờ bất lực về của những sức thúc đẩy vô thức và những sự gán bó đẩy tính chất xua động của cơ thể con người, hay là nên tỏ chức những quyền lực hữu thức của con người để hóa giải chúng một cách trơn vẹn hơn và theo một lối an ổn hơn. Đức Phật đã chọn phương tiên thứ nhất, còn Hume, phương tiên thứ hai. Hume không cho rằng những đã thúc đẩy của dục vọng lại có thể bị đánh hết tận gốc rễ vĩnh viễn. Lý trí là nô lệ cho những dục vọng; lý trí không bao giờ tự hào mình có một vai trò nào khác hơn là phục vụ và vâng phục những đã thúc đẩy nọ. « Không phải chỉ trong lãnh vực thi ca và âm nhạc chúng ta mới phải theo đuổi sở thích và tình cảm của ta, mà cả trong triết học cũng thế (7) ». « Sự tin tưởng đứng ra là một hành vi của phần cảm xúc hơn là của phần tri thức trong bản tính chúng ta. » (8)

Khác với Hume, đức Phật xem là có thể phá hủy sự chi phối của những động lực vô thức và mọi khía cạnh dục vọng của bản tính con người, cũng như có thể siêu việt kinh nghiệm của thế giới hạn định này, bằng cách đạt đến điều mà người ta gọi là « tri giác siêu thường » (9). Trái lại, Hume chủ trương rằng sự sáng sủa của của tinh thần được tìm thấy ở mức độ các giác quan, và những ý tưởng về thế giới càng trở nên mơ hồ và tối tăm khi mà những ấn tượng khả giác càng bị vượt bỏ lại sau. Trong khi Hume càng nhìn nhận với đức Phật rằng « phải chiến đấu chống lại trào lưu của thiên nhiên (10) » nếu ta muốn nói rộng cái ách cưỡng bách con người, và bắt con người phải tuân phục mà không hiểu rõ tất cả những điều gì mà phoạt tục và quy ước đề ra cho họ. Nhưng Hume lại tuyệt nhiên chẳng hề biết đến cái thực tại ở bên kia những dữ kiện khả giác: thảng qua và những tổ hợp của chúng. Dựa vào những bản văn, người ta có thể xác nhận rằng

Hume bảo vệ nguyên lý về liên tục tính trong kinh nghiệm con người, mặc dầu bản chất của liên tục tính này vẫn còn bất xác. Hume chứng nhận rằng không có một sự tách biệt rõ rệt, đứt khoát giữa tri giác thông thường và tri giác « siêu thường ». Đáng khác, đức Phật xác nhận rằng có một kiểu thức kinh nghiệm mang lại cho ta nhiều điều chắc chắn hơn bất cứ một ảo tượng khả giác hay bất cứ một kiến trúc lý thuyết nào.

Mặc dầu những sự khác biệt trên, cả Hume lẫn đức Phật đều chỉ ra đối với toàn bộ truyền thống được trao quyền lai và chống đối với những ý niệm của nó về bản tính tối hậu và về vận mệnh của con người cùng thế giới. Cả hai đều chiến đấu chống lại mọi khái niệm về bản thể, có tính cách thường hằng bên dưới mọi chuyển biến. Đối với đức Phật, không có linh hồn ở đằng sau những uẩn (khandas) và không có Thượng đế ở đằng sau vũ trụ. Tính thần không thể tạo nên ý niệm về toàn thể tính của các sự vật. Toàn thể tính của những biến cố thì quá phức tạp và quá khác biệt để có thể tụ tập lại trong một ý niệm mà sau đó tính thần có thể quan niệm được trong sự trung trực hoàn hảo. Chúng ta không bao giờ có thể biết được rằng có hay không có một chủ định nào đó về sự hợp nhất đang hoạt động giữa lòng thiên nhiên. Ở đây, đức Phật đồng ý với Hume rằng những cố gắng thuộc loại này sẽ làm hao mòn tính thần trong một nhiệm vụ không thuộc lãnh vực chuyên môn của nó. Ngay cả khi chúng ta có được những ý niệm như thế, những ý niệm có giá trị cả trên bình diện luận lý lẫn khoa học, thì theo Hume, chúng cũng không thể khác gì hơn một tri thức có tính cách xác suất. Luận lý học và khoa học đòi chúng ta phải dừng lại nơi nào mà mọi sự hiển nhiên ngừng lại (11). Chúng ta sẽ có thể trông thấy những con thiên nga trắng hay những con quạ đen cho đến ngày phán xét cuối cùng, tuy thế, kinh nghiệm lại không cung cấp cho ta bất cứ nền tảng nào để chúng ta chờ đợi rằng trong tương lai tất cả mọi con thiên nga đều trắng và tất cả mọi con quạ đều đen. Sự hiển nhiên của một câu phát biểu về thế giới thì luôn luôn luôn mang tính chất vụ vật và cục bộ; cũng thế, trong triết học của Hume, tính chất mới mẻ và tính chất tự phát đóng giữ một vai trò chính yếu. Không khác hiện tại thay đổi những sự vật : « Mỗi sớm mai là một cuộc sáng tạo tính mới » William James quen nói thế Hume và đức Phật tán đồng điều ấy.

Vậy lý trí sẽ rơi vào chỗ bất thuận lý khi quyết luận từ lịch sử đến siêu lịch sử, từ những kinh nghiệm đa tạp đến một nhất thể tính bao quát tất

cả mọi sự ở bên kia kinh nghiệm. Đối với Hume, tất cả những suy lý thuộc kiểu này đều không biện chính được, vì chúng tựa trên một loại tri giác không thuộc lãnh vực khả giác, vốn luôn luôn thiếu hẳn sự hiện nhiên. Như thế, hoàn toàn là một điều bất thuận lý khi cùng với Locke kêu cứu đến một thế giới xa lạ, cùng với Berkeley kêu cứu đến một vị Thượng đế «luôn luôn ở trên quad (12)», cùng với Leibniz, đến một sự điều hòa tiền định, hoặc nữa, cùng với Spinoza, đến một toàn thể tính bao quát mọi thực tại, trong đó tất cả mọi sự khác biệt và mọi sự hàm hồ của kinh nghiệm ta đều được thu nhập vào đấy. Hume đưa ra cho ta những lý lẽ vững chắc để tin rằng một thần tính có thể bất toàn và có thể có nhiều Thượng đế nhỏ hơn là một vị Thượng đế duy nhất và toàn hảo, vì lẽ tất cả những kinh nghiệm của ta đều cho phép ta tin như thế. Niềm tin tưởng «được nâng đỡ bằng kinh nghiệm và quan sát» không thể thiết lập nên hiện hữu của một đấng Sáng tạo. Chưa từng có ai trình bày một cách dứt khoát hơn Hume những khuynh hướng bất thuận lý của chúng ta, khi nhảy từ những hệ quả (séquence causale) đến một Nguyên Nhân đầu tiên, từ những loại thiên tính khác nhau đến một Hữu thể toàn hảo, từ cái bất khả thuyết đến một vị thần linh tạo nên những phép lạ. Sự quả quyết rằng một phép lạ đã được hoàn tất, lại đòi hỏi một kiểu thực biến chính nào đó; sự quả quyết rằng một hữu thể thần linh đã thực hiện xong một phép lạ, lại đòi hỏi tiếp theo đó sự biến chính của riêng nó. Sự giải thích tỷ mỉ của Hume về những biện chứng trên đã gây ra một cuộc cách mạng thật sự trong triết học Tây phương.

Cũng theo cùng một cách, đức Phật đã tìm cách xoay hướng tư tưởng ra khỏi những sự xâm nhập vào bên kia những giới hạn của lý trí. Kinh điển Pall (13) đầy những người muốn được đức Phật giảng cho biết rằng thế giới là vĩnh cửu hay không, thế giới là vô hạn hay không, linh hồn có đồng nhất với thân xác và sống còn sau khi người ta chết đi hay không. Một trong những trận chiến chính yếu của đức Phật chính là để chống lại cái lòng yêu thích thần học đang phồn thịnh, lòng yêu thích mà vào thời Ngài, nó đánh dấu đặc điểm của tư tưởng giới. Từ những sự suy lý như thế, đức Phật «biết chúng sẽ có hậu quả như thế này hay như thế nọ, tác động như thế này hay như thế nọ trên điều kiện tương lai của những người tin tưởng vào chúng (14)». Thái độ của Ngài đối với những vấn đề mà trên đó người ta không thể đạt tới một sự hiện nhiên nào, những vấn đề xoay

hướng sự chú ý ra khỏi những hậu quả cấp thiết của khổ đau, thường được diễn tả theo lối sau đây : « Rừng già, sa mạc, những hình mùa rồi, sự vụn vụn, những sự rối loạn của những suy lý như thế được đi theo bằng sự phiền não, sự chĩ cọ, sự tức tối và sự cuồng nhiệt vì kích thích. Nó không đưa đến sự buông xả của tâm hồn, đến tự do đối với các dục vọng, cũng không đưa đến sự an tĩnh, thanh bình, tri tuệ, đến trực giác ở mức độ cao cả nhất về Con Đường, đến Niết Bàn (15) ».

Vì ý kiến trái ngược thường được nêu ra luôn, nên có lẽ ta phải nhấn mạnh đến chỗ : bản ngã là một trong những đề tài mà đức Phật đã xem như bất định và nguy hiểm cho sự suy lý. Khi một người Bà la môn chỉ trươg rằng « không có hành vi có tính cách bản vi đúng nghĩa », đức Phật đã tuyên bố rằng Ngài hoàn toàn kinh ngạc vì Ngài chưa hề bao giờ nghe một lời tuyên bố nào như thế và, sau cùng, Ngài thuyết phục người Bà la môn rằng hành vi có tính cách bản vi đã được giả thiết phải có trước ngay cả bằng những biến cố đơn giản nhất của đời sống, như đi, đứng và bắt đầu một hành động (16). Ở đây, lập trường của Ngài y hệt lập trường của Hume, theo đó chúng ta không có một phương tiện nào để biết được hành động có tính cách thống nhất nào đứng ra kiểm soát hành vi của chúng. « Đối với người nào thấy điều ấy như thực, bằng một trực giác hoàn hảo, thì không có chuyện phỏng đoán về quá khứ xa xăm... cũng như về tương lai xa xăm nữa (17) ». Đức Phật đã « hoàn toàn giải thoát khỏi » những sự suy lý thuộc loại trên. Những giáo điều siêu hình và những « chân lý vĩnh cửu » ngăn chặn con đường thất trận của đau khổ. Đức Phật đã được giải thoát khỏi rừng suy lý và tranh biện chunx quaph ý tưởng về *atma* (ngã). Lập trường của Ngài làm cho Ngài không xác nhận cũng không phủ nhận ý tưởng về ngã. Và theo cùng một lối, vấn đề Thượng đế đã mất đi tầm quan trọng đến nỗi đức Phật đã có thể dễ mặc nó cho sự quyết định của riêng mỗi người (18). Như thế cách giải thích đơn giản nhất về những sự suy lý đã trở nên một phần bộ trong những bản văn Phật giáo đầu tiên, mặc dầu sự vi phạm hiển nhiên của chúng đối với những lời giáo huấn của đức Phật, là gọi chúng là « những học thuyết dưỡng tử (19) ». Những môn đệ đức Phật không thể theo đuổi chiều hướng duy nhất đã được đức Phật vạch ra, không thể giữ mình khỏi bị rối loạn trước quang cảnh đang bắt ta phải nhìn nhận những biến cố và những khả hữu tính của chúng; họ quên hẳn đi sự nhấn mạnh của giáo

đức Phật trên chỗ: vấn đề khổ đau là vấn đề chi phối mọi vấn đề khác. Như thế, chúng ta tìm thấy trong kinh điển Pali những lý thuyết muốn tập hợp tất cả những sự kiện lại, để rút ra từ đó một cái nhìn nhất thống về bản tính tối hậu của hiện hữu khả giác; đó là những lý thuyết về *karma* (nghiệp) và về sự tái sinh, chúng giải thích tại sao một vài người lại giàu có, còn những người khác lại nghèo khổ, tại sao có hạnh phúc và phước báo đối lập nhau một trời một vực trong lăng kính của cuộc đời. Sự tái sinh xuyên qua những chu kỳ hầu như vô tận của sự sinh ra và sự chết đi, trở nên nguyên lý đang tìm cách giải quyết vấn đề nơi mà cá thể đi đến sau khi chết. Những suy lý thuộc loại này đưa ra khỏi những giới hạn của thiên khảo cứu, mặc dầu có những sự phản đối của hai hay ba người đang sống tại Tích Lan vào thời này và nhớ rõ trong từng chi tiết những tiền kiếp của họ. Những suy lý trên có rất nhiều trong kinh điển, để cố giải quyết vấn đề tìm biết xem trong một đời sống, cái gì xác định bản chất của đời sống tiếp theo. Trong một đối thoại, người ta nói đến một tư tưởng được theo đuổi trong suốt cả đời người, đến một khát vọng sống-thực trên một chiếc giường người chết, hay đến một hành vi biệt lập theo dòng một cuộc đời. Trong kinh *Dhamma Sangani*, tập *Abhidhamma* đầu của truyền thống *Theravada* (Nguyên Thủy), đó là khuyến hướng tâm thần được thiết định một cách vững chắc, rút ra từ những câu trả lời qua thuộc của cả một đời người.

Cả những nhà chú giải Tây phương cũng có khuyến hướng đọc những lý giáo huấn của đức Phật với một sức cuốn hút khó cưỡng chống về phía những ý niệm có một tầm hạn phổ biến, điều trái nghịch với những lý giáo huấn nguyên bản của Ngài. Rất thường khi ta đứng trước quang cảnh một nhà học giả Âu châu, đôi khi là một tăng sĩ, nổi loạn chống lại những huyền thoại của Kỳ tô giáo một cách vô thức: những huyền thoại mà họ đã bị bắt buộc tuân phục trong thời thơ ấu, và lại tìm thấy những huyền thoại Phật giáo khác biệt, nhưng cũng kỳ dị không kém, thích hợp hơn với điều kiện của họ. Cái cảm thức về sự giải thoát phát sinh do sự khám phá ra một nền tôn giáo tự do tự tại đối với mọi đẳng cấp, đối với ân thánh sùng, và đối với những hữu thể siêu nhiên đã thường là sức thúc đẩy nổi bật lên trong những giải thích của Tây phương về Phật giáo. Một sự nổi loạn quá sớm chống lại những niềm tin tưởng Kỳ tô giáo đã làm tâm tối tình thần của hơn một nhà văn Tây-phương. Họ đón tiếp niềm nở

cùng loại những học thuyết không thể kiểm chứng được mà họ đã không thể chấp nhận. Khi họ còn nhỏ. Hơn nữa, ta lại thường thấy những học thuyết này được trình bày như là « có tính cách khoa học », có lẽ vì trong Phật giáo, người ta cảm thấy mình được tự do khảo sát và khước từ những lời giáo huấn và người ta chỉ hiểu khoa học như một thứ tự do thuộc loại này. Cách thái sống của đức Phật thì được trình bày, ngay cả do những học giả lỗi lạc Phật giáo, như Francis Story, như thể một hệ thống thuần lý phù hợp hoàn toàn với khoa học hiện đại. Những lời biện giải trên chỉ làm người ta thêm lạc lối, vì lẽ lối sống theo Phật giáo sẽ đưa người quyết tâm tuân giữ đến quá những giới hạn của sự hiển nhiên khoa học, về những mức độ kinh nghiệm mà người không thể bên chính được sự phản tỉnh thuần lý và những lý chứng thuần lý, đến nỗi chúng có vẻ trái nghịch với mọi sự hiển nhiên được thu tập lại do những khoa học được chuyên biệt hóa, như khoa tâm lý thực nghiệm và nói chung là những khoa học về thái độ. Không những, những khoa học trên chẳng hề biết được gì về những mức độ kinh nghiệm siêu việt và siêu lý này, mà chúng còn có vẻ xem như là không thể chấp nhận được cái sự hiển nhiên do một siêu việt thể như thế. Khoa tâm lý siêu nhiên (parapsychologie) chỉ có tính cách khoa học đối với những người biện hộ cho nó. Như thế, không nên dành ân huệ cho Phật giáo bằng cách gán cho nó một sự phù hợp tổng quát với khoa học hiện đại, mặc dầu người ta có thể tìm thấy Phật giáo tương đồng với tình trạng hiện nay của khoa cơ học lượng tử đến thế nào đi nữa.

Không có bất cứ một nhà bác học hiện đại nào dám liều danh tiếng của mình để bảo vệ những học thuyết về nghiệp, về sự tái sinh, về 31 trú xứ và về nhiều quan niệm siêu hình đồng loại khác nữa. Thêm vào những ý niệm có tầm độ phổ biến trên, vốn không liên hệ gì với những giáo pháp nguyên bản của đức Phật, một khoa thần linh học bình thường xoay chung quanh nhân vật *Mara* (Ma vương) cũng xuất hiện trong kinh điển Pali. Và chẳng mấy chốc, sau khi Phật qua đời, bắt đầu phát triển một học thuyết biến ngài thành vô cùng cao cả hơn các thần linh. Bên cạnh khoa siêu hình học, một nền thần học Phật giáo có hệ thống đã trên nở. Con số và những thứ bậc của các vị thần nhiều thêm ra, một trong những nguyên nhân của sự gia tăng này là sự khám phá hay sự chấp nhận trong những kẻ hờ của Phật giáo những trạng thái thần bí hay xuất thần mới mẻ, cho phép người ta thông giao với những thế giới thần linh. Mặc dầu truyền thống đã biểu hiện đức Phật như một người nghiêm khắc lên án chúng, xem như là những « suy lý » tế toái, vô ích, những huyền thoại thuộc vũ trụ học vẫn bùng nổ và trực tiếp dùng vào việc phá dỡ sự tin cậy vào các thần linh... Đã phước đầy đã đạt đến chỗ hoàn tất cùng với sự sống báii đức Phật. (20) »

Chính đức Phật gần với Hume hơn là với những người chú giải Ngài, và chúng ta có thể chờ đợi là trong Phật giáo sẽ còn tồn tại tinh thần của Hume

hơn là trong cái văn mạch của một xã hội đã tiến bước nhiều trong lãnh vực khoa học và thần học. Hệt như Hume đã kể mản cho một thời đại đang chấp nhận những luận chứng của học thuyết Thomas về hiện hữu của Thượng đế như là những luận chứng hoàn toàn đáng tin cậy, thì rất có thể xuất hiện trong Phật giáo hiện đại một David Hume quay trở về với sự lành mạnh về ngôn ngữ độc đẹp nhất của người lập giáo. Sự kiện « là người » sẽ bắt vị Phật mới này « ném vào lửa đỏ » một phần lớn những gì đang được xem như là giáo pháp nguyên bản của đức Phật. « Một khi tìm tòi tường vào những nguyên lý này, và rảo qua các thư viện, chúng ta thấy mình phải thực hiện một cuộc tàn phá ghê gớm biết bao ! Nếu chúng ta đang cầm trong tay một cuốn sách nào đó về nền thần học hay siêu hình kinh viện, chẳng hạn, chúng ta hãy tự hỏi : Nó có chứa đựng một vài suy luận trừu tượng về lượng tính và về những con số ? Không. Nó có chứa đựng một vài suy luận thực nghiệm về những vấn đề thực tế và về cuộc hiện tại ? Không. Vậy thì hãy vất vào lửa đó : vì lẽ nó chỉ có thể chứa đựng những điều nguy hiểm và những ảo tượng. (21) »

Chống đối lại mọi sự suy lý và mọi sự phát triển về thần học, đức Phật chủ trương rằng giải pháp của vấn đề đau khổ được tìm thấy trong chính chúng ta. Triết học của Ngài là nền triết học mà chúng ta có thể thấy là tập trung tất cả trên con người, trong kinh điển Pali. « Đức Phật tin chắc chắn rằng thực tại tối cao nằm ở trong chính ta — và đối với ngài, đây không phải là một lý thuyết vì chính ngài đã thực chứng nó — nhưng đức Phật nhấn mạnh : bao lâu chúng ta còn chưa chuyển biến ý thức chúng ta thành nơi chứa đựng một thực tại như thế, chúng ta sẽ không tham dự vào thực tại đó được. Nó có tính cách siêu cá thể ; do đây, trước hết, chúng ta phải chiến thắng những giới hạn cá nhân của ý thức ta, nếu muốn đạt đến thực tại tối hậu ấy (22) ». « Trong Phật giáo, trọng tâm được tìm thấy nơi cá nhân, nơi cái kinh nghiệm riêng tư phải cung cấp bằng chứng chân lý về những gì được quả quyết, trước tất cả, như là những điều đáng tin. Ở đây, cái làm cho một người hạnh phúc, không phải là lòng tin (theo nghĩa sự chấp nhận một giáo điều rất hạn cuộc nào đó), mà chính là trở nên có ý thức về những gì mà nói cho cùng ra, sẽ thuộc khoa siêu hình, bao lâu chúng ta còn chưa chứng nghiệm chúng » (23). Chính ở trong ta mà ta tìm thấy tất cả những gì được đòi hỏi.

Khi chúng tôi phân biệt như trên, giữa những lời giáo huấn đầu tiên và những sự thêm thắt vào sau trong kinh điển Pali — đặc biệt là khi chúng tôi nhắc lại nổi chú tâm độc phát của đức Phật đối với sự đau khổ và giải pháp cho sự đau khổ, thì điều trở nên rất tự nhiên là, nói rằng đặc tính cốt lõi của cuộc sống tâm

của hai nhà tư tưởng, đức Phật và Hume, được tập trung trên bản tính con người. Công cuộc nghiên cứu riêng của nhân loại, chính là con người. Tri thức về mình là điểm khởi đầu của mình triết. Cùng một ý tưởng nơi Hume và nơi đức Phật. Con người là đề tài khả hữu độc nhất mà cuộc điều tra của chúng ta có thể xoay quanh đó. « Hãy lãng sự chú tâm ra bên ngoài chúng ta càng nhiều càng tốt. Hãy ném tung trí tưởng tượng chúng ta cho đến tận những tầng trời, hay đến tận những giới hạn cuối cùng của vũ trụ ; không bao giờ chúng ta tiến bước thực sự ra bên ngoài mình được, và chúng ta không thể quan niệm bất cứ một loại hiện hữu nào khác hơn những tri giác xuất hiện ra với ta trong khoảng không gian nhỏ hẹp nọ (24) ». « Đã đủ hiển nhiên là mọi khoa học đều ít nhiều có liên quan đến bản tính con người ; và dầu chúng có thể có vẻ xa cách với bản tính ấy bao nhiêu đi nữa, thì tất cả những khoa học ấy đều trở về lại đây bằng đường này hay lối khác (25) ».

Tất cả những gì chúng ta suy tưởng đều diễn ra trong một bầu không khí chung cho những tư tưởng và những kiểu mẫu của con người ; chúng ta không thể bay bổng ra khỏi bầu không khí nọ trong vệ tinh của sự suy lý. Tất cả những gì mà con người biết được đều mang dấu hiệu chế tạo của sinh-vật-người. Tất cả mọi khoa học đều biểu thị bản tính con người ; những khoa học vật lý cũng là những nhân thể (humanités) cũng như thi ca và nghệ thuật. Chính bản tính con người sẽ xác định loại những biến cố nào mà những cuộc sưu tầm của ta phải hướng tới. Chính bản tính con người xác định những chủ ý điều khiển công cuộc nghiên cứu ; chính bản tính con người chỉ định một vài sự thử nghiệm và một vài sự đo lường để khám phá ra một vài đặc tính của những sự vật và những biến cố. Chính bản tính con người đã tạo nên bộ máy ý niệm hướng dẫn công cuộc khảo cứu. Mãi cho đến khi Hume xuất hiện trong tư tưởng Tây phương, không có ai đã chứng minh một cách hùng hồn như thế rằng : mọi tri thức đều nói cho ta biết cả về người năng tri lẫn đối tượng sở tri ; và rằng chúng ta chỉ có thể hiểu những gì có thể được thu giảm về kích thước của con người và tương ứng với lăng kính con người. Toàn tính loại trừ ra khỏi tri thức mọi tác động của dục vọng và đam mê xã hội, là một điều lầm lẫn và vô bổ. Đó chính là những điều mà đức Phật đã chấp nhận.

Hume chẳng hề sung sướng khi khám phá ra tính cách nhân hình của những ý kiến ta. Có một thời gian ông lại băn khoăn về điều đó. Sau đó, ông lấy lại quân bình trong nền tảng tri thức của mình vì chính ông nhận thấy rằng : những nền tảng của sự quy nạp và những nguồn mạch phát sinh ra những hệ thống ý niệm của ta không dựa trên những định luật của khoa luận lý, nhưng là trên những tập quán và những dục vọng của đời sống, và dưới ảnh hưởng của chúng,

con người theo đuổi những cuộc giải phóng tích cực, như những cuộc giải phóng khỏi nguồn cho tư tưởng, làm sạch vật người khác với những loài khác. Từ đây rõ ràng là Hume còn gặp nhiều nỗi khó khăn hơn Descartes để loại trừ cả một vương quốc tập quán, quy ước, và đặc biệt là những gì mà con người ưa chuộng hơn cả, nhân danh những ý niệm « khoa học » về thế giới. Sau Hume, trí thức quá mang tính chất tự nhiên dễ có thể được cơ giới hóa hay « giải linh hóa » (*déspiritualisée*), nói theo Windelband trong những chú giải của ông về ảnh hưởng của Galilée và Newton. Tất cả những niềm tin tưởng được thiết định trong những truyền thống triết học, khoa học và tôn giáo của nhân loại đều mang chiếc áo lưới sắt của sinh vật người. Mossner thiết lập cùng một điều đi theo lối sau : « Sự đóng góp độc đáo của Hume vào nền triết học... là... sự bành trướng cảm thức hay *feeling* ra bên kia những giới hạn của đạo đức học và thần mý học (những môn mà Hutcheson đã giới hạn chúng) cho đến chỗ quy kết toàn bộ những điều tin tưởng đang bao phủ tất cả mọi liên lạc, vào giữa những vấn đề thực tế (26) ».

Tính chất đặt trọng tâm vào nơi con người trong nền triết học của Hume đã làm ông có vẻ rất gần gũi với những lời giáo huấn nguyên sơ của đức Phật, và bên Hume thành một trong những nhà sáng lập ra nền tưởng hiện đại Tây phương đặt trọng tâm nơi con người, cũng như thế tư tưởng Platon tập trung về những kiểu mẫu và những nguyên điển hình (*archétypes*) của các linh tượng, hay như tư tưởng Aristote xoay quanh ý niệm của ông về bản thể, và cũng như sau này, tư tưởng Kant xoay quanh những phạm trù của tinh thần. Hume nhìn thấy sự lầm lẫn thảm khốc của các nền triết lý này, nhìn thấy sự thất bại của chúng trong việc nhìn nhận ra rằng bản tính con người luôn được bao hàm trong tất cả những gì con người *biết* và *làm*. Chính tính chất quy trọng tâm về con người người này của triết học Hume đã ngăn cản ông chấp nhận thực tại của những thực thể ở bên ngoài kinh nghiệm con người, càng hạn chế kinh nghiệm về một bản ngã thường tồn và duy nhất, về một nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ, và về nguyên nhân tất yếu gắn cho một vài biến cố của thiên nhiên. Tất cả những kinh nghiệm đều vượt quá những gì mà chúng ta thực sự gặp gỡ khi chúng ta tra vấn và phân tích kinh nghiệm mình. Hume đã nhiên hóa lý trí trong văn mạch của sự kiện xã hội và sinh vật, và đã chỉ cho ta thấy đâu là nơi ẩn nấp của những nguồn mạch của tâm thức. Con người, kiểu hành vi tất cả những điều tưởng tượng của họ và có sức mạnh nhờ khả năng kiểm soát những biến cố, có một khuynh hướng kinh niên ở đây dễ đảo ngược trật tự của sự phát triển, đến nỗi những gì có thể được diễn tả một cách rõ ràng bằng những mệnh đề lại được xem như là nguyên lý cấu tạo, từ đó tương lai xứng đáng được sinh ra. Dù thế nào đi nữa, lịch sử cũ sẽ xuất hiện thuần khiết hơn, trong cái trật tự bị đảo lộn này của quan niệm.

Đều phân biệt rõ rệt Hume với đức Phật, như truyền thống Theravada (Nguyên Thủy) đã giải thích, đó là nền triết lý của hai ngời dẫn đến những chiều hướng đối nghịch. Hume dẫn cá nhân, đã được thanh lọc và soi sáng nhờ triết học của ông hướng đến chỗ tương giao xã hội, trong đó ông nghĩ rằng « những xu hướng cuối cùng » của bản tính con người đã bám rễ vào Tư tưởng của đức Phật dẫn đến sự ly dị giữa cá nhân và môi trường xã hội, sự suy niệm là một kinh nghiệm có đơn đề chinh phục tất cả những sức mạnh nhìn quẻ tác đong trên cá nhân, và đối với truyền thống Phật giáo này, sự cứu rỗi có nghĩa là sự tách rời khỏi những khuynh hướng đặt trọng tâm nơi ngã hay nơi trật tự xã hội. Hume nhìn con người như một hữu thể xã hội từ đầu đến cuối, còn đức Phật nhìn thấy cá nhân được tách khỏi xã hội trong niềm hoan lạc vô biên nơi Niết Bàn. Đối với Hume, sự dẫn thân vào xã hội là một đặc điểm thường trực của sinh hoạt con người, chỉ cần ngời ta hiểu rõ điều ấy. Cái khả năng của con người cảm thấy mình được dính kết vào trong kinh nghiệm của những người bằng hữu cùng chung sống đối với Hume là một trong những điều kỳ diệu của thế giới. Ngay cả khi sống giữa những người có những tâm tín hoàn toàn đối nghịch hẳn với ta, chúng ta cũng cảm thấy mình bị dính kết vào trong kinh nghiệm của họ, và chúng ta duy trì với họ một cuộc đàm thoại bí mật, ngay cả trước khi bất cứ một lời nào được thốt ra. Cái cảm thức ẩn tàng về sự kiện được liên kết với những người khác này là một ẩn bản chưa được in ra của kinh nghiệm; tất cả mọi trí thức và mọi bầu kỳ xúc cảm đều là những lời chú giải về cái kinh nghiệm nền tảng trên. Con người tự khám phá ra nơi chính mình, khi nó thấy rằng lòng thương xót, tình cảm về bầu bạn, một sự thức tỉnh chung, vừa có tính cách cảm xúc vừa có tính cách tri giác, mang đến cho nó chân lý thâm thiết nhất về bản tính con người. Từ đầu đến cuối, con người được nối kết nhau bằng một hệ thống tất cả trường liên hệ với nhau. Đối với Hume, đó là nền đất nâng đỡ dưới chân ta; đối với đức Phật, đó là một phần trong những nỗi khổ khăn mà chúng ta đang tìm cách để thoát khỏi. « Tinh thần con người là những tấm gương soi chiếu lẫn nhau (27) » « Sự tương ứng giữa những tâm hồn con người thì chặt chẽ và thâm sâu đến nỗi liền khi một người nào đó tiến đến gần tôi, thì anh ta liền truyền báo cho tôi những ý kiến của anh, và gợi ra sự phán đoán của tôi ở một mức độ cao thấp ít nhiều. Và mặc dầu trong nhiều trường hợp, thiện cảm của tôi đối với anh ta không đi đến chỗ thay đổi toàn bộ những tình cảm và cách thái suy tưởng của tôi, thì tuy vậy thiện cảm ấy hiếm khi quá yếu để khỏi gây rối loạn cái dòng tư tưởng đang tự do tuôn chảy của tôi... Nguyên lý về thiện cảm này có một bản tính mạnh mẽ và mềm dẻo đến nỗi nó đi vào trong phần lớn

những tình cảm và dự vọng của ta, và thường khi nó lại xuất hiện dưới những bề ngoài của cái đối lập với nó (26) »

Đối với Hume, thiện cảm không phải là một cảm tính phổ biến của con người đối với con người. Hume báo trước rõ ràng với chúng ta chống lại sự giải thích này (27). Đúng ra nó là một kiểu thức của thái độ đối xử, vốn tự nhiên với loài người. Đó là cái mà tình thân con người « luôn luôn đang tạo ra một cách bí mật », theo diễn ngữ của Hendel. « Đó là một sự tham dự có tính cách bị thúc đẩy và không suy nghĩ, vào đời sống của những người khác, một sự tham dự dựa vào những ý kiến, tình cảm và những khuyến khích hành động của họ. Thật ra chúng ta có thể cảm nghiệm được đúng cái cảm thức mà chính những người khác cảm thấy, có thể nhìn thấy những dấu hiệu của những cảm thức này nơi những người quanh ta và có khả năng hành động dưới tác động của chúng, như thể là những cảm thức trên đã phát sinh một cách tự phát nơi tâm hồn ta (30) ». Sự thông giao này có vẻ thiết yếu cho sự thông truyền thâm định của ta về con người và về thiên-nhiên, là một kiểu thức dẫn thân trong xã hội. « Dẫn ra trước cả khi chúng ta có thể suy nghĩ và tạo nên những dự phóng về những gì chúng ta phải thực hiện (31) ». « Chúng ta không thể ước ao điều gì mà điều đó lại không được quy chiếu về xã hội. Sự cô đơn toàn diện có lẽ là một hình phạt lớn lao nhất mà chúng ta có thể chịu đựng (32) ». Hume và đức Phật cả hai đều sống trải qua một cuộc hôn nhân và một sự giác ngộ làm cho họ lại một lần nữa tiến về hướng những ý tưởng căn bản của mình. Học thuyết của đức Phật đã đưa ngài đến Niết Bàn, gấu cho cá nhân con người danh dự cao quý nhất từ trước đến nay, nhưng lại có bản chất chống đối xã hội triệt để. Sự hôn nhân của Hume đã đưa ông đến chỗ thâm định rành rẽ về mối tương giao có tính cách sinh — xã — hội như là yếu tố tự nhiên của hiện hữu con người. Khi người ta đề ý đến tất cả những bản văn của Hume, chứ không phải chỉ có quyển I, phần I và 3 của cuốn *Traité*, như là André-Louis Leroy đã chứng tỏ mới đây, Hume còn hơn là một nhà tri thức luận. Hume theo đuổi những khảo cứu của ông đến tận cái chiều hướng sinh — xã hội của bản tính con người sâu xa hơn bất cứ một triết gia nào đi trước ông. Triết học của Hume « quả thế, phần đoán rằng tự-phát-tính nguyên thủy (mối tương giao sinh xã hội và cái cảm thức về tình đồng hữu mà chúng ta vừa mô tả) đối diện với những chương ngại mà nó không chiến thắng được, hay không tràn ngập được, trong vấp chuyết, đầu tiên của nó, đã sáng tạo ra những tiến trình mới để đạt đến cứu cánh nguyên ủy của mình. Những quy tắc tăng quát, những qui ước đạo đức và những thể chế chính trị và kinh tế là những sáng chế thuộc loại đó, và người ta không thể nói rằng chúng có tính cách tất yếu hay đặc đoán. (Chúng

là nhân tạo, nhưng không độc đoán, Hume nói). Chúng cũng không phải là những sự thực hiện tự phát toàn vẹn của con người và tương ứng với sự con người quay trở về với cái cách thức đầu tiên để tri giác, để nhận biết và để hành động (33) ».

Theo Hume, lý trí nhận thấy rằng cái phạm sự vĩ đại nhất của mình là khám phá ra bản tính của câu trả lời thiện cảm nọ và của mối tương giao xã hội, nơi mà mỗi người đều có thể lớn vượt khỏi mọi giới hạn đã biết, trong cái khả năng tự thiết lập mình tro g những ý nghĩa và những viễn tượng của tình đồng hữu. Đường như đối với Hume đó là nguyên nhân ban sức mạnh cho con người, Một cuộc thông giao tinh thần thuộc loại này có thể thực hiện được, đó là một sự kiện tối hậu và bất khả giảm lược.

Nền triết học của Hume kết thúc với quan niệm về một kiểu thức tác động nhân quả đang hoạt động trong những miền sâu thẳm của nhân cách, gây ra những cơ cấu mới về kinh nghiệm được chia sẻ bởi người khác, biến đổi những tương quan ngoại tại thành những tương quan nội tại và những tương quan nội tại và những sự mắc mứu trong khi đào sâu vào cộng đồng nhân loại. Chính trong môi trường này mà con người tìm thấy thực tại và nhân lý của họ. Chính «bản tính» này, một bản tính có kích thước xã hội, đã «đánh vỡ mọi luận chứng hoài nghi(34) Ngay cả «vì thích cái đẹp và cái đẹp» và cả «cảm thức đạo đức» của ta cũng đều được sản sinh do cái nguyên lý rất mãnh liệt nói trên trong bản tính con người», do mối tương giao sáng tạo tạo ra những miền sâu thẳm của cộng đồng nhân loại (35).

Nét căn bản của sự chống đối giữa đức Phật với chiều hướng xã hội Hume gần cho con người được tìm thấy trong những lời sau đây, phát biểu trong một phòng hội gần chùa Hòa-Binh Thế-Chợ ở Ngưỡng-Quang : « một vài người tin tưởng một cách mê tín vào quyền lực của sự cộng tác. Họ nghĩ rằng có một thứ của trời cho rơi từ trời xuống, trong sự cộng tác này Đức Phật đã nói rằng mỗi người phải tính tiền làm việc cho sự giải thoát của chính mình » Những lời trên tóm tắt tất cả nền Phật giáo Theravada.

Hume và đức Phật cả hai đều tìm cách đưa con người xa khỏi lòng vị kỷ và những quy luật về hạnh-khiêm phát sinh từ khoa luận lý và từ học thuyết. « Đâu là quyền ưu tiên đặc biệt của sự máy động óc não mà chúng ta gọi là tư tưởng, mà chúng ta phải biến nó thành kiểu mẫu của cả vũ trụ ? (39) » Hume vẫn đưa con người đến chỗ tùy thuộc lẫn nhau như thể về hướng tái nền đất đang nâng đỡ bước chân của họ, đức Phật vạch ra con đường giải thoát họ khỏi

sự dẫn thân vào xã hội. Đức Phật ngồi chơi trong vùng ánh sáng lạnh lẽo và sáng tỏ của sự cô đơn, Hume tìm thấy bí ẩn của tự phát tính trong tình đồng hữu.

Tính chất khác biệt này giữa Hume và đức Phật không nên bị ngộ nhận. Trong kinh điển Pali, có nhiều sự khai triển về đề tài *Metta* (từ), vừa là một kiểu thức tập trung tâm ý (dịnh) vừa là một kiểu thức toàn trệch của lòng thương xót. Thực hành *Metta* là lan dịu quả tim và dịu lòng yêu thương tất cả mọi chúng sinh, nhưng đặc điểm của Phật giáo Theravada là tình cảm này lại được trình bày dưới hình thức của cái mà người ta có thể gọi là một thứ thần bí cá tính cách xã hội. Người ta thực hành *Metta* từ một vị trí bên ngoài mọi sự dẫn thân vào xã hội, bằng cách nhìn tất cả chúng sinh với lòng thương mến và sự vô tư mà không có một sự chấp trước riêng nào cả. Sự dịu dàng thương mến và lòng từ bi, đôi khi được đồng nhất hóa với tình yêu trong Kitô giáo, là những khí cụ cho sự giác ngộ của một cá nhân hay là những sản phẩm thứ yếu của sự giác ngộ này trong khi đối với Hume chúng lại biểu lộ đặc tính của mối tương giao xã hội diễn ra một cách thâm lậu để cứu chuộc đời sống khỏi mối nguy hiểm mất đi tất cả mọi ý nghĩa. Chính là hướng về mối tương giao này mà Hume bay đến khi ông đã trở nên kinh hãi vì thái độ hoà nghi triết lý của mình... Đức Phật có một lòng từ bi đích thực, có lẽ không có bất cứ một nhà lập giáo nào lại đã cảm thấy lòng từ bi đối với tất cả chúng sinh hơn là Ngài. Nhưng sự đồng nhất hóa, như truyền thống Theravada đã hiểu, rõ rệt là không có bất cứ một sự gắn bó nào, đến nỗi những niềm xao xuyến của những người khác lại không được cảm nghiệm như thể chúng là những niềm xao xuyến của riêng chúng ta. Đức Phật không cảm xúc vì những gì đã làm những người khác xúc cảm một cách sâu xa, sự giác ngộ đã giải thoát Ngài ra khỏi chiếc lưới bèo của sự đau khổ của thế giới trong khi với Hume, chính sự đồng nhất hóa và sự dẫn thân trên mới là những điều kỳ diệu của bản tính con người. Đó là điều mà chúng tôi muốn nói khi tuyên bố rằng những nền triết học của Hume và của đức Phật đưa đến những chiều hướng đối nghịch nhau.

Trong một thế giới mà cả đức Phật lẫn Hume đều xem như giả tạm, biến chuyển trong toàn bộ và đang hủy diệt, con người tìm cách bám víu vào những gì không có tính cách ảo tưởng, nhưng sớm muộn rồi nó cũng biến mất như cát lùa qua kẽ tay. Phản ứng quen thuộc đối với sự trôi chảy này là biến tất cả mọi vật thành một trung tâm chung quanh cái ngã và ngay nơi cái ngã.

Hume và đức Phật cả hai đều chế tương rằng bản ngã là một trung tâm ảo tưởng cho sự tổ chức đời sống đạo đức và tôn giáo của chúng ta. Hume đưa ra

giải pháp về một kiểu thức thông giao xã hội nào đó, về một khuôn mẫu siêu lý trong đó ẩn tàng những nguồn gốc của tâm tính và của ý nghĩa; Đức Phật hiến cho ta Niết bàn vốn không phải là một kinh nghiệm xã hội, dù thêm thêm nghĩa nào.

Nolan Pliny JACOBSON □

(*Tạp chí, Revue Philosophique de la France et de l'étranger* số 2 tháng

Avril-Juin 1966)

Chơn Hạnh dịch.

CHÚ THÍCH: (1) Tham chiếu, chẳng hạn: Edwar Conze *Buddhism Its essence and development* 1959, t. 19, 20: « Bên Anh quốc, sự phủ nhận hiện hữu của Ego (ngã) như một thực thể phân biệt với những quá trình tâm ý, rất gần gũi với học thuyết Vô Ngã. » Tham chiếu thêm F.S.C Northrop, *The Meeting of East and West* New York, 1946, t 333n, 342, 348 sqq. 444, 447, 449 — T.R.V Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, 1955, London, t, 73n., 130, 175n., 211n., 296. — Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy*, New-York, t. 247 sqq. (2) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, 1896, I, IV, 7, t. 272. (3) Ibid. I IV, 7, t. 12 (4) D. Hume, op. cit., t. 635, 636, Phần phụ lục. (5) D. Hume, op. cit., II, III, 3, t. 415 (6) N.P. Jacobson, The Uses of Reason in Religion: A note on David Hume: *Journal of Religion*, vol. XXXIX, số 2 tháng 4 1959, t. 103-110, và Hume on the Uses of Religion, *Iliff Review* XV, 2, mùa xuân 1958, t. 49-59. (7) *Treatise*, I, III, 8, t. 103 (8) Ibid., I, IV, I, t. 183 (9) Shwe Zan Aung, *Compendium of Philosophy*, London, t, 54, 60. (10) *Treatise* I, IV, 7, t. 269 (11) Đây là một trong những điểm mà André-Louis đặc biệt nhấn mạnh, *David Hume*, Paris, 1953, t. 235 sqq. (12) Chữ viết tắt của tiếng Pali trong giới đại học các xứ bài Anh đề chỉ cái sân tứ giác vây quanh bằng những nhà cửa của học viện (13) Các Kinh điển của Phật giáo viết bằng tiếng Pali (14) *Dialogues of the Buddha (Digha-Nikaya)*, bản dịch của C. A. F. và T. W. Davids, London, 1959, Phần II, t. 26 đến 55. (15) *Majjhima-Nikaya*, I t. 431 (16) *Anguttara-Nikaya (The Book of the Kindred Sayings)*, bản dịch của F.L. Hare, London, 1952, III, 23, t. 237, 238. (17) *Samyutta Nikaya*, III t. 467 (*The Book of the Kindred Sayings*), bản dịch của F.L. Woodward, London, 1954, III, 23 t. 39, 40 (18) L. A. Govinda, *The Psychological Attitude of the Early Buddhis*

Philosophy and its systematic Representation according to Abhidhammā tradition
 London, 1961, t.28 (19) J. W. W. Davies *Early Buddhism*, London, 1908, t.70, tham
 chiếu chương VI. (20) Govinda C. Pandya, *Studies in the Origins of Buddhism*,
 Allahbad, 1957, t.29 (21) David Hume, *Enquiries*, ed Selby-Bigge, Oxford, I, XI, 3,
 t. 165. (22) Govinda, op. cit., t.29 (23) Govinda, op. cit. t.39 (24) *Treatise*, I, II,
 6, t. 67, 68. (25) Ibid. Phần nhập đề, t. XIX, (26) E. C. Mossner, *The Life of David*
Hume, Princeton, 1925, t. 264 (27) *Treatise* II, II, 5, t. 365. (28) Ibidn, III, III, I, t.481.
 (29) Ibid. op. cit. (30) Charles W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David*
Hume, Princeton, 1925, t.264. (31) Id. Ibid. t.261. (32) *Treatise* II, II, 5, t.363 (33)
 André Louis Leroy, op. cit. t.327 (34) *Treatise*, I, IV, I, t.187. (35) Ibid. III, III, I, t.578.
 (36) David Hume *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Aiken, New York, t.22

TẠI SAO TÔI MÃI MÃI LÀ PHẬT TỬ



NGUYỄN QUANG LỤC

TÔI là Phật-tử, Phật-tử từ trong hoài thai. Hai thân của tôi, đón tôi về từ « Nam Thiên độ nhất động » tức là chùa Hương Tích, thuộc tỉnh Hà Đông (Bắc Việt). Huyền thoại ! Thực tế đã xô đẩy tôi vào thời đại nước Việt Nam đương bị dưới ách đô hộ của Thúc dân, nơi đây, hai ngọn gió Đông-Tây đột ngột gặp nhau biến thành cơn gió lốc. Thân thể tôi, khác nào tấm ván mỏng trong dòng thời gian, trải bao mưa bão sóng vỗ. Nhưng tấm ván mỏng trải nhiều va chạm vẫn không tan vỡ. Dưới màu sắc biến đổi của thời đại, như sân khấu kịch trường, tôi vẫn đứng thấy cái tôi chân thành hướng về đạo Phật.

Cổ tránh những độc chất của chính sách thống trị Pháp, tôi đã tìm tới ánh sáng dẫn chủ của tư tưởng Tây-phương. Tôi nhận thấy ngoài cái đẹp của đạo lý Trung-quốc và triết học uyên thâm của Ấn-độ, dưới trời Tây, màu sắc triết học tư tưởng cũng lộng lẫy mang lung khác nào một giải rừng cây, trăm thứ hoa thơm chen nhau đua sắc. Tôi thăm viếng những triết nhân Hy-Lạp, La-Mã, tôi được nói chuyện với các nhà bác học Âu-châu.

Nhưng một hôm tôi gặp một danh sĩ thế kỷ 18 là ông Montesquieu (Tàu dịch là Mạnh Đức Tư Cửu), trong quyển « Vạn Pháp tinh lý » (De l'Esprit des lois) ông bàn về Tôn-giáo Đông-phương: « Người Ấn-độ tự nhiên là không can đảm. Cả những trẻ con người Ấn sinh ra ở Ấn cũng mất tính can đảm ở

khí hậu mình. Nhưng làm sao không cho là can đảm, những hành động tàn khốc những phong tục những khổ hạnh dã man ? Những người đàn ông chịu những đau đớn không thể tưởng được, những người đàn bà tự thiêu mình. Đó rõ ràng là sức mạnh hèn yếu... Thiên nhiên đã cho dân tộc ấy một yếu hèn làm cho họ nhút nhát mà cũng cho họ một trí tưởng tượng mạnh mẽ, khiến gặp gì họ cũng bị xúc động quá độ... (*Les Indiens sont- naturellement sans courage ; les enfants mêmes des Européens nés aux Indes, perdent celui de leur climat : Mais comment accorder cela avec leurs actions atroces leurs coutumes, leurs pénitences barbares ? Les hommes s'y soumettent à des maux in croyables, les femmes, s'y brûlent elles-mêmes. Voilà bien la forces poytant de faiblesse. La nature qui a donné à ces peuples une faiblesse qui les rend timides, leur a donné l'imagination si vive que tout les frappe à l'ex.cès*).

... « Những người Ấn-Độ tin tưởng rằng sự nghỉ ngơi và hờ không là nền tảng của mọi vật, là cứu cánh mà sự vật đạt tới. Trong những xứ, sức nóng quá độ làm nóng nảy cực khổ, nghỉ ngơi thì rất dễ chịu mà hoạt động thì rất khó chịu cho nên hệ thống siêu hình ấy tỏ ra như thế rất tự nhiên » (*Les Indiens croient que le repos et le néant sont le fondement de toutes choses, et la fin où elles aboutissent. Dans les pays où la chaleur énerve et accable, le repos est si délicieux et le mouvement si pénible que ce système de métaphysique parait naturel..*)

Trước lời phê bình độc đoán đó, tôi giật mình kinh ngạc. Tôi không ngờ một nhà đại tư tưởng Âu châu kiêm sử gia, triết nhân, luật sư mà lại có một tâm nhận xét hẹp hòi như vậy. Sau tôi chợt tỉnh ngộ. Tôi hiểu rằng ở Monte-quiou dòng máu luật sư dồi dào hơn dòng máu sử học và triết nhân, nên đầu trải 20 năm nghiền ngẫm về triết lý, pháp luật đã từng chu du các nước Âu Châu, đối với Á Châu, ông chỉ hiểu được nghi thức bề ngoài, không thể đi sâu vào nguyên thần của tư tưởng được. Chỉ tiếc một điều vết tỳ ố của hòn ngọc không những làm giảm giá trị của nó từ hai thế kỷ, còn làm nó mất giá trị mãi mãi với thời gian của nó từ hai thế kỷ nay mà còn làm cho nó mất giá trị mãi mãi với thời gian.

Nhưng dưới ngòi bút sử học của một sử gia hiện là Jacques Pirene bàn về Tôn giáo, tôi thấy những nhận định khám phá.

Ông Pirene nhận định rằng từ cổ thời, thế giới tôn giáo đã chia ra hai lãnh vực : Phiếm thần giáo. (Panthéisme) và độc thần giáo. (Monothéisme) Phiếm thần giáo ở Âu Châu khởi nguồn từ Hy Lạp với những nhà hiền triết Socrate Platon, Aristote, thế ở Á Châu, nó gồm đạo Khổng, đạo Lão, đạo Phật, Độc thần giáo trước tiên thấy ở Do Thái giáo. (Judaisme) rồi đến Thiên Chúa giáo.

(Christianisme) ở Âu Châu, và đạo Hồi hồi của dân Ả Rập và nửa quốc gia Ấn-Độ Pironne giải thích về hai chủ trương tôn giáo: « Người theo Phiếm thần giáo cho rằng mọi tính cách thần thánh đều tỏ lộ trong những hình thái cuộc đời, cuộc đời chỉ là phản ảnh của tính cách thần thánh đó..... Còn đạo thần giáo chỉ có một uy quyền là Thượng đế được thiên khai ở Thánh đường và ở chủ tự giữ Thánh đường. » (*Les panthéistes, considérant que la divinité se manifeste dans tous les aspects de la vie, qu'il n'en est que le reflet pour les monothéistes, il n'existe qu'une autorité celle de Dieu révélée à son Eglise et par conséquent à son chef*).

Trước khi xét xác đố g của ông Pironne và trong muôn ngàn tia sáng tư tưởng Đông Tây, tôi bỗng nhiên nhận về tâm hồn được bốn điều căn bản, khác nào đức Phật khi xưa giác ngộ tìm ra được Tứ diệu đế d'ởi gốc Bồ Đề. Đức Phật cao cả đặc đạo, đem đạo lý nhiệm mầu tế độ chú g sinh. Tôi, thân phận nhỏ nhen, như một hạt cát tro g bề trần gian đã chân nhận được bốn điều căn bản, đề bào toàn cái nhân thân Phật-tử của mình.

I — ĐẠO PHẬT CHO TÔI GIỮ HOÀN TOÀN NHÂN BẢN TÍNH.

Nhiều người cho rằng tín ngưỡng là phước thác linh hồn cho Thượng-đế. Thượng-đế là tất cả, tôi chỉ là hư vô. Thượng-đế ở trên cao có quyền uy vạn năng, tôi ở dưới cúi tặc này thỉn—phật, hèn thấp, nghĩa ơn trên trông xuống. Chúng ta ở nơi phàm trần đầy tội lỗi, ước mong cầu nguyện Thượng-đế xá tội cho ta. Phải chăng tôn giáo chiếm phần lớn đời sống của con người mà những nhà cách mạng vô thần đã lên tiếng nặng lời đả phá. Ông Hegel là một triết gia duy tâm, nên công kích tôn giáo còn với một dụng ý hòa: « Tôn giáo nếu mà đúng là do con người tạo nên thì tôn giáo là ý thức của con người về mình... Trong tôn giáo con người nghĩ và nói về mình lại cứ tưởng mình tời về Thượng-đế ở ngoài mình. Tôn giáo là một thứ nhân loại hóa Chúa tự thức ». Đến Fernalbach, thì hăng hái hơn, kịch liệt hơn không chấp thuận việc con người đã tự mình trước đoạt đức tính của mình đề đặt vào một vị Thượng-đế, cho nên bản phận của con người là phải thu hồi về mình cái đã mất. Marx là một triết gia cụ phách về xã hội học thì không còn kiêng nê gì nữa; « Con người làm nên tôn giáo chứ tôn giáo không làm nên con người. Tôn giáo là con người cảm nghiệm về bản thân của mình mà chưa đạt được bản thân, hay đã phóng khí bản thân của mình. Tôn giáo là tiếng nấc lên của tạo vật đang bị đàn áp là tinh thần của thế giới vô Tâm, là tinh thần của tình trạng thiếu tình thần. Tôn giáo là thuốc phiện mê hoặc dân chúng ». Nietzsche, triết gia Đức đi tìm siêu nhân trong khổ hạnh đau đớn, đã thống nhất tôn giáo làm ý nguyện đời sống của con người đã có ý chí tiêu diệt cuộc đời (*volonté d'annihilation*). Con người muốn làm tiêu tan đời sống đáng chầu

này mong ước cuộc đời mong ước tốt đẹp ở bên kia. Đó là dấu hiệu bệnh hoạn một mối không còn muốn tranh đấu nữa. Rồi ông lấy một dụng bóng đèn chưa cạn chế riêu trong chủ trương vô thần của ông : « Thượng đế đã chết rồi ». (*Dieu est mort*). Tự con người đã có một ngôi vị ông Trời. Theo chủ nghĩa hiện sinh vô thần, *sartre* một nhà văn thực tế (*écrivain de proximité*) cũng tích cực công kích tôn giáo. Nhân vật trong bản kịch « *Le Diable et le Bon Dieu* » (quỷ sứ và trời lành) là một chàng con hoang tên là (*Goetz*), trước làm ác tuyệt đối, sau quay lại làm thiện tuyệt đối. Sở dĩ chàng hành động như vậy là muốn đem cái trí ngang tàng ưa sáng tạo và tự do thách thức với Thượng đế, hay đặt mình vào ngôi Thượng-đế. Lấy tình thương tuyệt đối bao bọc nhân loại, chàng thất bại ngay từ thí điểm ban đầu, bấy giờ chàng mới nhận thấy lẽ muốn thành công trong xã hội loài người phải thì hành tương đối, và trong cuộc thi hành tương đối, chỉ xã hội loài người trên trái đất là đáng kể « Thượng đế không nom thấy tôi, Thượng đế không nghe thấy tôi, Thượng đế không biết tôi. Im lặng đó là Thượng-đế, vắng vẻ, đó là Thượng đế! Thượng đế đó là sự cô độc của con người. Nếu Thượng đế là hiện hữu thì con người là hư vô. Nếu con người hiện hữu, Thượng đế không hiện hữu (*Dieu ne me voit pas, Dieu me pas; Dieu pas. Le silence, c'est Dieu, l'absence c'est Dieu Dieu, c'est la solitude des hommes Si Dieu existe, l'homme est néant si l'homme existe Dieu n'existe pas. Tôi giải ph nạn lấy chúng ta. Không có Thiên đường, không có địa ngục, chỉ có Trái đất. (Je nous déliore. Plus de ciel, plus d'enfer, rien que la Terre).*

Bao nhiêu lời công kích tích cực của các nhà tư tưởng Âu Châu đối với Tôn giáo, chẳng phải là vì ở cõi trời Âu, tư tưởng tôn giáo độc thần đã đè nặng lên tâm hồn dân chúng, đã làm mất trong con người cá nhân loại tính. Vì sức đè xuống quá nặng nên sức phản ứng bùng lên càng cao xưa kia, tại Hy Lạp, trong không khí phiếm thần giáo, các nhà triết học đã được tự do vùng vẫy tư tưởng. Kìa trên núi Olympe cao vút chạm mây xanh, có đền thờ chư thần. Jupiter, Junon, Minerve, Apollon Déméies v.v.. Tại các thị tỉnh Hy-lạp, văn hóa Hy-lạp trở mang cực kỳ phồn thịnh Sau « Thất hiệ thần thoại » có nhà đại toán học Pythagore tiếp đến những triết nhân cự phách như Socrate, Platon, Aristote v.v.. Tư tưởng nhân bản của các triết nhân này nở trổ bừng như trăm màu hoa đua sắc. Trung quốc cũng như Hy Lạp thờ Trời, thờ Đất, thờ Thần Sơn Xuyên, thần Ngũ Phương, thần Táo quân v.v.. mà trong thời Xuân Thu và Chiến quốc các triết sĩ danh gia khác nào trăm ngàn cờ xoắ thắ g tuần mã đua nhau dòng ruồi trên đường thiên lý. Lão giáo hay Đạo giáo chủ trương vô vi, Nho giáo chủ trương nhân nghĩa lấy đạo Trung dung làm phương tiện. Mặc giáo chủ trương kiêm ái. Ngoài ra còn pháilech kỷ của Dương Chu, phái Tịnh Nong của Hứa Hành và những Pháp gia chủ trương cai trị dân bằng luật pháp :

Tôi, dòng giống Việt Nam, theo « Tam giáo » (Đạo, Nho, Phật), nhận thấy rằng Đạo giáo (tức Lão-giáo) làm cho tôi sáng khoái tâm hồn. Nho giáo giữ gìn cho tôi đúng mức trong đạo lý nhân sinh, uốn nắn tác phong tôi hợp ứng lễ nghi. Nhưng Phật giáo nhuần thấm tâm thần tôi những cảm tình tươi sáng.

Phật Giáo cũng phát xuất từ nước Ấn-độ là nước đa thần. Thoát thai từ tư tưởng Bà la môn, Phật giáo bỗng nổi lên chất ngất như ngọn cỏ phong độc lĩnh. Giữa một nước phân chia giai cấp tuyệt đối, Phật giáo xóa bỏ hẳn sự đè ép nặng nề của con người với con người, hoàng đại thuyết pháp về bình đẳng giữa chúng sinh. Phật giáo mở mang tình bình đẳng trong nhân thân tôi không những chỉ ở chiều rộng, còn có cả chiều cao. Theo lời Phật dạy, vì chẳng tôi có trí tuệ, phát huy được cái bản ngã linh thiêng, thì không những tôi có thể giữ một địa vị nhân bản giữa loài người, tôi còn có thể nâng cao nhân thân tôi lên ngang hàng với chư Phật nữa miễn là tôi đầy đủ Phật tâm, Phật đức.

Phật chẳng đã từng thuyết pháp cho chúng sinh : « *Nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính* ». Với cả đức độ từ bi Ngài truyền dạy : « Ta là Phật đã thành, chúng sinh là Phật sẽ thành ». Có một đệ tử hỏi Ngài : « Bạch Thế-Tôn, Ngài dạy cho chúng tôi lẽ chân thật mà đạo sĩ Bà la môn cũng bảo đạo lý của họ là chân thật. Thế thì tôi biết tin bên nào ? » Phật đáp : « Các người đừng nên tin liền lời ta. Các người chỉ nên tin những điều các người nhận là đúng lý ».

Lời nói thật giản dị nhưng cũng vô cùng vĩ đại đạt quan. Tôi theo đạo Phật. Đức Phật đã cho tôi giữ được hoàn toàn [bản ngã, để cho tôi được tự mở mang tư cách con người, khuếch trương trí r thức trên nhân bản vị để đạt tới chân lý sự vật. Tôi theo đạo Phật không bị uy hiếp tinh thần mù quáng phải đi theo đường lối đã vạch sẵn.

2— ĐẠO PHẬT LÀ MẠCH SỐNG CỦA LỊCH SỬ, MÀU SẮC CỦA NON SÔNG TÒ QUỐC.

Vì tôi là người Pháp tất tôi yêu nước Pháp ; tôi là người Nhật tôi yêu nước Nhật. Nhưng tôi là người Việt Nam, tôi yêu Tò quốc Việt Nam của tôi.

Phật không dạy tôi không được yêu tổ quốc chỉ yêu Phật. Mà trái lại thế. Tôi đã chịu công ơn tiền nhân tốn bao nhiêu mồ hôi xương máu mới gây dựng được nền giải đất này, vì đây mà dòng giống Việt được tồn tại. Đời tôi đã cố kết với vận mệnh hưng suy của nước Việt Nam. Mà giờ trang lịch sử Việt Nam nào tôi cũng thấy thấm máu đạo Phật. Từ lập quốc cho tới ngày nay vào thời đại nào Phật giáo cũng là mạch sống của dân tộc : Máu từ bi của đạo Phật bắt ngát nức mùi hương sen trong cuộc thăng bình. Về hùng dũng của đạo Phật oanh liệt vang tiếng sấm trong buổi loạn ly.

Từ xưa tới nay hạnh phúc của nhân dân đều lệ thuộc chính quyền. Và chính quyền cai trị nhân dân được tôn giáo hướng dẫn. Ông Montesquieu đã có lời nhận xét chính xác về điểm này : « Một ông vua sùng đạo và úy đạo là một con sư tử khuất phục dưới bàn tay vuốt ve nó, hay nghe theo lời an ủi của nó. Ông vua nào sợ tôn giáo mà lại ghét tôn giáo cũng như con dã thú cần cái dây xích giữ nó khỏi vồ người. Ông vua không tôn giáo là một con vật khùng khiếp nó chỉ tìm thấy tự do của nó khi nó vồ xé người và ngẫu nhiên người » (*un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte ou à la voix qui l'apaise ; celui qui craint la religion et qui la hait est comme les bêtes sauvages qui mordent les chaînes qui les empêchent de se jeter sur ceux qui passent ; celui qui n'a point du tout de religion, est un animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore*)

Các vua chúa và những bậc hiền lương khi xưa sở dĩ có phong thái nhu thuận với thần dân là bởi đã chịu ảnh hưởng của đạo Nho, nhuần thấm đức từ bi của đạo Phật. Đạo Nho dạy quân vương về nghi thức thì đạo Phật cảm hóa về tâm linh.

Tôi đọc lịch sử từ đời Bắc thuộc đã thấy Sĩ Nhiếp xây dựng rất nhiều chùa chiền ở cõi giao châu để « vương hóa » dân tâm còn man rợ. Đến đời Lý ta có thể nói cõi đất Việt Nam là Phật địa, toàn thể dân tộc Việt Nam là Phật tử. Vua Thái Tổ nhà Lý là Lý Công Uẩn có mẹ không cha quán làng Cỗ pháp (tức làng Đình Bảng thuộc Bắc Ninh bây

giờ) làm con nuôi nhà sư Lý Khánh Vân, đã nhuần thấm tinh thần từ bi trí tuệ của Phật giáo mà sau này dựng được nghiệp đế vương không phải dùng đến gươm đao. Tám đời nhà Lý là tám cánh hoa sen tỏa hương thơm bi hùng trên khắp thần dân. Võ công văn trị nhà Lý đều lấy nguồn ở đạo Phật. Cái đẹp của đời nhà Lý là đem đạo từ bi cảm hóa dân tâm trong buổi thăng bình, lấy uy dũng làm rạng rỡ non sông khi quốc gia hữu sự.

Vua Lý Thánh Tông, một hôm trời rét mướt trò công chúa bảo với quần thần «Lòng Trẫm thương dân cũng như thương con Trẫm vậy», thì Lý thường Kiệt đã đánh Tống phạt Chiêm. Về rước rở của Hoàng, y luôn luôn nấp dưới bóng u linh Phạm các. Hoàng vực địa dư ghi chép : «Tại huyện Vĩnh Thuận (thuộc Hà nội) có một cái hồ gọi là «Nhất khâu», giữa hồ có dựng một cột đá to lớn, trên đầu cột cất một ngôi chùa xòe ra như đám hoa sen nhô lên khỏi mặt nước. Xưa truyền lại rằng vua Lý Thánh Tông vào buổi văn niên chưa có hoàng tử nối ngôi đêm nằm mộng thấy Đức Quan Âm ngồi trên tòa sen, tay âm đưa hải nhi trao cho nhà vua. Tỉnh mộng vua sai lập ngôi chùa đề ghi công ơn Phật gọi là Diên hựu. Năm sau quả nhiên sinh hạ được hoàng nam». Việc này còn chép ở Quốc sử. Như vậy đến việc sinh con nối dõi các vua chúa nhà Lý cũng mong đợi ơn từ bi của Phật. Năm kỷ sữ đời Lý Cao Tông, chùa Thân giáo cũng được dựng lên trong đời Lý, khắp trong dân thôn, chùa chiền mọc lên như nấm.

Đời nhà Trần từ vua tới quan, phần nhiều là Tăng sĩ. Các bậc đế vương triều Trần sau khi ở Ngai vàng một thời gian, không ham quyền quý, rút lui về cảnh già lam làm Thái Thượng hoàng để đem cái tinh của Thiền môn soi sáng cái động của Hoàng cung. Ta có thể nói đời nhà Trần cũng đậm thấm với đạo Phật như đời nhà Lý. Năm bình thìn thứ ba niên hiệu Nguyên phong (1256), Vua Trần Thái Tông cho đúc tới 330 quả chuông đồng cho các chùa khắp trong nước khiến nhà phê bình sử sau này là Ngô Thời sĩ phải hạ lời nghiêm khắc trách các vua Trần quá mê đạo Phật như đời nhà Lý. Ông Ngô Thời sĩ không sinh ở đương thời không hiểu thấu cái nhuần thấm của tinh thần Phật giáo ở hai triều đại sâu đậm thế nào.

Giữ vững quốc gia chống xâm lăng, gây một cuộc an lạc thăng bình trong dân chúng, hai triều đại Lý Trần đều nhờ công đức Phật.

Về sau đến đời Lê sang đời Nguyễn, Ngai vàng không đắm thắm với Phật giáo, nhưng tinh thần Phật giáo đã ăn sâu xa vào dân chúng.

Ngày nay đi từ Bắc vô Nam đâu đâu ta chẳng thấy chùa thờ Phật. Chùa Nhất trụ tức chùa Diên hựu (tiếc thay bị phá năm kháng chiến vào tiếp thu Hà nội), những ngôi chùa ở núi Tử Trầm và những ngôi chùa đã xây cất từ đời Sĩ vương quanh Liên lâu thành v.v... vẫn còn là nơi danh lam cổ tự gây nên một cảnh sắc đặc biệt của giang san Việt Nam. Kiến trúc u tĩnh của chùa chiền ăn hợp với phong cảnh đất nước. Kìa mái chùa uốn cong mềm mại bên khóm trúc rung đưa cành lá trước sân chùa cây đại uốn mình trong khói hương đưa. Trong chùa tranh tối tranh sáng gây nên một không khí thiêng liêng màu nhiệm, những tượng Phật với hình thái hiền hòa biểu lộ một tinh thần bi hùng, dân tộc tính Á đông.

Vì chẳng khi tôi phải xa quê hương đất nước thì hình ảnh thứ nhất nổi trong tôi là ngôi chùa thờ Phật, bên cây đại, khóm trúc hay mấy hàng cau

Phật giáo quả đã ăn sâu vào tinh thần đất nước.

3—ĐẠO PHẬT LÀ TINH HOA CỦA VĂN HÓA DÂN TỘC

Theo đạo Phật, tôi cảm nhận sâu xa là tôi vẫn giữ được nguyên vẹn nhân bản tính, lại được hưởng ở đạo Phật chỉ khi bi hùng gây dựng tổ quốc. Tôi cảm ơn Đức Phật. Phải chăng sự sống của cá nhân cũng như của cả một dân tộc, có thể phụ thuộc kinh tế, thì văn hóa xúc đường tinh thần ? Văn hóa Việt Nam này nở trong tinh thần Tam giáo nhưng tâm tưới sâu đậm tinh thần Phật giáo. Đạo giáo bát ngát như cả một rừng cây um tùm rậm rạp, Nho Giáo là cây cổ thụ nguy nga vĩ đại, nhưng đã bị bàn tay nhân sự tỉa gọt nhiều cánh lá, nó vẫn thành cây thiêng

liêng nghi lễ, cứng cỏi trông vẻ uy nghiêm. Trái lại, Phật giáo là dòng suối trong mát mẽ chảy menh mông vô tận.

Vì chẳng văn hóa Việt Nam chỉ được hun đúc trong tinh thần Không Mạnh, nó mãi mãi khô khan đạo mạo trong công thức của người quân tử. Nó phải vụng vấy trong không khí phóng khoáng của Lão giáo càng thấm thía màu thương yêu chan chứa của đạo Phật. Văn miếu thờ Đức Không tử và Thất thập nhị hiền coi trang nghiêm trọng đại thì tượng chư Phật tiết ra một phong độ hiền hòa vơi vơi tình thương. Người ta thấy cứng cỏi trong vẻ kính cần Không môn, người ta cảm thấy tính tình êm dịu dưới bóng mát cửa Thiền,

Về lãnh vực văn chương, tôi thấy rất hiếm có một áng văn, tài ba bất tử còn lưu truyền ở ngòi bút cử tử của Không học. Đến cái lối bát cồ văn chương của nhà Thanh, càng chặt hẹp lắm nữa. Phàm một tác phẩm nào trong Không môn được lưu truyền hậu thế là phải thoát cái khuôn khổ chặt hẹp của Nho giáo đón lấy cái phóng dật của Đạo giáo nhiễm lấy tinh hoa Phật giáo,

Từ đời Trung cổ, trong khi các nho sĩ Không phiệt còn khư khư nắm giữ văn chương Hán học chặt hẹp trong quy cũ khắc kỷ phục lễ thì trong dân dã đã đã tha thướt một áng văn chương kiệt tác, dân dị mà sâu xa thấm màu tình cảm của dân tộc và của đạo Thiền. Đó là những câu ca dao tục ngữ. Đó cũng chính là kinh Thi Việt Nam.

« Con ai đem bỏ chùa này ?

« Nam mô lạy phật con thầy thầy nuôi.

Đó chẳng phải là câu ca dao lịch sử ám chỉ bậc anh hùng khai cơ ra nhà Lý là Lý Công Uẩn. Rồi trong kho tàng văn chương bình dân phong phú ấy, từ nụ cười hóm hỉnh, đến màu tình cảm đậm thắm chỗ nào ta cũng thấy dấu vết Thiền môn. Có những câu ca dao được màu già-lam kỳ tuyệt khi ngâm lên man mác hồn thơ.

« Gió đưa cành trúc la đà,

« Tiếng chuông Thiền mõ, canh gà Thọ xường

Vì chẳng muốn đặt cảnh Huế sang cảnh Hà-nội, người ta ngâm :

« Gió đưa cành trúc là đà,

« Tiếng chuông Trấn Võ canh gà Thọ xương

Trong khi Nho học chưa được hưng thịnh, học vẫn trong nước đều nằm trong tay các bậc tăng thiền khác nào các tu sĩ Thiên chúa giáo Âu Châu nắm giữ cả học vấn đời Trung cổ. Sử chép rằng từ đời Lê Đại Hành có sứ nhà Tống sang nước ta. Tăng thiền sư là Đỗ Pháp Thuận được vua sai giả làm lái dò tiếp đón sứ Tống. Cơn đò lướt trên Lô Giang. (Hoàng Việt địa dư chỉ còn nói đó là Phú lương giang tức Nhị hà). Trước cảnh trời nước nhìn thấy đôi ngỗng bơi lội cất tiếng kêu ; Sứ Tống bất giác cảm hứng :

« Nga nga lưỡng nga nga,

« Ngưỡng diện hướng thiên ca »

(có đôi ngỗng, ngửa mặt lên trời cất tiếng kêu)

Tức thì người lái đò (giả) cũng bật nên hai câu khẩu chiến với văn đề thành bài tứ tuyệt :

« Bạch mao phò lục thủy,

« Hồng trạo bãi thanh ba ».

(lông trắng phò màu lục thủy. Chân hồng đập nước xanh)

Đời Lý đời Trần, các bậc tăng thiền phần nhiều là thi sĩ. Hiện nay có bài thơ vịnh hoa cúc của sư Huyền Quang còn lưu-truyền. Đến đời Lê đời Nguyễn văn-chương nôm đã thịnh, các Nho sĩ có danh như Nguyễn-Khuyến, Trần-Tế-Xương, Cao-bá-Quát muốn tìm nguồn cảm hứng của thơ vẫn phải chịu tình thần Lão, Phật.

Áng văn-chương kiệt tác của nước ta, một áng văn-chương không tiền tuyệt hậu ngày nay đã phổ thông trong dân gian lừng lẫy thế giới, chẳng phải là Truyện Vương-Thúy-Kiều, tác giả là Nguyễn-Du một bậc danh sĩ đời Lê mạt ? Mà áng văn-chương ấy là tiêu biểu của tinh-hoa văn hóa của nước ta là chính truyện Vương Thúy Kiều nằm trong tinh thần Phật giáo.

Một cô con gái sắc đẹp đến « nghiêng nước », lại lòng lầy tài hoa vì quá theo hướng cảm tình cứ sa ngã mãi vào đời lầy lội. Nếu trong nhân thân người con gái bạc mệnh ấy không có Phật phả độ thì chung cục còn có gì là đẹp đẽ. Gặp nhau trong tiết Thanh minh đó là duyên giải cấu. Từ thuở vào tuổi cập kê, đã dựng nên khúc Bạc mệnh Hồ cầm : Đứng trước mộ Đạm Tiên, một hương hồn quanh quẽ vô thân thân thích, đã với thương vay khóc mướn, nhìn vào dĩ vãng sa đọa đã thấy hình ảnh mình. Đó chẳng phải là cô con gái đa cảm này đa mang hẳn trong mình một cái « nghiệp ». Cái nghiệp ấy đã luân lưu vô xé. Từ mũi dao tự tận ở lâu xanh chưa dứt khoát nời nợ đoạn trường đến cảnh trăm mình trong dòng nước Tiên đường rũ sạch đời khổ ải, là cái nghiệp đã cân đi nhắc lại rồi mới giải thoát cho con người xấu số.

Sự rằng : « Song chẳng hề chi,
« Nghiệp duyên cân lại nhắc đi còn nhiều

Cô Kiều có mắc điều đa tình đa cảm nhưng không tà dâm, lại được tiếng hiếu tử từ tâm :

« Thừa công đức ấy ai bằng
« Túc khiên đã rửa lằng lằng sạch rồi !
« Khi nên trời cũng chiều người,
« Nhẹ nhàng nợ trước đền bồi duyên sau ».

Cụ Nguyễn Du sáng tác « Đoạn trường Tân thanh » trong tinh thần Phật giáo, lấy tinh thần Phật giáo cứu vớt một người con gái sa ngã, trong tinh thần Phật giáo cụ này vẫn tài.

Văn hóa của một dân tộc cũng sinh trưởng như một thứ cây. Cây muốn sinh trưởng khai hoa kết quả cần phải tưới nước, văn hóa dân tộc muôn này nó phải tắm tươi tình thương. Tình thương của Phật giáo là nguồn sống dồi dào nhất nhân loại.

4— ĐẠO PHẬT LÀ NƠI CAO SÂU TUYỆT ĐỐI GIẢI THOÁT CHÚNG SINH

Tôi sinh ra ở nước Việt Nam đã chịu ơn nhiều ở Phật, nhưng cái bản khoản, căn bản tôi và toàn thể loài người là thân phận con người bị

vứt vào trái đất này đặt đề nên một ý nghĩa gì ? Con người không phải như cỏ cây chỉ cần sống vì nước và dưỡng khí con người cũng không phải như những giống động vật chỉ biết hoạt động trong sự luống khờ về xác thịt ; con người có trí lực, có cả linh thiêng của tâm hồn.

Sau khi giải thoát được khỏi áp bức của những hình tượng trên trái đất và những hiện tượng trong không gian người ta đặt cho mình một ý niệm đi tìm ý nghĩa cuộc đời, cõ lai từ Đông sang Tây, bao nhiêu triết gia gây dựng bao môn phái triết học để đặt thân phận mình ổn thỏa với mình. Ổn thỏa với người với chúng sinh vạn vật trong cuộc sống dưới ánh sáng mặt trời.

Những triết gia Hy Lạp những triết gia Âu Châu, những triết gia Trung quốc đều nhằm lý tính (*La Raison*) là ngọn đèn soi sáng cho cuộc sống của con người. Triết thuyết của các nhà tư tưởng cũng là trời đã sinh ra con người, cho con người được có lý tính, đây là ánh sáng của lương tri để dẫn độ cuộc nhân sinh. Cho nên ngự trị cuộc đời phải là chủ nghĩa duy lý (*Rationalisme*). Để đạt thiên lý có phái chủ trương khắc kỷ (*stoicisme*) có phái chủ trương bi quan (*pessimisme*). Đối lập với phái chủ trương chán nản ấy, có phái muốn gài hoa rắc phầm vào cuộc nhân sinh dựng lên lạc quan chủ nghĩa (*optimisme*).

Gần đây, đối lập với Duy lý, phát xuất phái Hiện sinh (*Existentialisme*) lập luận rằng hiện hữu có trước bản thể (*essence*). Người ta sinh ra không do một định mệnh mà đó chỉ là một sự ngẫu nhiên (*contingence*). Người ta có hoàn toàn tự do (*Liberté*) để dẫn độ cuộc đời mình. Bao nhiêu triết gia, bao nhiêu lập luận, tôi đều không mẫn nguyện. Thuyết duy lý có tính cách cõ diên. Nhưng thế nào đây cư xử thế nào cho hợp lý tính đặt ra câu hỏi, người ta đã thấy chìm mình vào cả một mung lung khúc mắt. Còn thuyết Hiện sinh có mới mẻ có sáng tạo (*Invention*) nhưng khiến người theo có thể lạc hướng dây cương đạo đức. Tôi thấy những lập thuyết ấy chủ trương có ngọn không có gốc nó bị động hơn là chủ động không giải quyết được thỏa đáng thân phận con người. Tôi theo đạo Phật được đức Phật chỉ dẫn cho tôi căn nguyên sự sống là đau khổ, và dẫn lối cho tôi thoát khỏi mê đạo.

Các bạn cùng tôi thử lắng tâm tĩnh trí nhìn vào sự thật. Còn gì đau khổ bằng cuộc sống của chúng sinh. Kìa vạn vật chúng sinh hiện hữu trên trái đất này làm gì mà cứ tàn sát lẫn nhau để bảo toàn sinh mệnh. Giống người càng độc ác khủng khiếp lắm nữa. Đã tiêu diệt mọi loài để thỏa mãn nhu cầu còn vì lòng tham lam giết hại đồng loại để xây quyền tư hữu. Dục vọng phát sinh trong tâm cơ, làm loạn tâm giới quán quýt lấy những ham thiết phù du kết nên một dây xích luân hồi miên man không bao giờ dứt được. Rồi lòng tham gây nên tội ác, tội ác chồng chất lên nhau kết nên nghiệp báo. Cuộc đời chúng sinh đã gây nên sầu thảm như vậy, không nhận thấy sự sống đã sầu thảm lắm rồi, sống ai tránh khỏi già làm cho cơ thể suy, sống ai tránh khỏi bệnh là nguồn đau khổ. Đến cái chết thật là khủng khiếp, nó làm tan nát hết thảy.

Phật đã nhìn rõ sinh ra vì vô minh, con người ta đắm chìm vào dục vọng. Vì dục vọng kết nên dây luân hồi nghiệp báo khiến cho căn bệnh nan y của sự sinh là Lão, Bệnh, Tử đã thâm càng thâm tăng lên, cuộc đời càng trầm luân khổ ải.

Cho nên bậc triết-nhân đạt đạo là làm sao soi sáng cái vô-minh, trừ diệt tham, sân, si, bằng Bát chánh-đạo tiện thị dứt được luân-hồi nghiệp-báo, được vào cuộc đời an-lạc đứng ngoài căn bệnh thể-nhân là Lão Bệnh Tử mà đặt mình vào cuộc sống vô cụ vô ưu là cõi Niết-bàn tự tại. Đạo Phật cao siêu rộng lớn dẫn tôi từ cái Thủy tới cái Chung đạt tới tới chỗ tuyệt đối của con người.

Nếu bảo Tôn-giáo là nơi thiêng-liêng cao quý để người ta được gửi những bi-niệm của tâm-hồn thì tôi phải nhận đạo Phật là nơi tuyệt đỉnh làm cho tôi thỏa lòng ngưỡng mộ.

Tôi đã tìm thấy bốn điều căn bản Giác-ngộ trong thân-phận Phật tử của tôi. Tôi thấy tình thương của Phật bao la bằng bạc, có lớn cao dày nhưng mát mẻ hiền hòa, không đè nặng lên tâm-hồn, không nô lệ hóa nhân cách tôi, còn nâng cao nhân cách tôi trong nghĩa bình đẳng.

Tây-phương sở dĩ mở mang được tiến bộ khoa-học cũng là vì tôn

thờ nhân bản vị. Nhưng Tây phương lằm lẩn ở chỗ lấy hiệu năng của khoa học ngự trị thế giới, rồi vì mù quáng về vật chất, quá phục tùng khoa học, đâm bị lằm nguy : khoa học quay lại ngự trị con người.

Sở dĩ Tây phương lằm vào tình trạng ấy là vì quá chú trọng vào tri-thuật mà bỏ lãng Thiên lương.

Á Châu xưa nay khuếch trương Thiên lương lại lơ là tri-thuật. Thời đại này là thời đại Á châu đã thức tỉnh hiểu biết phương tiện vạn năng của khoa học, Á châu khuếch trương tri thuật mà dẫn lối đưa đường vẫn có ngọn đuốc Thiên lương. Trong tương lai mở mang Thiên lương đề dẫn độ khoa học, tôi trông vào Phật giáo.

Nhìn vào tương lai đầy hứa hẹn, tôi mãi mãi là Phật tử.

NGUYỄN QUANG LỤC □

KHƠI THẢO NGHỆ THUẬT SỬ PHẬT GIÁO

MỸ THUẬT PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ ⁽¹⁾



HÀ UYÊN ◀ PHẠM KIM KHẢI

II

Nó I về nghệ thuật sử Phật giáo là trình bày quá trình diễn tiến của một truyền thống nghệ thuật khởi nguồn cảm hứng từ Phật giáo như một tôn giáo lớn, với hoạt lực mạnh mẽ ảnh hưởng khắp cả Á châu, nên phạm vi nghiên cứu không qui định theo ranh giới địa dư của từng quốc gia. Tuy nhiên ta có thể nhận thấy mức phân ranh khá rõ rệt giữa hai vùng văn hóa kế cận nhưng dị biệt : Văn hóa Phật giáo Á châu, khởi từ lưu vực phía hữu sông Indus sang các miền Đông Nam Á, và văn hóa Cận Đông ảnh hưởng tinh thần nhân bản La Hy ở phía tả ngạn, liên lạc mật thiết với vùng Lưỡng Hà và duyên hải Địa Trung Hải. Con sông Indus này

(1) tiếp Vạn Hạnh số 17.

quả là vùng biên giới thiên nhiên vĩ đại, từ đầu Tây lịch kỷ nguyên vốn chia cắt Đông Tây từ tư tưởng đến nghệ thuật và cho đến cận đại ảnh hưởng sự chia cắt ấy còn gây nhiều khó khăn cho mối tương giao nhân loại hai miền. Thái độ kỹ thị của Tây phương đối với «Hoàng chủng» và tình trạng «khép kín» mâu thuẫn Đông Tây như không thể hòa giải, khi ở Tây phương có người thổi lên một cách võ đoán : «Đông là Đông, Tây là Tây, không bao giờ Đông Tây có thể gặp nhau». R. KIPLING.

Nhưng cũng tại đây, văn minh tư tưởng và nghệ thuật Đông Tây đã tìm cách gặp gỡ hỗ tương ảnh hưởng để cống hiến nhân loại những tổng hợp văn hóa kỳ diệu như văn hóa Đông La Hy của đế quốc A Lich Sơn (Hellenistic culture). Nghệ thuật Phật giáo thời Gupta ở Ấn Độ cũng là một tổng hợp mỹ mẫn giữa những sắc thái nghệ thuật dị biệt dọc theo hai bên bờ Ấn hà. Ý lực *đang hóa* (*idée force*) là tư tưởng Phật Đà, yếu tố dung hòa là :

- 1) Hình thức mỹ thuật địa phương (có từ thời tiền Phật giáo);
- 2) Mỹ thức La Hy (dấu tích cuộc viễn chinh Alexandre vượt sang hữu ngạn Ấn hà). Gandhara ở thượng lưu Ấn hà) thành phố chính là Taxila, nay là vùng Lahore và vùng Tây bắc bộ (bao gồm một phần đất Pakistan với một phần đất Afghanistan) là một trung tâm chính trị và kinh tế quan trọng thời Kushan, hồi đầu Tây lịch, nằm trên đường giao thông Quốc tế nối liền những thị trường lớn của hai phía Đông và Tây Ấn hà : bên kia là đế quốc La Mã, Luông Hà, Ba Tư, còn bên này có Ấn Độ, Trung Á và Viễn Đông. Nghệ thuật Phật giáo Bắc phái ở Gandhara, [vì thế ngay từ khởi thủy đã nhuộm màu quốc tế — tương phản với khuynh hướng Nam phái ở Mathura vốn trung thành với hình sắc địa phương — tiêu biểu cho truyền thống mỹ thuật Ấn Độ thời tiền Gupta. Cùng với thời gian, hai khuynh hướng quốc gia và quốc tế hỗ tương ảnh hưởng một cách thuận lợi, hòa hợp, khi mỹ thức Gandhara được Ấn hóa hoàn toàn, đó là mỹ thức Phật giáo thời Gupta vậy. Từ thời đại A Đục, các tầng đoàn truyền giáo đã qua ngõ Gandhara để tiến sang Nepal, Butan, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Cao Ly và Việt Nam để thực hiện một cuộc hồng dương Phật pháp.

Hành trình phát huy Phật giáo không vượt được tả ngạn Ấn hà để sang Tây phương, phần vì trở ngại thiên nhiên, «con đường lạc» liên lạc Đông

Tây đã gián đoạn, phần vì những dị biệt tôn giáo hai bên bờ Ấn Hà đương thời không thuận tiện cho cuộc gặp gỡ giữa văn hóa Cận Đông và Phật giáo. Tương cũng là cái hay cho nghệ thuật Á Châu. Vì từ đó tinh hoa Phật giáo như nước xuôi dòng tuôn chảy về Đông, mang sức sống cho mọi miền nghệ thuật bên này bờ Ấn Hà.

Mặc dù có những phản ứng tự nhiên, hoặc chống đối hoặc thích nghi, giữa khuynh hướng nghệ thuật địa phương và ảnh hưởng bên ngoài, tinh thần dung hòa của Phật giáo hằng như dòng nước hiền hòa, đến đâu cũng đem màu mỡ vun bồi cho cây cỏ một miền, không ào ạt như cuồng lưu, không tàn phá bằng vũ khí, không chà đạp bằng bạo lực, không phá hoại những giá trị cổ hữu bao giờ.

«Chúng ta vẫn và đang thấu thái tinh hoa bốn phương, miễn là ảnh hưởng ngoại lai đừng xâm phạm, tương khắc với những hoa tinh thần cổ xưa mà thôi». — Triết lý Phật Đà S. Nanda.

ẤN ĐỘ VÀ NỀN VĂN HÓA DUNG HỢP PHẬT HY

A Lịch Sơn, đại đế Hy Lạp, sau khi gồm thâu đế quốc Ba Tư (Perses achéménides) suốt từ phía đông Địa Trung Hải đến tả ngạn Ấn độ Hà (Indus), tiến thêm bước nữa qua hữu ngạn Indus năm 326 trước T. L. chiếm đóng thung lũng này suốt từ Punjab tới Sind, tây bắc Ấn Độ. Nhưng vừa được một năm lòng quân sĩ đã nao núng đại đế đành phải đem binh xuống cửa sông Ấn Hà, qua đường biển Á Rập và vịnh Ba Tư trở về Babylon. Tại đây Alexandre mất năm 323 trước T. L. Năm sau, một lãnh tụ Ấn, Chandragupta, đánh dẹp được tất cả những tiểu vương Hy Lạp còn chiếm cứ vùng lưu vực Ấn Hà, thống nhất miền đất mệnh móng bắc bộ, đóng đô ở Pataliputra (321-297), Thế tử Bindusara (296-274) và hoàng tử út Asoka (274-236) tiếp tay nhau mở rộng lãnh thổ xâm lấn một phần đất miền Đê-kăng (Ukhan).



A DỤC VƯƠNG VÀ NGHỆ THUẬT PHẬT GIÁO

Asoka hay A Dục, vị thánh đế có công nhất trong giáo sử, là người tận tình phụng sự và phát triển Phật pháp.

Phật Giáo thời A Dục đã tổ chức lần kết tập thứ ba tại kinh đô Pataliputra, mục đích duyệt lại kinh điển và thuần khiết hóa luật và luận, đang chớm nở mầm tà thuyết. Bắc phái và Nam phái đến hồi chia rẽ trầm trọng, tuy nhiên vẫn chưa suy đồi, lại nhờ A Dục để, đã kịp thời gieo ánh đạo vàng trên toàn lãnh thổ của hoàng triều — phía bắc tới Gandhara (thung lũng Cabul), nam tới Tích Lan — trước khi ngắt lịm trong vòng tay ôm xiết của Ấn Độ giáo.

Khắp lãnh thổ đâu đâu cũng có sắc chỉ của A Dục Đế, nhiều phiến đá khắc ghi giới pháp nhà Phật rao giảng đạo Từ Bi. Nhiều phái đoàn truyền giáo được gửi đến Tích Lan và thung lũng Caboul là hai điểm xuất phát của Phật giáo Ấn Độ trên hành trình về phương Đông và Nam Á Châu.

Từ đó đến thế kỷ thứ III trước TL kỷ nguyên, nghệ thuật Phật giáo bắt đầu nảy nở tại Sanchi và Barhout. Nghệ thuật ở đây thể hiện khuynh hướng thiên nhiên rất hiền hòa, với ảnh hưởng thú vật như sơn dương, voi, rùa, và những nhân vật khỏa thân gợi cảm, biểu lộ nhân tính của nhân loại miền nhiệt đới Ấn Độ, nặng tình dục. Phật giáo chính là một thăng hoa vươn lên từ bản năng tình dục đó vậy.

Sau triều vua A Dục, đế quốc Maurya suy yếu lại mở một cơ hội mới cho dân Hy Lạp xâm chiếm Ấn Độ, Bactriane, bắc bộ A Phú Hãn (Afghanistan) vốn là một tiểu bang trong đế quốc Hy Lạp, đến đời Diodote đệ nhất (Hy Lạp) tuyên cáo độc lập (250 trc TL). Démétrios (180-160 trc TL) chiếm cứ thung lũng Caboul (bấy giờ gần Kapiça và Gandhara) lại đem quân xâm lăng Ấn Độ, chiếm cả lưu vực Ấn hà từ Penjab đến Sind. Sau này, tiểu tướng Ménandre độc chiếm Punjab lập thành một vương quốc vào khoảng 166-145 trước TL. Ông rất sùng đạo và thường tranh luận giáo lý với nhiều cao tăng đương thời. Phật giáo kết hợp dần dần với tư tưởng Hy Lạp một cách thâm trầm, để sau làm phát hiện một nghệ thuật tổng hợp Phật Ấn Hy L'art gréco-bouddhique, và từ đó nghệ thuật này trở nên một động lực mới và một sinh khí mới trong toàn thể giới Phật giáo phương bắc và đông Á Châu, từ Gandhara qua Trung Á, Đôn Hoàng tới Vân Cương, Long Môn ở nước Trung Hoa để rồi phát triển khắp Đông nam Á đến Bắc Việt khoảng thế kỷ thứ 2-3 sau TL, tới Cao Ly vào thế kỷ thứ 4-7, và Nhật Bản thế kỷ thứ 7-8.

Những thuộc địa Hy Lạp ở vùng Bắc bộ, khi được dành lại cho giống Ấn Âu từ Cực bắc Á châu tràn xuống (130 trc TL) và dân Cam Túc từ Trung Hoa sang thì công cuộc Hy Lạp hóa đã viên mãn, tuy người Hy Lạp đã ra đi nhưng tinh thần Hy còn tồn tại và truyền sức sống nồng nàn của văn minh Tây phương qua Đông phương trước khi tắt thở dưới áp lực Kỳ Tô giáo. Đó là bối cảnh văn hóa Ấn Độ hồi khai nguyên thời đại Kushan ở Kaboul và Penjab. Tiền đức rong thời kỳ này phần nhiều khắc ảnh Phật. Triều vua Kanishka là một giai đoạn cực thịnh của thời Phật giáo Kushan, xuất hiện nhiều điều khắc phẩm đầu tiên tạc chân dung đức Phật, theo kiểu thức Hy Lạp. Nghệ sĩ ở Gandhara sao y mẫu tượng Apollon, tất cả những nét hiện thực đều được mô phỏng trọn vẹn, trừ vài thay đổi cần thiết để tượng trưng đức Phật như: búi tóc trên đỉnh đầu, điểm chu sa trên trán, tai chảy dài. Tiêu chuẩn này được mô phỏng tái hiện, và sáng tạo chính là những biến dạng từ tiêu chuẩn gốc, theo diễn tiến thời gian không gian, và nhân dạng của từng miền, nhưng còn tồn tại vài nét chính duy nhất từ nhân ảnh Phật ở Ấn Độ đến Trung Hoa, Việt Nam và Đông Dương, Nam Dương: sống mũi và trán cùng nằm trên một mặt phẳng (mũi và trán tạo một góc thước thợ), tai dài, nếp áo, cũng là những hình thức tiêu chuẩn, tất cả chung gây một khí vị siêu phàm của Đấng toàn giác. Đó là những nét về nhân dạng khởi từ nghệ thuật Gandhara. một tổng hợp hình thái ý thức Phật Hy, biểu hiện ảnh hưởng Tây phương sớm nhất ở Đông phương. Nghệ thuật Gandhara là điểm phát xuất của nghệ thuật Tây Á đã đánh lại góp công lớn trong sự triển khai nền tư tưởng có màu sắc triết lý của Phật. Giáo Đại thừa, một nền thần học dung hóa giữa hai thái cực Đa thần và Độc thần. Đại thừa đã cụ thể hóa những ý niệm trừu tượng bằng những danh hiệu cụ thể như ý niệm Chân không là tối sơ Phật Adhi Buddha, năm vị Thiền na Phật pháp thân thể hiện bằng Đại nhật Như Lai Vairochana, Bát động Như Lai Akshobya, Bảo sinh Phật Ratnasambhava, A-di-đà Phật Amitabha, Bất không thành tựu Phật Amoghasiddhi, và năm Thiền na Bồ tát là Phổ hiền Samantabhadra, Kim cương thủ Vajrasattva, Bảo thủ Ratnapani, Quán thế âm Avalokitesvara. cùng năm vị Phật giáng thế là Đức Thích ca mâu ni Phật Çakyamuni, Di lặc Maitreya, Ca diếp Kaçyapa, Câu na hàm Kanakamuni, và Câu lâu tôn Krakuchandra. Riêng có Thích Ca mâu ni Phật là vị Phật có thực trong lịch sử nhân loại, còn tất cả là Thiền na Phật Dhyana Bouddha, những

danh hiệu tượng trưng. Mỹ thuật Gandhara đã khai triển những danh hiệu kể trên, tạo thành hình tượng cụ thể và truyền bá sang phương Đông, như ta thấy trong di sản điêu khắc, hội họa ở Đền Hoàng, Trung Á và ở Thiên phật động bên Trung Hoa vậy.



NHỮNG THỊNH KỲ CỦA NỀN MỸ THUẬT PHẬT GIÁO

Lịch sử nghệ thuật Phật giáo khai nguyên từ Ấn Độ sau Phật nhập diệt vào khoảng hai trăm năm. Cho đến mạt kỳ Gupta, Phật giáo và nghệ thuật từ nguồn suối đó đã phát triển ra bốn phương, reo ảnh hưởng và khích động Văn Hóa Mỹ thuật hầu khắp nước ở Á châu.

I.— *Lịch trình phát triển* rất mau, rất xa, Thời sơ khai, thế kỷ thứ II-III, hình ảnh Phật giáo và thuật tiểu tượng của Bắc phái đã hoàn mỹ. Đến thế kỷ II-VI xuất hiện hai mỹ thức tiêu biểu: mỹ thuật Gandhara khuynh hướng quốc tế với ảnh hưởng La Hy, mỹ thuật Mathura và Amaravati lập cước trên căn bản truyền thống. Cả hai mỹ thức giao hoà thành một tổng hợp tuyệt diệu ở thời đại Gupta, tuổi vàng của mỹ thuật Phật giáo ở Ấn Độ, là nguồn cảm hứng sẽ phát hiện qua mọi sắc thái Nghệ thuật Á châu sau này. Để tiện việc nghiên cứu, ta có thể chia thời này làm 3 giai đoạn:

A.— Chuẩn bị, thế kỷ thứ III trước TL đến thế kỷ thứ II TL.

B.— Thành hình, thế kỷ thứ II-III,

C.— Phát triển, thế kỷ thứ IV-VI

II.— Trên bước hành trình dài rộng, khúc khúc từ tây sang đông, Nghệ thuật Phật giáo đã biến thái rất nhiều, và cũng vì sự giao thông có ảnh hưởng khá quan trọng nên nơi xa thường phát triển chậm so với lịch trình diễn tiến ở Ấn Độ, chẳng hạn khi mỹ thuật Ấn đạt tới mỹ thức tiêu chuẩn thời Gupta thì Trung Hoa còn đang ở giai đoạn thành lập thời Bắc ngụy. Khi ở nơi phát nguyên, Mỹ thuật Phật giáo Ấn đang suy tàn, thì ở những miền Viễn đông xa

xăm mỹ thuật mới bắt đầu khởi sắc và trỗi dậy thành. Đó là giai đoạn từ 600-800 sau tây lịch kỷ nguyên. Thế kỷ thứ VIII là Hậu kỳ đế quốc Gupta (post-Gupta) và Pala, nhưng là những thịnh kỳ Mỹ thuật ở nhiều nơi khác như Trung Hoa đời Đường, trung bộ Java. Đông Dương với mỹ thức Dvaravati và sơ kỳ mỹ thuật Khmer, Đại Hàn thời Silla, Nhật thời Nara. Có thể nói thế kỷ thứ VIII là tuổi vàng của mỹ thuật Phật giáo, với những sắc thái chung có tính cách quốc tế. Nhìn chung, mỹ thuật Á châu đã trở thành nhất thể : biểu hiện thế giới Phật giáo. Dù vậy, giữa đông bộ và tây bộ lại không cùng một nhịp tiến triển, biến thái địa phương có thể nhận thấy rõ rệt, khiến ta phân biệt thế nào là mỹ thuật Phật giáo Trung Hoa và những mỹ thức anh em ở Viễn đông như Nhật, Hàn — ở Nam Á như Miến, Việt. Thái, Khmer, và Java. Thế kỷ thứ VIII từng bừng như mùa xuân trong lịch sử Á châu muốn đáng nghìn vẽ, đúng với câu lý mà Nho gia diễn tả :

*«Thiên hạ đồng qui nhi thành đĩ,
Nhất trí nhi bách lực».*

(còn tiếp)

HÀ UYÊN ♦ PHẠM KIM KHẢI □

DÂN CA VIỆT NAM

HÁT GIAO DUYÊN HÁT HUÊ TÌNH LÝ TÌNH CA



PHẠM DUY

QUA hình thức đối đáp, chúng ta thấy hò đã bắt đầu trở thành những bài hát giao duyên,,.

Tuy nhiên, hò phát sinh từ động tác của công việc, hò còn mang nặng tính chất trợ hứng và giải lao. Người Việt có một loại hát, dùng trong lúc nghỉ ngơi, hát giữa hai ba người, tại những nơi vắng vẻ (trước khi vươn tới thể hát hội, hát đám, hát công cộng để thi hát giữa hai phe). Loại đó là *hát giao duyên*, hát *huê tình* nghĩa là *tình ca*.



Hát giao duyên không phục vụ cho nhịp điệu của công việc, mới đầu dùng những câu thơ bảy chữ rất ngắn, không có tiếng đệm, tiếng lót, tiếng láy ;

Gặp nhau đây
Mới đầu trống gió
Hỏi một lời :
Đã có chồng chưa ?

Mối tình quê được gửi bày qua hát giao duyên, không phức tạp, không gay go, lời ca cũng mộc mạc như âm điệu (ngũ cung) :

Ngồi xuống đây
Bẻ cây vạch đất
Cời khăn trầu
Kết cầu lương duyên

Dần dà người ta hát giao duyên với những tiếng gọi nhau, và những câu láy cho bài hát thêm đậm đà, trau dồi :

Gặp nhau đây
Nắm tay cho chặt
Hỏi cô mình
Có thật yêu chàng ?
Hỡi nàng, nàng ơi !
Hỏi cô mình
Có thật yêu chàng ?
Đôi chúng ta
Như cây bén rễ
Chẳng thương chàng
Há dễ thương ai ?
Hỡi chàng chàng ơi !
Chẳng thương chàng
Há dễ thương ai ?



Hát giao duyên ở miền Bắc, với thể thơ bảy chữ, hát với câu đệm, câu lấy như trên, được gọi là lý giao duyên ở miền Trung và lý giao duyên ở miền Nam.

Người miền Trung gọi lý là bài hát quê mùa (lý ; làng) so với loại ca Huế vốn là sản phẩm của giới phong lưu (hoàng phái, nhà sĩ, quan lại). Ngoài lý giao duyên là thơ bảy chữ hát với câu đệm, câu lấy, tất cả những dân ca ở hai miền Trung và Nam mà không phải là hò thì được là gọi lý. Chúng ta sẽ thấy lý phát triển từ loại hát giao duyên tới hát nhi đồng, hát chơi, hát thờ, hát bộ, hát cải lương, ca Huế...

Lý giao duyên ở miền Trung được hát như sau :

Gặp nhau đây mới đầu trăng gió
Hỏi một lời tên họ là chi ?
Hỡi nàng nàng ơi
Hỏi một lời tên họ là chi ?

Nàng trả lời :

Bạch lai thơ quê nơi Trang lãnk
Thung huyền (cha mẹ) mất rồi muộn cảnh chồng con
Hỡi chàng chàng ơi
Thung huyền mất rồi muộn cảnh chồng con...

Lý ở hai miền Trung và Nam, khi hát những lời mang nội dung nào thì lấy ngay nội dung đó hoặc mấy chữ đầu câu để đặt tên cho điệu lý:

Gió mùa Xuân rừng rưng nước mắt
Nhớ tới chàng ruột thắt héo đon (héo đon)
(Đệm và lấy)
Gió mùa Hè tiếng ve kêu dẽ
Mong nhớ chàng bóng xế trăng tu
(Đệm và lấy)
Gió mùa Thu mẹ ru con lú (ngủ)
Cha con đà vui thái nơi đân ?
(Đệm và lấy)

*Gió mùa Đông năm không thấy bạn
Nhớ thương chàng nhiều đoạn đường cây
(Đệm và láy)*

Người miền Trung hát với ngũ cung hơi Nam giọng ai : cung re non, cung fa rung, cung la non, và gọi bài lý này là Lý giao duyên bốn mùa hoặc Lý vọng phu,

Cũng với lời ca đó có sửa đổi ít nhiều, người miền Nam hát trên ngũ cung hơi Nam giọng oán : cung re trở thành mi, cung fa già, và đặt cho điệu lý là Lý bốn mùa hoặc Lý ru con..



Lý giao duyên còn được hát như sau :

*Giãi sông Ngán mây rầu rầu thuyền
Một đước đường trời biển chia hai
Hỡi nàng nàng ơi !
Anh dặn một lời xin nhớ đừng quên
Cánh phù tang gió vàng hiu hắt
Một bước đường như cắt lòng tơ
Hỡi nàng nàng ơi !
Em dặn một lời xin nhớ đừng quên...*

Lý giao duyên được các nghệ sĩ thu dựng trong loại ca Huế tức ca nhạc phòng (cũng như một số dân ca khác) với những lời ca như sau và với đầu đề Giao duyên Mười hai tháng :

*Đầu tháng giêng mãn thiên xuân sắc
Ai nấy vui mừng thiếp bắt mặt trông
Qua tháng hai bông hoa nhài thơm nở
Thiếp lưỡng lự chàng vừa trở gió đông
Qua tháng ba trăm hoa cảnh phát
Thiếp lưỡng lự chàng bắt ngát niềm tây
Qua tháng bốn mùi hương phảng phất*

Thiếp luống trông chàng luống hơ bắt hàng hiên
 Qua tháng năm ve kêu sầu oán
 Thiếp luống trông chàng như đại hạn trông mưa
 Tháng sáu trông già hoè im mát
 Thiếp luống trông chàng phần lạt hương phai
 Tháng bảy trông bắc cầu ở thước
 Qua khỏi Ngân hà mới thấy được phu quân
 Tháng tám trông gương trăng tròn vạn hàn
 Thiếp luống trông chàng một gánh tương lư
 Tháng chín trông gương trong đài trùng cửu
 Ngày vẫn đêm dài lấy cốc từ giải khẩu
 Tháng mười bông hoa hài nhụy nở
 Ngắm cảnh thêm buồn thêm nhớ thêm thương
 Tiết đông sanh cây ngành tàng mai trời tốt
 Thiếp luống trông chàng tháng mười một vàng tin
 Tháng mười hai xuân lai bất tận
 Tháng hết năm cùng lặn bạn theo anh.

Cũng vì lý giao duyên có những câu đếm ơ chàng chàng ơ ! cho nên người miền Trung nhiều khi đã gọi nó là lý chàng ơ !



Hát giao duyên với hình thức thơ bảy chữ hát với câu đếm, câu láy như trên, ở miền Bắc đã được dùng trên sân khấu Chèo trong nhiệm vụ của bài hát tự tình. Nhưng có lắm khi người ta soạn những lời ca vui để hát giao duyên :

Gặp nhau đây
 Nắm tay cho chặt
 Anh hỏi nàng
 Có thật yêu anh
 Hỏi nàng nàng ơ !
 Anh hỏi nàng

*Có thật yêu anh ?
Gặp nhau đây
Một dây lăm nhĩ
Em chẳng thương chàng
Em chỉ thương xu
Hỡi chàng chàng ơi !
Em chẳng thương chàng
Em chỉ thương xu...*



Hát giao duyên và lý giao duyên có lẽ là tên của những bài tình ca có lời thơ bảy chữ. Những bài thơ lục bát, khi được dùng để hát tự tình, người ta gọi là hát huế tình, Ở miền Nam, hò đối đáp, hò chèo ghe, hát giọng nhà thương cũng được gọi là hát huế tình.



Lý giao duyên có lẽ đã mở đầu cho loại lý là một thể dân ca rất thông dụng ở miền Trung và miền Nam.

Lý sẽ từ địa vị hát giao duyên, hát chơi nhảy vào ca Huế (ca nhạc phòng), sân khấu Chèo, Hát Bội, Cải Lương... Trong giai đoạn hát chơi, bất cứ câu ca dao nào mà người ta thích là có thể được đưa vào lý. Nội dung hoặc mấy chữ đầu của câu ca dao được dùng để đặt tên cho điệu lý.
Câu phong Jao :

*Ai đem con sáo sang sông ?
Đề cho con sáo xò lông bay xa...*

Ở vùng Huế đã được hát như sau :

*Ai đem con sáo sang sông
Đề cho đề cho con sáo
Ơi người ơi !
Xò lông Ơi người ơi !
Bay xa..
Xò lông Ơi người ơi !
Bay xa..,*

Và người ta gọi đó là *lý con sáo*.

Cũng với câu phong dao này, người Quảng Nam hát khác và vì vậy điệu lý mang cái tên *lý con sáo Quảng* :

Ai đem con sáo tình bạn sang sông

Ư ừ ừ ừ làm răng ?

Đề cho đề cho con sáo

Ư ừ ừ ừ

Đề cho con sáo xô lồng bay xa

Ư ừ ừ làm răng ?

Đề cho đề cho con sáo xô lồng bay xa...

Lẽ dĩ nhiên nhạc điệu của *lý con sáo* tùy vùng mà đổi. Người Huế hát với ngũ cung hơi Nam giọng ai do re fa soi la và chuyển hệ fa sol si b do re (những cung gạch đứt : lơ lơ). Người Quảng Nam hát với hệ thống do re fa sol la...

Người miền Nam cũng hát *lý con sáo* khác người miền Trung ;

Ai đem con sáo

A sông rồi lại sang sông ?

Kìa kìa kìa kìa kìa kìa !

Đề cho nọ con sáo ơi xô xô lồng nó bay...

Và dùng ngũ cung hơi Nam giọng oán do mi fa sol la (cung fa rung).

Khi hát *lý con sáo* và thay thế tất cả những câu đệm *ơi người ơi* bằng những câu ở tang thành tang thì người Huế lại gọi tên điệu lý này là *lý tình tang*. Tưởng cũng nên nói rõ là người ta hát bất cứ câu ca dao lục bát nào trên điệu *lý con sáo*.

Có khi người ta hát lời khuyên trẻ trên điệu đó, rồi đặt tên là *lý hoài xuân* :

Ơi trò đi học nhà trường

Phải chăm đề mà tới

Ơi trò ơi !

Kẻo đường ơi trò ơi còn xa (láy)

Lý tình tang khi hát những lời thơ sau đây thì lại được gọi là *lý mười thương* :

*Một thương tóc dề đuôi gà
Hai thương Hai thương ăn nói
Ở tang ở tang tình tang
Mà mặn mà duyên có duyên
Ở tang ở tang tình tang
Mặn mà có duyên...*

Cái lối đặt tên vừa giản dị vừa phức tạp như vậy khiến cho người nghiên cứu phải khó nhọc khi lập luận. Điều lý cửa quyền sau đây, có lẽ không phải là hát thờ mà là một bài hát chơi của một tác giả vô danh vịnh ngôi nhà của một ông quan :

*Cửa quyền chạm bốn câu thai
Hai câu tình mà thơ phú.
a ó a — a à a
Hai bài hai bài thơ ngâm
.....
Cửa quyền chạm bốn đình phong
.....
Cửa quyền chạm bốn con vici
.....*



Miền Nam có không biết bao nhiêu là lý.. Những câu ca dao nào mà không được dùng trong hò thì lại được đưa vào lý. Nhạc điệu của mỗi điệu lý khác nhau vì phải tùy theo lời thơ, nhưng nói chung nét nhạc cũng chỉ nằm trong ngũ cung oán do mi fa sol la với chuyển hệ fa la si b de re (các nốt gạch đứt bị rung). Lý chim khuyên là câu ca dao hát với nhịp điệu mới :

*Chim khuyên gậy
Ăn trái gậy
Nhấn lồng*

Nhân lòng ở con bạn mình ơi !
Thìa lia gầy
Quen chầu gầy
Vợ chồng
Vợ chồng ở con bạn quen hơi !

Lý bông lựu hay lý cây bông có thêm những câu đệm bắt chước tiếng đàn :

Bông xanh bông trắng bông vàng
Bông lê bông lựu đỏ nàng mây bông
Đỏ nàng bông mây bông đa
Xự xang xự xự xang xẻ xang xẻ cồng hò

Lý chuẩn chuẩn ở miền Nam cũng dùng những lời tương tự như hò Quảng Nam :

Nghĩa hơn mong nhánh
Như cánh chuẩn chuẩn
Khi vui nó đệu
Khi buồn nó bay...

Lý chim chuyền dùng ca dao :

Á lo rồi lại lư lo
Sầu ai nọ nên nỗi ơi !
Ôm ôm o gầy mòn
Ai đi ai...

Lý cây chanh và lý cái phăng thì có vẻ hoạt động hơn :

Xăm xăm bước tới chanh tình cây chanh
Lâm tình le ơi ! Muốn bỏ sự nhàn gái chồng
Tình gái chồng chồng..

.....

Chá kia vác phăng đi đân ?
Phăng ma, phăng mướn, ở ở phăng nhà tôi ở nhà của tôi...
Bớ nàng ơi ! Bớ nàng ơi !

Lý chè hương do hai chữ che hương của câu ca dao nói lái :

Trông hương thì phải che hương
Hò ơ quá tú lới mà chè hương
Năng che mưa dấy cho hương
Hò ơ qua tu lới mà trở bông

Lý, bở bìa, là câu ca dao :

Trách ai ham giấy bở bìa
Khi vui vui vội khi lìa lìa mau

Miền Nam quả là kho tàng vô tận của của lý. "Cáo" con "vật" hình "như" dễ được cho vào ca dao và đưa vào lý. Lý ngựa ô, rất thông dụng ở miền Nam, được hát với ngũ cung thường (re fa sol la do) :

Khớp khớp con ngựa ô
Là khớp khớp con ngựa ô
Ngựa ô anh thắng
Anh thắng kiêu vàng
Anh tra khớp bạc
Lục lạc đồng đen
Búp sen lá dậm
Dây cương nhuộm thắm
Cán roi anh bịt đồng thò
Là anh ý a đưa nàng
Đưa nàng là Đinh ý a về Đinh



Lý con khi đột là thơ bốn chữ, hát trên giai điệu ngũ cung re fa sol la do, có chuyển hệ sang re mi sol la si. Và cũng như lý che hương, lời ca có những đoạn nói lái :

Ngó ngó lên chát vót
Bắn rồi lại cây bắn (cây 'bắn)

*Thấy có con khỉ đột
Nó ăn nó ăn trái bần
Bần rồi lại cây bần
Tang tích tịch tích tang*

Nguyên văn là :

*Ngó lên chót vót
Thấy con khỉ đột
Nó ăn trái bần*

★

PHẠM DUY □

SIÊU THOÁT



PHỒ ĐỨC

Tiếng vọng : — Đạo Giác Ngộ đã đến giờ khởi sắc
Hương ngát thơm trong ánh sáng diệu kỳ
Tan biến rồi tất cả : Tham, Sân, Si.
Cổ Pháp tọa bồng xanh lên màu biếc
Gốc Bồ Đề bồng hiện hình mặt Nguyệt
Ánh Đạo Vàng đang phơi phơi dâng lên
Cả mười phương chẳng phân biệt tuổi tên
Bồng chấn động, bồng chuyển mình chào đón

Mu Vương : — Này Tất Đạt Đa !
Sức nhà ngươi bao lớn ?
Mà mong đem ánh đạo soi đường trần
Hào quang kia nay chỉ đủ che thân
Ngươi thấy không ?
Đất ngoài kia — bốn phương còn đen kịt
Trời ngoài kia — tám phương còn mù mịt
Ô hô ! ta không biết ngươi thanh hay say
Ngồi ôm ảo vọng cái tạo thế gian

Thái tử

Tất Đạt Đa : — Này Ma Vương

Người đừng hung hăng cuồng bạo

Xác thân người mai kia cũng tan như đám mây mù.

Vì cuộc đời chỉ là mảnh phù du

Mà Sinh, Lão, Bệnh, Tử cuộn tròn trong khổ ải !

(Thái tử ngưng lời. Một làn hào quang từ trán Ngài phóng ra, phát chiếu quét sạch hết mây mù và bầu trời trở lại trong thanh như cũ)

Tiếng vọng : — Ôi màu nhiệm thay !

Một làn hào quang xóa sạch mây mù

Ánh sáng người Phú Đức của chân tu

Người vạch lối mở đường xưa bóng tối

Trời xanh trong dưới ngàn sao phấp phới

Linh thiêng thay Đạo Giác Ngộ sáng người !

Ma vương : — Này Tất Đạt Đa !

Người đã đến giờ hấp hối

Còn bày trò dối gạt lừa ta sao ?

Không có ánh sáng nào

Có thể cản nổi binh đao !

Ta là sức mạnh,

Ta có quyền gieo trồng gió bão !

Thái tử

Tất Đạt Đa : — Ánh sáng Ta là ánh sáng của Đạo

Soi đường đi cho Thập Loại Chúng Sinh

Đưa hồn người thoát khỏi cảnh U minh

Giải tỏa hết những : Sinh Ly Tử Biệt

Ma vương : — Lời người nói ta nghe ra thống thiết

Nhưng chỉ là một ảo vọng đó thôi !

Thái tử

Tất Đạt Đa : — Này Ma Vương

Ta đã thực hiện việc đó
Trước mắt người rồi
Sao người chưa sám hối
Cứ hung hăng cuồng nộ ?

Ma Vương : — Vớt ánh sáng của nhà người
Ta đâu khiếp sợ
Ta có sức mạnh
Ta có binh *Ma tướng Quý*
Ta có quyền cai trị thế gian này !

Thái Tử

Tất Đạt Đa : — Này *Ma Vương*
Thế gian này có gì mà cai trị ?
Thế gian này chỉ cứn vớt mà thôi !
Sầu triền miên thăm đọa những Luân Hồi
Dòng ô nhục theo thời gian trôi mãi
Mau tỉnh đi ! *Ma Vương* mau tỉnh lại
Người hãy nhìn vào chân lý cuộc đời
Nếu còn nghi hãy nhìn đây *Ma Vương* ơi !
Con là hiện thân của : Tham, Sân Si, Đố !

(Thái Tử liền chỉ tay xuống đất, địa cầu rung chuyển. Thần Đất hiện ra dâng hoa cúng dường).

Tiếng Vọng : — Người đưa tay đã rung lòng lục địa
Vũ trụ chuyển mình Thần Đất hiện lên

Thần Đất : — Kính hầu Ngài con bé nhỏ nên
Xin dâng hoa tỏ chút lòng ngưỡng mộ
Đã từ lâu lòng con luôn đau khổ
Đời phong trần dễ chứng cảnh lầm than
Con đứng đây đón nhận những điều tàn
Bao triền đại hưng vong thêm chua xót
Kể trước, người sao đi vào lòng đất

Chẳng một ai tìm thấy được lối về
Mà giờ đây dưới Mặt-Nhật Bờ Đồi
Ngài đã khai phóng tìm ra Giác Ngộ
Con xin dâng cả hồn con ái mộ !...

Ma Vương : — Hay cho Thần Đất dám to lời thách đố
Hay cho Tất Đạt Đa đã cảm dỗ người
Hỡi binh ma, tướng quỷ !
Chúng ta lui
Rồi trở lại định mưu tìm kẻ khác

Tiếng vọng : — Ôi huyền diệu thay giờ người siêu thoát
Xua đuổi Ma Vương Người Tâm Sản Nhập Thiền
Ôi ! một giấc mê dài sâu kéo triền miên
Giờ mới thấy được muôn nghìn kiếp trước
Vòng Luân Hồi Người siêu thăng thoát được
Ôi ! nhiệm màu thay phút «Túc mệnh minh»

(Đến canh tư, khi Thái Tử vừa đắc «túc mệnh minh» thấy suốt rõ muôn ngàn kiếp trước thì Ma Vương trở lại. Hắn hóa thân thành công chúa Da Du Đà La điếm lệ đi với Ưu Đà Di người cung nữ đẹp nhất trong hoàng cung đã tuyên vào hầu hạ Thái Tử. Với sắc đẹp náo nức, Da Du Đà La giả hiệu đến bến Thá tử khóc lóc cầu mong Thái tử trở về).

Da Du

Đa La giả : — Thái Tử Tất Đạt Đa ơi !
Chàng xa em đã mấy ngàn rồi ?
Đề em chịu phỏng không chiếc bóng
Tuổi mình trẻ còn biết bao nhiêu mộng
Biết bao nhiêu tình dành bỏ em lại hoàng cung
Mẫu hậu nhớ thương than khóc chẳng cùng
Hoàng thượng cứ đêm ngày trông ngóng mãi
Thái Tử ơi ! nếu thương em xin mở vòng tay lại
Nỡ lòng nào để em chết lạnh chốn tư cung

Ưu Đà Di giả : — Kính Thái Tử con là nô tỳ bẩm cùng

Cũng cầu mong Thái Tử hiền hòa
 Cho Chúa Thuỵng thỏa lòng mong nhớ
 Bền mẹ, bền cha, bền con, bền vợ
 Trong đèn đài, điện ngọc lầu son
 Trên cõi đời này còn có ai hơn ?
 Ma Thái Tử đành ra đi không trở lại.
 Chốn này đầy toàn cỏ cây hoang dại
 Nước độc rừng sâu, ngày tháng lạnh sâu
 Chẳng Đạo nào hơn được Đạo gần nhau,

Thái Tử

Tất Đạt Đa : — Hay cho Ma Vương khéo đổi hình thay dạng !
 Khéo đem những ảo vọng cuộc đời dụ dỗ ta
 Mà dù cho chính thật công chúa Du Đà La
 Lòng chí nguyện ta không bao giờ đổi
 Nay Ma Vương hãy lắng nghe ta hỏi
 Tại sao người tìm mọi kế lừa hại ta

Ma Vương : — Bởi vì người là Thái Tử Tất Đạt Đa
 Là Vương Chúa là giống dòng quý tộc
 Còn bọn ta đêm còn ngày mất
 Để ánh sáng người soi còn đâu đất dung thân

Thái Tử

Tất Đạt Đa : — Này Ma Vương người đã quá lẫn lộn
 Dù giàu sang hay nghèo khó
 Dù Ma Vương hay quý tộc
 Tất cả rồi cũng mất
 Tất cả rồi cũng diệt
 Không một ai còn tồn tại trên thế gian này.
 Xe Luân-Hồi cứ siết mãi vòng vây
 Người hãy mau mau tỉnh ngộ !
 Tìm cho hồn người lối thoát

Ma Vương : — Làm Ma Vương ta được quyền hưởng lạc
 Trong bóng tối này là thế giới của ta

Thế giới này là thế giới của loài Ma
 Ta không muốn ánh sáng người soi đến
 Nào lương Ma bây giờ ta truyền lệnh
 Tiều q. ý giăng sấm, chống bão mau
 Đoàn Yêu nhanh lắm tên thuốc bắt đầu
 Hậu bị Tinh mau lên tiếp viện
 Nay Tái Đạt Đa
 Đã đến giờ khai chiến

Tiếng Vọng : — Nào gió, nào mưa, nào bão giăng, sấm hiện
 Nào tên độc, nào binh ma chẳng hại được Người
 Ánh sáng linh thiêng mỗi phút một sáng ngời
 Người vẫn bình yên trên Pháp tọa
 Hiện thân người Đức tin cao cả
 Người đã đem Từ Bi chống trả bạo tàn
 Cuối canh tư sấm chớp đã tan
 Ma Vương cũng lui về trong sợ hãi
 Thêm một lần người trồng cây Nhân ái
 Thêm một lần người đã thuyết phục yêu tinh
 Đầu canh năm người đắc quả «Lậu tận minh»
 Người đã diệt được khổ phiền cho nhân loại
 Sao mai lên Đức Người thêm sáng chói
 Đất sáu lần rung chuyển tạ ơn
 Người đã đem yêu thương rửa sạch oán hờn
 Lấy Đại Ngộ chứng thiêng «Nhất Thiết Chứng Trí»
 Người đã tìm và dựng ra chân Lý
 Cứu vớt muôn loài ở thế gian
 Sen mừng vội nở hoa vàng,
 Sông cuộn cuộn sóng nước man mác tình
 Thế Tôn đứng dậy hiển linh
 Vòng tay mở cứu chúng sinh độ đời
 Đây trong lịch sử loài người
 Mừng Tái thánh Chạp đất trời Hồi Sinh...

PHỒ ĐỨC □

(Rút một màn trong kịch thơ : «Người Tái Tạo Đời», đang viết)

SƯ VẠN HẠNH



kịch lịch sử 4 màn
của LÊ VĂN SIÊU

MÁY LỜI NÓI ĐẦU

Đây là một vở kịch mà chúng tôi ước ao giới thiệu được một nhân vật kỳ tài của lịch sử Việt Nam, đã từng một tay làm lịch sử ở đầu thế kỷ 11, là Sư Vạn Hạnh. Chúng tôi muốn nói rõ cái kỳ tài ấy là kỳ tài mà một nghìn năm về trước lịch sử đã đành không có, đến một nghìn năm về sau, sắp tính đủ, lịch sử cũng lại không có nổi một người thứ hai. Sở dĩ kỳ tài ấy đã hiếm tới đến như thế là bởi Người đã nhúng tay vào thế sự với một quan niệm mà mức độ đã vượt khỏi mức độ mà kẻ phàm tục có thể quan niệm được. Ấy là quan niệm không vì một lợi danh gì cho bản thân mình. Người thấy việc phải làm thì làm. Làm đúng lúc, đúng độ. Làm không cầu nệ thành kiến và ước lệ của xã hội về thiện ác, hay dở, xấu tốt. Làm với sự thông suốt cuộc cờ mà sự thành công đã như nằm sẵn trong túi áo.

Sử của ta theo lối xưa chỉ chép sơ sài mấy chữ rằng : Người đã cùng Đào Cam Mộc mưu tôn Lý Công Uẩn lên ngôi—Và một câu thơ gần một trăm năm sau của Lý Nhân Tông, cũng chỉ ca tụng vắn tắt rằng :

Vạn Hạnh đông tam tế
Chân phù cổ sách kỳ
Hương quan danh Cổ Pháp
Trụ tích trấn Vương kỳ

Chưa có một bản văn nào nói rõ gây tích tượng của Người đã đầy bánh xe tiến hóa của lịch sử như thế nào, để đời sau có thể hiểu nổi cái việc mưu tôn, đã đánh không gian dị như mấy chữ ấy, — nhưng trong khoảng không gian của nó, cái việc mưu tôn ấy đã đích xác như thế nào.

Chúng tôi nghĩ mình hồ thẹn cứ phải đi tìm trong những sách sử của người đề chiêm ngưỡng những anh hùng liệt sĩ của người, mà không ngờ biết mình cũng có ngọn núi Hi-Mi Lạp Sơn cao vợi vợi thấu trời xanh. Cho nên đề điền khuyết và đề gỡ một mặc cảm, từ 1954 đến nay chúng tôi dụng tâm thu nhặt các tài liệu rải rác, còn sót lại trong các sử sách, mà tìm hiểu không khí cuộc chuyển hóa năm 1010, ngõ hầu có hôm nay, đề làm hiện hiện lại hình ảnh một nhân vật lịch sử xứng đáng nêu gương cho muôn thuở.

Những tài-liệu này, chúng tôi kê khai trong bản Tham Chứng kèm sau. Kịch, mệnh danh là lịch sử, đã được soạn với những tài-liệu lịch sử ấy. Cái công nhỏ mọn của chúng tôi chỉ là xếp đặt cho thành thứ lớp và thêm một vài ức đoán nhỏ bằng trí tưởng tượng hẹp hòi của mình đề các sự việc và các tâm lý người thêm linh hoạt, chiếu ứng, và đề hiểu đầu dây mối nhợ.

Chúng tôi vẫn lấy làm sợ rằng người ta sẽ bảo như thế là không khoa học. Nhưng chúng tôi cũng yên tâm được một phần nào, khi đề ý xem nhà khảo cổ học trứ danh của Pháp. Ông Henri Hubert, viết sách nghiên cứu về giống Celtes và sự bành trướng của giống dân ấy (1). Cũng thiếu khá nhiều tài-liệu. Cũng toàn những mảnh vụn tài liệu rời rạc. Ông đã vẽ lại cuộc sống của giống dân ấy với một phần khá lớn bằng

1) *Les Celtes et l'expansion celtique ; Henri Hubert, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes études ; Conservateur adjoint au musée des Antiquités Nationales.*

tưởng tượng của mình — Và Henri Berr giám-đọc bộ sách Nhân loại tiến hóa sử (2), đã có những lời phán đoán như sau đây :

« Sự tưởng tượng càng là nguy hiểm bao nhiêu, khi nó được thả rộng trên sự thu tập tài-liệu thiếu sót, thì, như chúng tôi vẫn thường nói, — nó càng công dụng đích đáng bấy nhiêu, khi nó được tiếp viện để thành một công trình phân tích lâu dài, khi nó dựa nơi một công cuộc khảo cứu xúc tích, khi nó bỏ tức và làm linh-hoạt sự tổng hợp bằng cuộc thác sinh đột ngột ra những hình ảnh mà chỉ con mắt ở nội tâm mới nhìn thấy được. Đó, nhất định, là cái huyền năng tái tạo của một sử gia cự phách ; sử gia ấy, như người ta đã nói, chính là kẻ có thần nhãn về quá khứ » (3)

Ở xã-hội của chúng ta, một xã-hội đặc-biệt sống bằng nội tâm ẩn ức, vì gia tài văn-hóa thất tán mất nhiều, gõ vào cò thư, cò thư chỉ còn ngần ấy tài-liệu để mà chắt chiu ; gõ vào cò vật, cò vật đã mai một, và sót lại gì cũng e dè không ứng tiếng, thì dầu không muốn, kẻ làm việc nghiên cứu lịch sử, cũng bị bắt buộc phải nhìn thêm.

Vì vậy, trước sự phán xét của các bậc cao minh trong nước, chúng tôi ước mong các ngài cũng sẽ dùng con mắt của nội tâm để tìm thông cảm mà khoan dung cho một vài phần nào đối với những lầm lẫn, thiếu sót, trong việc xây dựng lại vở kịch lịch sử này.

2) *L'évolution de l'humanité — Synthèse collective — Ed. La Renaissance du livre Paris 1932.*

3) *Autant l'imagination est dangereuse quand elle se donne trop librement carrière sur une documentation insuffisante, autant, — nous l'avons dit bien souvent, — elle joue un rôle légitime quand son intervention couronne un long travail d'analyse, quand elle s'inspire d'une riche érudition, quand elle complète et vivifie la synthèse par une génération en quelque sorte spontanée, d'images qui se sont imposés à l'œil intérieur — Là, précisément est le don créateur du grand historien : il est, comme on l'a dit, le « voyant du passé ».*

HENRI BERR

Một điểm hệ trọng nữa, cũng phải xin thú trước với các ngài là chúng tôi đã cố gắng tước bỏ những ngôn từ của đương thời, để có những tiếng và những lối nói của thế kỷ thứ X; cho kịch có không khí thực của nó. Nhưng bởi ta không có tự điển cổ từ thời ấy để lấy làm đích, lại bởi ảnh hưởng của ngôn ngữ hiện thời đã thấm quá sâu, chúng tôi không dám chắc những cố gắng tước bỏ đã nói, có đạt nổi đều mong ước hay không. Nếu còn đề sót những điều ngô nghê gì không ngờ biết, chúng tôi xin các ngài vui lòng chỉ dạy cho đề sửa chữa lại.

Cuối cùng, chúng tôi xin chân thành cảm ơn các bạn đã xem bảm thảo và chỉ bảo những chỗ thiếu sót, cũng như cảm ơn tất cả các bạn sẽ xem bản in lần đầu nà và sẽ góp thêm ý kiến vào cho.

Kính bưt

L. V. S.

MÀN THỨ NHẤT

SƯ VẠN HẠNH

Họ Nguyễn, không rõ tên, người làng Cồ Pháp 21 tưởt xuất gia, thọ giới nơi Lục Tồ thiên Ông. rồi ta ở chùa Lục Tồ, làng Đình Bảng. Viên tịch năm 1018, không thấy tài liệu nào nói rõ Ngài tịch năm bao nhiêu tuổi.

Nhưng biết rằng Ngài thu nhận Lý Công Uẩn làm học trò. Học trò năm canh tuất (1010) xây ra kịch, đã 37 tuổi, hẳn Ngài tt ra cũng phải 60. Và lại, từ năm 982 nghĩa là trước 28 năm, Ngài đã được Vua Lê Đại Hành trọng dụng để cố vấn về những việc lớn của quốc gia như chống quân Tống, đánh Chiêm Thành. Tuổi đạt đạo của Ngài là ngoài 30 tuổi năm 982, thì đến năm 1010 ước số tuổi 60 là hợp lý.

KHUÔNG VIỆT THÁI SƯ NGÔ CHÂN LƯU

Người Cát Lạp, thọ giới nơi Vân Phong thiền sư chùa Khai Quốc, tức là

chùa Tướng Quốc cạnh Hồ Tây của La Thành (Hà Nội), trụ trì ở chùa Phật Đà. Thụ phong Khuông Việt Thái Sư năm 971 đời Đinh. Đời Lê Đại Hành cũng được nhà Vua kính trọng. Tác giả từ khúc tiền Lý Giác (năm 986). Lê Quý Đôn đã ca ngợi :

Sư Thuận thi ca Tống sử kinh dị

Chân Lưu từ khúc danh chấn nhất thời

Ngài dựng chùa ở núi Du hí và mở trường dạy học. Sử ghi Ngài tịch ngày 15 tháng 2 năm Thuận thiên thứ hai (1011). Riêng tuổi thọ thì có bản nói 81, có bản nói 52 và sinh năm 959. Tính ra, thì Ngài thụ phong Khuông Việt Thái Sư năm 971 nghĩa là trước đấy 40 năm. Nếu Ngài sinh năm mới 959 thì ra 12 tuổi mà được phong làm Thái Sư sao ? Bởi vậy, phải nhận 81 tuổi mới hợp lý.

HUỆ SINH THIỀN SƯ

Họ Lâm tên tục là Khu, quê ở Đông Phú Liệt, con cháu của Lâm Phù ở Trà Sơn (huyện Thanh Trì Hà Đông). Thuở nhỏ tướng mạo khôi ngô, nói năng lưu loát, nổi tiếng văn hay chữ tốt. Những khi học nho còn thừa thì giờ lại nghiên cứu kinh Phật. Mỗi khi nói đến chỗ cốt yếu của Phật pháp Ngài thường than thở và rơi nước mắt. Gần 70 tuổi, Ngài theo Định Huệ thiền sư, từ đó đạo học càng ngài càng tiến. Khi được sư phụ truyền tâm pháp, Ngài hành hóa khắp chốn tông lâm, rồi lên ở núi Bồ Đề. Ngài là soạn giả mấy cuốn Pháp Sư Trai Nghi, Đạo Tràng Khánh Tán Văn, nhưng đều thất truyền.

Ngài tịch năm Gia Khánh thứ 5 (1063). Sử không ghi rõ thọ bao nhiêu tuổi. Xét rằng Ngài gần 70 tuổi mới theo Định Huệ thiền sư, lại phải một thời gian để được truyền tâm pháp, rồi thì dự rằng chỉ dăm năm sau thì tịch. Năm được truyền tâm pháp có thể là 1063 - 5 = 1058, và năm ấy 70 tuổi thì Ngài ất sinh vào năm 1058 - 70 = 988. Đến năm xảy ra kịch, 1010 thì Ngài 22 tuổi.

VIÊN CHIẾU THIỀN SƯ

Họ Mai húy là Trục, quê ở huyện Long Đàm, con anh là Linh Cảm thái

hậu (vợ Vua Lý Thái Tông). Như vậy là cháu gọi Thái Tông Phật Mã bằng cậu.

Ngài thông minh từ thuở nhỏ. Có vị trưởng lão chùa Mật Nghiêm có tài xem tướng, đoán cho Ngài : nếu đi tu thì có thể trở nên một vị Bồ Tát. Ngài từ giả cha mẹ vào chùa Thiên Sơn thọ giáo Ngài Định Hương thiền sư. Ngài rất am hiểu phép Tam quán trong kinh Vô Văn Giác, tu đến đắc đạo, và được sư phụ truyền tâm ấn. Ngài soạn quyển Dược Sư Thập Nhị Nguyên Văn trong ấy bàn giải ra điều đại nguyện. Vua Lý Nhân Tông đưa sách ấy cho sứ thần sang Tàu dâng vua Triết Tông nhà Tống. Vua Tống giao cho các vị sư Thượng Tọa ở chùa Tường Quốc xem, và bảo chỗ nào đáng sửa thì sửa lại. Các Đại sư Tàu xem rồi đều tâu : « Đây là đáng hóa thân đại sĩ ra đời ở phương Nam, giải nghĩa kinh rất tinh vi bọn phàm tăng chúng tôi đâu dám thêm bớt một chữ nào nữa ».

Ngài còn soạn những sách : Tán Viên Giác Kinh, Thập Nhị Bồ Tát Hạnh Tu chứng Đạo Tràng và Tham Đồ Bềnh quyết. Ngài tịch năm Quang Hựu thứ 6 (1090) thọ 92 tuổi. Tính ra thì Ngài sinh năm 1008, và đến năm xảy ra kịch 1010 Ngài lên 2 tuổi.

Đó là bốn vị đại diện cho bốn thế hệ cao tăng được trình diện ở màn thứ nhất, khi khởi đầu triều lý

TỪ MỤC

Người làm sứ thần, đi sứ với Ngô Từ Cảnh sang Chiêm Thành đòi vua Lê Đại Hành năm 981, và bị Vua Chiêm bắt giam. Sư Vạn Hạnh khuyên Vua Lê thân đi chinh phạt quả nhiên toàn thắng giết được tướng Tỳ My Thuế tại trận, bắt được rất nhiều tù binh, cả 100 cung nữ Chiêm cũng một nhà sư Thiên Trúc và tịch châu vàng bạc châu báu rất nhiều, sau khi san phẳng cả lăng miếu của Vua Chiêm

Sư không nói rõ cụ mất năm nào. Năm xảy ra kịch (1010) nếu cụ còn sống thì đã cách năm đi sứ tới 29 năm — Và nếu việc đi sứ thường phải lựa người đứng tuổi, cụ hẳn trên 40 — Đề đến năm 1010 này là khoảng 70 tuổi.



Đi chùa phý bản Nghiêu đê

LÝ NHẠM VẤN

Người cùng với Lê Tái Nghiêm đi sứ sang Tống, kỳ đầu tiên gay go nhất, và quan trọng nhất, khi vua Lý Thái Tông mới lên ngôi năm 1010. Các triều thần nhà Tống có ý không tán thành việc Lý thay Lê, nhưng Vua Tống cuối cùng vẫn ưng thuận.

Phải được sự ưng thuận này thì vua Lý mới dám tính chuyện dời đô về Đại La.

Đoàn sứ bộ đã phải có tài ba lỗi lạc mới thành công được và nhất là mới khiến cho đoàn sứ bộ năm sau 1011 sang lần thứ hai với Lý Nhân Nghĩa và Đào Khánh Văn, khi xong việc, họ Đào trốn ở Tàu không về nước, Vua Tàu đã cho bắt và giao trả Vua Lý để họ Đào bị đánh chết.

Sứ cũng không nói rõ về tuổi thọ của Lý Nhậm Vấn. Ở đây chúng tôi ước chừng là khoảng 36 tuổi.

Đó là hai vị đại diện cho hai thế hệ sứ thần được trình diện ở màn thứ nhất, khi khởi đầu triều Lý.



Đối với các sự việc kể trong kịch, thì :

SƯ QUÁCH NGANG

Là người bị bắt và bị hành tội để mĩa lên đầu mà róc vỏ.

CHÓ TRẮNG LUNG CÓ LÔNG ĐEN

NỖI LÊN CHỮ THIÊN TỬ

Ở viện Cảm Tuyến chùa Thiên Tâm, đếm báo người sinh tuổi tuất được đại quý.

(Viết sử Tiên An — NGO THỜI SỰ)

THẬP NHỊ XUNG ĐẠI VƯƠNG

Trong lời sấm truyền là trở 12 con trai của Lê Đại Hành: Thâu, Ngân, Tích, Việt, Đinh Đinh, Cấn, Táng, Tương, Kính, Mang, Đề — Tất cả đều được phong Vương.

NĂM HOÀNG HẬU CỦA LÊ ĐẠI HÀNH

1) Đại thắng Minh hoàng hậu tức là Dương Hậu mẹ Đinh Toàn (phế vương), 2) Phụng kiều chỉ lý hoàng hậu, 3) Thuận Minh đạo hoàng hậu, 4) Trinh Quốc hoàng hậu, 5) Phạm hoàng hậu.

LONG ĐÌNH GIẾT ANH CƯỚP NGÔI

Lý Công Uẩn ôm thấy Vua khóc trong lúc các triều thần sợ chạy cả, mà Long Đình lại trọng dụng Công Uẩn và thăng chức là Tứ sương quân, điện tiền. phó chỉ huy Sư,

ĐẠI SƠN LONG ĐẦU KHỞI

Trong lời sấm truyền là trở núi Đại Văn ở Kinh đô Hoa Lư, nơi Vua Lê Đại Hành xây các cung điện Phong Lưu, Tư Hoa, Bông Lai, Cực lạc, Trường Xuân, Long Lộc bằng những vàng bạc chiến lợi phẩm năm 982 đánh Chiêm Thành.

ĐỖ NGÂN

Không tán thành việc Lý thay Lê — Người được Sư Vạn Hạnh gọi thơ chiết tự tên ra đề thống trách là định mưu hại mình.

HOÀNG KHÁNH TẬP

Kẻ nổi loạn từ thời Lê Đại Hành khi đào cảng Đa Cát năm 1002. Bị đàn áp, Hoàng Khánh Tập cùng đồng bọn 450 người sang Khâm Châu. Vua

Tổng khuyên họ Hoàng trở về — Họ Hoàng sợ, xin làm nhà ở bờ biển mà tạm trú. Sau gặp dịp Long Đinh giết anh cướp ngôi năm 1005, họ Hoàng dâng bản đồ đường thủy bộ, xin làm tiên phong dẫn lộ để quân Tổng qua dứt nhà Lê — Nhưng vua Tổng không ưng.

MINH ĐỀ

Con út của Lê Đại Hành đi sứ năm 1005 xin được Vua Tổng phong chức Kiểm Hiệu Thái úy, khi trở về vào dịp Long Đinh giết anh cướp ngôi thì sợ không dám về nữa và xin ở lại bên Tàu.

KHAI MINH VƯƠNG

Là vương tước của Lê Long Đinh khi chưa làm Vua.

NHƯ HỒNG

Tên một châu quận ở phía Tây Khâm Châu của Trung Hoa — Khi Vua Tổng phong cho Long Đinh làm Giao Chỉ Quận Vương, Long Đinh sai sứ hiến con Tê để xin giắt vàng mũ áo — Vua Tổng y cho. Đinh lại xin cho dân được buôn bán ở Ung Châu. Vua Tổng lấy cớ rằng Ung Châu là chỗ hiểm trở, cò hòng ở biên giới, nên chỉ cho bán ở Châu Liêm và Trại Như Hồng thôi. (*Việt Sử Tiền An*).

LÊ ĐẠI HÀNH CHIA ĐẤT CHO CÁC CON CAI TRỊ

Khai Minh Vương Long Đinh coi Đằng Châu (Vùng Kim Động) ; Ngự Man Vương Long Đinh coi Phong Châu (Sơn Tây Phú Thọ) ; Ngũ Bắc Vương Long Ngân coi Phú Lan (Văn Lâm Mỹ Hào) ; Định phiên Vương Long Túng coi Ngũ huyện giang (Thanh Hóa) ; Tư Doanh thành phó vương Long Tương coi Đỗ Động (Thanh Oai, Thượng Phúc) ; Trung quốc vương Long Cảnh coi Mạt Tiên (Tiên Lữ) ; Nam quốc vương Long Mang coi Vũ Long (Thanh Hóa) ; Hành quân vương Long Đề coi Cồ

Lâm (Quế Dương Đông Ngạn), Phú Đái vương (Long Tích coi Phú Đái (Vĩnh Bảo, Vĩnh Lại).

THỎ KÊ THỦ NGUYỆT NỘI, ĐỊNH KIẾN NHẬT XUẤT THANH

Lời sấm truyền : tháng thỏ (hai) gà (tám) chuột (một) sẽ thấy mặt trời ra trong trời — Sử chép tháng 7 năm Thuận Thiên thứ nhất (1010) thì Vua Lý dời đô về Đại La — Vậy việc thay đổi ngôi chỉ có thể xảy ra vào tháng hai — Cho nên kịch đã được đặt vào cuối tháng giêng đầu tháng hai.

PHẬT MÃ

Con thứ ba của Lý Công Uẩn, dưới Dực Thánh Vương, Vũ Đức Vương và trên Đông Chinh Vương — Sử chép Thái Tông ở ngôi được 27 năm và trị vì từ 1028 tới 1054 — Nhưng ghi thêm rằng thọ 55 tuổi e không đúng — nếu Thái Tông Phật Mã bằng hà năm 55 tuổi thì lên ngôi năm 28 tuổi và năm xảy ra kịch (1010) mới có 10 tuổi thôi.

Nhưng các anh lớn của Phật Mã là Dực Thánh Vương và Vũ đức Vương từ năm 1013 đã có thể cầm quân đi dẹp giặc Hà Trắc Tuấn ở Chiêm Hóa rồi — Ít nào họ cũng phải trên 20 tuổi mới làm nổi việc lớn ấy — Thì Phật Mã út cũng sắp sí tuổi 17, 18 mới đúng.

Và chẳng khi lên ngôi rồi, năm Kỷ Tỵ 1029 vua Thái Tông có gả công chúa Bình Dương cho Thân Thiệu Thái, cháu mục Lạng Châu — Nếu 1010 mới có 10 tuổi thực thì không lẽ Phật Mã 14 tuổi đã có con đẻ con sẽ lấy chồng năm 15 tuổi.

ĐÊ TỬ AI VÔ THỨC, Y VƯƠNG TÍCH VỊ ĐÀM

Lời trong thơ của Thâm Thuyên Kỳ, thi sĩ hữu danh đời Đường xưng là đệ tử và làm đề kính tặng Vô Ngại Thượng Nhân, khi họ Thâm qua An Nam chơi, và đến viếng chùa Sơn Tĩnh — Cửu Chân,

LONG ĐÌNH CHỬI BỜ CHA ANH

Việt Sử Tiêu Ẩn của Ngô Thời Sĩ chép rõ Long Đình bắt được giặc Mán đem ra đánh đập, Giặc Mán gọi tên cả Vua cha là Đại Hành ra chửi bới, thì Long Đình lấy làm thích lắm, và cười.

MÀN THỨ HAI

SỞ VƯƠNG

Thiệu Ly, kẻ được Lê Long Đình nhận làm con nuôi

HÁN VƯƠNG

Thiệu Hưng cũng được Long Đình nhận làm con nuôi — ắt là hai kẻ có công lớn trong vụ giết Long Việt cướp ngôi.

KHAI PHONG VƯƠNG SA

Con đẻ của Long Đình năm 1006 được phong Vương nếu là vừa sinh xong thì đều năm xảy ra kịch thái tử lên 4 tuổi.

AN PHỦ SỨ THIỆU VIỆP

Quan Tổng cai trị vùng Quảng Châu và có quyền thay vua dòm ngó chính sự ở Giao Châu.

MỘ CỦA BÀ THÂN SINH RA LÝ CÔNG UẦN

Trong rừng Cồ Pháp — Khi bà hột nhiên chết, kiến mối xông đất đầy thành mả cao 7 thước — Sau vua Lý về thăm thấy cây cối xanh tốt sai đo quanh mộ mỗi bên vài mươi thước là cấm địa — Và các triều sau có phụ táng ở đó gọi là Thọ lăng.

LỜI ĐÒN VỀ GỐC TÍCH CỦA LÝ CÔNG UẦN

Theo sử ta Lý Công Uần là con vô thừa nhận. Bố nuôi là Lý Tự Khanh cho nên lấy họ là Lý — Đại Việt sử ký toàn thư của Ngô Sĩ Liên còn chép chuyện hoang đường mẹ có mang với thần nhân — Sách Việt sử lược chép khi lên ngôi, Lý - Công - Uần phong cho bố làm Hiền Thánh Vương, anh làm Vũ Uy Vương, em làm Dực thánh Vương — Như vậy không phải là con không bố.

Có thuyết nói Công Uần gốc người Mân Việt, tổ tiên đã chạy sang ta sinh sống khi bị Tống lấy nước Mân năm 971 — Không rõ giả thuyết này đúng hay không — Điều chắc chắn là đời Tống, người Tống nhận Lý gốc Mân Việt. Không những Từ Bá Tường nói mà thôi. Sách Mộng Khê bút đàm cũng nói thế.

HOÀNG XUÂN HÂN

Lý Thường Kiệt—Sông Nhị xb. 1949

TIỀN THIÊN PHÚC

Tiền đồng do Lê Đại Hành cho đúc năm 984.



MÀN THỨ BA

ĐÀO THỊ

Người con gái tài hoa họ Đào, không rõ tên, có giọng hát hay, từng tạo nổi phong trào đi đến nghe hát nhà cô Đào, và họ của cô đã trở thành một phẩm từ cho cả một lối hát đặc biệt Việt Nam, gọi là hát ả đào — Đời Lý Thái Tổ năm 1025 có sắc lệnh định chức Quan Giáp các nghề, mà không quên cả nghề ca xướng.

Đời Lý Thái Tông năm 1033 khi hạ được châu Định Nguyên, vua kéo quân về Châu Đẳng (Hưng Hóa) có người đàn bà tên Đào Đại Di dâng người con gái để vua đưa về cung nạp làm Hoàng Phi. Đào Đại Di phải chăng là Đào Thị ở đây ?

ĐÀO KHÁNH VĂN

Đi sứ năm 1011 xong việc trốn luôn ở bên Tàu, bị vua Tống cho bắt giao trả vua Lý và bị đánh đến chết.

LÝ PHỤNG HIỆU

Người làng Bãng sơn Ai Châu, khi nhỏ tuổi hùng dũng, bữa ăn đến vài đấu gạo, sức uống không có chừng. Khi hai thôn Cồ Bi Đàm Xá tranh địa giới dân cả dân hai làng ra định đánh nhau. Phụng Hiệu bảo bỏ lão Cồ Bi rằng : « Một mình ta có thể đánh nổi chúng» liền nhô cây đánh ngay. Thôn Đàm Xá sợ lắm phải trả ruộng cho Cồ Bi. Lý Công Uẩn nghe tiếng triệu về làm tướng tâm phúc.

Khi vua Thái Tổ băng hà Vũ Đức Vương, Dục thánh Vương và Đồng Chính Vương đưa phủ binh vào vây Long Thành định giết thái tử Phật Mã và cướp ngôi. Lê Phụng Hiệu một mình xông ra chém chết Vũ Đức Vương tại trận, Quân của ba vương phải cùng hai vương kia đều thua chạy hết.

Phụng Hiệu sau lại theo Vua Thái Tông nam chinh dẹp Chiêm Thành lập được nhiều công lớn. Khi khai hoàn Vua định công phong thưởng Phụng Hiệu thưa không muốn quan tước gì, chỉ xin đứng trên núi Bãng Sơn ném thanh đại đao rơi xuống chỗ nào thì được nhận đến chỗ ấy làm ranh ruộng thế nghiệp. Vua y cho — Phụng Hiệu lên núi ném đại đao đi xa hơn 10 dặm rơi xuống đất làng Đa Mỹ Vua cho Phụng Hiệu được nhận ruộng đến chỗ ấy lại tha không phải nộp thuế (Bãng Sơn là xã Dương Sơn, huyện Hoàng Hóa) Sứ ta có chữ đao điền là do tích ấy.

ĐÀO THỊ LIÊN LẠC VỚI HOÀNG KHÁNH TẬP Ở VĨNH-AN

Hoàng Khánh Tập là châu mục cũ ở Vĩnh An — thuộc Hải Ninh Móng Cái ngày nay — Còn có tên là Triều Dương đến 1023 mới dời là Vĩnh - An.

GIẶC CỬ- LONG

Rợ Cử Long phủ Quảng Hóa nổi loạn năm 1002

GIẶC TRỊNH HOÀNG

Năm 1000 tại Châu Phong có Trịnh Hoàng chống lại Nhà Lê — Lê Đại Hành đem binh đánh đuổi, Trịnh chạy vào ẩn nấp ở núi Tân Viên.

ĐƯỜNG TỪ ỨNG CHÂU QUA NƯỚC TA

Phải đi từ trại Vĩnh Bình vào huyện Quang Lang (thuộc ta) rồi qua hai sông nhỏ Ô Bi và Đào Hoa đến sông Nam-Định. Ba sông ấy tức là sông Kỳ Cùng, sông Thương và sông Cầu ngày này.

Câu ca dao : Muốn tắm mát lên ngọn con sông Đào, tức là sông này.

Còn sông Nhị hà hay Hồng hà, xưa có tên là sông Lô. Cho nên có câu thơ : Khi thiêng Lô Tân đúc nên người, chẳng nhưzg trai hay gái cũng tài.



MÀN THỨ TƯ

BÀI THƠ YẾU THÀNH KHẮC THÀNH

Sử chép là thần cho Lý Công Uẩn khi mới lên ngôi. Ở đây chúng tôi luận cho là lời cầu chúc của Vạn Hạnh khi đội Vương Miện cho Lý thái Tổ.

NGOẠI PHỤ

BÀI SÁM TRUYỀN

Thống quan cả dòng dài lịch sử của ta và được ghi là xuất hiện cuối đời Lê, chúng tôi không thấy tác dụng trong lịch, còn nghi rằng không phải của Vạn Hạnh, nên không nhắc tới.

Bài ấy như sau :

Thụ căn liên liễu (1)
Mộc biểu thanh thanh
Hòa đao mộc lạc
Thập bát tử thành
Đông A nhập địa
Dị mộc tái sinh
Chấn cung kiến nhật
Đoài cung ẩn tinh
Lục thất niên gian
Thiên hạ thái bình.

(còn nữa)

TỀ VĂN SIÊU □

(1) Sách Văn học Việt Nam thời Lý chép lầm là cha, cha —
nay xin sửa lại cho đúng.

TRIẾT HỌC SIÊU HÌNH VEDA



THÍCH MÃN GIÁC

TẤT cả nền tư-tưởng triết-học và tâm-linh Ấn-Độ xưa nay đều bắt nguồn từ kinh Veda.

Từ thuở tối tăm của loài người, có một số thánh hiền cấu tạo ra nền triết-học siêu hình đó, họ có thể coi như là thủy-tổ của nền triết học Ấn-Độ. Cho đến bây giờ, sử-học, văn-học và triết-học cũng không để lại cho đời sau một tài liệu nào có thể giúp chúng ta định được họ là ai, sinh vào thời nào, họ viết những gì và tư tưởng họ màu sắc nhất định ra sao. Muốn biết rõ, chúng ta cứ nên hiểu rằng dân-tộc Ấn-Độ bắt nguồn từ hai sắc dân phối hợp.

Có một vài sắc dân mà sao này người ta gọi là dân Âu-Ấn (European-Indian) từ xung quanh và gần khu vực Baltique hay từ khu vực Nam-Nga-La-tư đến xứ Iram (bây giờ là Perso hiện đại); rồi đến thế-kỷ thứ XVI trước tây-lịch, một phần các sắc dân ấy là Arya — nghĩa là có tính-chất qui-tộc.

Ở Ấn-Độ, họ chiếm xứ Panjab, rồi chiếm thung lũng Gange, lần hồi chiếm trọn tất cả. Và rất suộc là họ đó họ dân cư bản xứ nước da hung hung đen, là đen nám, đó là màu-đen của dân Dravida ở Nam-Ấn-Độ.

Trước thời kỳ đồ hồ của dân Arya thì dân bản xứ Ấn-Độ sống trong tình-trạng nào? Theo dân Arya thì dân bản xứ còn mọi rợ. Tuy nhiên, theo nhà thông-thái Ấn Bannerji và nhà học-giả Anh John Marshall thì vào khoảng năm 3000 trước Tây-lịch, ở Ấn-Độ đã có nền văn-minh tiền Veda, (Pre-Vedic Civilization). Chưa ai rõ là do đâu nền văn-minh ấy phát ra. Có lẽ là dân Sumerians, những người đầu tiên chiếm thung-lũng Chaldee, đã dựng nên nền văn-minh ấy. Đã có sử-gia gọi nền văn-minh ấy là nền văn-minh *Dravidan-sumere*. Di tích còn nhiều: có những tòa nhà cao và rộng, có lúa mì, có dụng-cụ, có đồ bằng chì, kẽm, đồng, bạc, vàng, tượng thần thánh và tượng các nhà truyền giáo, đã có hình ảnh, và một thứ văn-tự chưa đọc ra được...

Một nền văn-minh cổ năm ngàn năm trước, hẳn là phải bắt nguồn từ một nền sinh-hoạt thái cổ nào! Cứ thế chúng ta đi ngược thời-gian lên những đời tối tăm của lịch sử thì thấy văn-minh Ấn-Độ cũng cũ như văn-minh Ai-Cập, Ba-Tư... và liên-tục cho đến bây giờ.

Tôn-giáo của những dân-tộc ở thung lũng Indus hẳn là có những tín-nguỡng gần như tín-nguỡng Tô-Tem và vật-tượng thời sơ-khai. Theo tín-nguỡng Tô-Tem thì một số vật trong trời đất cũng linh thiêng; vật ấy gọi là Tô-Tem. Còn tín-nguỡng vật-tượng thì trong trời đất có những linh-hồn trừu-tượng giống như linh-hồn con người ta. Trước khi người Arya tới thì một số thú-vật, một số cây cối, một số tinh-thú và một số sông ngòi, có tính-chất linh thiêng và được dân bản-xứ thờ phụng. Khi người ta chết, kẻ còn sống trông kèn lễ-bái linh-dinh. Người còn sống làm phép này phép nọ, để chế-ngự những linh-hồn lang thang trong trời đất.

Trong các thần-vũ có Mẫu-Thần (Mother-Goddess) là xưa nhất và quan trọng nhất, dung dưỡng và duy-trì lễ hiếu-sinh trong trời đất.

Tất cả những thành-tử siêu-hình ấy sẽ có mặt trong nền triết-giáo siêu-hình Ấn-Độ-giáo (Hinduism) sau này. Hình như thuyết luân-hồi lở mớ phát-sinh từ đó, phối hợp thờ cúng tổ tiên và sự kính trọng thú-vật. Còn về phía Arya đi chiếm đất Ấn-Độ ngày nay thì có lẽ từ chế-độ Tô-Tem, phát-sinh ra ý-thy-sinh (Sacrifice) trong sự tín-nguỡng. Họ tin rằng trong thiên nhiên

chỗ nào cũng có quỷ-thần. Nhưng chế-độ *vật-tượng* đã biến-thể và trở nên chế-độ đa-thần (polytheism). Một số quỷ-thần (Spirit) trở nên linh-hồn (Gods). Ở Boghaz Keui, ở Cappadoce, người ta còn giữ được một hiệp-ước ký vào thế kỷ XIV trước tây-lịch giữa hai dân-tộc, một bên là dân bản xứ ở khu-vực ấy gọi là dân Hittites, một bên là dân Arya, một thành-phần của dân Arya đã vượt từ Ba-Tur đến Penjab và gọi là Miyanien. Trong hiệp-ước ấy, có ghi rằng những *linh-thần* che chở dân Mitanniens là Indra, Mithra, Varuna... là những linh-thần lớn nhất của nền triết-giáo Veda. Cũng nên thêm rằng nền triết-giáo Veda không có một nguyên-lý căn-bản của nền triết-học Ấn-Độ cổ kim, đó là nguyên-lý *luân-hồi*.

Vậy là thuyết Veda phát-sinh từ một tác-giả Arya : những tác-giả ấy gọi là những bậc *hiền*, những bậc *giác-ngộ*. Chúng ta có thể hình dung họ thuộc vào giai-cấp thống-trị, giàu có, lạc-quan, thích sống lâu, thích ăn sung mặc sướng, thích con trai và thích con đàn cháu đống... Họ lạc quan chứ không bi-quan như tất cả những triết-gia Ấn-Độ sau này.

Veda nghĩa là thông thái. Sự thông thái và hiểu biết quán thông thiên-địa này, người ta có nó bằng *thịnh-giác* chứ không phải bằng *thị-giác*. Trong tất cả các bản kinh, thấy chép khác hẳn các kinh kệ giáo-lý khác. Kinh thánh Thiên-chúa-giáo chép : « Thánh kinh ghi rằng... » (It is written). Nhưng kinh Veda chép : « nghe rằng... » (It is heard); cũng như Nho giáo chép : « Đức Khổng-Tử nói rằng... » (Khổng Tử viết). Như vậy, *nghe* là một chuyện *linh thiêng* đối với người Ấn-Độ. Trong sử sách không có bút-tích kinh Veda ; chỉ có một người gọi là Guru là bậc Sư-tổ nắm quyền giữ truyền-thống Veda mà thôi. Bộ kinh xưa nhất gọi là *Rig-Veda* trước tiên có 1.017 bài thánh-ca, rồi về sau bổ-túc thêm 11 bài nữa, cộng lại bộ kinh Rig-Veda có 1.028 bài Thánh-Ca tất cả, sáng-tác vào khoảng năm 1.200 đến năm 1.000 và năm 1000 đến năm 800 trước tây-lịch. Theo sử-gia triết-giáo Nathan Soderblom, thì cái phần tối cổ ấy là cuốn *Thánh kinh xưa nhất của loài người*.

Bên cạnh kinh Veda, chính-thức gồm có bộ *Sama-Veda* chứa đựng những ca-khúc ; và bộ *Yajur-Veda* chứa những phương-thức dùng vào tế-tự và bộ *Atharva-Veda* chứa những bí-quyết phù-pháp.

Thực ra thì trong những *thành-phần* kinh Veda trên, chỉ có những bài triết thi (Philosophical poems) là đáng cho chúng ta chú ý. Những bài thơ triết-lý ấy phản-ảnh một nền triết-học gọi là nền *phiếm-thần đa-thần* (Polytheistic pantheism), gọi tắt là *phiếm đa-thần*.

Ở Ấn-Độ hiện đại có một triết-gia danh tiếng nhất là Shri-Aurobindo. Ông đã nói về tinh-thần tượng-trung của kinh Veda và Ông cho là kinh Veda khó giải-thích lắm. Đại ý Ông bảo rằng : « những thần-Hinh thuộc về kinh Veda là những dấu-hiệu, những thể-lực, những cá-tính của' thánh kinh phô-biến ; mỗi thần linh ấy đại-diện cho một thể-lực uyên-nguyên của Thánh-Tinh bản-thể ; chúng biểu-hiện vũ-trụ và là phát-hiện của vũ-trụ ; đó là sản-phẩm của ánh sáng, của vô cùng ; chúng thừa nhận rằng trong tâm-hồn con người có bóng dáng của chúng ; chúng muốn giúp vào sự phát-sinh và trưởng-thành của tâm-hồn con người trong đó chính chúng cũng trưởng thành ; để làm gì, để chinh-phục « vũ-trụ » tiểu-ngã ấy bằng ánh sáng, bằng sức mạnh, bằng cái đẹp của chúng ; thần-linh giúp con người và tham dự vào sự tiến-hòa của tiểu-ngã ; chúng tội kéo và nâng cao tâm-hồn con người trong tình huynh-đệ lỏng-lánh của chúng ; chúng cũng muốn con người giúp chúng và chính chúng giúp con người, chống lại sản-phẩm của U-Ám (vô-minh) và sai biệt ».

Trong bản tổ cổ kinh Veda, vị thần có mặt nhiều hơn hết là thần Indra. Indra là Thượng-đế của tạo-vật, vị thần sấm sét, giông gió và mưa, mà cũng là vị thần chiến-tranh, bách chiến bách thắng để bảo-vệ dân-tộc của thần.

Indra là vị thần của sức mạnh ; đối-lập với thần Indra là Thượng-Đế của lý-tinh, Varuna. Khởi-thủy, Thần Varuna là thần của Trời (trong Hy-lạp-Ngữ có chữ Ouranos là trời, cũng như Ba-Tư có chữ Ahoura là Thượng-đế) Varuna là thượng-đế của trời về Ban-Đêm, của trời đầy tinh-tú. Dần dần, Varuna trở nên Thượng-đế của Thứ-Tự Phô-biến (Universal order) tức là vũ-trụ, ngự-trị bộ máy điều-hòa của thiên nhiên, và là thượng đế tinh thần (Moral God) kiểm soát thế giới và hướng dẫn loài người.

Cùng phối hợp với thần Varuna có thần Mithra, thần của trời về Ban Ngày, thần của ánh sáng và thần của của luật lý (Law, Right).

Varuna và Mithra có bà Mẫu-Thần Aditi, nguyên chất chung của tất cả thần linh và của vạn vật. Trong đoạn thánh-ca XII, 1, của bản kinh *Atharva-Veda* trái đất được mệnh-danh là *Mẹ Chúng Ta* : con người nhờ Mẹ giúp đỡ.

Trong những bản thánh-ca Veda, có thần *Dyaous pitar* làm người ta nghĩ tới thần *Zeus pater* của dân tộc Hy-Lạp, và là *Cha* của các vị thần-linh cùng phối hợp với thần *Prithivi Matar*, Địa-Mẫu-thần (*Mother Earth*) ; có vị thần mặt trời trong những người con của thần ấy là *Surya*, thần Thái Dương (cũng như thái dương-thần *Hélios* của Hy Lạp) ; có thần *Vayu*, thần gió (cũng như thần *woian*, Thượng đế Nhật nhĩ man) ; có Thần *Manu*, làm ra luật pháp (làm người ta nhớ tới chữ *Man* của Nhật-nhĩ-man-ngữ, là Người).

Trong tất cả những bài thánh ca triết lý đề suy tôn những vị thần linh của nền Phiếm thần đa linh đều có liên quan đến thần Varuna. Trong bản văn học Ấn (*Litterature de l'Inde*) nhà học giả Victor Henry có dịch một đoạn trong kinh *Atharva-Veda* (IV, 16) như sau. Nhà học giả kia còn cho biết có nhiều ý giống như kinh Thiên chúa giáo :

Cái tối cao và tối quý của tất cả các vị thần nhìn thấu xa và gần : nếu có ai rón rén lên đi mất, thì các vị thần thấy hết. Có ai rục-rịch, có ai chạy, có ai đi, có ai êm ái đi, có ai đâm nhào, nếu có hai người nào thì thầm nói nhỏ với nhau và tách riêng ra, thì thần Varuna là Người thứ ba cũng biết.

Trái đất này là của thần Varuna ; cả trời cao mênh mông kia cũng vậy ; và cả hai đại-dương là hai lỗ rún của bụng Người. Thần Varuna ẩn mình trong cái giọt nước ấy.

Mà dù cho có ai đi bên kia bầu trời, thần Varuna cũng thấy ; những vị kiểm-tra thám-hiêm trên trời đi cùng hết lại-quốc của thần Varuna ; họ có một ngàn con mắt và nhìn thấu trái đất.

Thần Varuna thấy suốt hết ; bất kỳ ở đâu giữa trời đất hay bên kia chân trời ; Thần đếm được những cái chớp mắt của loài người ; cũng như những tay đồ bác lành nghề mùa mẩy con bài, thần Varuna ngự trị vạn vật và sử dụng điều khiển vạn vật theo ý mình.

Về Varuna, ông Victor Henry mượn trong kinh Rig-veda một đoạn (VII,86) để so sánh với «Kinh Địa Đà» (vì trái ý Thượng Đế) :

Tinh lý của Thượng đế cao lắm, lớn lắm ; Người cũng cố giữ riêng biệt hai sinh huyết của vũ trụ ; Người đã củng cố vòm trời cao và rộng, và tinh tú duy nhất, và người đã gieo vãi linh địa cho con người.

Và trong lòng tôi, tôi tự nhủ : « Ngày nào tôi mới đi vào lòng Varuna ? Tôi phải hiến những gì để cho người đẹp con thành nột ? Khi nào tôi trải tấm lòng trong sạch của tôi để hưởng sự thương xót của Người ? Tôi tìm hiểu coi tôi đã làm tội lỗi gì, hỡi thần Varuna ? Tôi muốn biết. Tôi đi tìm gặp những bậc Hiền và hoi họ ; các bậc tiên tri đã nói với tôi : Thần Varuna giận nhà người đó !

Lỗi đó là lỗi gì mà nặng thế, thần Varuna ? Lỗi nặng đến nỗi Người trừng phạt chàng nghệ sĩ ca hát ban của Người sao ? Nói cho tôi biết đi, hỡi thần tối cao tối thượng toàn mỹ toàn thiện ? Tôi quì trước Người mà Người đẹp con thành nột !

Người hãy cởi bỏ và tha thứ những tội lỗi của cha ông tôi, cởi bỏ tha thứ cho những tội lỗi của chính chúng tôi, như một gã ăn cắp trâu bò ! Hỡi thần Varuna, cũng như người cởi trói con bò con ra khỏi cái giây xích của nó, xin Người cởi Vasishtha !

Hỡi thần Varuna, chúng tôi quả tình không muốn thế ! Chẳng qua chỉ là ảo tượngđọa lạc, sự say sưa, sự dữ tợn, sự cơ bạo ; sự vô ý ; giấc ngủ đã thắng sự yếu kém của chúng tôi nó gây ra tội lỗi mà không cho chúng tôi ý thức tội lỗi.

Seigon, Tháng Đọ 2510.
THÍCH MÂN GIÁC □

ÁC MỘNG

NGƯỜI BAY



DOÃN QUỐC SỸ

NHIỀU người, rất nhiều người đứng đó cùng ngàng đầu nhìn lên vòm cây cao và tiếng xì-xào: Người bay! Người bay!

Tôi cũng ngàng lên nhưng chỉ nhìn vào khoảng lưng chừng nhận thấy có một con chim như chim họa mi cánh vàng ó, nó vừa thoăn-thoắt nhảy đồi chiều trên một chạc cây lớn vừa hót làm quảng cáo: Người bay! Người bay!

Tôi đi thẳng vào miếng đất vuông gặp mẹ tôi đứng đó, người cũng ngàng đầu nhìn lên như mọi người đề nhìn nhìn người bay! Người bay!

Tôi dời khỏi miếng đất vuông đi vào một vùng tối sừng-sững chắc vì có núi cao như tường đồ bóng xuống, có thể là tôi sẽ leo lên núi đó. Tôi chột quay lại, muốn nhìn thêm một lần nữa con chim họa mi (hay chim vẹt) có màu cánh vàng ó đề trông và nghe nó làm quảng cáo: Người bay! Người bay!

Toàn thân tôi bủn-rủn vì vừa ngàng đầu lên tôi nhận thấy ngay trên



Tháp vua Trần Nhân tông

(chùa Phổ Minh, làng Tức Mặc, Nam định)



Mộ bia xây trước tháp vua Trần Nhân tông
(chùa Phổ Minh, làng Tức Mặc, Nam định)

vòm cao khoảng đỉnh đầu, một người cưỡi cò một người, nó đương vừa nhún nhảy làm đu đưa cả khoảng lá cành đó vừa chăm chăm nhìn tôi, nó sắp nhảy xuống quắp lấy tôi làm mồi. Nó chính là : Người bay ! Người bay !

Nó sắp nhảy xuống quắp lấy tôi làm mồi, nụ cười đầy ngạo-mạn phảng-phất trên môi vì nó biết tôi chẳng tài nào thoát khỏi, cái nhìn chăm chăm của nó hút chặt lấy mọi ý nghĩ của tôi. Nó chính là : Người bay ! Người bay !

Tôi không nhìn thấy đôi cánh nó đâu, sao gọi là người bay ! Nó quắp lấy cò một người khác để nhún nhảy trên cao như thề hình thù nó vẫn vậy, nụ cười đầy ngạo mạn trên môi không dứt, nó biết tôi làm sao thoát khỏi. Nó chính là : Người bay ! Người bay !

Tôi nhớ có mẹ tôi đứng đầu đó phía trước, tôi chỉ việc vùng chạy vượt lẹ, rất lẹ qua mấy chướng ngại vật là tới bên người để sẽ hét lên : Mẹ ơi, người bay ! Người bay !

Tôi biết khi đứng bên mẹ thì người bay chẳng còn nguy hiểm gì nữa. Nhưng muộn rồi, chân tay tôi bủn-rủn không sao chạy được tới bên mẹ, người bay bện như gươm treo cò, chỉ khẽ cất bước là... rụp.. nó nhảy xuống chụp lấy tôi. Mẹ chỉ trong gang tấc mà sao cách trở ngàn trùng, vì giữa tôi và mẹ đã là người bay ! Người bay ! mất rồi.

Nụ cười đầy ngạo mạn phảng phất trên môi con quái vật đương nhún nhảy trên vòm cây đỉnh đầu và chăm chăm nhìn tôi kia, nó chính là : Người bay ! Người bay !

DOÃN QUỐC SỸ □

TIÊU LONG MÃ

TRỤ VŨ

ANH bạn tôi là một người kể chuyện rất hay. Nếu ta không bị chứng yếu gân tay thì có lẽ anh đã trở nên một nhà văn kể truyện nổi tiếng. Câu chuyện «Tiêu long mã» sau đây là do anh kể ; tôi cố gắng ghi chép đúng lời, không thêm bớt. Và sau đây là lời của người kể truyện.

— Anh đã xem bức tranh «Tiêu long mã» chưa? Chưa hả ? Như vậy thật là điều đáng tiếc. Anh phải xem mới được. Đề rồi tôi sẽ đưa anh đi xem. Anh sẽ không tưởng tượng được đó là tác phẩm của thằng Đoàn Vinh ; thằng Đoàn Vinh mà vẽ một bức tranh như thế... quả là một « kỳ tích ». (Anh bạn tôi rất mê Kim Dung ; vì vậy, trong lời nói của anh thường pha những danh từ «chưông»). Thằng Đoàn Vinh, cái thằng lù khà đó... nổi tiếng là «lốc kê». Nó chuyên môn vẽ ngựa ; điều đó thì anh đã biết rồi. Những con ngựa của nó... trời đất ơi !

Ấy vậy mà nếu anh xem bức tranh «Tiêu long mã»—cố nhiên là cũng vẽ một con ngựa — thì anh sẽ thấy khác nhau xa... Tôi không tả về sự khác nhau đó, bởi vì anh cũng sắp xem bức tranh ; đề đến lúc ấy rồi anh sẽ thấy... vậy mới thú... mới «nguyên xi»...

Nhưng... (anh nói tiếp, sau khi ngừng một giây) tại sao thằng Đoàn
Vinh lại vẽ bức tranh đó ? Và tại sao nó lại vẽ được một bức tranh như
thế ? — tôi dám chắc là sau khi xem bức tranh, anh sẽ hỏi như vậy...
Tôi không vũ đoán đâu ; đề đến khi anh xem bức tranh rồi biết.

Vì bức tranh đó nó «siêu» lắm kia ; «thông linh» vô cùng. Mà gì thì gì chứ
hai chữ «thông linh» ấy thì, như anh đã biết đó, một thằng như Đoàn
Vinh không thể «đạt» tới được — suốt đời nó. Nếu như không có một
cuộc «kỳ ngộ»...

Tôi sẽ kể cho anh nghe về «cuộc kỳ ngộ» đó, bởi vì nó chính là «nguồn
gốc» của bức tranh «Tiểu long mã». Nhưng tôi nói trước cho anh biết là
tôi kể chuyện không thông suốt lắm đâu ; tôi có tặc kể chuyện lòng dòng
— theo lối «lăng ba vi bộ» (anh cười). Bạ đâu nói đó... vậy anh — là
nhà văn — đừng có bắt lỗi «văn phạm» nhé !

Thôi, tôi vào chuyện đây.

... Bữa hôm đó — một đêm sáng trăng. Tụi tôi, bảy người, họp tại nhà
thằng Viễn Phương. Thằng Viễn Phương, soạn giả, ở xóm X... đó —
anh biết mà. Hôm đó nó giở bà mẹ và nó mời tại tôi.

Trước nhà thằng Viễn Phương có một cái sân rộng hình chữ nhật. Cái
sân này, gọi là sân cũng được mà gọi là vườn cũng được. Trong sân—
hay vườn—có một cái chuồng ngựa nằm đằng cuối ; còn quanh sân thì
có đủ cả nào là đàn trâu, nào là chuối, cau, vú sữa... Tóm lại, là có một
cảnh quê mùa vô cùng, nếu không nói là quê hương vô cùng. Nhất là khuôn
vườn nhà thằng Vinh ở lại nằm lọt hòm giữa một xóm toàn là bin-đinh và
vin-la. Đứng giữa cái sân đó nhìn ra bốn phía thấy toàn là vách bin-
đinh, biệt thự cao lừng lừng, che khuất tầm mắt. Duy nội muốn ngó bầu
trời, chỉ có cách ngửa cổ nhìn lên.

Vậy thì, giữa cái sân đó, khi tôi tới thì thấy một cái sạp gỗ kê dưới
trăng sáng. Trên sạp, chơ vơ chỉ có mỗi một cái mâm ; trên cái mâm, lèo
tèo hai cái đĩa. Một đĩa rau sống, một đĩa đậu phụng. Và một chai ;

rượu to tồ bố. Quanh mâm ngồi một đám gồm những thằng «thuộc loài cái bang», gầy gò, lơ lơ, rách rưới.

Khi tôi đến thì chúng nó đã bắt đầu cầm đũa nhậu lai rai rồi. Dưới ánh sáng trắng, tôi thấy bộ mặt gầy guộc của thằng Viễn Phương đỏ gấc. Thằng Mộng Hoài - họa sĩ Mộng Hoài - cũng có mặt hôm đó. Nó chỉ tay về phía dưới chân sập bên cạnh chỗ thằng Viễn Phương ngồi và nói khể với tôi « Anh nhậu bốn xị rồi đó ».

Tôi thấy mặt ai nấy đều có vẻ buồn và không khí của cái đám giỗ này thật là sâu thẳm. Mà không sâu thẳm sao được khi mà khuôn vườn thì quanh hin, ngọt ngọt và có vẻ lạc loài giữa một bối cảnh ba bề bốn bên toàn là tường vách cao lừng lừng của bin - đình và biệt thự, khi mà vùng trắng lơ lảo giữa trời, khi mà cái đám giỗ lộ diện chỉ bằng mỗi một đĩa rau sống và một đĩa đậu phụng, nhất là khi mà cái thằng chủ nhà giữa ngày giỗ mẹ thì lăm lè say tí bẻ, mặt đỏ kè thế kia. Còn những thằng xung quanh — những người khách mời — thì mới thật là thảm hại. Chúng nó, thằng nào thằng nấy mang trên bộ mặt hốc hác héo xầu một vẻ « chia buồn » trông thật ngớ ngàng, thật là kỳ quái. Những thằng này, chúng nó có quen « mặc mệm » đâu. Chúng nó có thể đau khổ, nhưng chúng nó có biết khóc; chúng chỉ quen chửi thề và nói tiêu lâm thôi.

Nói tóm lại thì cái bữa tiệc đám giỗ này thật là khó thở. Nó kéo rả rả như thế một hồi lâu, cho đến khi thằng chủ nhà, như « một trái mìn nổ chậm », nổ bùng ra. Thằng Viễn Phương đột nhiên buông ly rượu để, khóc tống lên. Nó vừa khóc vừa kể bằng một giọng thảm thiết : « Mẹ ơi là mẹ ơi ! Mẹ chết đã mười sáu năm nay rồi... Mất mẹ, con đau lòng khôn xiết... Từ nay, con còn tìm đâu thấy bóng mẹ... Con thiếu thốn lắm... Mười sáu năm nay, con chỉ mong đến ngày giỗ mẹ thì dọn một mâm cháo gà để cúng mẹ... Mẹ ơi, mẹ ở tuổi vàng có biết con trai của mẹ nghèo khổ đói rét chừng nào... Con làm việc quần quật như con trâu con ngựa suốt mười sáu năm nay, mà không có một lần nào dọn được một con gà, một mâm cháo để cúng mẹ... Đời con vẫn tối tăm, vợ con vẫn đói khổ... »

Hôm nay con bày một đĩa rau sống, một đĩa đậu phụng để cúng mẹ... và con uống rượu đế... Cảm ơn anh em đã có lòng... » Thằng bạn tội nghiệp khóc kể một hồi rồi vật người ra, lăn xuống đất. Mặt nó áp sấp dưới cát. Tụi tôi vội vàng xúm lại đỡ thằng Viễn Phương vào nhà, đặt nó nằm trên di-văng, lấy dầu Nhị thiên đường xoa cho nó. Vợ con nó đều khóc rất thảm thiết, may là nó chỉ lịm đi một lát rồi tỉnh lại...

Về phần tụi tôi, tụi tôi vẫn ngồi lại tiếp tục «bữa tiệc» nơi sạp gỗ. Một phần, không aiỡ bỏ về trong hoàn cảnh này ; mặt khác, tụi tôi đều là những đứa có máu tẩn gấu. Rất nhiều lần, tụi tôi đã họp mặt nhau năm ba đứa tẩn gấu suốt đêm... nhiều năm nay như vậy.

Mà những chuyện của tụi tôi thì cũng chẳng chuyện gì ra chuyện gì. Vội lại, nói cho cùng thì cũng chỉ có những «chuyện gì không ra chuyện gì» mới có thể kéo dài đến suốt đêm... Chứ nếu chuyện mà ra chuyện...

Cái bọn có mặt trong hôm đó, như tôi đã nói, toàn là một bọn nghệ sĩ lông bông. Không thể nói chúng không hiện diện trong cõi đời này ; nhưng chúng chỉ hiện diện «như những con chuột», Những con chuột mang bộ mặt người, mang hình thể của con người. mang thể kiểm tra, nếu có. — Bởi vì, trong số chúng nó, có những thằng cũng không mang thể kiểm tra nữa ! Những thằng này, có lẽ anh biết hết. Thằng Mộng Hoài họa sĩ này, thằng Đoàn Vinh cũng họa sĩ này, thằng Mười đàn tranh này, thằng Michel Thiết này — thằng này, nó là một thứ «amphibie» : họa sĩ cũng được, đạo diễn cũng được, làm thơ cũng được, cái gì cũng được tuốt... Rồi thằng Mã cờ tướng, rồi thằng Tú... Thằng Tú này, nó có hai biệt danh : «vua thất nghiệp» và «bộ trưởng không giữ bộ nào»... Và tôi. Anh cứ tưởng tượng bảy cái thằng tụi tôi này mà gặp nhau thì cũng đã có thể đoán biết sơ sơ cái «khí hậu» chuyện trò của cái đêm «giỗ mẹ » hôm ấy nó lừng khừng, nó cà giạt, nó u oán — và đồng thời, nó cũng «duì» biết chừng nào ! Đại khái là chúng nó nói tục, chúng nó nói hoạt kê ; và đôi khi có thằng cũng «tả oán» nữa... tất nhiên là tả oán một cách hết sức hoạt kê..

Ở bên nhà hàng xóm của thằng Viễn Phương có một cái ra-

đi-ô chuyên môn mở cái lương. Anh biết không, thằng Mộng Hoài có một cái tật rất «tóc»: uó chuyên môn ngồi rình cái chữ cuối — cái chữ văn bằng, cái tiếng buông — của một câu vọng ồ đề mà...ca trước. Ví dụ câu vọng cồ ca: «Em ơi ! Em có hiểu tại vì sao mà ngày hôm nay anh đành cất bước chân đi...đề lại cha già em đại ?... Em ơi ! Đó cũng vì anh mê theo cái tiếng gọi của giang...»Thì lập tức, cái thằng Mộng Hoài — nó ngồi rình sẵn như một con thằn lằn ngồi rình một con mồi— sẽ «đớp» ngay cái chữ cuối : «hồ !...» nó sẽ nhanh nhẩu quát trước cái chữ «hồ» như thế, một cách ngon lành. Và cái giọng nó sẽ ngân dài, uốn éo, và sau đó nó sẽ cười hô hố, Thằng Mộng Hoài nó đề «một phần ba» thì giờ của nó đềrình đớp vọng cồ—hai phần ba thì giờ còn lại thì dành đề nói tục, chửi thề, tả oán, uống cà phê và vẽ. Thì cái đêm đám giỗ này, vào lúc ban đầu, bên nhà hàng xóm cũng mở cái lương, và thằng Mộng Hoài cũng rình đớp vọng cồ như thế. Anh thử tưởng tượng trong cái khung cảnh một bữa tiệc đám giỗ bơ lơ bằng lảng, «âm khí nặng nề» như thế mà có một thằng cha đầu thì trọc, râu thì bậm xum cừ ngồi chồm hồm như con cóc rình mồi, lẳng tâm động thần mà rình đớp một văn «xề» của sáu câu vọng cồ... Thật là «Âu dương Phong» vô cùng ! (anh bạn tôi — người kể chuyện — cất tiếng cười.)Thằng Mộng Hoài diễn cái trò này với cái vẻ trịnh trọng của một người đang hành lễ hoặc đang hành một thứ công phu gì. Kể ra thì việc đó rất quái dị, nhưng mọi người có mặt cũng chẳng ai thêm ngăn cản hay đề ý. Bọn chúng nó, mạnh dứa nào dứa nấy tha hồ mà nói tiểu lâm, mà chửi thề, mà tả oán.

Nhưng anh đừng có tưởng thằng Mộng Hoài nó thích cái lương đầu nhè. Trái tại, nó oán vô cùng. Oán, thù, nhưng thân phận nó vẫn dính liền với cái lương như thường. Như thằng tù trọng phạm dính với cái xiềng—mặc dù là không yêu, mặc dù là oán cái xiềng. Nó bị dính với cái lương về cả hai ba phía. Một mặt, về nghề nghiệp, thì anh biết đấy : nó là họa sĩ. Giác mơ nghệ thuật của nó là thực hiện được những bức tranh kiểu Liên Trai ; huyền ảo như Liên Trai, thì vị như Liên Trai. Ấy vậy mà, suốt đời nó, nó cứ bị vẽ phông cái lương ! Thực ra thì vẽ phông cái lương đầu phải là điều xấu ; có điều là thằng Mộng Hoài, nó, nó có muốn vẽ phông cái lương đầu ! Nó thích

vẽ tranh Liêu Trai kia mà ! Thảm kịch là chỗ đó. Còn một mặt nữa là trong đời sống... Anh biết mấy thằng nghệ sĩ lang bang cỡ thằng Mộng Hoài thì làm gì có nhà cao cửa lớn ; những xóm lao động, đó là chỗ dành cho nó. Mà xóm lao động nào mà không có cái lương mớ theo điệu « sư tử hồng » ! Thế là tinh thần thằng Mộng Hoài bị « hiếp » suốt ngày hăm bốn tiếng đồng hồ. Làm sao bây giờ ? Làm sao bây giờ ? Trốn không thoát, thôi thì đành « đớp » như nó đang làm vậy ! Biết đâu đó không phải là một « chiêu » phản kháng quái dị của nó...

Trong số cái bọn lông bông có mặt hôm đó có một thằng cũng « tốc » đến độ cao thú như thằng Mộng Hoài, là thằng Michel Thiết. Thằng này cũng « tàu hỏa nhập ma » lắm ; có điều là nó không vắng tục như những đứa kia. Trong lúc những thằng bạn vắng tục thì nó cứ ngồi xếp bằng theo lối kết già, nốc hết ly để này đến ly để khác. Giữa những ly để, là những điệu thuốc Lào. Nó cứ tí tí nốc rượu và hút thuốc Lào như thế ; cặp mắt nó thì lim dim, cái miệng nó thì như tùm tùm cười. Cứ thoáng nhìn nó thì có thể tưởng như là một vị thiền tăng đang nhập định ; nhưng nhìn cho kỹ thì phân biệt được cái vẻ tốc kê của nó ngay. Cái vẻ tốc kê đó — khó nói quá ! — nó nằm ở trong ánh mắt vô thần, ở trong nụ cười dờ dẩn của nó. Cũng là cái cười mỉm nhưng cái cười mỉm của thằng tốc kê khác với cái cười mỉm của một con người đạt đến cảnh giới siêu thoát... tôi độ chừng như vậy.

Như thế là, về phương diện miêu tả, tôi đã tả với anh về hai thằng rồi, phải không ? Tóm lại nhì, trong bữa tiệc hôm đó, một thằng ngồi chồm hồm mà đớp vụng cỡ một cách tự nhiên chi nhiên và một thằng thì ngồi kết già mà nhậu, cũng một cách tự nhiên chi nhiên. Còn lại bốn thằng kia... đề tôi cũng phác họa sơ sơ với anh, À mà khoan. Tôi phải mở vòng đơn đề nói với anh về cái nguyên do của sự ngồi kết già của thằng Thiết. Anh có biết tại sao nó lại ngồi kết già như thế không ? Thằng Thiết nó có ông bố tu sĩ tại gia. Ông bố nó là bác sĩ triệu phú, cũng oanh liệt một thời kia đấy. Thế rồi, về già, ông ta cạo đầu làm tu sĩ... Có lẽ nhiệm theo ông bố nên thằng Thiết đi đâu cũng ngồi kiết già, Không biết ông bố làm gì trong khi ngồi kiết già;

nhưng thằng Thiết thì vậy đó : nó nhậu. Nghe đầu thằng này nó gặp một sự đau lòng ghê gớm trong đời nên nó sinh ra «tốc tốc». Không biết sự thực ra sao, nhưng nó thì tin rằng, ông bố nó, bác sĩ, đã tiêm thuốc độc giết mẹ nó để đoạt gia tài. Mẹ nó thuộc một «famille» giàu có nhất nhì ở Saigon... Và bây giờ, người vợ của ông ta không phải là mẹ nó, mà chỉ là di ghê...

Nhưng nói về sự đau lòng thì có lẽ thằng Đoàn Vinh là thằng gặp cảnh đau lòng nhất trong bọn này. Thằng Đoàn Vinh, tác giả bức tranh «Tiều long mã» mà tôi đang nói chuyện. Kề ra thì thằng này, bản chất đã là một thằng «ù tí». Tôi quen nó từ thuở nó mới «bước chân vào đời» ; trông nó cứ «ngơ ngác như một con gà trống». Độ đó, cách đây mười lăm năm, nó đã sống bằng nghề vẽ rồi. Một nhà xuất bản mượn nó vẽ tranh bla và cả tranh sơn thủy bán ở đầu đường với giá bao cơm và tí tiền cà phê. Mỗi lần gặp tôi, nó than thở luôn mồm : «Thằng X... nó bóc lột tôi.Đời đều quá...đời đều quá...» Về sau nó vào Saigon, vẫn sống lông bông như thường. Cho đến một hôm nó gặp một nàng nạ dòng. Nàng này cũng là một nữ thi sĩ, nếu có thể gọi như thế. «Cùng một lứa bên trời lận đận»... thế là hai cô cậu yêu nhau, và lấy nhau. Kề ra thì mối tình giữa «họa và thơ» này, vào thuở ban đầu, cũng đẹp lắm : nàng có làm cả một tập thơ có xuất bản hàng hoàng để tặng chàng, trong đó chứa đựng tất cả những gì gọi là tha thiết nhất của một tâm hồn cỡ như nàng. Mà kề ra tha thiết cũng phải : bề gì một thiếu phụ nạ dòng mà gặp được một anh chàng dù sao cũng là trai tơ... Trên nguyên tắc, cái già nào mà chẳng nâng niu vỗ vạ cái trẻ... đó cũng là một thứ luật sống... Chúng nó sống với nhau được năm sáu năm và được hai đứa con. Thời gian này, phải nói là thằng Đoàn Vinh cũng «tươi» lắm. Cô vợ thuộc loại đảm đang, kinh doanh ra tiền. Nó tha hồ mà vẽ. Những bức tranh của nó, trong giai đoạn này, cũng tươi như cuộc đời của nó. Có đều, những bức tranh của nó toàn là vẽ ngựa. Không hiểu tại sao nó thích vẽ ngựa đến thế ! Lúc khờ nó cũng vẽ ngựa mà, lúc khờ tận cam lai này nó cũng chỉ vẽ ngựa. Tất nhiên là những tranh ngựa của mỗi giai đoạn mỗi khác, và vào cái thời no thân ấm cật này, những con ngựa của thằng Đoàn Vinh vẽ cũng mang một sắc thái huê dạng phê phỡn phản ánh nếp sống

của nó... Cứ kể theo nguyên tắc mà suy thì trong số bạn bè quen biết có ai mà không tin rằng đời thằng Đoàn Vinh cũng như mỗi tình của nó sẽ không êm ấm trường cửu... Ấy thế mà... «thiên địa phong trần», «bãi biển hóa nương dâu», dùng một cái... cô vợ thằng Đoàn Vinh bỏ đi lấy một khách hào hoa ngoại quốc. Ái tình thuần túy đấy nhé, chứ không phải là «mê theo tiếng gọi của kim tiền» như mấy ả làng chơi đâu! Qua một vài lần gặp gỡ trong những cuộc du hí với chồng ở khiêu vũ trường, nàng nữ sĩ Việt nam con cháu của Hồ nữ sĩ này đắm yêu ngang một anh chàng ngoại quốc mà về mọi phương diện, theo ý nàng ta, hơn hẳn đức lang quân cây nhà lá vườn của mình. Thế là con chim xanh bỏ tổ ấm mà bay đi theo tiếng gọi của ái tình hữu nghị, sau khi để lại một bức thư mong thằng chồng bất hạnh «thông cảm» : «vì tình yêu là một cái gì thiêng liêng (!) và không thể cưỡng lại... Em trót yêu (!) người ta, em phải theo người ta... Thôi thì anh nên lấy vợ khác và nuôi nấng hai con họ (?)... Em để lại tất cả tài sản, chỉ xin ra đi với hai bàn tay trắng»... Đại loại là thế, cũng như mọi bức thư vĩnh biệt khác trong trường hợp này.

Và hậu quả là như anh đã biết đó : thằng Đoàn Vinh đâm ra tốc kè kinh khủng. Cái khờ người Việt nam vốn dĩ đã khô queo của nó càng gầy rạc đi, càng gập xuống ; cái cặp mắt thường nhật đã ngơ ngác của nó nay trở nên ngây dại và lộ vẻ kinh hoàng... Và suốt ngày nó đi lang thang để gặp ai cũng kể về mối tình tan vỡ dở dang của nó.. «Đ. m. nó... đời đều quá !... Con vợ moa nó bỏ moa nó lấy X... rồi. Nó bảo nó đi lấy X... vì tình, thế mới đều chứ.. Bấy giờ moa gà sống nuôi con... Nuôi con nít khó lắm kia, cậu ạ...» Thằng chồng đau khổ này nó còn kể tần mần nhiều chi tiết kỳ quái nữa kia, nhưng mà thôi, khỏi kể ra làm gì.

Ấy vậy thì, cái đêm giỗ mẹ hôm đó, đại khái là thằng Đoàn Vinh cũng đem câu chuyện «vợ bỏ đi lấy X...» ra mà kể lại. Nó vừa kể vừa cười, cười theo những nụ cười và những câu nhạo báng bóng bẩy của lũ bạn, vừa chêm những tiếng chửi thề thật ngon lành. Những tiếng chửi thề của nó có giá trị âm nhạc, khi cao khi thấp khi dài khi vắn, tung hoành đủ cả trong ba chiều trường cao và sừng độ, uốn uốn ló ló, lấy đi lấy lại. Nghe thật là vui tai và cũng thật là quái dị.

Cố nhiên là mấy đứa còn lại cũng tức ghê lắm. Mỗi đứa, theo mỗi cách tức riêng của mình, tha hồ mà biểu diễn trò quái dị, tha hồ mà văng tục, mà nói tiểu lâm, mà tả oán... dưới bóng trăng khuya, trên sạp gỗ, trong một buổi giỗ mẹ nghèo nọ.

Tóm lại thì cái không khí này có vẻ bi hài vô hạn, và cái sạp gỗ, như một sự ngẫu hợp, biến thành một sân khấu...«hiện sinh». Cho mãi đến về khuya, lúc đó vầng trăng đã ngự tới giữa đỉnh trời, tứ bề đã hoàn toàn yên lặng, thì cái đám nghệ sĩ thất chí này mới bắt «phá phách». Chúng nó đứa nào đứa nấy không hện mà cùng im lặng, và những cái gì gọi là công phần hay ai oán, nếu có, chỉ còn biểu lộ nơi từng gương mặt mà thôi. Vào lúc này thì lại có mặt thêm một cô gái. Cô bé này người Huế, tên là Thùy Mị. Mà đúng như cái tên, cô ta đẹp thùy mị vô cùng. Có ta hiện giờ là em nuôi của thằng Mộng Hoài, đúng là em nuôi, bởi vì hiện giờ thằng Mộng Hoài đang nuôi cô ta. Cái thằng này đời sống hàng ngày thì thật là bê bối, chuyên môn ăn tục nói phét và nhất định không bao giờ cho phép bất cứ một danh từ nào cao đẹp ví dụ như là «tình thương, tình yêu, lòng tốt, nhân nghĩa v.v...» được xuất phát từ cửa miệng của nó; ấy vậy mà... nó đã nhận cô bé kia làm em nuôi, em nuôi thật tình. Cô bé này trước đây là một nữ sinh, Cha mẹ chết cả—vì nạn chiến tranh—một mình cô lang thang vào Saigon kiếm chỗ dung thân. Thế rồi, như trong mọi trường hợp tương tự, cô ta bị một bọn ngoại nhân bắt cóc giam vào một chỗ đề hàng ngày thay nhau thỏa mãn thú tính một cách... miễn phí. Một hôm, Phật trời ngó lại, cô bé trốn thoát được. Thằng Mộng Hoài gặp cô, đem về nuôi. Nó cứ ăn tục, nó cứ nói phét, nhưng đồng thời nó thương cô bé như «cha thương con», như «anh thương em». Anh coi chừng : đừng có tưởng đối với cái thằng bê bối mà mọi sự «tội lỗi tào tần đều cho phép này mà không có điều cấm kỵ đâu nhé. Từ ngày nó nuôi đứa em, nó có một điều cấm kỵ kinh khủng lắm : đứa nào mà nói động đến cô bé, bất cứ nói câu gì có tính cách ô nhục cho cô bé bất hạnh nọ, là nó «chường» liền. Đã có một vài thằng bị rồi...

Lúc Thùy Mị ra, thằng Mộng Hoài liền bảo cô bé nấu nước trà. Thế là một lát sau, bữa tiệc rượu đã được thay thế bằng trà, và cũng theo

với sự thay đổi của « thực đơn », đám khách này bỏ dở những câu chuyện tiểu lâm, tả oán v.v... mà sang mục văn nghệ. Thăng Đoàn Vinh thì đem giấy bút ra « esquisse » ngựa. Dưới ánh sáng trắng, những con ngựa nó phác hiện ra những nét tuyệt vọng đen ngòm. Đó là những con ngựa gầy còm đang kéo cỗ xe nặng trên đường dốc, đó là những con ngựa cô đơn đang gục đầu giữa vòng kẽm gai lờm chờm, đó là những con ngựa trượt chân xuống vực sa mù...; thăng Đoàn Vinh thật là có biệt tài về vẽ ngựa; bàn tay gầy xương của nó chỉ cần phác phác chấm bảy nét, thế là ngựa to ngựa nhỏ thành hình ngay ! Trong lúc thăng Đoàn Vinh vẽ thì thăng Mã cũng ngựa nghề ; nó bày bàn cờ tướng ra đấu với thăng Michel Thiết, vừa đi cờ vừa giảng cho thăng Thiết nghe về thuyết « lục thông » của kỳ đạo.

Còn thăng Tú, « vua thất nghiệp », thì đứng sau lưng thăng Đoàn Vinh xem thăng này vẽ.

Đột nhiên, mọi người nghe giọng ngâm thơ của thăng Tú cất lên, lê thê, nặng nhọc, trầm buồn :

... Cỗ xe ngựa già
Già người, già ngựa, già xe
Đi trên nẻo quanh, đường già
Bánh già ca khúc ca già — mẹ ơi !
Thương quê, thương mẹ ngậm ngùi
Thương người, thương ngựa rã rời trăm năm...

Bài thơ này dài, tôi chỉ nhớ mấy câu. Trong khuya yên lặng, giọng thăng Tú, như một thứ mê hương, thấm tận xương tủy người nghe. Đường như những đứa có mặt đều xúc động nên tôi thấy đứa nào đứa nấy ngồi dờ mắt ra. Trong đôi mắt cô bé Thùy Mị long lanh ngấn lệ. Thực ra bài thơ có gì tuyệt bút đâu, nhưng có lẽ tự lòng tại nó đang buồn.

Thăng Mười đàn tranh vỗ đùi đánh đét một cái, la lên :

— Tờ, mẹ ! Hay quá !

Nó chạy vào nhà thằng Mộng Hoài—như anh đã biết, nhà thằng Mộng Hoài ở bên cạnh nhà thằng Viễn Phương — ôm cây đàn tranh ra, Nó trân trọng đặt cây đàn xuống sập, hất hàm bảo thằng Tú :

— Tú, mày ngấm lại coi. Đề tao phở nhạc.

Thằng Tú cất giọng ngấm lại. Lần này, giọng ngấm của nó xen lẫn trong những tiếng đàn tranh thoang thoảng ni non như tiếng khóc của khướu phụ về khuya. Trong anh em, tụi nó đặt tên cho thằng Mười này là «lục chỉ cầm ma», bởi vì tiếng đàn của nó tài tình, thể lương ai oán lắm. Thế là, như một sự ngẫu nhiên, cả «tứ bảo» : cầm, kỳ, thi, họa đều xuất hiện giữa «ma trường» này.

Nhưng bất ngờ, trong lúc «phút linh» đang hiển hiện thì một biến cố xảy ra, một biến cố tai hại vô cùng—cho «nàng nghệ thuật». Số là, anh biết đấy, trong cái khu vườn của tụi này có một cái chuồng ngựa của bác Bảy chủ phố. Bác Bảy này tuy là chủ phố, nhưng lại làm nghề đánh xe ngựa. Có trời mà hiểu tại sao lúc này khu đất của bác ta được giá như thế mà bác không tìm cách kinh doanh—cất bin đình cho mướn chẳng hạn — mà lại khăng khăng làm nghề đánh xe ngựa ! Mà trong một cái chuồng ngựa, trên nguyên tắc, là phải có ít nhiều con ngựa.

Vậy thì, trong cái phút xuất thần nhất của nhạc sĩ Mười nhà ta, một con ngựa trong chuồng không hiểu thông linh cảm ứng thế nào, bỗng cất tiếng hí và đập vó lung tung. Thằng Mười giận quá, nó buông ngay đàn, chụp lấy cái chài lít vừa ném mạnh vào chuồng ngựa vừa chửi :

— Tồ mẹ ! Tồ mẹ ! Cầm đi ! Cầm đi ! Chúng mày là đồ ngựa ; chúng mày thì biết cái chó gì ! Chúng mày còn muốn « hiếp dâm » tao hả ?

Đúng là nó đã chửi con ngựa phá bình bằng những lời lẽ như thế đấy ; có buồn cười không ? Mấy thằng kia cười lên hô hô, vừa cười vừa nó khôi hài lung tung. Thế là cái không khí đang lắng đọng xuất thần lại trở nên thô tục ồn ào như cũ.

Giữa lúc ấy, bỗng một giọng già cất lên từ phía bóng tối hiên nhà :

— Tại sao cậu Mươi tại khinh rẽ con ngựa ? Theo tôi, nó cũng biết thương thức nghệ thuật lắm chứ ! Ngựa là giống linh mà.

Từ trong hiên tối, bóng một người cao lớn trong bộ bà ba đen bước ra : ra đó là bác Bảy. Ai mà biết bác đã hiện diện ở đó từ lúc nào. Có lẽ bác đã chứng kiến hết mọi « trò nhảm » của tụi tôi.

Trong số những đứa có mặt, đứa nào cũng có lòng ~~chăm~~ mến bác Bảy vì sự chân thật, hiền lành, dễ dãi, và tất cả đều công nhận rằng, mặc dù ít chữ nghĩa, nhưng bác là một người « có kiến thức ». Với lại, ngày xưa trước khi làm nghề đánh xe ngựa, nghe đâu bác đã là một đồ nào. Cả là một nghệ sĩ nữa, nếu có thể nói như thế. Vì vậy, thấy bác, ai nấy đều tỏ vẻ niềm nở. Thằng Tú xin lỗi bác vài câu « về sự làm ồn ào » và mời bác « ngồi dô luôn với tụi cháu ». Thế là « bàn tiệc » lại có thêm một người nữa, Và vì có sự hiện diện của một người đứng tuổi, tụi tôi đều g ~~ữ~~ ý không dám « thả ga » như trước, và không khí cũng nên hòa nhã **trang nghiêm**. Bây giờ, bác Bảy lên tiếng :

— Nãy giờ thấy các cậu vẽ tranh vẽ ngựa, làm thơ về ngựa, họa đàn về ngựa, tôi cũng ngẫu hứng muốn kể một chuyện về ngựa góp vui. Các cậu bằng lòng không nào ?

Xung quanh nhao nhao lên :

— Bằng lòng chứ ! Bằng lòng chứ ! Bác kể đi bác...

Bác Bảy mỉm cười đưa mắt nhìn mọi người và bắt đầu :

— Câu chuyện tôi kể đây là câu chuyện một con ngựa thần, con « Tiểu long mã ». Chuyện này do ông cụ tôi ngày xưa kể cho tôi nghe lúc tôi còn niên thiếu. Chuyện xảy ra ở xứ Ưu Đàm, vào một thời xa xưa. Thời đó xứ này là một miền gió hòa mưa thuận, và cũng như mưa gió, lòng người rất đổi thuận hòa.

Nhờ sự thuận hòa của mưa gió cũng như của lòng người, mà nhân gian ai nấy đều được sống trong no ấm. Nơi nơi, giữa đồng hoa nội cỏ, trên nước biếc non xanh, văng lên những tiếng ca vui của thời bình trị. Đã

Cỏ hoa cầm tú, đã sơn thủy hữu tình, mà ngoài ra, xứ Ưu Đàm còn nổi danh là một miền linh địa. Với núi Linh Sơn bốn mùa tuyết phủ, với sông Thiêng Giang bắt nguồn từ đỉnh núi để rồi đem giòng nước thiêng nhuần gội khắp quê hương. Núi Linh Sơn sở dĩ được coi là linh địa là bởi vì, đối với dân tộc Ưu Đàm nó chính là nơi xuất tích của tổ tiên. Ngày ngày, khi ngược mặt quan chiêm đỉnh núi, bốn mùa tuyết phủ, họ cảm thấy như tìm gặp tổ tiên của họ, những vị thần tiên cao cả mà tuy hình bóng không còn nữa, nhưng vẫn còn bất diệt với trăng sao. Còn giòng Thiêng Giang thì nó lại liên hệ đến một vị thần tăng của thời xưa đã đắc đạo và từng ra tay hàng ma diệt quỷ, cứu độ muôn người.

Vì những lẽ đó nên xứ Ưu Đàm đã từng được coi như là «cực lạc chi địa». Tuy nhiên, đối với những bọn con buôn tham ác thì nó lại là một miếng mồi ngon béo bở...

Thủa đó, ở về phương mặt trời lặn có một giống người cực kỳ tham ác gọi là giống Tây Độc. Giống người này lấy tiền và bạo lực làm chủ nghĩa, và để thực hành chủ nghĩa đó, Vua xứ họ đã tổ chức những đoàn con buôn đi khắp bốn phương. Những đoàn con buôn này mang theo những món hàng thuộc loại đồi trụy, như ma túy, như dâm dược, như kỹ nữ..., và kể cả những loại kỳ trân dị bảo, mục đích làm bại hoại người mua. Và bên những hàng hóa của giống người Tây Độc, là khí giới và là phù thủy. Khí giới để tàn sát người, một khi mua bán không được, và phù thủy, để mê hoặc người.

Một ngày kia bước chân của một trong những đoàn con buôn này tìm đến Ưu Đàm Thánh Địa. Và tất nhiên cũng như ở những nơi khác, chúng giờ trò mua bán ra. Nhưng thử hỏi một dân tộc thuần lương như dân tộc Ưu Đàm có khi nào lại chịu mua bán những món hàng đồi trụy phản lại truyền thống của ông cha như thế? Thế là tai họa đã xảy ra: bọn con buôn Tây Độc liền giờ khí giới, ra tay tàn sát và vơ vét. Nhân dân Ưu Đàm mặc dù thuộc một dân tộc anh hùng bất khuất, nhưng trong lúc không hề phòng bị, nhưng trong lúc chỉ yêu sống hòa bình nên đành cam thất trận mặc tình cho bầy ác quỷ đội lốt con buôn dày dặc, và sau đó, thống trị quê hương mình.

Trong lịch sử, thêm một lần nữa, một dân tộc hiếu hòa lại chịu sa vòng uố lẹ, Và từ đó, bọn con buôn Tây Độc tha hồ đi khắp xứ.

Và một hôm, trong lúc cắm trại giữa một vùng sa mạc, một con buôn Tây Độc đã bắt gặp một con ngựa nhỏ nằm hấp hối trên biển cát, dưới ánh nắng chói chang. Con ngựa này có một bộ lông đỏ như lửa chiếu ánh lấp lánh; nếu chỉ xét về bộ lông thôi thì quả là một bảo mã trong đời. Nhưng con ngựa này thân hình lại chỉ còn da bọc xương, và cái vẻ nằm vật của nó, mép sùi bọt, ngực thoi thóp, mắt lơ lơ, thì trông thật ảm đạm. Một tên lính hộ vệ trong đoàn con buôn, quen tính độc ác, liền chạy đến đá mạnh vào hông con vật. Vừa đá, hân vừa cất tiếng chế diễu :

— Ha ha, đồ con ngựa chết toi. Cái xứ Ưu Đàm này thì chỉ sản xuất toàn những giống chết toi. Người chết toi, ngựa cũng chết toi...

Đá chán, chửi chán, hân bèn giơ cao ngọn giáo, định phóng xuống đó kết liễu đời con vật.

Cũng may là lão phù thủy trong đoàn vừa bước tới. Lão đưa tay nói « khoan đã » và cúi xuống quan sát kỹ con vật. Thì ra lão phù thủy có cặp mắt rất tinh đời : bộ lông đỏ như lửa và có ánh sáng lấp lánh của con ngựa hấp hối kia đã làm lão chú ý... Một bộ lông như thế phải là một dấu hiệu phi thường...

Quan sát xong, lão phù thủy đứng lên với vẻ mặt nghiêm trọng. Lão ra lệnh cho tên lính phải săn sóc con vật : « hãy cho nó ăn uống tử tế... » và lão bước ngay vào lều tên trùm buôn để báo cáo mọi sự.

Thì ra con ngựa hấp hối kia quả là một vật phi thường. Nó chính là giống Long mã. Giống ngựa này, cha là rồng, mẹ là ngựa, và nguyên xứ của nó là ngọn núi Linh Sơn tuyết phủ bốn mùa kia. Chẳng hiểu tại sao con ngựa thuộc giống thần câu này lại lạc lõng đến nơi đây để rồi hấp hối trên sa mạc.

— Con « Tiểu long mã » này — lão phù thủy nói — vốn là thần câu,

có sức đi xa ngàn dặm. Trong kinh phù thủy của xứ chúng ta có tả về nước phi của nó : thực là như gió cuốn mây bay. Nay may mà chúng ta bắt được một con như thế ; thực là trời giúp chúng ta trong sứ mạng phổ biến văn hóa phù thủy ở các nước phương đông này. Vậy chúng ta đừng giết nó ; hãy nuôi nó từ tế để vừa làm ngựa thờ vừa làm chiến mã, tiện lợi vô cùng.

Tuy nhiên — lão phù thủy hạ giọng tiếp — có một điều mà chúng ta phải nhớ là con ngựa này cha nó là rồng tức nó phải là giống chi linh. Tuy ngày nay nó gặp hoạn nạn, sẽ phải làm nô lệ cho chúng ta, nhưng trong tiềm thức nó không quên tổ tiên nó là rồng đâu. Nếu một ngày kia nó nhận thức ra điều đó thì nó sẽ bỏ chúng ta mà đi... Theo truyền thuyết thì giống ngựa này, một khi gặp cơ hội, có thể mọc cánh mà bay lên trời. Điều này nếu có thì cũng chẳng có gì là khó hiểu, bởi vì cha ông nó chẳng phải đã là rồng tung hoành trời biển đó sao ?

Cho nên, điều cần là chúng ta phải tìm cách ngăn cản không cho nó nhận thức ra chân tướng của nó... Cũng dễ ; chỉ việc dùng keo đen sơn một lớp dày lên bộ lông đỏ của nó, và đồng thời che mắt nó lại, không cho nó nhìn thấy gì chung quanh... Còn một điều nữa là chúng ta nên tránh không cho nó vượt qua sông suối... Nhất là giòng suối Thiên Khê — thượng lưu của con sông Thiên giang thì lại càng đại kỵ...

Qua câu chuyện trò giữa lão phù thủy và tên trùm con buôn, tất nhiên chúng ta đã có thể đoán biết số phận của con ngựa bất hạnh kia—Con Tiểu long mã—là như thế nào rồi. Từ đó con Tiểu long mã miêu duệ của giống rồng thần trên đỉnh Linh Sơn biến thành một «đag cụ viễn chinh» của giống người Tây Đốc.

Theo đúng kế hoạch của lão phù thủy, chúng dùng keo đen sơn một lớp dày lên mình con vật, che kín bộ lông. Thế là con thần câu «chói sáng như ngọn lửa hồng» đã biến thành một con vật đen ngòm dơ bẩn. Và con vật đó chẳng khác chi mù, vì cặp mắt tinh anh như đôi điểm sao trời của nó đã bị hai miếng da tròn che kín... Tội nghiệp con ngựa thần, nó không thấy gì cả, mặc dù xung quanh nó, trên muôn dặm đường đi,



Hồi chuông Cao vọng

Từ và Nhạc: Thâm Dân

Mod: Religious

Tiếng chuông thanh thoát lan trong chiều tà dịu êm êm, Tiếng
chuông thanh khiết ngân nga tha thiết lời tâm nguyện Tiếng chuông nguyện ước / son sắt rền
non nước, Ngàn sau, ngàn trước hồi chuông còn nhắc câu tâm đồng. Tiếng
chuông thanh ngân / thanh lan rền trời Nam, Tiếng chuông / Tiếng chuông / Kêu
gọi dân. Lòng trời Việt ngàn lời cầu ước, chung tình tình yêu
Thường, muôn đời còn ngân ngân vọng. Lòng thức tỉnh rồi - thức
chưa ai đi? Bình người Việt chạm chày khắp nơi. Sáng
nguồn dân tộc khát khao hoài mong / tình chung tình thương mến một
lòng Ngàn hồi chuông / đồng rền vang núi sông, Lời
rằng Kịp mau cùng nhau kết đoàn Bền tâm, bền trí kiên quyết
Nhà Nam, Ngàn trời rồi đây / ngày thêm phước cũng

Hà uyển trình bày, minh họa

biết bao cảnh đẹp quê hương cũng như bao cảnh đau thương dân tộc vẫn diễn ra, hàng ngày. Nó không thấy chi cả, những cảnh xương phơi máu đỏ, cảnh xiềng xích gông cùm, những cảnh địa ngục trần gian mà quê hương nó đang phải chịu mà trong đó, dù biết dù không, nó cũng có tham dự một phần. Nó không thấy chi cả, dù rằng trước mặt nó, hùng vĩ nguy nga, ngọn núi Linh Sơn, quê hương của giống rồng tổ phụ, vẫn thẳng ngày phơi mình trắng xóa, như một niềm tin, như một lời nguyện. Trong vô tư về thân phận cao quý của mình, con ngựa kéo dài một kiếp sống nô lệ với những bao hàng hóa chất nặng trên lưng, và nhiều khi, với những «bàn móng» của quân xâm lược. Minh nó bị sơn đen, mắt nó bị che kín, hàm nó bị khớp cương, con thần câu hiện hữu như một con quái vật. Trong chuồng ngựa, giữa trận tiền, đồng loại không nhận ra nó và nó cũng không nhận ra đồng loại, cả hai không nhận ra nhau. Những lúc xung trận với một kẻ thù trên lưng, nó có hay đâu những con ngựa mà nó dùng mõm cắn, những thân người mà nó dùng vó đạp, những giòng máu mà nó làm đỏ ra lại chính là ruột thịt của nó, lại chính là những gì mà lẽ ra nó phải thương yêu đùm bọc nhất trên đời ! Nhưng làm sao được, vì nó chỉ là một quái vật sơn đen, vì mắt nó không nhìn thấy, nghĩa là như bị đui mù. Bởi thế, nó chỉ còn biết sống như một con vật quái thai, như một con vật ô nhục, như một con vật nô lệ với tất cả những gì là cam chịu, là mù quáng, là điên rồ. Nó ăn, nó ngủ, nó chờ năng, nó xông xáo trận tiền, nó làm tất cả những việc đó như một cái máy, một cái máy hữu hiệu và tàn bạo.

Nhiều tháng năm trôi qua như thế... Cho đến một ngày kia... (tất nhiên như các cậu cũng biết mọi chuyện đau khổ nào lại chả có «một ngày kia»). Vậy thì... một ngày kia... trời bỗng nổi một cơn giông to lớn. Cơn giông tố này xuất phát từ phương Đông, nơi ngọn núi Linh Sơn ngự trị, và trong giây lát bao trùm cả cái xứ sở bất hạnh đang rên xiết dưới gót giày tàn bạo của lũ con buôn. Cơn thịnh nộ của đất trời thật ghê gớm ; dưới sức mạnh của nó, mọi vật kể cả những lâu đài thành quách kiên cố nhất của lũ con buôn — đều rung rinh, cơ hồ sụp đổ.

Trong cơn bão loạn đó, một tiếng sét nổ trúng vào chuồng ngựa nhốt con thần câu, chặt đứt giây xiềng của nó. Và không biết là vì sợ hãi hay

vì nghe theo một tiếng gọi nhiệm mầu nào mà con « Tiều long mã » đã dườn mình lên, vượt khỏi ngục tù giam giữ,.. đề rồi cất vó phi nhanh, như một mũi tên, xuyên qua lòng giếng bão. Nó nhắm về phương đông mà chạy, và sau khi vượt qua trăm trường, nghìn dãi, đến sáng hôm sau, khi màn trời mới rạng, cơn giông tố vừa tan, con Tiều long mã đến trước một ngọn suối mà nguồn nước ồ ạt reo ca như trăm thứ chim rừng. Không biết có phải vì bị tiếng reo ca của ngọn suối quyến rũ chẳng, mà con thần câu đã không ngần ngại, lao mình xuống nước.... Nhưng giòng nước xiết mạnh như thác đổ, và mãi đến hàng giờ sau, sau bao phen vật lộn, con thần câu mới vượt đến « bờ kia ». Và cũng không biết là đã có một phép lạ nào xảy ra chẳng — chỉ hay là con thần câu, sát khi sang đến « bờ kia », liền đổi dạng. Lớp keo đen trên mình nó không còn nữa, và con thần câu phục hồi chân tướng, ngồi ngời như ngọn lửa hồng.

Lúc đó ánh phương đông đã rạng, Và con thần câu, sau khi đã soi gương dưới suối để tự ý thức về mình, liền ngừng cõ lên trời cao, cất lên một tiếng hí mà âm ba vang dội như tiếng rồng gầm.

Và, cũng như quyền của mọi con rồng trong vũ trụ, nó tự làm mọc ra đôi cánh và dùng đôi cánh đó để vượt trời xanh bay lên đỉnh Lĩnh Sơn, nơi quê hương của nó...



Bác Bảy kể xong câu chuyện cõ tích thì trời vừa rạng sáng. Tôi nhìn lũ bạn và thấy đứa nào đứa nấy đều róm lệ trên mi. Không hiểu tại sao, nhưng sự thực là những cặp mắt của tôi đều róm lệ...

Và thằng Đoàn Vinh, cái thằng họa sĩ tóc-kẻ, cái thằng luôn luôn tự ví mình như « ngựa què, chớ đề đó, thì bất giác àngừ mặt nhìn lên trời cao. Nó ngồi bất động, hai tay ôm gối, mặt ngừng nhìn lên cao, và tôi thấy trên gương mặt nó thể hiện một cái gì như là « thần kưng » vậy.

Nó ngồi như thế không biết trong bao lâu, rồi đột nhiên nó vùng đứng dậy chạy vào nhà thằng Mộng Hoài, đóng cửa lại.

Thằng Tú, cái thằng muôn đời chuyên đã chọc phá người ta, cũng đứng dậy đi theo. Nó ghé mắt nhìn qua khe cửa nhà thằng Mộng Hoài, và một lát sau nó chạy ra, vừa cười khà ó vừa mách với mọi người :

— Tụi bây có biết không ? Thằng Đoàn Vinh nó đang «đề» những con ngựa ho lao của tụi nó đấy !

Mà quả thế : thằng Đoàn Vinh đang đề ngựa thật. Nhưng lần này, không phải còn là những con ngựa ho lao, những con ngựa cùi cụt nữa. Mà là con Tiểu long mã, một con ngựa «thần» tượng trưng cho... à... Mà thôi, tôi không nói nữa. Còn đề cho anh xem chứ !

Và anh bạn tôi — người kể chuyện — kết luận :

— Anh nên đi xem bức tranh Tiểu long mã đi. Sáng mai, tôi sẽ đi với anh. Và tôi hy vọng rằng, anh, một nhà văn, anh sẽ đem câu chuyện tôi vừa kể viết ra — diêm gấm thêm hoa vào --- đề cống hiến cho độc giả. Tôi tưởng đó là «điều hay» đấy !



Tôi «xin vâng» theo lời anh bạn tôi, người kể chuyện. Tuy nhiên, tôi không, «diêm gấm thêm hoa vào» chút nào cả, mà chỉ cố gắng chép lại đúng nguyên văn,

Còn về bức tranh « Tiểu long mã » nói trong chuyện này, nếu trong số các bạn có ai muốn thưởng thức thì có thể kiếm cuốn «dịch sử Việt Nam» của tác giả X.Y.Z... giở ra mà xem : nó có ở trong đó. Hình in bằng kỹ thuật Offset, trông không sai nguyên bản lắm đâu.

TRUY VŨ □
MÁ ĐEN 24-12-66

ĐÍNH CHÁNH VĂN HẠNH SỐ 20-21

bài «Đêm thành đạo» trang 30 dòng 2, câu : Buồn như nhân loại sống như Hàng, xin sửa là Buồn như nhân loại nhớ sông Hàng. Cùng trang, dòng 6, chữ dựng xin sửa là dựng. Và trang 34 : Thiên Trúc xin sửa là Trúc Thiên,

bài «Cửa tin còn chút» trang 38 dòng 2 : dấu, xin sửa là dấu.

bài «Les voix des vents» trang 43 dòng 7: où s'en va-t-il xin sửa là: où s'en va-t-il ? Cùng trang, dòng 12 : jouissanees : jouissances ? và dòng 15 : erranters : errantes; trang 44 dòng 4 : momble : nomble, và dòng 11 : pleurfleuve ?

bài «Trao cho thời đại một nội dung Phật giáo» trang 56 dòng 6, câu : đã hợp thành tiếng kêu, xin sửa là : đã hợp thành tiếng kêu cứu, và dòng 15 : mê âm : mê lầm. Trang 57 dòng 11, câu : giấc ngộ quả là chưa : giấc ngộ thì quả là chưa. Trang 58, dòng 29 : ế nhị : tế nhị, và dòng 30 : hời đại : thời đại. Trang 59 hàng đầu : kết trá : kết trái. Trang 62 dòng 3 : hân phận : thân phận. Trang 64 dòng 20 : là thấy : ta thấy. Trang 66 dòng 24 : ực : lực. Trang 67 dòng 5 câu : Rồi đây sau đây xin bỏ chữ «đây». Trang 69 dòng 10 : th : thì. Ngoài ra còn những lỗi nhỏ về dấu như (,) (;). Xin quý vị hoan hỷ tự sửa chữa giúp, chúng các tôi thành thật cảm ơn quý vị.

bài «Bàn về thơ» trang 188, dòng 4, in thiếu vài chữ, xin sửa như sau : cái vai trò trung gian giữa thiêng liêng và phàm tục. Và trang 192 : Nguyễn Tế Sỹ xin sửa là Nguyễn Sỹ Tế.

CHÂN THÀNH CÁO LỖI

Vì lý do kỹ thuật, chúng tôi đành phải xếp lại một số bài như đã dự liệu in trong số mùa Xuân, và xin sẽ đăng trong những số tới. Chúng tôi thành thật xin lỗi quý vị tác giả và độc giả.

Cần chúc quý vị hưởng một mùa Xuân an lạc.

trân trọng
TÒA SOẠN

MỤC LỤC

VẠN HẠNH SỔ 20-21

— Diệp thư đầu xuân	Vạn Hạnh	3
— Ý nghĩa của ngày Phật thành đạo	Thái Đạo Thành	9
— Xuân Vạn Hạnh	Thích Trí Thủ	14
— Tết với hội xuân trong xã hội V.N. xưa	Nguyễn Đăng Thục	17
— Đêm thành đạo	Huyền Không	30
— Có mặt	Trúc Thiên	32
— Mặt nhật bỏ dề	Hoàng Hương Trang	35
— Cửa tin còn chút	Vũ Hoàng Chương	38
— Niềm vui thành đạo	Sir Edwin Arnold	40
— Lời than của gió (les voix des vents)	Ranson-Nepveu	45
— Tự tại ◇ Hoa bất diệt	Lưu Kỳ Linh	48
— Đàn kiến khuya	Trụ Vả	50
— Có thể một ngày nào đó	Nguyễn Văn Phụng	53
— Trao cho thời đại một nội dung Phật giáo	Đức Nhuận	56
— Những nhà chiêm bái lịch sử Phật giáo Việt Nam	Trần Văn Giáp	71
— Sơ khảo về Phật giáo	Trần Tuấn Khải	80
— Những bài kệ đời Lý	Lãng Hờ	91
— Nam hải thiên tông	Trần Thanh Đạm	96
— Cogito bất nhã dưới ánh sáng của Hiện tượng luận	Như Thị	113
— Ý hướng triết lý của Trung quán	Tuệ Sỹ	122
— Tháp chùa Phổ Minh tại làng Tức mặc, (Nam định)	Nghiêm Thâm	123
— Khái niệm về vũ trụ quan trong ba đạo Nho, Lão và Phật	Nguyễn Xuân Chữ	139

— Bước đầu của sự biến đổi tinh thần chỉ đạo quốc dân và trị quốc ở V.N. khi tiếp xúc với văn minh Âu Tây	<i>Phan Khoang</i>	144
— Vấn đề sống	<i>Thích Đức Nghiệp</i>	150
— Nên dùng thảo học	<i>Hồ Hữu Tường</i>	158
— Tết Nguyên đán qua các triều đại	<i>Đỗ Bằng Đoàn</i>	
	<i>Đỗ Trọng Huề</i>	165
— Tranh Tết	<i>Nguyễn Bá Lăng</i>	173
— Bàn về thơ	<i>Nguyễn Sĩ Tế</i>	185
— Khía cạnh ngôn ngữ học của các bản cổ văn trong Phật giáo	<i>E. Franc Pratt</i>	
	<i>Lạc Nhân dịch</i>	193
— Gotama Buddha và David Hume	<i>N.P. Jacobson</i>	
	<i>Chơn Hạnh dịch</i>	202
— Tại sao tôi mãi mãi là Phật tử	<i>Nguyễn Quang Lục</i>	219
— Mỹ thuật Phật giáo Ấn Độ	<i>Hà Uyên</i>	
	<i>Phạm Kim Khải</i>	235
— Dân nhạc Việt Nam	<i>Phạm Duy</i>	242
— Siêu thoát	<i>Phồ Đức</i>	
— Sư Vạn Hạnh	<i>Lê Văn Siêu</i>	259
— Triết học siêu hình Veda	<i>Thích Mãn Giác</i>	274
— Người bay	<i>Doãn quốc Sỹ</i>	280
— Con tuấn mã	<i>Trụ Vũ</i>	282

-
- ☐ Tranh bìa Hoa-ma-tà-la NGUYỄN GIA TRÍ
☐ Nhạc tiếng chuông cao vọng THÂM OÁNH
☐ Phụ bản HUY TƯỜNG — HÀ UYÊN — NGHIÊU ĐỀ
☐ Trình bày, kỹ thuật NGHIÊU ĐỀ — DUY NHIÊN

VẠN HẠNH số 22

PHÁT HÀNH NGÀY 8-3-1967

- | | |
|---|-------------------------------------|
| — <i>Tinh hoa triết học Phật giáo</i> | J. Takakusu |
| — <i>Cogito bát nhã...</i> | Như Thị |
| — <i>Con đường duy thức</i> | Trần Thanh Đạm |
| — <i>Những bài kệ đời Lý VI</i> | Lãng Hồ |
| — <i>Sự tích Trúc lâm Tam tổ</i> | Đỗ Trọng Huế |
| — <i>Lưỡng nguyên trong văn hóa
Tây phương</i> | Nguyễn Đăng Thục |
| — <i>Quan niệm về không gian trong tư
tưởng và nghệ thuật cổ của Phật giáo</i> | Lama A. Govinda
do Lạc Nhân dịch |
| — <i>Mỹ thuật Phật giáo Ấn Độ</i> | Hà Uyên và
Phạm Kim Khải |
| — <i>Định gia ngọc phả</i> | Đinh Hữu Giảng |
| — <i>Thành phố Hà-nội xưa và nay</i> | Bửu Cẩm và
Thương Lãng |
| — <i>Sư Vạn Hạnh (kịch)</i> | Lê Văn Siêu |
| — <i>Cánh tay hào kiệt kịch thơ</i> | Đinh Hùng |
| — <i>Cái dũng của nhà Phật
với thế hệ trẻ thanh niên</i> | Lê Hữu Bôi |
| — <i>Hiện tượng Krishnamurti</i> | Trúc Thiên |
| — <i>Hiển triết và trí thức
(La Pensée Occidentale face à
la Sagesse de l'Orient)</i> | Tôn Thất Tuệ |

Và nhiều bài độc số khác.

In tại Lam-Giang Ấn Quán 95B Gia-long Saigon

K.D. số 233/BTT cấp ngày 1-2-1967

NGUYỄN XUÂN CHỮ • HUỖN
KHÔNG • THÍCH TRÍ THỦ • TÂM
MINH TRẦN TUẤN KHẢI • NGUYỄN
ĐĂNG THỰC • VŨ HOÀNG CHƯƠNG
HỒ HỮU TƯỜNG • TRẦN VĂN GIÁP
TRÚC THIÊN • PHAN KHOANG •
LÃNG HỒ • MÃN GIÁC • LÊ VĂN
SIÊU • ĐỖ BẢNG ĐOÀN • NGUYỄN
BÁ LÃNG • NGHIÊM THẨM • ĐỨC
NGHIỆP • ĐỖ TRỌNG HUỆ • PHẠM
DUY • LẠC NHÂN • NGUYỄN SỸ
TẾ • DOÃN QUỐC SỸ • ĐỨC
NHUẬN • TRẦN THANH ĐẠM •
THÁI ĐẠO THÀNH • NHƯ THỊ •
NGUYỄN QUANG LỤC • TUỆ SỸ •
TRỤ VŨ • PHỔ ĐỨC • LƯU KỲ LINH
HÀ UYÊN • PHẠM KIM KHẢI •
HOÀNG HƯƠNG TRANG • NGUYỄN
VĂN PHỤNG • CHƠN HẠNH • SIR
EDWIN ARNOLD • RANSON NEPVEU
N.P. JACOBSON • E. FRANC PRATT

VĂN HẠNH

Tranh bìa : Hoa man-đà-la NGUYỄN GIA TRÍ

Nhạc Hồi chuông cao vọng THẨM OÁNH

Phụ bản HUY TƯỜNG • HÀ UYÊN • NGHIÊU ĐỀ

Trình bày kỹ thuật NGHIÊU ĐỀ • DUY NHIÊN

GIÁ : 75\$