

# TU TƯỢNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

---

*Chủ nhiệm*

T.T. THÍCH MINH CHÂU

*Tổng Thư ký Tòa soạn*

Đ.Đ. TUỆ SỸ



Số 1, Năm thứ Năm

Tháng 3 năm 1972

---

*Ngân phiếu, thư bảo đảm xin gửi*

Cô HỒ THỊ MINH TƯƠNG

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

222, Trương Minh Giảng — Saigon 3, đ. t. 25.946



« Này các Tỷ kheo, hãy sống tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa mình, không nương tựa một ai khác, lấy chánh pháp làm ngọn đèn, nương tựa nơi chánh pháp, không nương tựa một gì khác ».

« Này các Tỷ kheo, ở đây vị Tỷ kheo sống quán thân trên tự thân, tinh cần, tinh giác, chánh niệm, để có thể diệt trừ tham sân ở đời ; quán thọ trên các cảm thọ, tinh cần, tinh giác, chánh niệm để có thể diệt trừ tham sân ở đời ; quán tâm trên các tâm, tinh cần, tinh giác, chánh niệm để có thể diệt trừ tham sân ở đời ; quán pháp trên các pháp, tinh cần, tinh giác, chánh niệm để có thể diệt trừ tham sân ở đời. Này các Tỷ kheo, như vậy là vị Tỷ kheo sống tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa mình, không nương tựa một ai khác, lấy chánh pháp làm ngọn đèn, nương tựa nơi chánh pháp, không nương tựa một gì khác ».

(*Kinh Cakkavatti Sihanàda  
Suttanta : Chuyện luân thánh  
vương Sur tử hống kinh* )

# THỜI TƯỢNG

## • TƯ TƯỞNG

**B**IỂU tượng của thời gian là sự tàn phá và sụp đổ. Sự hãi, bất an và cuồng tín là những chứng tích của một thời kỳ bị khống chế bởi chủ nghĩa hư vô. Những hoạt động rầm rộ như chỉ trích bừa bãi, phê bình vung vít, vu khống, mạ lỵ vân vân, chỉ là mặt trái của một thứ chủ nghĩa hư vô đang hoành hành đến độ khốc liệt. Nó lại khốc liệt tới mức mà bao nhiêu khả năng sáng tạo, nói riêng trong lãnh vực văn học và tư tưởng, đã trở thành không tưởng. Tình trạng sinh hoạt văn học tư tưởng Việt nam trong những năm gần đây chứng tỏ điều đó. Nhìn vào số lượng của những dịch phẩm thịnh hành, so với những nỗ lực sáng tác của *bản xứ*, người ta phải ngậm ngùi trước tình cảnh thịnh hành và khống chế hầu như toàn diện của một nền văn học nhập cảng. Vấn đề không còn là mở rộng tầm mắt tri kiến sang những chân trời xa lạ, để thấu hóa, để phát huy, mà kỳ thực là vấn đề hưởng thụ. Dù trên lãnh vực xã hội hay lãnh vực sinh hoạt tinh thần, hưởng thụ luôn luôn vẫn là thái độ bạc nhược của đời sống: hưởng thụ hay thừa hưởng một cách thụ động những giá trị đã được thiết lập sẵn,

không một nỗ lực xây dựng những giá trị trong đời sống cá biệt của một dân tộc lấy ngay những chất liệu khiêm tốn từ trong lòng sống của quê hương và dân tộc. Xã hội hiện thời của chúng ta đã sụp đổ vì đủ thứ nhập cảng, và thêm loại nhập cảng văn học nữa, bấy giờ là sự băng rã toàn diện. Độc giả đến hiệu sách sẽ không tránh khỏi cảm giác của một người đi vào hàng vải : đây là những sản phẩm nội hóa và kia là những sản phẩm nhập cảng. Bảng giá trị đã có sẵn, sự chọn lựa chỉ còn là vấn đề tùy hứng và tùy khả năng. Gây nên một cảm giác như vậy, thủ phạm không phải vì sự hiện diện của những dịch phẩm, mà chính thái độ cầu an, bạc nhược và hưởng thụ, về phía người viết cũng như về phía người đọc.

Hiện tượng dịch thuật thịnh hành, cũng như những hiện tượng thịnh hành khác trong hiện thời, có thể được ghi nhận đại khái như sau. Xét từ bên trong, cái phong vận sắc sỡ bên ngoài vốn là những biến tướng phần tạp đa dạng không che đậy nổi tất cả sự thối nát, trống rỗng. Nói một cách triết lý, đây là sự tác hành của một thứ hư vô chủ nghĩa ngấm ngấm soi mòn đời sống. Mất hướng hay mất tin tưởng chỉ là những danh từ khá khiêm tốn. Nó được đánh dấu bằng tinh cách mất hết khả năng *không tưởng*. Không tưởng hay ảo tưởng có thể là điều đáng tránh nhưng không đáng sợ cho bằng khi mọi người mất hết tất cả khả năng này. Người ta không có khát vọng nào nữa, ngoài cái khát vọng như một con dê đực chỉ biết ăn cỏ và dâm dục. Lý tưởng của tri thức không phải là để loại trừ không tưởng hay ảo tưởng, mà nỗ lực của nó là chinh phục ảo tưởng, để thấy rằng ảo tưởng là ảo tưởng, trong một mức độ nào đó. Lữ khách trên sa mạc mà mất hết khả năng không tưởng thì muôn đời không hy vọng vượt qua khỏi sa mạc. Nó chinh phục ảo tưởng, để thấy rằng ảo tưởng là ảo tưởng, và đó là đường

lối duy nhất để có thể tiến tới. Vượt ảo tưởng này, rồi dần khởi những ảo tưởng khác. Lộ trình không trải qua chính trên sa mạc, mà trải qua trên những ảo tưởng tiếp nối. Thành phố giữa sa mạc là một trò cười cho những kẻ an ổn giữa bình nguyên, nhưng là một quán trọ vô cùng cần thiết cho lũ khách lang thang giữa lòng sa mạc. Cuối cùng, hạnh phúc vẫn ở nơi những người sống không ảo tưởng. Nhưng đây không còn là một thứ hạnh phúc giả tạo, được che đậy bởi những phong vân sắc sỡ, loè loẹt của đời sống, mà chính thực là hương vị cô liêu tuyệt đối của sự sống. Những vị đó không còn sống trong tâm trạng bất an, sợ hãi và cuồng tín.

Sinh hoạt văn học và tư tưởng của chúng ta hiện thời đổ dồn vào một công tác duy nhất là dịch thuật, điều đó chứng tỏ chúng ta mất hết mọi tin tưởng vào khả năng sáng tạo của chính mình. Những chỉ trích ồn ào diễn ra thường trực giữa các nhà « làm văn hóa » hay « làm văn nghệ » cũng chỉ cho thấy một điều duy nhất là thiếu tự tin. Không tin ở mình, không tin ở người, nhưng tin ở một giá trị ma quái nào đó ; nghĩa là cuồng tín. Cuồng tín đến độ sắt máu. Hòa bình bên tách trà xanh đã trở thành một thành ngữ khôi hài của những người cuồng tín. Con ngựa phải nhảy nhót, con lươn phải uốn lượn, cái tâm mãi miết đập diu như cánh bèo trên mặt nước mà lại mong chỉ trích những đây là ảo tưởng, những kia là không ảo tưởng thì cái thuật xảo diệu trong lối chơi văn kẻ cũng đã đến mức tinh vi.

Bên trong trống rỗng, cuồng tín, bên ngoài tất nhiên là sự bộc lộ của một tinh thần *hiếu dị*. Đây có thể coi là mặt biểu hiện của hiện tượng dịch thuật. Hiếu dị không chỉ có nghĩa ưa thích những gì mới lạ, đặc dị, mà còn là ưa thích những điều

quái dị. Chủ nghĩa hư vô diễn ra trong chiều nghịch lý thì hư vô trở thành hiện thực. Nhưng chủ nghĩa hư vô được chủ trì bởi óc hiểu dị quái dị nó sẽ dẫn đến chỗ thù nghịch. Chắc hẳn vẽ ma quái dễ hơn vẽ người gấp bội. Bên dưới thì con heo đọi bùn bên trên thì chở quý một xe, câu nói của kinh Dịch cũng có thể trở vào tình cảnh hiện thời của chúng ta.

Chúng ta chỉ nói dịch thuật là một hiện tượng, như tất cả những hiện tượng thịnh hành khác. Bất cứ một hiện tượng nào, đến cùng độ của nó, cũng trở thành hiện tượng quái gỡ. Dịch thuật mà trở thành hiện tượng quái gỡ, bởi vì cái phong vận sắc số của nó đã soi mòn hết khả năng sáng tác, mất hết tin tưởng, tạo thành một quang trống đáng sợ ngay trong lòng văn học và tư tưởng của chúng ta. Trước một tác phẩm dịch thuật, dĩ nhiên giá trị của tác giả và tác phẩm phải lừng danh thế giới, người ta bỗng dưng thấy mình xao xuyến, bất an, sợ hãi, thiếu tự tin, rồi trở thành cuồng tín. Bấy giờ là lúc ngôi sao hôm trên bầu trời sa mạc đã tắt mất. Đây là lúc chờ đợi ma quái hiện hình về trên sa mạc. Lữ khách không còn sao hôm để bước đi trong một ảo tưởng kỳ diệu nào nữa.

\*  
\*  
\*

Năm vừa qua, tạp chí Tư Tưởng đã có phần nào xuống dốc. Sau bốn năm cố gắng phát huy tiếng nói trung thực của Viện Đại học Vạn Hạnh, đây là lúc hoàn toàn mệt mỏi. Nó đã không chu toàn được sứ mạng mà Viện giao phó, đã làm mất hết tin tưởng của những độc giả có thiện cảm kể từ phút sơ ngộ. Có thể có đủ một trăm lý do để biện minh. Nhưng không thể có một lý do nào đáng gọi là chính đáng. Hiện tượng dịch thuật trong nền văn học Việt nam hiện thời không phải là



nguyên nhân chính. Nhưng ngoài công trình « dịch thuật », theo nghĩa đen và nghĩa bóng, công trình sáng tác thực sự quả là hiếm, đối với Tư Tường.

Tiếng nói trung thực của Viện, trong tinh thần Đại học, dĩ nhiên không thể là những tập giáo khoa. Tiếng nói đó phải là khát vọng sâu xa dậy lên từ lòng sống của quê hương và dân tộc. Trên sinh hoạt thực tế, tiếng nói đó phải là cánh cửa mở rộng, giao thông giữa dân tộc và nhân loại. Đại học không khép chặt cánh cửa chỉ với mục đích đào tạo chuyên viên máy móc, nó phải nỗ lực tạo cho mình một vị trí xứng đáng trên thế giới. Mục đích tối thượng là hiểu biết cao cả của nhân loại, chân lý cao cả của sự sống, với châm ngôn « Duy Tuệ Thị Nghiệp ». Đấy vốn là lý tưởng khiêm tốn, không phải ảo tưởng hay phi ảo tưởng. Thất bại lớn nhất của tạp chí Tư Tường là chưa mấy may thực hiện được một phần nhỏ; vì vậy, tiếng nói của Viện càng lúc càng bị ngộ nhận. Trách nhiệm này là của Tòa Soạn, đã không chu toàn sứ mạng mà Viện giao phó. Nơi đây Tòa soạn xin kính cần nhận lãnh những phê bình nghiêm khắc của Viện, và tất cả những chỉ trích của độc giả từ trước.

TU TƯỜNG

# TU THƯ VẠN HẠNH

*Đã phát hành :*

- **THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN**

T. T. THÍCH MINH CHÂU dịch

- **CÂU CHUYỆN TRIẾT HỌC**

WILL DURANT

TRÍ HẢI và BỬU ĐÍCH dịch

- **PHẬT HỌC TINH HOA**

T. T. THÍCH ĐỨC NHUẬN

- **A CRITICAL STUDY OF THE LIFE AND WORKS  
OF SÀRIPUTTA THĒRA.**

*(Luận giải về đời sống, tư tưởng và các tác phẩm  
của tôn giả Xá Lợi Phất).*

Luận án Tiến sĩ Triết học của T. T. THÍCH HUYỀN VI





# TRÁCH NHIỆM CỦA NHÀ GIÁO DỤC

• THÍCH MINH CHÂU

- *Kính bạch Chư Tôn Hòa thượng, Thượng tọa, Đại đức,*
- *Kính thưa Ông Tổng trưởng Bộ Giáo dục,*
- *Kính thưa quý vị Quan khách,*
- *Cùng toàn thể quý vị Giáo sư và Anh Chị em Sinh viên.*

**H**ÔM nay là lễ cấp phát văn bằng lần thứ hai cho sinh viên tốt nghiệp Cử nhân Phật Khoa, Văn Khoa, và lần đầu tiên cho sinh viên Phân khoa Khoa Học Xã Hội, Viện Đại học Vạn Hạnh. Chúng tôi xin chân thành cảm tạ Ông Tổng trưởng Bộ Giáo dục đã vui lòng đến chủ tọa buổi lễ cấp phát văn bằng hôm nay và luôn luôn sẵn sàng giúp đỡ và ủng hộ Viện Đại học Vạn Hạnh trong những cố gắng giáo dục của chúng tôi.

---

Diễn Văn của Thượng Tọa Viện Trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh trong dịp phát Văn bằng Cử Nhân kỳ 2 ngày thứ ba 01-02-1972, tại Viện Đại học Vạn Hạnh.



Chúng tôi cũng xin chân thành ghi ơn Chư tôn Hòa thượng, Thượng tọa, Đại đức, quý vị Giáo sư và quý vị thân hữu đã vui lòng cộng tác với chúng tôi trong quá khứ và hiện tại. Chính nhờ sự cộng tác chân thành và quý báu ấy mà hôm chúng tôi mới có thể tổ chức lễ cấp phát văn bằng trọng đại này. Trong buổi lễ trang nghiêm và đơn giản hôm nay, và trước sự hiện diện đông đủ của tất cả quý vị, chúng tôi xin long trọng ghi ơn và mong mỗi Ông Tổng trưởng Bộ Giáo dục cùng toàn thể quý vị hãy luôn luôn dành cho chúng tôi những ưu ái và sự cộng tác chân thành ấy.

*Kính thưa quý vị,*

Ý thức được sự tàn phá kinh khủng của chiến tranh trên tổ quốc quê hương và ảnh hưởng tai hại của rối loạn xã hội trên thế hệ trẻ sinh viên hiện tại, chúng tôi những nhà giáo dục im lặng và khiêm tốn, tự đảm nhận trách nhiệm làm tròn ba nhiệm vụ của mình : một là đóng vai trò xây dựng của một nhà giáo dục giữa những sụp đổ cá nhân, gia đình và xã hội luôn luôn xảy ra xung quanh chúng tôi ; hai là làm sống dậy lòng tin cho tuổi trẻ trong khi chính tuổi trẻ là nạn nhân đau đớn nhất của thời cuộc hiện tại, và thứ ba là trang bị cho tuổi trẻ những hành trang kiến thức, khả năng và tác phong đạo đức cần thiết để sinh viên chuẩn bị ra đời.

Trong hoàn cảnh của một cuộc chiến triền miên, trong khung cảnh của những rối loạn xã hội thường xuyên, con người có thể có những thái độ yếm thế buông xuôi, khoanh tay chờ thời, thản nhiên thụ hưởng, ngồi suông chỉ trích hay phá hoại bạo động. Chúng tôi thiết nghĩ nhà giáo dục không thể có thái độ tiêu cực đầu hàng, vì nhà giáo dục phải là những người có tin tưởng ; tin tưởng ở khả năng giáo dục có thể cải thiện con người cải thiện xã hội và tương lai, tin tưởng ở sức phục hồi thần

diệu của con người Việt nam và quốc gia Việt nam. Con người giáo dục cũng không thể trùn chấn chờ thời, vì thời gian như dòng nước chảy qua kẽ tay không bao giờ trở lại. Mỗi phút trôi qua trong thụ động vô vi là mỗi phút thất bại trong nhiệm vụ giáo dục của mình. Nhà giáo dục cũng không thể chấp nhận thái độ thần nhiên thụ hưởng, sống chết mặc ai, vì con người bắt đầu hưởng thụ là bắt đầu phá giá nhân cách của mình; và nhà giáo dục chấp nhận hưởng thụ là tự trở thành những người buôn bán văn bằng, buôn bán trí thức. Nhà giáo dục cũng không thể chấp nhận thái độ ngồi suông chỉ trích, tự cho mình là bậc Thánh ngồi bên lề xã hội mà chỉ trích vung vít, bừa bãi. Chỉ trích để xây dựng là một thái độ đáng khuyến khích, còn ngồi suông vạch lá tìm sâu, lớn tiếng thị phi để tự cho mình là bậc Thánh, thì thật là một thái độ hoàn toàn vô trách nhiệm. Nhà giáo dục cũng không bao giờ tin tưởng ở bạo lực cưỡng tin độc tôn, không bao giờ tin tưởng ở sức mạnh phá hoại để mà phá hoại. Trong hơn 25 năm nay, bạo lực đã hoành hành tàn phá quê hương chúng ta, đã cướp mất biết bao sinh mạng Việt nam, mà đã giúp giải quyết gì cho vấn đề Việt nam, hay chỉ làm cho người Việt nam tàn hại nhau hơn, nghi kỵ nhau hơn, xã hội Việt nam bấn loạn nhiều hơn, rách nát nhiều hơn, đau khổ nhiều hơn.

Do vậy, từ năm 1964 đến nay, chúng tôi chỉ biết im lặng và khiêm tốn đóng vai trò nhà giáo dục xây dựng của mình, mặc dù chúng kiến biết bao sự chuyển biến thời cuộc và lòng dạ đổi thay của con người.

Ý thức xây dựng giáo dục của chúng tôi bắt nguồn từ gương sáng xây dựng trong suốt 45 năm thuyết pháp giáo hóa của đức Phật Thích Ca và những lời giảng dạy của Ngài. Ngài ra đời và truyền đạo trong một xã hội mà giai cấp Bà la môn đã

khống chế và thống trị một cách toàn diện. Đức Phật tự nhiên phải đả phá chế độ hà khắc cũ để xây dựng một trật tự mới, một quan niệm mới. Nhưng Ngài chỉ trích để xây dựng, chứ không phải chỉ trích để đả đò. Ngài chỉ trích tánh cách thần khởi của ba tập Vệ Đà, nhưng Ngài đã thay thế xây dựng một ý thức hệ mới với ba Tạng giáo điển. Trong Kinh Tevijjā (Tam Minh), đức Phật không chấp nhận thái độ tôn thờ và cộng trú với Phạm Thiên của ngoại đạo mà chưa từng ai được đối diện hay thực chứng. Nhưng Ngài đã xây dựng một định nghĩa mới cho Phạm Thiên là một vị không dục ái, không hận tâm, không hại tâm, không nhiễm tâm, được tự tại, để xây dựng giới thiệu một đường hướng tu hành : Tứ vô lượng tâm, phương pháp tu hành này sẽ tác thành con người không có dục ái ; không có hận tâm, không có hại tâm, không có nhiễm tâm, và được tự tại ; nghĩa là có thể cộng trú với Phạm Thiên.

Trong kinh Dhammacakkapavattana (Chuyển pháp luân kinh) đức Phật đả phá hai đời sống cực đoan : Kāmasukhalikānuyogo, một đời sống thụ hưởng dục vọng của những Bà la môn được vua chúa sùng tín và Attakilamatthānuyogo, một đời sống khổ hạnh ép xác của phái Kỳ na ngoại đạo. Và đức Phật xây dựng một đường hướng tu hành rất đặc biệt của Ngài, đó là con đường Bát chánh đạo Atthangikamagga, hướng đến an tịnh, thăng trí, giải thoát, Niết bàn. Đức Phật đã cho chúng ta một bài học xây dựng con người, xây dựng xã hội, và chúng tôi tự nghĩ, nhà giáo dục nhất là trong giai đoạn hiện tại, phải luôn luôn ý thức được vai trò xây dựng khiêm tốn của mình. Luôn luôn chúng tôi dùng danh từ khiêm tốn, vì trong hoàn cảnh hiện tại, với những khó khăn tài chánh và nhân sự, với những bạo động, rối loạn xảy ra thường xuyên, có làm được gì cũng bị hạn chế rất nhiều, và hạn chế nguy hiểm nhất vẫn

là sự thiếu thốn của những người thật sự thâm hiểu giáo dục Đại học, thật sự thực hành tinh thần Đại học và thật sự bảo vệ và ủng hộ giáo dục Đại học.

Trách nhiệm thứ hai mà Viện Đại học Vạn Hạnh luôn luôn cố gắng thực hiện là đem lại lòng tin cho tuổi trẻ, giúp đỡ tuổi trẻ giữ vững sự hăng say, lạc quan và cầu tiến của những tâm hồn còn giữ được sự trong trắng của tuổi thanh xuân. Tuổi trẻ hiện tại sinh ra trong lòng chiến tranh, lớn lên trong lòng chiến tranh, là nạn nhân trực tiếp hay gián tiếp của chiến tranh và rối loạn xã hội. Vì vậy sinh viên rất dễ mất lòng tin tưởng. Tuổi trẻ mất hết lòng tin tưởng thì không còn là tuổi trẻ. Quốc gia mất tuổi trẻ là mất hết cả một tiềm lực xây dựng đất nước sau này. Nên chúng tôi luôn luôn chú trọng xây dựng lòng tin cho tuổi trẻ, bằng cách xây dựng một môi trường học tập và sinh hoạt thích hợp với tuổi sinh viên. Tất cả sự cố gắng của chúng tôi nhằm mục đích rất khiêm tốn và giản dị là khơi dậy và nuôi dưỡng lòng tin cho tuổi trẻ, làm cho sinh viên sống đôi chút thoải mái khi tuổi trẻ đến với chúng tôi. Trong bối cảnh của cuộc chiến khốc liệt, đối diện với những rối loạn thường xuyên, tuổi trẻ còn giữ được lòng tin của tuổi trẻ, còn chịu trau dồi kiến thức và tác phong, còn nuôi dưỡng được những thoải mái của những tâm hồn non trẻ và trong sạch, đối với chúng tôi, đó là những hình ảnh tươi đẹp nhất và ý nghĩa nhất cho tương lai đất nước chúng ta.

Chúng tôi luôn luôn được khuyến khích, bồi dưỡng và hướng dẫn trong sứ mệnh giáo dục này, nhờ gương sáng giáo hóa của đức Phật, trong suốt 45 năm thuyết pháp của Ngài. Đối với Gotami, một người mẹ điên loạn thất vọng vì mất người con thân yêu, đức Phật lấy ví dụ hột cải để nàng ý thức được định mệnh vô thường của con người và hướng dẫn nàng bước

dần trên con đường thanh bình và hy vọng của những tâm hồn còn tin tưởng ở giải thoát và giác ngộ. Đối với Angulimala, một tên cướp hung hãn chỉ tin vào bạo lực và tàn sát, đức Phật đã hiện ra với câu hỏi: Ai đứng ai đi, để Angulimala hiểu rằng chính mình đang còn dẫn thân đi trên con đường hung bạo hận thù, còn đức Như Lai thời đã dừng nghỉ từ lâu mọi tâm niệm ác độc thô bạo. Đối với ba mươi thanh niên cùng với vợ và bạn gái rủ nhau hoan lạc trong rừng sâu, hoảng hốt chạy tìm người dâm nữ đã ăn cắp đồ đạc trốn thoát, đức Phật hỏi tuổi trẻ có nên để thì giờ chạy tìm những người thiếu nữ trộm cắp hay nên nhìn vào tự thân để tìm hiểu mình, và sống đời sống đem đến giá trị cho tự thân. Ba mươi thanh niên tỉnh ngộ, dứt bỏ các thú vui dục lạc, sống đời sống thanh tịnh giải thoát để sau này trở thành ba mươi vị A la hán.

Đức Phật trong suốt thời kỳ giáo hóa của Ngài, đã đem lại sự tin tưởng yêu đời cho biết bao nhiêu nạn nhân của tà đạo và bất công xã hội, thì ở đây chúng tôi cũng cố gắng trong phạm vi nhỏ hẹp của chúng tôi là những nhà giáo dục, chúng tôi muốn làm sống dậy lòng tin tưởng và tinh thần xây dựng cho tuổi trẻ. Chúng tôi muốn tuổi trẻ đến với chúng tôi không phải với những bộ mặt chán nản mệt mỏi của những người đam mê dục vọng, cũng như không phải với những bộ mặt hung hãn và si mê của những người hận thù và cuồng tín.

Chúng tôi chỉ muốn sinh viên đến với chúng tôi, với những bộ mặt tươi sáng của những tâm hồn còn trong sạch, với những ánh mắt tin tưởng của những bầu nhiệt huyết muốn xây dựng tương lai. Chúng tôi muốn anh chị em sinh viên Vạn Hạnh luôn luôn là những người, là những sức mạnh, là những khả năng, sống động tình người nhân loại, tình người Việt nam và tình người Vạn Hạnh.



Không những Viện Đại học Vạn Hạnh nuôi dưỡng lòng tin tưởng cho tuổi trẻ, chúng tôi còn cố gắng làm cho sinh viên ý thức rõ rệt trách nhiệm của mình là xây dựng tương lai đất nước sau này. Và muốn xây dựng tương lai đất nước, ngay từ bây giờ sinh viên phải tự tạo cho mình những kiến thức căn bản, những khả năng chuyên môn và tác phong đạo đức cần thiết. Cho nên trách nhiệm thứ ba của chúng tôi là tạo một môi trường thật sự Đại học, giới thiệu những đường hướng giáo dục căn bản để trang bị cho sinh viên những tư tưởng, kiến thức, khả năng và tác phong cần thiết để sinh viên chuẩn bị tiến bước vào đời. Đường hướng giáo dục chúng tôi theo đuổi phụng sự ở Đại học Vạn Hạnh này là một đường hướng giáo dục toàn diện, xây dựng trọn vẹn hạnh đức, tâm đức và tuệ đức cho sinh viên, không đào tạo những chuyên viên bán sách, bán chữ và bán nghề mà phải là những vị, vừa là giáo sư vừa là nhà giáo dục trong ý nghĩa tốt đẹp nhất của giáo dục. Đường hướng giáo dục của Viện Đại học Vạn Hạnh là một đường hướng giáo dục dân tộc, giúp anh chị em sinh viên tìm hiểu và thưởng thức được những cái hay cái đẹp của văn hóa dân tộc Việt nam, giúp anh chị em sinh viên tự mình hãnh diện làm con người Việt nam và giúp anh chị em sinh viên thực sự đoàn kết để xây dựng quốc gia xã hội Việt nam sau này. Đường hướng giáo dục Vạn Hạnh là một đường hướng giáo dục nhân bản, đào tạo những con người, còn giữ được tình người nhân loại, những con người Việt nam còn giữ được tình người Việt nam, những con người Vạn Hạnh còn giữ được tình người Vạn Hạnh. Tóm lại, nếu nói đến tinh thần Trung Đạo của đạo Phật, thì đường hướng giáo dục của Đại học Vạn Hạnh là tránh xa hai sự thái quá của hai nền giáo dục thế giới, một là giáo dục Âu mỹ đào tạo những con người bị nô lệ hóa bởi dục

vọng và máy móc, dầu rằng chúng tôi không phản đối kỹ thuật và khoa học ; hai là giáo dục Cộng sản, đào tạo những con người bị nô lệ hóa bởi hận thù và đấu tranh cuông tín, dầu rằng chúng tôi không chấp nhận mọi hình thức đế quốc độc tài.

*Cùng toàn thể anh chị em sinh viên tốt nghiệp,*

Lễ cấp phát văn bằng hôm nay đánh dấu một ngày đáng mừng trong đời sống sinh viên của anh chị em và một khúc quanh quan trọng trong đời sống hiện tại của anh chị em.

Một số anh chị em sẽ tiếp tục học thêm, một số anh chị em sẽ phải từ giả môi trường Đại học lý thuyết này để bước chân vào ngưỡng cửa Đại học thực tế của cuộc đời ; dầu anh chị em có ở đâu, làm việc gì, chúng tôi chỉ mong anh chị em luôn luôn gìn giữ và phát huy ba chí hướng căn bản sau đây :

Hãy gìn giữ và xây dựng tình người nhưn loại, để đừng làm điều gì suy giảm giá trị con người, bất cứ ở đâu và tại chỗ nào. Hãy gìn giữ và xây dựng tình người Việt nam, để người Việt nam chúng ta ngồi lại với nhau, xây dựng lại xã hội và đất nước Việt nam của chúng ta. Hãy gìn giữ và xây dựng tình người Vạn Hạnh để cùng nhau xây dựng cơ sở giáo dục này cho thế hệ sinh viên hiện tại và tương lai. Chỉ khi nào lòng tin tưởng sống động của tuổi trẻ, phối hợp sát cánh với lòng tin tưởng trầm lặng của các nhà giáo dục, chúng ta mới có thể xây dựng được một cái gì tốt đẹp cho ngôi nhà giáo dục Việt nam thân yêu của chúng ta.

Xin trân trọng kính chào quý vị.

THÍCH MINH CHÂU





# ĐOẠN TRƯỜNG VÔ THANH

phạm thiên thư

## 4- CHƯA DỨT LÒNG ĐÀN

*Kiều về bóng nhạt hoa thưa  
chùm sao thu nở bông chờ ngoài song*

*lơ thơ dậm biếc ngàn hồng  
cúc tươi cánh nguyệt liễu lỏng tơ mây*

*phòng thu trầm biêng hương gầy  
120 vườn trắng rêu nhạt dầu hài lời hoa*

*côn trùng rí rả âm ba  
gió đêm lã đãng như là mưa rơi*

dường trong hiu hắt thu hơi  
thôn sương chảy nguyệt cũng lơ nhịp sâu

đò đưa ai hát qua cầu  
tiếng ca cùng nước sông mau lạnh lòng

lâu hương phím lả tơ chùng  
tay lan khép gió năm cung bụi đầy

đêm đêm nhớ ngón tơ này  
130 tài hoa nước chảy mây bay nửa đời

đáy lòng âm vắng chưa thôi  
nghĩ ra lại thấy bồi hồi nỗi riêng

trăng viên mái liễu nghiêng nghiêng  
Kiều ngồi tựa cửa trên thêm hương say

cùng trăng bao độ ngật ngậy  
trăng ơi đã tỏ lòng này chưa trăng

nào đêm lời dấm vườn băng  
tường lâu khóa lạnh giam hồng sương vầy

lại người sao nhạt yên mây  
140 gương trăng oán khí sai mài đá trở

từ ngày tay gác đường mơ  
gió nao dòng liễu trăng ngờ phím thiêng

Kiểu đang chìm lắng nỗi niềm  
 dề im tiếng gọi đâu thêm dáng ai

áo nào giải nguyệt dắm mây  
 ngập ngừng bên giậu sương bay tờ mờ

vườn sao lại rẽ hải tơ  
 riêng thêm tựa nguyệt còn ngơ ngần tình

gió đưa phảng phất hương quỳnh  
 150 cảnh khuya chim cũng giật mình vù bay

trăng vàng chênh mái hiên mây  
 khóe tiên diu diu ngàn cây vật vờ

dưới hoa nguyệt rụng lơ thơ  
 hạt sao le lói vương bờ tóc buông

thêm huyền rử nét lan sương  
 băng khuâng mộng thực đôi đường là đâu

mênh mang mây trắng trên đầu  
 đỉnh non thu uốn nhịp cầu trăng sao

đường lên thăm lý tươi đào  
 160 nàng như cánh hạc bay vào trời xanh

hoa vàng lấp mấy dòng chân  
 hắt hiu sáo ngọc, đàn thần du dương

bồng dưng biêng biếc non sương  
 hóa thành cầu lửng mây vương mịt mờ

trước sau chẳng bền chẳng bờ  
 còn nao tiếng trúc cung tơ dặt diu

bâng khuâng trăm nỗi lòng Kiều  
 tan theo sóng nhạc phiêu diêu ngang trời

dường như mây cuộn sương dờ  
 170 đường như hạc ruồi hoa rơi mây từng

sudi tơ hiu hắt thu rừng  
 nửa khuya chợt tỉnh ngó vầng trăng nghiêng

lòng nàng canh cánh nỗi riêng  
 nào hay thoáng mộng ửng diêm chi đây

chân rời hiên nguyệt mái tây  
 lò trăm khơi lửa bao ngày than tro

ngán ngơ ngơ ngán ngán ngơ  
 con thuyền buông lái hững hờ nước xuôi

trăm năm là cuộc mây dờ  
 180 hỏi ai ai biết được người trăm năm

ý như chiếc kén tơ tằm  
 tự mình mình lại giam cầm lây thân

nhớ người ứng mộng đêm xuân  
dục nhau trả hết nợ nần bụi vương

sồ hoa phai mực đoạn trường  
sông kia đã tởng kiếp hường sóng trôi

nằm xương tàn các chân trời  
hồn nương sao lạnh trông vời cớ nhân

đâu ngờ duyên nghiệp phù vân  
190 trần gian thêm lại một lần chung vui

tưởng dây nguyệt trở hoa tươi  
nào hay mùi ngón nước xuôi bể bàng

từ đêm vắng bật cung đàn  
âm dư ngày cũ chưa tan sợi nào

mộng thu phơ phát hiên đào  
câu mây còn bắc lối vào sông xanh

lụa ngà thâm lệ khôn ngăn  
gà đâu tiếng đã gáy rần ngõ hoa

phạm thiên thư

# THƠ tuệ sỹ

## MƯỜI NĂM TRONG CUỘC LỮ

I

ta làm kẻ rong chơi từ hỗn độn  
treo gót hài trên mái tóc vào thu  
ngồi đếm mộng đi qua từng đọt lá  
rủ mi dài trên bèn cỏ sương khô

II.

vì lâu lông mười năm trời nói mộng  
ôm tình già quên băng tuổi hoàng hôn  
một sáng nọ nghe chim buồn đôi giọng  
người thầy ta xô dạt bóng thiên thần.

III.

đắt đỏ thắm nên lòng người hăm hở  
đá chưa mòn sao lòng dạ trơ vơ  
thành phố nọ bởi sương mù nắng quái  
nên mười năm quên hết mộng giang hồ.

tuệ sỹ



THƠ  
nguyễn thanh châu

MÙ TĂM GIỌT NẮNG

*trưa ngút nắng một mình ta bước vội  
trời xanh kia đứng bóng dẫu ngàn năm  
mây trắng xa bay một lần không nói  
buồn dỗi quên từng dẫu mộ mù tăm*

ĐÊM MỞ ƯỚT

*trên bèn cỏ đêm sương ngán xuống lạnh  
ta nằm quên mùa nước dậy nguồn trắng  
trong thoáng chốc nghe hồn tan mây mảnh  
gọi nghìn xưa chờ hoang mộng xô bằng*

nguyễn thanh châu

# THƠ nam chữ

## HÀNH VIỄN XỨ

ai đột lửa trên đồi hoang khiêu vũ  
rừng tiếp rừng, rừng biếc với rừng khơi  
bước lại đây những hôn trắng qua vội  
ai còn ai đột lửa suốt đêm dài  
vang vang tiếng khi khí rừng đập vỡ  
đàn nôi đàn, cao vút giữa trùng khơi  
những cuộc trăng bên biển đời rong ruổi  
trong chặng đường sinh tử quá tinh khôi  
ôi viễn xứ của đôi chân mãng đại  
các anh về cùng biển cả ngu ngo  
khi trái đất bắt đầu quay trở lại  
mộng khua tàn trên bụi cát lung linh  
nắm tay nhau khi tuổi đời lập lánh  
lăn ít nhiều trong hố thẳm giữa nghiêng  
ngày mai đây trên nắng ngàn sâu thẳm  
ai còn ai trên cõi nhỏ u huyền.

nam chữ





THƠ  
lê nghị

ĐỒ HỘI

rượu đào ửng cánh thùy tiên  
ngày xuân đồ hội trên miền cỏ hoa  
phở tây hồng ráng giang hà  
một bảy con gái đi qua bèn chiều

SÔNG TỊCH

ngựa hồng bờm dựng phở mây  
áo ta phong nhả hổ say ráng chiều  
— bảo thả trái trăng nguyên tiêu  
xuống dòng sông tịch tiêu điều cho ta.

lê nghị

SÁCH IN TRONG NĂM 1972 CỦA NHÀ XUẤT BẢN

# HỒNG HÀ

KÊ CHÔNG CHỨA

*của Friedrich Nietzsche, Trần Xuân Kiêm dịch*

TIỀN TỬ GIẢI PHÓNG

*của Herbert Marcuse, Mạnh Tường dịch*

SỚM MAI HỒNG

*tập truyện của Nguyễn Hữu Hiệu*

VĨNH BIỆT TÌNH EM (Bác sĩ Zhivago)

*của Boris Pasternak, bản Việt ngữ của Nguyễn Hữu Hiệu*

KHƠI MỞ DÒNG ĐỜI

*tiểu luận của Nguyễn Hữu Hiệu*

ĐỜI TÔI

*của Trotsky, Nguyễn Hữu Hiệu dịch*

TÁI BẢN

HÓA THÂN

*thơ Viên Linh*

ALEXIS ZORBA của Nikos Kazantzaki

*bản Việt ngữ của Nguyễn Hữu Hiệu*



# PHÁP LÀ TỐI THƯỢNG

## • THÍCH MINH CHÂU

**N**ÀY Vāsettha, đây là một chứng minh điển hình để biết vì sao, Pháp là tối thượng giữa các loài hữu tình, trong đời này và cả đời sau.

«Này Vāsettha, Vua Pasenadi (Ba Tư Nặc) nước Kosala biết rằng: «Sa môn Gotama xuất gia từ giòng họ liên hệ Sākya. Này Vāsettha, lúc bấy giờ giòng họ Sākya phải thần phục Vua Pasenadi ở Kosala. Giòng tộc Sākya tôn trọng, đánh lễ, đứng dậy, chấp tay và đối xử với Vua Pasenadi nước Kosala rất lễ độ phải phép. Cũng vậy, Vua Pasenadi nước Kosala tôn trọng, đánh lễ, đứng dậy, chấp tay và đối xử với Như Lai rất lễ độ, phải phép, vì Vua nghĩ: «Có phải Sa môn Gotama là thiện sanh? Còn ta không phải thiện sanh, Sa môn Gotama có hùng lực, ta không có hùng lực; Sa môn Gotama có dáng mặt đẹp đẽ, còn ta có gương mặt thô xấu; Sa môn Gotama là vị có nhiều thế lực, còn ta ít có thế lực». Vì rằng Vua Pasenadi nước Kosala tôn trọng Pháp, cung kính Pháp, đánh lễ Pháp, cúng dường Pháp, kính lễ Pháp nên Vua tôn trọng đánh lễ, đứng dậy, chấp tay và đối xử với Như Lai rất lễ độ, phải phép. Này Vāsettha, với

chứng minh điển hình này, cần hiểu như thế nào Pháp là tối thượng giữa các loài hữu tình, trong đời này và cả đời sau ». (kinh Aggannasutta : Khởi thế nhân bản kinh).

Trong đoạn kinh này, chúng ta thấy giai cấp Sàkyà (Thích Ca) đều phải thần phục Vua Pasenadi (Ba Tư Nặc) xứ Kosala, cung kính, đánh lễ, cúi đầu, chấp tay đối với Vua. Sa môn Gotama tức là đức Phật thuộc giòng họ Sàkyà, đúng ra phải cung kính đánh lễ Vua Pasenadi. Nhưng trái lại, Vua Pasenadi lại cung kính, đánh lễ, chấp tay đối với Sa môn Gotama, vì Vua tự biết rằng Sa môn Gotama là thiện sanh, Vua không phải là thiện sanh ; Sa môn Gotama có hùng lực, Vua không có hùng lực ; Sa môn Gotama có dáng mặt đẹp đẽ, còn Vua có gương mặt thô xấu ; Sa môn Gotama là vị có nhiều thế lực, còn Vua thì ít thế lực ». Tại sao có sự sai khác giữa Sa môn Gotama và Vua Pasenadi, chỉ vì Sa môn Gotama sống đúng Pháp, xử sự đúng Pháp, hành trì đúng Pháp. Và vì Pháp là tối thượng ở hiện tại cũng như cả đời sau, nên đức Phật được Vua Pasenadi kính lễ, tôn trọng. Đoạn kinh ngắn ở trên cho chúng ta rõ, huyết thống không phải là quan trọng, giai cấp không phải là quan trọng, địa vị không phải là quan trọng chỉ có sự hành trì của con người, ý nghĩ của chúng ta, lời nói của chúng ta, hành động của chúng ta theo đúng Pháp hay không mới đánh giá giá trị con người. Cũng trong tinh thần này, khi đức Phật sắp nhập Niết bàn, Ngài A Nan lo sợ giáo hội sẽ không có người lãnh đạo, đức Phật đã trấn tĩnh Ngài A Nan với lời khuyên :

« Nay Ananda, nếu trong các người, có người nghĩ rằng : Chúng ta không có bậc đạo sư. Nay Ananda, chớ có những tư tưởng như vậy. Nay Ananda, Pháp và Luật ta đã giảng dạy và trình bày, sau khi ta diệt độ, chính Pháp và Luật ấy sẽ là Đạo sư của các người (Đại bát Niết bàn kinh, trang 121).

THÍCH MINH CHÂU



# NHỮNG SẮC THÁI CỦA TRIẾT HỌC THẾ GIỚI

• NGUYỄN ĐĂNG THỰC

**G**IÁO sư Huston Smith đã so sánh tỉ giáo ba truyền thống chính đại diện thế giới về văn hóa và triết học như lược thuật dưới đây :

Trong tác phẩm nhan đề « Những hy vọng mới cho một Thế giới Biến đổi » (New hopes for a changing world) Bertrand Russell chứng minh rằng nhân loại vĩnh viễn mắc vào ba mâu thuẫn cơ bản :

- 1— mâu thuẫn xung đột với thiên nhiên,
- 2— mâu thuẫn xung đột với tha nhân,
- 3— mâu thuẫn xung đột với chính mình.

Đại khái ba vấn đề xung đột ấy có thể đồng hóa với con người thiên nhiên, con người xã hội và con người tâm lý. Các đại truyền thống văn hóa còn sinh tồn cũng có ba : Trung hoa,

Ấn độ và Âu tây. Nay chúng ta suy nghĩ về mỗi truyền thống ấy, nhấn mạnh về một vấn đề cơ bản của nhân loại, như thế giúp ta thông hiểu và liên hệ những triển vọng độc đáo của chúng. Nói đại khái thì Âu tây nhấn mạnh vào vấn đề thiên nhiên, Trung hoa vào vấn đề xã hội, và Ấn độ vào vấn đề tâm lý.

Cái gì đã đem lại cho những khu vực văn hóa trên đây tinh thần riêng biệt? Nếu chúng ta bỏ ra ngoài lý thuyết chủng tộc cho rằng các dân tộc khác nhau vì khả năng và tính cách bẩm thụ khác nhau, chúng ta sẽ thấy hoàn cảnh vừa địa lý vừa xã hội khác nhau đã làm cho các Văn hóa có sắc thái khác nhau.

I.— ÂU TÂY. Sự chuyên chú vào Thiên nhiên của truyền thống Âu tây hình như qui về ưu đãi của hoàn cảnh sinh trưởng: « Vành trăng phì nhiêu » khu vực địa lý thuộc Cơ đốc giáo. Ở đây Thiên nhiên phần lớn khuyến khích sự tìm tòi và chắc chắn dành trước cho phần thưởng. Châu thổ sông Nil rất rõ rệt về phương diện này. Bắt đầu nó cống hiển hai lợi điểm: một hệ thống vận chuyển tự nhiên và đất phù sa phì nhiêu. Nhưng dòng nước đáng tin cậy của con sông kỳ lạ ấy sẽ chuyên chở người ta suốt chiều dài, trong khi một ngọn gió mạnh ngược chiều từ Địa trung hải tương đối mát mẻ thổi vào khí nóng cực độ của sa mạc, sẽ đưa người ta trở lại một khi đi quá trớn. Ngay từ bước đầu nhân dân ở đây đã có thể giao dịch liên tục và phần lớn không mấy vất vả. Thêm vào những ưu điểm ấy, sông Nil đem vào cho chất bón tự nhiên. Đều đều nước lụt hằng năm vỗ vào dãy núi Abyssinie, thì nước sông lên rã rã bùn đất phù sa mới trên cánh đồng. Sau trận hồng thủy đầu do đá tảng núi Arménie gây ra, những trường hợp tương tự cũng thấy ở Iraq, lưu vực sông Tigre và Euphrate. Ở

cả hai trường hợp, thiên nhiên đã tỏ ra rất bao dung — phong phú và vui vẻ, và đãi loài người như một người bạn.

Nhân loại Âu tây tiếp nhận sự cởi mở của Thiên nhiên. Ngay từ đầu, sự tò mò đầu tiên của họ là hướng ra ngoài, về Thiên nhiên. Chính ở tại Mésopotamie mà người ta đã uốn mô thức của mình theo tinh tú, dấu hiệu mười hai cung của Hoàng đạo. Chính ở vương quốc Summer lần đầu người ta chia năm thành tháng và ngày ra giờ, bắt đầu dùng đo lường để tiếp cận sự vật nó chứng tỏ về sau thành công rực rỡ. Chẳng bao lâu cả đến đạo đức cũng được quan niệm theo lượng tính. Michael, phán quan vận mệnh nhân loại được họa ra người bịt mắt cầm cân, trên đó linh hồn được cân bằng lông cánh chân lý. Cảm tưởng đang tiến triển là mọi vật đều có trật tự chính xác, có thể đo lường được và công bình.

Như thế nào mà cái trực giác ấy trở nên tin tưởng cho người Hy Lạp và để ra khoa học Âu tây thì không cần nhắc lại. Điều chưa minh hiển lắm ấy là con đường mà ý hướng về Thiên nhiên ấy đã thấm nhuần tất cả văn hóa Âu tây, gồm cả triết học lẫn tôn giáo. Thực ra thì cũng có nhiều luồng tư trào phi Thiên nhiên trong văn hóa Âu tây như — Gnosdicism : Trục quan, Neo-Platonism: Tân Bá Lạp đồ phái—the Mystery= religions = Các tôn giáo Thần bí Plotinus=học phái Plotin và các phái khác — mà thông thường chúng bắt nguồn từ Đông phương, phần nhiều chính từ Ấn độ. Đối với Ấn độ thì vật chất là một tên mọi làm ô uế tất cả cái gì nó sờ vào. Trong khuynh hướng bản xứ, triết học Tây phương tôn trọng vật chất, nhìn nhận nó một cách nghiêm chỉnh, uốn nắn tư tưởng theo sự vật ở đâu có thể được. Và kết quả là :

1— Thực tiễn trong bản thể học. Nói chung nó từ chối Platon về chủ trương đồng nhất hóa thực tại với lý niệm bất dịch hay là hình tượng, và theo Aristote để thu hoạch vật chất.

2— Duy vật luận nhân loại học. Con người bản tính phức tạp, gồm có linh hồn và thân thể. Cả hai đều có thật và là phương diện cực đoan của bản tính.

3— Giác quan ngũ trong nhận thức luận. Trí thức phát nguyên từ vật cụ thể cảm giác và phần chính là quan hệ với vật chất cụ thể.

Cả đến trong tôn giáo của Âu tây là cái phương diện văn hóa luôn luôn hướng lên thế giới bên kia hơn cả, Âu tây cũng thích ứng với Thiên nhiên còn các phương diện khác thì không, « Thượng đế yêu thế giới » ngụ một phần thần học hoàn toàn khác với khẩu hiệu « Thượng đế yêu những linh hồn của thế giới » « Thiên chúa giáo — như Tổng giám mục Temple thường tuyên bố — là một tôn giáo công nhiên duy vật nhất trong tất cả các tôn giáo lớn ». Tôi có thể nói thêm vào danh sách ấy, Do thái giáo và Hồi giáo nữa, đấy là một điều rất thật. Luôn luôn Tây phương hình như sắp sửa đi vào chủ trương cho tinh thần là thiện, vật chất là ác, nhưng rồi lại nhớ lại rằng « Khởi thủy Thượng đế sáng tạo ra trời và đất ;... Và kia, thế là chí thiện ». Đức thiện của nó không phải chỉ là nhìn nhận như thế mà còn hành động theo thế, loài người có trách nhiệm phải « bá chủ... tất cả địa cầu ». Sự nhập thế xung tưng vật chất không thể tưởng tượng được nữa, vật chất có thể trở nên thần linh. Thiên đường theo lời tiên tri của Do thái và Cơ đốc nguyên thủy cho tới Thánh kinh xã hội là phải hiện xuống mặt đất. Cả đến khi chết rồi, Tây phương sẽ không rời bỏ thể xác. Nếu có phải có sự sống sau khi chết, thì sự sống ấy cũng phải theo nghĩa vật lý một phần nào. « Tôi tin... vào sự phục sinh của thể xác. » Suốt cả lịch trình có sự cố gắng để duy trì ý nghĩa đồng loại giữa con người với Thiên nhiên mà chủ nghĩa Vật tổ đã sớm định hướng. Tất cả tạo vật đều làm việc như để chờ



đợi một lúc quyết định của lịch sử. Một cuộc động đất là rơi trở về với thán giá Thiên nhiên cũng than khóc cho cái thiện đã mất ».

Như thế là toàn thể cái khung tư tưởng của Tây phương, kể từ khoa học sang triết học đến tôn giáo, hướng về Thiên nhiên một cách mạnh mẽ và tích cực. Về chuyên môn, người Tây phương đã là triết gia sở trường về Thiên nhiên.

II :— TRUNG HOA. Trung hoa là triết gia xã hội. Ở đây cũng vậy hoàn cảnh hình như cho ta một số then chốt. Văn hóa Trung hoa cũng như văn hóa Âu tây phát nguyên từ châu thổ, thành lập trên sông Dương tử và Hoàng hà. Nhưng các con sông này không phải đồ chơi. Tai họa và ân huệ lẫn lộn, nhất là sông Hoàng hà luôn luôn đòi thay đổi lòng sông mà người ta phải trả bằng giá sinh mạng và lao công nếu phải sinh sống với nó và nhờ vào nó. Không phải vô cớ mà người ta nói « Sầu khổ Trung hoa » (China's sorrow). Sự sợ hãi mê tín, đã mệnh danh cho nó là « Thần sông » chứng kiến sự kinh khủng của nhân dân hai bên bờ sông thời cổ xưa đối với người láng giềng chưa thuần hóa. Để an ủi nó dân chúng có tục sinh tế thường lệ bằng nam nữ thiếu niên. Trong cái lòng chảo khổng lồ rộng ấy, bất lực đối với nước lụt hay nắng khô vì thiếu rừng cây, người nông dân càng lệ thuộc chặt vào đất đai hơn là ở các miền khác trên thế giới. Rất sớm ở Trung hoa dòng sông trở nên tượng trưng cho con Rồng khó bảo, Rồng cũng là quốc hiệu trái hàng thế kỷ. Như vậy chúng ta sẽ không lạ thấy ở Trung hoa có một sự kính nể Thiên nhiên. Có một chủ nghĩa Thiên nhiên trong tư tưởng Trung hoa nhưng là chủ nghĩa Thiên nhiên của nghệ sĩ và tiểu thuyết lãng mạn hơn là khoa học. Chủ nghĩa Thiên nhiên như của thi sĩ Thoreau và Wordsworth hơn là của Galieé hay Bacon. Thiên nhiên là cái gì đề thưởng thức, trực giác cảm thông, phụng thờ, chứ

không có tư tưởng liên tục sử dụng thiên nhiên hay là ý nghĩ phải làm chủ lấy. Lão tử viết :

*Muốn lấy thiên hạ mà làm  
Ta thấy là bất đắc dĩ  
Thiên hạ là vật thiêng không thể làm được  
Kẻ làm thì thất bại  
Kẻ cố chấp thì mất.*

Kết quả là khoa học Trung hoa không mở mang. Về một trường thí nghiệm xây dựng và hành động người Trung hoa quay vào xã hội. Triết học Trung hoa được đào luyện trong cái lò xã hội của thời « Chiến quốc » suốt năm thế kỷ rối loạn từ 700 đến 200 tr. Công nguyên, một thời đại nội chiến liên miên giữa các nước chư hầu, trong đó vô chánh phủ là dấu hiệu thường xuyên. Trong tình thế ấy, vấn đề nóng hổi của mỗi triết gia là tự hỏi : Làm thế nào chúng ta có thể sống chung với nhau không thương tổn lẫn nhau ? Như ông Waley đã nói : « Tất cả triết học Trung hoa cốt yếu là nghiên cứu làm sao có thể giúp đỡ người ta sinh sống với nhau trong trật tự và hòa mục ». Giải đáp tuy mỗi nhà một khác nhưng vấn đề thì luôn luôn vẫn giống nhau cả. Biện pháp cuối cùng đạt được hợp tất cả vào nhiều tư trào nhưng đều mang dấu hiệu đặc biệt của thiên tài Khổng tử. Nó tập trung vào một số yếu điểm và khái niệm liên hệ, trong đó quan niệm chính là Nhân, tình nhân loại lý tưởng, thường được phiên dịch là từ ái, người đối với người, hay là giản dị hơn là thiện. Thực hành đạo Nhân sản xuất ra hạng người quân tử, người có nhân cách hoàn toàn quân bình, có khả năng tự tin, và thích ứng cho bất cứ trường hợp xã hội nào, người tài ba hoàn hảo luôn luôn thung dung đối với mình và vì thế có thể làm cho người khác cũng được thung dung đối với chính họ.

Thái độ quân tử đối với tha nhân luôn luôn lịch sự và cởi mở theo như khẩu hiệu : « Tôi có thể giúp đỡ gì được ông không ? » Theo cái tinh thần nhân đạo ấy sự giao dịch với người ở giai tầng khác nhau trong xã hội được qui định vào giềng mối Ngũ thường — cha con, anh em, vợ chồng, bầu bạn, vua tôi. Cuối cùng tất cả những giải đáp thích ứng ấy được toát yếu vào quan niệm Lễ mà ý nghĩa là phải nên, bởi vì nó bao hàm tất cả điều lý đáng nên của đời sống nhân sinh từ tế lễ trời đất cho đến cách thức thù tạc người khách tầm thường trong việc mời uống chén trà. Về chính trị điều ấy thêm vào cho một xã hội được tổ chức bằng đạo đức bên trong cái năng lực của gương mẫu. Trách nhiệm của nhà lãnh đạo, hành động với đức trí tu tĩnh, với nhân ái, và biết thời trung để thiết lập một qui mô uy tín nó bảo vệ cộng đồng bằng sự cảm hóa quần chúng muốn sống chung với nhau trong hòa bình trật tự. Một xã hội xếp đặt như thế có cái Đức hay yếu tố uy tín nó tu sửa văn hóa như một tổng thể và làm cho nó vững chắc chống với sự phá hoại ngoại lai. Ngoại lai có thể chinh phục người ta, nhưng nếu người ta thực có một đường lối sống văn minh, thích hợp và thỏa đáng hơn thì rồi sau cùng cái đường lối ấy tất nhiên sẽ được kẻ kém vững vàng, thiếu tự túc và kém khôn ngoan về đường lối sống tán thưởng hóa theo. Trên đường lâu dài trong thành công để bá yếu tố vô hình nhưng vô địch thì không phải là sức mạnh võ lực binh bị quân sự mà là yếu tố văn hóa và uy tín tinh thần (tức là Văn thắng Vũ).

Cái giải pháp xã hội ấy thành công rực rỡ như thế nào hình như đã được lịch sử minh chứng đầy đủ. Văn hóa Trung hoa có một hương vị riêng của nó. Nó là một hợp thể của sự tế nhị, chối lợi và mực thước, sản xuất ra một hiệu quả chỉ có thể gọi được là ý vị thiện hảo. Người Tàu đã đề cao đời

sống hưởng thụ hợp lý và khinh miệt sự hủy hoại đời sống. Kết quả họ đã có thể thống nhất một lãnh vực phi nhiều và rộng lớn và sáng tạo — nếu ta nhân bội sự miên trường bằng lượng độ nhân khẩu bên trong — một nền văn minh phổ cập loài người từng thành tựu, một nền văn minh ở thời cực thịnh bao hàm một phần ba nhân loại trong thế giới. Chỉ riêng cơ cấu chính trị của cái văn minh ấy, Đế quốc Trung hoa tồn tại trải qua hàng bao thế kỷ 2133 năm (kể từ 221 tr C.n đến 1912 s C.n). Một thời đại mà Đế quốc Alexandre Đại đế và Cesar không đáng kể. Năng lực đồng hóa của nó cũng rất mạnh với biên giới rộng mở hơn tất cả các văn minh lớn, Trung hoa đã làm mỗi cho rợ xâm lăng hết lớp này đến lớp khác sẵn sàng phòhng ngó tràn vào lãnh vực nông nghiệp. Quân Thát đát mà cuộc viễn chinh đã làm thương tổn cho tinh thần Đế quốc La mã luôn luôn ở tại cửa quan nước Tàu. Nhưng người Tàu thâu hóa cái gì mà họ không bài trừ được. Mỗi làn sóng xâm lăng chẳng bao lâu sẽ mất cái cá tính của mình đi. Như nhà Trung hoa học trứ danh Arthur Waley đã nhận thức, hiếm có một nhà chinh phục ngoại lai đến kiếm lợi trang vòng vài chục năm lại không cố gắng viết một bài thơ chữ Hán để cho giáo sư của mình vốn là người bị chinh phục, có thể bình phẩm xứng đáng tư cách một người quân tử. Và luôn luôn y hy vọng được làm là người Tàu, như Kublai Khan và tỉ dụ rõ ràng nhất. Y chinh phục nước Tàu nhưng « chính y lại bị văn minh Tàu chinh phục lại. Sự chiến thắng của y làm cho y có thể thực hiện cái mộng lâu dài : trở nên một Thiên tử thực sự ». Đây là một lò văn hóa đủ sức nóng để hun đúc. Không có sự hiểu nhiên ấy của các rợ xâm lăng đối với điều chúng thấy ở Âu châu. Khi ôn lại một hơi về văn minh Trung hoa người ta sẵn sàng bảo triết học xã hội Trung hoa không nơi nào đã vượt quá được.



III. ẤN ĐỘ. Trở lại truyền thống lớn thứ ba của thế giới là văn hóa Ấn độ thì chúng ta thấy ở đây cả hoàn cảnh thiên nhiên lẫn xã hội đều không có vẻ hứa hẹn. Hoàn cảnh thiên nhiên của Ấn độ tuy khác với Trung hoa nhưng cũng thân thiện hơn. Miền nhiệt đới của lưu vực sông Ganges với thảo mộc rậm rạp, ẩm thấp, khó chịu và sức nóng như thiêu, sức khô héo của các miền khác thì hằng mười tháng liền trong một năm chỉ có giọt sương đêm để giải khát cho đất đai — Hoàn cảnh thiên nhiên thực là cực đoan. Uy hiếp bởi quyền năng bao trùm của thiên nhiên, người Ấn thu hồi sáng kiến và hướng về chiều khác. Quan điểm thế giới của họ trở nên không thực tiễn theo nghĩa kỹ thuật. Nhất là quang cảnh sa mạc đã phải làm cho họ nản chí. Đứng trước thiên nhiên ở hình thức ấy âu sâu, ảm đạm, khô khan với ảo ảnh lơ lửng tới lui, không lạ gì mà người Ấn bắt đầu nghĩ : Thiên nhiên bất trị, và ở một số chủ trương kỳ lạ, là không thật. Thiên nhiên mờ ảo, biến hóa luôn luôn, bí mật, ghê sợ nếu anh muốn, nhưng có ích lợi gì để tìm khám phá định luật của nó. Nó là ảo hóa. Nó đầy ma thuật, một quỷ thuật, một trò chơi của huyền ảo vũ trụ bí nhiệm. Đứng trước một Thiên nhiên có vẻ khó chinh phục Trung hoa trên kia đã quay chú ý vào xã hội, nhưng Ấn độ ở đây tự thấy đứng trước những vấn đề xã hội sâu xa nhất là ranh giới văn hóa màu da. Sự phân biệt giữa dân bản xứ Dravidien với dân du nhập Aryen quá rõ rệt cho tới ngày nay — sau 3500 năm, ranh giới vẫn còn. Không một sự khôn khéo nào đủ để phá tan cái tai ách đó được. Chế độ đẳng cấp muốn là biện pháp nhưng đáng lẽ liều thuốc đẳng cấp để chữa cái bệnh, rút cục bệnh tình tiếp theo đẳng cấp, quay thành một cơ duy trì cách biệt xã hội. Tương đối rất sớm, Ấn độ hết hy vọng giải quyết vấn đề sống trên bình diện xã hội để quay về nội hướng, đem hết sức chú ý vào vấn đề tâm lý. Thiên nhiên ? không có hy vọng để cai quản thế giới vật lý. Xã hội ? chừng

nào người còn là người thì luôn luôn sẽ có tuyệt vọng về xã hội bất công và bế tắc. Nhưng cá nhân có vẻ hứa hẹn. Nếu chúng ta chỉ phải hiểu biết chúng ta thực là ai thì chúng ta sẽ đạt được tự do nội tâm vượt lên trên các mâu thuẫn chúng làm bế tắc cả vấn đề Thiên nhiên lẫn xã hội. Những giòng sau đây rút ở Katha Upanisad sẽ cho chúng ta nhận thấy ngay đề tài đặc biệt Ấn độ :

« Giác quan hướng ra bên ngoài. Nhân thế mà người ta nhìn cả ra cái gì ở bên ngoài, và không nhìn thấy cái gì ở trong lòng. Người hiền trí nhắm mắt về thế giới bên ngoài và chứng kiến Tự tính ». Vì đối với người Ấn, cảm giác là chứng nhân giả dối. « Thế giới không phải cái gì hiện ra như thế. Đằng sau sự sống bên ngoài bề mặt, mà chúng ta thực nghiệm cái trò sống chết, còn có một sự sống thâm sâu hơn nó không biết có sự chết. Đằng sau ý thức biểu hiện nó đem lại cho ta tri thức về sự vật đối tượng còn có ý thức thuần túy. Chân lý chỉ những ai nội hướng nhìn vào trong mới thực nghiệm được thôi.» Với cái tin tưởng ấy phát triển « bao nhiêu năng lực tri thức như trước kia đã dùng vào sự nghiên cứu và sự phát triển cho một cái máy để chinh phục những năng lực của vũ trụ đã quay hướng vào bên trong. Năng lực vũ trụ đã bắt ngay tại ngọn nguồn của nó... tất cả phụ thuộc chỉ là chi nhánh năng lực phân hoá bị để lại sau. Trong tư tưởng Ấn độ... tất cả thế giới bên ngoài được coi như là thứ yếu. »

Vậy thì Ấn độ trở nên triết gia tâm lý. Một điều hiển nhiên của sự đề tâm tiên quyết trong khu vực này được thấy trong ngũ vụng tâm lý học tinh vi của nó. Comaraswamy, khi làm giám đốc viện Bảo tàng Đông phương ở Boston thường nói rằng cứ một danh từ tâm lý ở tiếng Anh có bốn danh từ ở tiếng Hy Lạp và bốn mươi ở tiếng Sanscrit.

Điều mà Ấn độ thực sự phát triển tiếp tục giá trị trong tâm lý học sự thật còn là một vấn đề bàn cãi. Tạm gác những điểm tranh biện hơn hết sang một bên, tôi muốn đề nghị rằng ít nhất những sáng kiến sau đây hết sức hiện đại đã được khám phá và cứu xét tỉ mỉ hơn hai ngàn năm trước đây :

1— Ý thức của chúng ta không phải tất cả điều ở trên mặt biểu hiện mà còn bao hàm những tầng lớp của tiềm thức nữa. (Hãy đối chiếu với Freud, toàn thể vận động phân tâm học và tuổi tác hồi tố trong thời miên).

2— Con người là một toàn thể sinh lý tâm lý với sự hỗ tương hành động giữa hai phương diện còn tinh vi hơn làm người ta tưởng đến. (So sánh với những quan hệ lạ lùng tinh thần thân thể hay là tâm thân mới khám phá trong thời miên học và y học tâm lý doanh dưỡng).

3— Thêm vào thân thể thô sơ (sthula sarira) còn có một cái vô sinh khí (prana-maya-kosa) (khí) còn là vật lý thì nó tế nhị hơn nhiều và vô hình. (So sánh với những phát minh hiện đại về trường nhân diện của ba động thân thể và trí não).

4— Đối với tinh thần chúng ta phải phân biệt giữa mặt na thức (manas) và bồ đề (budhi) nghĩa là giữa tư tưởng hợp lý, phê phán và phân tích với cái mà Radhakrishman gọi là tư tưởng toàn diện. (So sánh sự phân biệt của năng khiếu đảm bảo như đã mô tả bởi Descartes, Hamilton và Henri Poincaré trong khái luận về « Sáng tạo Toán học »).

5— Xúc động cơ bản không phải do tinh thần biểu hiện trên mặt kiểm soát mà là một bộ phận sâu xa hơn. (So sánh với Freud ; cũng so với phát minh về vị trí của xúc động ở trong thần kinh sàng) (thalamis).

6— Tính tình người ta khác nhau và không thể uốn nắn vô cùng như ý muốn được. (So với thuyết lý nhân cách kiểu mẫu trong quan niệm triết lý đẳng cấp và bốn yogas với công

trình của William Sheldon, Charles Morris và các công trình khác trong tính cách học hiện đại).

7— Sự vật chúng ta nhìn thấy không phải chỉ là phản ảnh như vào tấm gương của ngoại giới mà là trong thành phần tác dụng hay là tự cơ quan tri giác phóng ra. (So thuyết Maya giới thuyết như không phải là huyền ảo mà là xây dựng tâm lý — với các thuyết lý về tri giác tối tân hiện đại).

8— Phần lớn đời sống thì phấn loạn hay là không trúng tiết (dunkha — khổ đế) và nguyên nhân ở tại (tanha) = khát vọng tham dục, ý muốn về sinh tồn riêng tư hay là thành tựu cá nhân. (So tứ diệu đế của Buddha với khoa chữa bệnh tinh thần đại cương hiện đại).

Cả Trung hoa lẫn Âu tây không từng cống hiến một phân số nhỏ về sự chú ý vào tinh thần của Ấn độ. Vậy thì theo quan điểm lịch sử Ấn độ quả xứng đáng danh nghĩa triết gia tâm lý.

### KẾT LUẬN

Trong ba nền văn minh lớn đang còn sinh hoạt trên đây, Âu tây, Trung hoa, Ấn độ, mỗi văn minh tỏ ra có một chuyên môn độc nhất về bình diện văn hóa, Âu tây sở trường về trí khôn Thiên nhiên, Trung hoa về trí khôn Xã hội, Ấn độ về trí khôn Tâm lý. Nay hãy nói lên cái hại tất nhiên của sự chuyên môn: mất khả năng về vấn đề lãng bỏ ».

«Không gì thất bại bằng thành công »—kết cuộc tất cả ba truyền thống văn hóa đều đi đến miệng vực hay là tai hại bởi vì mỗi ngành đã thành công quá về một mặt đến nỗi tưởng yên ổn mà lãng bỏ hai mặt kia.

Cả Trung hoa lẫn Ấn độ đã lãng bỏ vấn đề Thiên nhiên; hậu quả là khoa học Thiên nhiên không phát triển, và mực sống còn thấp kém không thể tưởng tượng được. Ở Trung hoa vấn đề ấy chứng minh theo chu kỳ rất rõ cả về thiên tài xã





hội. Giữa các triều đại đều đều xảy ra một thời kỳ nội chiến dài, và như Shu Ching Lee giải thích nó luôn luôn có liên hệ với «mật độ nhân khẩu trên đất trồng trọt». Đất trồng trọt này không tiến triển về sản xuất vì «sự cải tiến kỹ thuật canh nông đã bị lãng bỏ».

Vào thời đầu nhà Minh (1368) Trung hoa và Âu tây đại khái cùng chung một trình độ về tài năng kỹ thuật và cơ khí. Đến cuối triều Minh (1644) Âu châu đã có khoa học cận đại và Trung hoa vẫn còn ở thời Trung cổ. Còn như Ấn độ thi cố gắng hiển khoa học độc nhất cho thế giới nói chung là về số học thuần túy trong đó nó không lấy đề tài ở ngoại giới hiện tượng mà lấy tài liệu của tinh thần. Thêm vào sự bất lực đối với Thiên nhiên ấy, Ấn độ còn thêm sự vụng về về xã hội được minh chứng bằng tình trạng hệ thống đẳng cấp hiện tại. Còn Trung hoa thêm có vấn đề ngâm thơ về tâm lý. Thời chúng ta cũng hé thấy ở Trung hoa người ta đề ý đến tinh thần về phương diện tâm lý và điều mà Trung hoa có thể làm được là trong phong trào tĩnh tâm triều đại nhà Chu, ý nghĩa về chữ Đức tâm truyền ở Đạo đức kinh của Lão Trang, đoạn văn về Dạ khí ở Mạnh tử, và biện luận của Chu Hy về «Tĩnh tọa». Nhưng điều ấy không từng được theo đuổi có hệ thống, và sự chú ý vào những vấn đề tâm lý ấy thông thường có luận điệu xã hội. Tinh thần được quan sát không phải vì chính nó mà vì nó có thể củng cố cho xã hội về mặt nào. Người ta có cảm tưởng mỗi khi Trung hoa đề cập đến tâm lý học là chỉ đề cập đến tâm lý xã hội mới thực chú ý. Sự khiếm khuyết của nó về mặt tâm lý học được thấy rõ ở chỗ thất bại về cái họa đàn áp mà nó không thấy. Trong tổ chức Trung hoa không có chỗ cho tình cảm khai thông, bông bột và không chế ngự áp chế. Kết quả những cảm xúc bị ần ức cho đến chừng nào sự ần ức nổ bung

ra và cảm xúc xuất hiện ở hình thức ghê sợ. Những tỉ dụ cho điều ấy thấy được ở khả năng Mông cổ đối với tra tấn và những vụ giết người thường xuyên xảy ra thình lình gọi « cuồng loạn » như Sorokin giải thích, là dấu hiệu của truyền thống Á đông hơn các nơi khác. Nó di sang Nhật bản, như Robert Guillain đã giải thích, một thanh niên « thụ giáo theo kỹ luật đấu sĩ quá khích theo kiểu « Spartiale » để phát triển bản năng chiến đấu, và đồng thời lấy pháp phục tông mù quáng và lễ độ hoàn toàn để bắt vít bản năng bạo động của nó lại. Như thế nó biến thành một nhân vật sẵn sàng nổ bùng ra như trái phá vậy ».

Sự khuyết điểm của Âu tây là về tâm lý và xã hội. Về tâm lý học Âu tây đã chỉ là không rõ rệt, nhưng về xã hội thì thành tích nhất định đã là xấu. Ít nhất có bốn thực kiện phải nhìn nhận như hiển nhiên về sự bất lực trong quan hệ xã hội của Âu tây và sự thiếu hẳn hiểu biết về những năng lực tạo nên cấu kết xã hội và hòa mục đoàn thể.

1— Trong khi văn minh Trung hoa đã có khả năng bành trướng, hợp nhất càng ngày càng nhiều dân tộc vào một truyền thừa chung, và trong khi văn minh Ấn độ ít ra cũng có thể bảo vệ được dân tộc mình, thì lịch sử Âu tây là một sự phân chia liên tiếp. Sau cuộc hợp nhất Vương quốc Bắc Nam ở Ai cập thì không còn có sự hỗn hợp nào nữa ở khu vực Vành trăng phi nhiều cả. Đáng lẽ sự hợp nhất thì có sự rạn nứt. Dân Hebrew phân chia ra Israel và Judah. Gilbert Murray viết trong « Năm giai đoạn của Tôn giáo Hy Lạp » « The five stages of Greek Religion » : « Cái họa Hy Lạp tiền định là phân chia như nhiều người thấy ở Âu châu hiện nay. » Nhà thờ cắt đôi ra thành Đông và Tây. Và nhà thờ Tây phương chia thành Tân giáo và Gia tô giáo. Đế quốc Trung cổ xé vụn thành dân tộc. Và quá trình ấy vẫn còn tiếp tục. Na uy, Đan mạch và Thụy điển, nguyên lại là một khối thống nhất đã nứt ra làm ba. Nước Bỉ và Hòa lan nguyên

lai là một đơn vị sinh hoạt thì đã phân chia, và nước Bỉ còn bị cái họa phân chia nữa. Hải đảo Anh cát lợi đã luôn luôn rạn nứt với phong trào phân chia rất mạnh còn là điều hiển nhiên. Hợp chúng quốc có nội chiến của nó và Nam Bắc tiếp tục đổ ky. Sử gia Arnold Toynbee viết : « Điều mà làm cho ta mất uy tín và yếu đi ngày nay là chiến tranh huynh đệ tàn ác trong lòng xã hội Âu tây từ 1914... Người Âu tây chúng ta đã chiến tranh với chúng ta hết sức dã man, phá hoại và mất uy tín cũng như chiến tranh tôn giáo trước kia vậy. « Lịch sử Âu tây từ thời Trung cổ đến nay là một chuyện dài về sự bất lực để khích khởi đức tính trung thành bảo hợp đủ mạnh mẽ ngỗ hầu vượt được đầu óc địa phương ».

2— Tôn giáo Âu tây, san sẻ cái tinh thần văn hóa trọng về Thiên nhiên thì cũng san sẻ sự bất lực của nó về xã hội vậy. Cuộc đàn áp đại qui mô duy nhất về tôn giáo đã xảy ra ở Tây phương — Do thái giáo, Cơ đốc giáo, Hồi giáo. Kể từ thời Trung cổ, Cơ đốc giáo đã tự phân chia. Lại dẫn lời Toynbee thì « Suốt 400 năm và hơn nữa, từ khi nổi lên cuộc tranh chấp giữa giáo hội với vua Frederick II ở thế kỷ (XIII) cho tới hết cuộc chiến tranh tôn giáo giữa Gia tô và Tin lành ở Âu tây thế kỷ XVII, nhà thờ Cơ đốc ở thế giới Tây phương đã là sức mạnh không phải của nhân từ, hoà bình và đoàn kết mà là của bạo động, chiến tranh và chia rẽ... Trước khi thế kỷ thứ XVII chấm hết, thì những mối hận thù tranh dành và độc ác mà phái Thần học trừ ác (Odium theologicum) Cơ đốc giáo bắt Âu tây chịu đựng, thì đã thành một ô nhục đe dọa văn minh Tây phương ».

3— Tây phương đã quan niệm vấn đề quan hệ văn hóa hỗ tương về phương diện vật lý hơn là về nhân văn. Hết thời ấy đến thời khác, các dân tộc Tây phương hình như chỉ tỏ có một thái độ đối xử với các dân tộc xa lạ là thái độ chiến tranh và

thống trị, cái ý niệm Đức của Đông phương, sự đắc thắng tối cao không do thế lực vật chất quyết định mà do uy tín tinh thần và văn hóa hình như công nhiên thiếu hẳn.

4— Ngẫu nhiên (có người bảo là tất nhiên) xuất hiện ở Âu châu một thuyết lý xã hội nó đầy chủ nghĩa Tây phương đến điểm cực đoan hợp lý của nó. Đi đôi với khuynh hướng Tây phương muốn thu tâm lý học về sinh lý học, Mã khắc Tư thu xã hội học vào kinh tế học. Chung cục là không có vấn đề xã hội nữa một khi vấn đề vật chất được giải quyết, vấn đề xã hội sẽ tự nó giải quyết lấy nó.

Chúng tôi đã trình bày mỗi một trong ba đại truyền thống văn hoá thế giới đã thành tựu được kết quả đáng kể về một vấn đề cơ bản của con người. Nhưng nó đã đưa con người đến miệng vực truy vong vì không đủ đề ý đến hai vấn đề cơ bản kia. Kết luận hiển nhiên là một văn hóa thích hợp chính đáng bắt buộc phải gây cả ba tiếng của điệu nhạc tấu. Trong sự phát triển bản nhạc hòa tấu ấy của một văn hóa thế giới chính đáng, ba truyền thống bình đẳng đi đều với nhau. Mỗi truyền thống có cái gì trọng yếu để cống hiến và cái gì để học hỏi vậy.\*

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

---

\* Thuật theo Huston Smith *Accents of the world's Philosophies* » đăng trong *Philosophy East and West*. April. July 1957. (University of Hawaii Press.)



# DẪN VÀO THẾ GIỚI VĂN HỌC PHẬT GIÁO

## • TUỆ SỸ

### I. GIỚI HẠN CỦA VĂN HỌC PHẬT GIÁO

Ý nghĩ đầu tiên của một người vừa bước đến văn học Phật giáo, tất nhiên sẽ coi đây chỉ là một nền văn học tôn giáo không hơn không kém, trong tính cách « văn dĩ tải đạo » của nó. Đối với ý nghĩ bàng quan này, một nền văn học như vậy chỉ có nội dung là đủ, còn hình thức diễn đạt chỉ là vấn đề phụ thuộc... ; rượu ngon không hệ trọng ở bình chứa. Sự kết cấu của văn học không hệ trọng bằng chân lý tôn giáo đã có sẵn : chân lý thành kiến. Bởi vì chỉ có nội dung, hình thức không cần thiết lắm, do đó, chân lý của tôn giáo sẽ tùy nghi được phô diễn bằng cách vay mượn bất cứ thể tài văn học nào đã được thông dụng. Người ta sẽ không đòi hỏi tác giả phải có một phong cách độc đáo trong đường lối phô diễn ; y khởi phải nỗ lực vận dụng mọi khả năng sáng tạo đến mức tuyệt

động, vốn là giá trị đặc sắc của một tác giả văn học – thuần túy. Như vậy, một khi nội dung của kinh nghiệm tôn giáo càng được nói rộng, thể tài văn học càng bị thu hẹp lại. Cho đến một lúc nào đó, lúc mà kinh nghiệm tôn giáo được mở rộng đến vô hạn và tận cùng trong tuyệt đối bất khả tri, người ta bị bắt buộc phải khước từ mọi phương tiện diễn đạt qua các thể tài văn học. Đây là một song quan luận của phương tiện (văn học) và cứu cánh (tôn giáo). Khai triển phương tiện đến tận cùng thì cứu cánh sẽ vắng mặt. Ngược lại, nếu tiến đến chỗ tuyệt đối cứu cánh, phương tiện sẽ hết còn là phương tiện. Nói cách khác, hình như cứu cánh của tôn giáo, với những chân lý thành kiến của nó, lúc nào cũng sẵn sàng phản bội mọi tinh cách sáng tạo của văn học. Văn học không phải là phương tiện của bất cứ một chân lý cứu cánh nào, thành kiến hay không thành kiến, dù là chân lý về sự sống và cuộc đời; vấn đề sẽ mở sang một chiều hướng khác: đâu là phương tiện, và đâu là cứu cánh của văn học?

Ở đây, chúng ta có hai lãnh vực mà sự diễn đạt của văn học có thể vươn tới. Trước hết, là hai trích dẫn điển hình, thường được nhắc nhở rất nhiều:

Thứ nhất, kinh *Tương ưng bộ* (Samyutta - Nikàya): «Thánh nhân không tranh luận với thế gian. Những gì kẻ trí trong thế gian nói là *không*, ngài cũng nói là *không*. Những gì kẻ trí trong thế gian nói là *có*, ngài cũng nói là *có*».

Trong trích dẫn này, mọi diễn tả của ngôn ngữ không được phép vượt qua giới hạn của tri thức thường nghiệm. Chân lý chỉ tuyệt đối ở tự thân của nó, nhưng là tương đối ở lãnh vực diễn đạt của ngôn ngữ. Vì vậy, các tác giả của Phật học có thói quen mở đầu tác phẩm của mình bằng một thái độ khiêm tốn: những gì họ sẽ trình bày không liên hệ đến tự thân

của chân lý mà họ muốn hướng đến. Người ta không thể nhàm lẫn giữa ngón tay và mặt trăng. Dĩ nhiên, ngôn ngữ ở đây tác động trong những tâm trí bình thường. Hậu quả của nó sẽ là khuôn mẫu để phân tích và phân loại các sự thực của kinh nghiệm. Tức là ngôn ngữ của triết lý.

Thứ hai, kinh *Bát nhã* (Prajñāpāmitā-sūtra) : « Bất hoại giả danh nhi thuyết thật nghĩa ». *Giả danh*, tức biểu tượng và danh ngôn trong tính cách ước lệ của chúng. Những thứ này không liên hệ đến chân lý tuyệt đối, tức *thật nghĩa*. Do đó, muốn đạt đến chân lý tuyệt đối này, phải vượt quá mọi khả năng của ngôn ngữ và biểu tượng, như người ta cần lia bỏ tầm mắt khỏi ngón tay để nhìn thẳng vào mặt trăng. Tuy nhiên, trích dẫn của chúng ta nói : ngay nơi biểu tượng và ngôn ngữ mà thể nhận chính bản thân của sự thật. Và đây chính là lý tưởng của văn học Đại thừa. Bởi vì, theo lý tưởng này, văn tắt, không phải do người nói, đã nói ra như vậy, rồi người nghe theo đó mà nghe như vậy và sự thực được phô diễn như vậy nên có ý nghĩa như vậy ; nhưng, chính sự thực là như vậy. Những vị đã từng làm quen với văn học Bát nhã sẽ không lấy làm thắc mắc quá đáng về lẽ lối diễn tả như vậy. Theo tinh thần này mà nói, cái cảm hứng đưa đến sự thành hình của một tác phẩm, bất kể dưới cách thức phô diễn nào, phải là một cảm hứng toàn diện, trong đó không có giới hạn phân biệt giữa một nhãn quan — một ý tưởng — cần được phô diễn và hình thức phô diễn. Tất cả, từ tác giả cho đến độc giả, phải được đặt trong mối tương quan vô phân biệt, như sự phản chiếu giữa các mặt kính đối diện nhau, phản chiếu trong một thế giới trùng trùng vô tận.

Vì vậy, kinh điển Bát nhã thường chọn những vị chưa chứng ngộ chân lý về tánh Không mà lại có tư cách giảng thuyết về tánh Không. Tất nhiên, trong trường hợp này người ta

phải hiểu rằng tánh Không tự phô diễn lấy chính nó, mà người giảng thuyết, sự thực được giảng thuyết, cho đến người nghe, tất cả chỉ như là rỗng năng, mộng ảo, huyền hóa... Từ đây gọi lên cho chúng ta ý tưởng rằng, một tác phẩm, dù là luận thuật tư tưởng hay văn học thuần túy, không thể nào vượt qua khỏi giới hạn của ngôn ngữ. Nhưng, chính cái cảm hứng bàng bạc từ đầu đến cuối tác phẩm mới tạo cho nó một kích thước rộng rãi, một sức hàm chứa vô biên. Lẽ cố nhiên, cảm hứng thì không thể bị điều động bởi bất cứ ý tưởng nào, mà bột phát với một thế giới kỳ diệu đột nhiên xuất hiện. Một cách khác, chúng ta nói rằng, tất cả các tác phẩm của văn học Phật giáo đều cố gắng cắm sâu gốc rễ vào tánh Không rồi sau đó, vươn mình khỏi lòng đất với tàn lá sẫm uất của một thế giới trong trùng trùng vô tận.

Trong ý nghĩa vừa nói, một tác phẩm xứng đáng với một kích thước rộng lớn, nó phải khởi lên từ cảm hứng của thực tại; vì rằng, ngay qua đó, người ta sẽ thấy một cách như thực đâu là tiếng nói của thực tại và đâu là tiếng nói của lòng người: thực tại tức là lòng người. Và cũng từ đó, người ta sẽ tìm thấy đâu là khát vọng sâu xa đang ẩn kín trong lòng người. Một tác phẩm mà không đủ sức chấn động lòng người để mở ra một thế giới như vậy không thể xứng danh là một tác phẩm văn học. Bởi vì, một tác phẩm *tương thuật*, về triết lý v.v..., chỉ cần ý tưởng, cần nội dung súc tích là đủ; những gì đáng nói đã được nói hết. Hình thức phô diễn chỉ là phương tiện tùy cơ duyên mà thôi. Nhưng một tác phẩm văn học phải đặt hết tâm tình và cảm xúc ngay ở hình thức phô diễn; và đây không phải là tâm tình và xúc cảm được khơi dậy bởi một chân lý thành kiến nào đó. Như vậy ngay nơi tác phẩm văn học, không phân biệt giữa nội dung và hình thức, mà ngay nơi tính cách phô diễn đương trường của nó, là cả một thế giới sống





thực triển miên. Ý như Phật quả Viên Ngộ Thiền sư (*Bích nham lục*): «*Ẩn mật toàn chân, dương đầu thủ chứng*». Đây chính là khởi điểm và cũng chính là đích điểm của văn học Đại thừa Phật giáo.

Quan điểm của chúng ta sẽ được tóm tắt như sau :

1. Sơ khởi văn học Phật giáo không từ chối vai trò «*truyền đạo*» của nó. Tức là, chân lý của tôn giáo này, tùy trường hợp, được phô diễn tự do trong mọi thể tài văn học, và coi văn học chỉ như một phương tiện, thứ yếu, không quan trọng cho bằng nội dung.

2. Nhưng, chân lý ở đây mang tính cách nội tại và cá biệt nơi mỗi người, do đó, sự phô diễn của nó cũng bắt đầu như sự bắt đầu của một tác phẩm văn học, nghĩa là, khởi đi từ cảm hứng bột phát trước một thế giới của kinh nghiệm tâm linh.

3. Trên khía cạnh tôn giáo, chân lý được chứng ngộ là phản ảnh của một thế giới sống động. Trên phương diện diễn đạt của văn học là cảm hứng tự phát của một tình tự cá biệt. Do đó, lấy tánh Không làm *chất*, lấy thế giới trùng trùng vô tận làm *văn*. Văn và chất phản chiếu lẫn nhau tạo thành thế giới toàn diện của văn học Phật giáo.

Như vậy, chúng ta có thể nhớ lại phát ngôn của Tăng Triệu.  
(Tựa kinh *Duy ma cật*)

*Thành tri vô tri nhi vạn phẩm cụ chiếu  
Pháp thân vô tượng nhi thù hình tịnh ứng  
Chi vạn vô ngôn nhi huyền tịch di bố  
Minh quyền vô mưu nhi động dữ sự hội.*

Hoặc giả, của Ngạn Hòa Thích Huệ Địa : (*Văn tám điều long*)

*Tịch nhiên ngưng lự, từ tiếp thiên tải  
Tiêu yên động dung, thị thông vạn lý.*

vân... vân...

## II. KHỞI ĐIỂM CỦA VĂN HỌC PHẬT GIÁO : CẢM HỨNG TỪ ĐỜI SỐNG CÁ BIỆT :

Đời sống cá biệt là hình ảnh nổi bật nhất trong các kinh điển của Nguyên thủy Phật giáo. Đó là hình ảnh lẻ loi của tăng lữ tại các núi rừng, bởi vì, luôn luôn, « một vị tỳ khuru hãy đi cô đơn như con tê giác ». Chế độ tăng lữ nguyên thủy không cho phép một thầy tỳ khuru sống giữa đám đông, giữa các thành phố rộn rịp, và chừa đưng tư hữu. Họ không sống quá xa làng mạc, nhưng cũng không quá gần gũi. Tư hữu chỉ gồm một ít vật dụng cần thiết : ba chiếc y, một bình bát, một đũa lọc nước, một khăn ngồi, một dao cạo, và kim chỉ. Trừ những trường hợp khẩn thiết, họ không định cư ở đâu hết ; và hình ảnh của đức Phật được mô tả là : Một bình bát với cơm ăn của thiên hạ. Một mình lẻ bóng lang thang trên khắp mọi nẻo đường. Một mục đích duy nhất của đời sống là giải quyết vấn đề sống chết. Một sứ mệnh duy nhất là cởi bỏ mọi ràng buộc cho chúng sinh :

*Nhất bát thiên gia phạn  
Cô thân vạn lý du  
Kỳ vi sinh tử sự  
Giải thoát độ quần mê.*

Hình ảnh này là nguồn cảm hứng bất tận của văn học Phật giáo nguyên thủy. Và cả nơi Đại thừa, nhưng với cường độ khốc liệt và cực đoan hơn : « Nhất thiết vô úy nhân, nhất đạo xuất sinh tử » ; tất cả các bậc Vô úy, không còn sợ hãi, chỉ có một con đường độc nhất phải đi là qua bên kia bờ của sự sống và sự chết. Qua bên kia bờ là chứng ngộ tính tịch diệt của Niết bàn, nơi đây chính là thế giới của cô liêu tuyệt đối. Thực sự, lối diễn tả rầm rộ của văn học Đại thừa sau này, với thế giới quan trùng trùng vô tận, với khả năng

được nói là biện tài vô ngại, tất cả chỉ làm cho hình ảnh cô liêu của đức Phật càng tuyệt đối khốc liệt. Kinh *Pháp hoa* (Saddharma - Puṇḍarika), một tác phẩm quan trọng của Đại thừa, là một thí dụ điển hình cho chúng ta. Đức Phật xuất hiện giữa thế gian như sư tử giữa đám thú rừng, không sợ hãi gì hết. Nhưng cũng cô đơn như người cha già sang cả giữa đám tùy tùng, chỉ mong đợi duy nhất ngày trở về của đứa con hoang. Khi hội diện, lại còn phải dùng bao nhiêu phương tiện, phải chờ đợi biết bao nhiêu cơ duyên, đứa con hoang mới nhận ra đây quả thực là cha già của nó.

Theo hình ảnh lý tưởng đó, một vị tỳ khưu, trước khi thể hiện được chân lý tuyệt đối của sự sống, đã phải nỗ lực cho một cuộc đời « lẻ bóng » : « *Người ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán ; người ấy ưa tìm sự vui thú trong chốn rừng sâu* ». (Dhammapada, 306). Đây là một lối diễn tả, về đời sống cô liêu, độc đáo nhất trong văn học Phật giáo nguyên thủy.

Rồi ra, hương vị của chánh pháp là gì ? Chính là sự cô liêu ấy. Chánh pháp là dòng suối mát và ngọt của sự sống, rửa sạch tất cả những uế trước của cuộc đời. Bởi vậy, một tâm hồn khi đã chứng nhập chánh pháp, cũng trong và mát như dòng suối ngọt ấy. Kinh *Pháp cú* (Dhammapada) có câu : « Ai đã từng nếm mùi vị cô liêu, người ấy càng ưa nếm hương vị của chánh pháp. » Bởi vì, Chánh pháp là Niết bàn tịch tĩnh. Trong nguồn cảm hứng này, mọi luận biện về Niết bàn, rằng đây là *hư vô*, đây là *bất tử*, đây là *ván ván*, thấy đều không quan hệ. Mà vẫn tất, có thể nói, Niết bàn là gì ? là cõi miền trầm lặng sâu xa, nơi đó vắng bật mọi uế trước và mọi nao động tạp loạn, mọi tranh chấp thế tục của sự sống. Cố nhiên, đây là hình ảnh Niết bàn tịch tĩnh hay tịch diệt trong nguồn

cảm hứng văn học chứ không thể trong suy tư triết lý. Và như vậy, cùng một đoạn trong kinh Pháp cú : « *Như một hồ nước sâu, trong suốt và yên lặng ; kẻ có trí sau khi nghe Pháp thì cũng trầm lặng sâu xa như vậy.* » Sự trầm lặng này, nếu không phải là khi vị hieu hắt của cô liêu, thì là gì ? Thế là, cô đơn trong hành đạo, những người theo đạo Phật trước kia, như một con tê giác, một mình lẻ bóng giữa cuộc đời trên một con đường cô đơn từ đầu đến cuối. Bàng Uẩn, một tục gia đệ tử của Thiền tông Trung hoa, thời nhà Đường, đặt câu hỏi : « *Ai là kẻ trợ trợ không cùng Vạn Pháp làm bạn lữ ?* »

Trong cuộc đời ấy, cô đơn là người bạn. Nhưng, đồng thời nó lại là một kẻ thù sinh tử. Làm thế nào để chịu đựng đời sống cô liêu giữa núi rừng hoang dại ? Câu hỏi này được đặt ra bởi một người Bà la môn tên Janussoni. Phật trả lời rằng : « *Tất cả những ần sĩ, với những hành vi của thân, miệng và ý mà không trong sạch, khi họ sống trong sự cô liêu của núi rừng, vì các hành vi bất tịnh của họ, khiến họ nổi lên sợ hãi, run rẩy khôn cùng. Còn Tôi, mà các hành vi thấy đều trong sạch, tôi sống trong sự cô liêu của núi rừng. Nếu có những bậc Thánh mà các hành vi thấy đều trong sạch, sống trong sự cô liêu của núi rừng, Tôi là một trong những vị đó. Nay, Bà la môn, khi tôi sống đời sống trong sạch của các hành vi của tôi thì hương vị của đời sống cô liêu thâm nhập trong tôi.* »

Vậy ra, đời sống cô liêu không chỉ là con đường hành đạo, mà còn là kết quả của những hành vi đã rửa sạch mọi bất tịnh.

Chúng ta thấy rõ, phần lớn của nền văn học Phật giáo nguyên thủy bằng bậc những hình ảnh của đời sống cô liêu. Tuy nhiên, chủ đích không phải là trình bày một thứ cá nhân chủ nghĩa nào đó, mà đời sống của tăng lữ phải rút lui khỏi thế gian, đắm mình trong hư vô chủ nghĩa. Nhưng vì chân

lý được nhắc nhở trong các kinh điển nguyên thủy vốn được coi là sở đắc nội tại và cá biệt. « Tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình là nơi nương tựa cho chính mình », đây là lời dạy cuối cùng của đức Phật, được ghi lại trong kinh *Đại bát Niết bàn*. Chúng ta có thể trích dẫn dài hơn một chút : kinh chép, khi A nan xin Phật đề lại những lời dạy dỗ cuối cùng, Phật trả lời : « Này A nan da, Như lai không nghĩ rằng : « Ta sẽ là vị cầm đầu chúng Tì kheo », hay « chúng Tì kheo chịu sự giáo huấn của ta », thời, này A nan da, làm sao Như lai có lời di giáo cho chúng Tì kheo... Vậy nên này A nan da, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình y tựa chính mình, chớ y tựa một cái gì khác. »

Văn học nguyên thủy hay Tiểu thừa không chỉ dừng lại nơi đây. Mặc dù, đây là thời kỳ mà đời sống của Phật giáo duy nhất là đời sống hành đạo của tăng lữ ; tất cả mọi nỗ lực đều cốt chinh phục khổ não và hệ lụy nhân sinh ; giải thoát và Niết bàn là mục đích tối thượng ; và đời sống của tục gia đệ tử không liên hệ gì đến Phật pháp, ngoại trừ công việc hộ đạo. Nhưng ở một vài nơi, kinh điển nguyên thủy cũng đã dành chỗ cho các sinh hoạt mang tính cách thế tục. Về điểm này, chúng ta phải kể đến trước tiên là văn học Jataka và kể đến là văn học Avadana.

Jataka hay Bản sinh truyện là những mẫu chuyện tiền thân của đức Thích tôn, trải qua nhiều kiếp với những hành vi như một anh hùng hiệp sĩ vĩ đại xuất hiện giữa thế gian, luôn luôn đem cả thân mạng làm lợi ích cho mọi người. Những mẫu chuyện này, ngoài ước vọng giải thoát để làm lợi ích toàn diện cho thế gian của đức Thích tôn, không chứa đựng giáo lý cốt yếu nào hết. Vì ở đây, Bồ tát (Bodhisattva) - một danh hiệu trước khi Thích tôn thành đạo, sống giữa thế gian, làm tất cả

những gì mà thế gian cần có không phải vì giải thoát tối thượng, mà vì sự an lành trong cuộc sống bình nhật. Ngài là một mẫu hiệp sĩ cứu khổ phò nguy, giữa quần chúng bình dân, yếu đuối, bất lực dưới mọi bất công.

Đằng khác, văn học Avadana hay Thí dụ, vốn là những mẫu chuyện ngắn mô tả những xấu xa, ngu muội của mọi người trong đời sống bình nhật ; cũng không liên hệ nhiều với giáo pháp cốt yếu của đạo Phật.

Đây là hai nền văn học đặc trưng của Phật giáo trong sinh hoạt nhân gian. Chúng có cùng tinh chất với loại văn chương bình dân. Vai trò của chúng không phải là không quan trọng. Bởi vì, trong nguyên thủy, đời sống tăng lữ vốn ở giữa nhân gian, không quá xa, cũng không quá gần ; không mang tinh chất của sinh hoạt thị thành. Tùy cơ duyên, các tăng lữ sáng tác những mẫu chuyện vừa tầm để nhắc nhở mọi người đời sống hướng thiện.

Đối với những hạng người ít bị sinh kế quần bách, kinh điển dành cho họ vai trò hộ đạo tích cực hơn. Đời sống của họ, ngoài bổn phận của một người cha trong gia đình, công dân trong một nước, họ còn có bổn phận hộ trì Chánh pháp, và tìm những cơ duyên thuận tiện để học hỏi Chánh pháp, gieo hạt giống tốt trong Chánh pháp để một khi thời cơ đến họ sẽ hiển mình trọn vẹn cho mục đích tối thượng là giải thoát và Niết bàn.

Đoạn kinh trích dẫn dưới đây cho thấy điều đó. Kinh mô tả cơ duyên theo đạo Phật của ông Cấp Cô Độc (Anathapindika), một phú hộ đương thời Thích tôn tại thế.

Trưởng giả Anathapindika, ở thành Rajagaha (Vương xá), nước Magadha (Ma kiệt đà), một hôm, vào lúc tản sáng, đến thăm một thân nhân. Vị này, thức dậy từ sáng sớm đang bận rộn với các tôi tớ, hình như đang sửa soạn một bữa tiệc gì đó.



Anathapindika tự nghĩ : « Trước kia, khi ta thường đến đây, vị gia chủ này gác lại mọi công việc, không làm gì hết, trao đổi những lời chào hỏi với ta. Nhưng nay ông có vẻ bận rộn, đang vui vẻ với các tôi tớ, họ thức dậy từ sáng sớm và nấu nướng rất nhiều món. Họ đang làm tiệc cưới chăng? hay đang sửa soạn một cuộc tế lễ lớn lao gì đây, hay sáng mai họ mời vua Tần bà sa la (Seniya Bimbisara) của nước Magadha, cùng với đoàn tùy tùng của vua?» Rồi ông hỏi vị gia chủ. Vị này đáp :

« Không có tiệc cưới, cũng không phải mời vua Seniya Bimbisara và đoàn tùy tùng. Nhưng tôi đang sửa soạn một cuộc lễ lớn để cúng dường chúng ta khuru và Phật ».

« Ông nói đức Phật phải không ? »

« Đúng thế, tôi nói đức Phật. »

Ba lần hỏi, và ba lần trả lời như vậy. Anathapindika muốn gặp đức Phật. Vị gia chủ nói :

« Không phải hôm nay, mà sáng mai. »

Rồi Anathapindika tâm niệm đức Phật đến độ ông thức dậy ba lần trong đêm vì tưởng rằng trời tản sáng. Khi ông tới cổng thành để đi đến động Thanh lương, có hàng phi nhân mở cho. Nhưng khi ông ra khỏi thành phố, ánh sáng biến mất và bóng tối hiện ra, thế rồi trong lòng ông nổi lên mối kinh sợ, hãi hùng, khiến ông muốn quay trở lại. Nhưng thần dạ xoa (yakkha) tên là Sivaka, vị thần vô hình, thốt lên lời này :

« Một trăm voi, ngựa hay xe với những con la cái,  
Một trăm nghìn thiếu nữ trang sức những hoa tai,  
Thầy không bằng phần mười sáu của một bước dài.  
Này trưởng giả, hãy bước tới, hãy bước tới.

Hãy nèn bước tới, đừng thối lui. »

Tức thì, bóng tối biến mất, ánh sáng hiện ra, và nỗi kinh sợ hãi hùng của Anathapindika cũng tiêu tan.

Rồi ông đi tới động Thanh lương và khi đức Thế tôn đang đi lên đi xuống trong hư không, ngài thấy ông, liền bước xuống

khỏi nơi ngài đang đi lên đi xuống, ngài gọi Anathapindika :

« Lại đây, Sudatta ».

Sudatta là tên riêng của Anathapindika. Ông nghĩ : « Đức Thế tôn gọi chính tên ta », bèn cúi đầu dưới chân đức Thế tôn mong ngài sống an lạc. Đức Thế tôn đáp :

« Đúng vậy, bậc Tịnh hạnh đã đạt đến Niết bàn luôn luôn sống trong an lạc, Ngài không bị nhiễm ô bởi khát ái, không còn sợ hãi, không còn tái sinh. Đã cởi bỏ mọi ràng buộc, xa lìa tâm ái dục,

Ngài sống tịch tĩnh trong an lạc, đã đạt được sự thanh bình của tâm trí ».

Rồi đức Thế tôn giảng giải nhiều điều cho trưởng giả Anathapindika ; về *thí*, về *giới*, về *thiên* ; ngài cắt nghĩa sự nguy hiểm, sự phù phiếm, sự bại hoại của những vật dục, sự ích lợi khi trừ bỏ chúng. Khi đức Thế tôn biết rằng tâm trí của trưởng giả Anathapindika đã thành thực, nhu thuận, dứt khỏi những ngăn che, cao diệu, hòa duyệt, ngài mới giảng thuyết cho ông về Pháp (Dhamma) mà chư Phật đã tự mình tỏ ngộ : khổ, tập, diệt và đạo. Và cũng như một chiếc áo sạch không có những vết đen, thì sẽ dễ nhuộm, cũng vậy, ngay từ chỗ ngồi này, với Pháp nhãn, không nhiễm ô, đã trời dậy trong trưởng giả Anathapindika, rằng « những gì có sinh tất có diệt. » Rồi thì, sau khi đã thấy Pháp, chứng Pháp, biết Pháp, thâm nhập Chánh pháp, sau khi đã vượt lên nghi ngờ, dứt trừ sự bất định, tự mình tin thuận giáo huấn của đấng Đạo sư, Anathapindika bạch đức Thế tôn rằng :

« Hay thay, bạch đức Thế tôn. Cũng như một người dựng dậy những gì bị ngã xuống, vén mở những gì bị che đậy, chỉ đường cho kẻ lạc lối, rọi đèn vào chỗ tối tăm để những ai có mắt thì có thể thấy ; cũng vậy, Chánh pháp được đức Thế tôn



giảng dạy bằng nhiều thí dụ. Bạch đức Thế tôn, nay con xin nương mình theo Thế tôn, nương mình theo Chánh pháp và chúng Tỳ kheo. Xin đức Thế tôn nhận con làm đệ tử tại gia từ đây cho đến trọn đời. Và, bạch đức Thế tôn, xin ngài nhận thọ trai tại nhà con vào sáng mai cùng với Chúng Tỳ khuru. » Đức Thế tôn nhận lời bằng im lặng.

Sau đó, Anathapindika mua khu rừng của Thái tử Jeta, thiết lập tinh xá để Phật dừng chân giảng pháp. Đây là một trong những tinh xá lớn nhất và nổi tiếng trong thời đức Thích tôn tại thế, gọi là Kỳ viên hay Kỳ hoàn (Jetavana).

Những hạng người như Anathapindika, tâm trí đủ mở rộng để lãnh hội Chánh pháp. Nhưng chỉ đến một giới hạn nào đó. Đời sống của họ không được coi là ở giữa lòng Chánh pháp. Thực sự, văn học nguyên thủy phần lớn chỉ dành cho hạng người xuất gia, với lý tưởng khước từ tuyệt đối. Vì Chánh pháp chỉ có thể thực hiện ở những nơi tịch tĩnh của núi rừng. Nhân cách lý tưởng mà nền văn học này mô tả chính là các vị A la hán (Arhat), là đức Như lai. Và chúng ta đã biết, đó là nhân cách của đời sống cô liêu tuyệt đối :

*Ta hành đạo không thầy dạy dỗ  
Chỉ hành đạo một mình, không bè bạn  
Tịch chứa một hạnh mà thành Phật  
Tự nhiên thấu suốt nẻo thành đạo.*

Theo gương đó, ước vọng của những người theo đạo Phật bấy giờ là :

« Như giữa lòng biển sâu không gợn sóng, mà hoàn toàn yên lặng tịch mịch ; thầy Tỳ khuru cũng vậy, hãy trầm lặng, không buông lung dù ở bất cứ đâu. »

Như vậy, đủ để chúng ta tóm tắt rằng, từ nguồn suối của đời sống cá biệt vì những gì sở đắc đều cá biệt và nội tại, cảm hứng của văn học Phật giáo nguyên thủy bộc phát :

- từ nhân cách với đời sống của đức Phật ;
- từ Chánh pháp, tức chân lý cao cả về khổ đau của sự sống và về lẽ tịch tĩnh của Niết bàn.

Trên tất cả là hương vị cô liêu tuyệt đối. Bởi vì, hương vị của Chánh pháp chính là hương vị cô liêu của sự sống.

### III. CẢM HỨNG TRONG VĂN HỌC ĐẠI THỪA

Tư tưởng Đại thừa bắt đầu xuất hiện với nền văn học Bát nhã. Nội dung của các kinh điển thuộc văn học Bát nhã đều thuyết minh về ý nghĩa tánh Không. Tư tưởng này là triết lý hành động của lý tưởng Bồ tát đạo.

Trong lý tưởng Bồ tát đạo, có hai ý niệm quan hệ : Đại Trí và Đại Bi (hay Đại Hạnh). Đại Trí chỉ cho khả năng siêu việt soi thấu bản tính của vạn hữu. Đại Bi hay Đại Hạnh là tác dụng của Trí tuệ siêu việt ấy trong một thế giới quan được mô tả là trùng trùng vô tận. Như vậy, cỗ xe của Bồ tát (*Bồ tát thừa*) có hai bánh, Trí và Bi, cùng song song vận chuyển (*Bi Trí song vận*) để đạt đến giải thoát tối thượng.

Bởi vì tác dụng của Trí tuệ là khả năng soi thấu bản tính của hiện hữu, do đó, lấy tánh Không làm nền tảng. Tuy nhiên, trên phương diện luận thuyết triết lý, chúng ta biết rằng tánh Không có hai tác dụng : phá hủy và kiến thiết. Cả hai tác dụng đều qui tâm trên một mối : tương quan hiện hữu hay lý duyên khởi. Hiện hữu do tương quan, do đó hiện hữu không thực tính. Đây là tác dụng phá hủy. Và do không thực tính, nên hiện hữu mới có thể có tương quan để hiện khởi. Đây là tác dụng kiến thiết.

Kinh *Lăng già* mô tả sự vận dụng Đại Trí và Đại Bi của bậc giác ngộ rằng :

*Thế gian li sinh diệt*

*Do như hư không hoa*



Trí bất đắc hữu vô  
 Nhi hưng Đại bi tâm  
 Nhất thiết pháp như huyễn  
 Viên ly ư tâm thức  
 Trí bất đắc hữu vô  
 Nhi hưng Đại bi tâm  
 Viên li ư đoạn thường  
 Thế gian hằng như mộng  
 Trí bất đắc hữu vô  
 Nhi hưng Đại bi tâm.

Hiện hữu của thế gian như hoa đốm giữa trời, không từng có sinh khởi, không hề có hủy diệt. Tất cả các pháp như huyễn hóa, vượt ngoài mọi tác động của tâm thức ; vượt ngoài mọi ý nghĩa thường tồn và gián đoạn, vì rằng như một giấc mộng. Do đó, trong sở đắc của Trí tuệ chân thật, không có ý nghĩa hữu hay vô. Từ Trí tuệ không còn bị ràng buộc ở hữu hay vô đó mà các bậc đã giác ngộ, hay những vị đang đi trên con đường tiến đến sự giác ngộ, phát khởi tâm nguyện Đại bi.

Trí nhân pháp vô ngã  
 Phiền não cập nhĩ diệt  
 Thường thanh tịnh vô tướng  
 Nhi hưng Đại bi tâm.

Các ngài thấy và biết rõ rằng mọi hiện hữu đều không có tự tánh, tự thể hay bản thể. Phiền não chướng và sở tri chướng vốn thanh tịnh, vô tướng. Từ tri kiến đó mà các ngài khởi lên tâm nguyện Đại bi.

Nhất thiết vô Niết bàn  
 Vô hữu Niết bàn Phật  
 Vô hữu Phật Niết bàn  
 Viên ly giác sở giác

*Nhược hữu nhược vô hữu*

*Thị nhị tất câu lý.*

Hoàn toàn không có cái gì mệnh danh là Niết bàn. Không có một vị Phật nào chứng nhập Niết bàn, cũng không có Niết bàn mà Phật chứng nhập. Vượt ra ngoài nhân cách giác ngộ và chân lý được giác ngộ. Hữu hay vô hữu, cả hai đều bị vượt qua.

Nói cách khác, trong lý tưởng hành động, trước tiên Bồ tát phải quan sát để thể chứng tánh Không. Tức là, sự xuất hiện của thế gian như hoa đốm giữa trời, bản chất của nó không bị ràng buộc bởi ý nghĩa xuất hiện hay biến mất. Từ sở chứng đó, Tri tuệ không bị ràng buộc giữa hữu hay vô, và chính nơi đây là cứ điểm để Bồ tát thể hiện tâm nguyện Đại bi của mình. Nếu vậy, phải chăng Bồ tát hành đạo giữa thế giới của hư vô, của mộng tưởng ? Thế giới này là hư vô, và mộng tưởng, hầu như là một nhãn quan không thể chối cãi, vì đây là hình ảnh bàng bạc trong các tác phẩm Đại thừa. Kinh *Kim cang* nói :

*Nhất thiết hữu vi pháp*

*Như mộng, huyễn, bào, ảnh,*

*Như lộ, diệc như điện,*

*Ứng tác như thị quan.*

Tất cả mọi hiện hữu do tương quan đều y như là mộng, huyễn, bọt nước, bóng trong sương ; như sương mai, như điện chớp.

Làm thế nào để thể hiện tâm nguyện Đại bi trong cái thế giới đầy đầy tính cách mộng tưởng, không hư như vậy ? Nạn vấn này không thể không biết tới. Lối diễn tả trong các kinh điển Bát nhã không nói theo thông lệ. Do đó, sơ khởi, người ta chấp nhận mọi mâu thuẫn nội tại như là lý lẽ đương nhiên.

Thí dụ, *sinh tức vô sinh*, vân vân. Lý luận của tánh Không ban đầu còn theo thông lệ, nhưng đến một lúc, nó trở thành cực đoan không thể tả. Nghĩa là, trước hết, người ta còn có thể vay mượn những gì đã được chứng kiến trong kinh nghiệm thông tục để diễn tả : như rắng nắng, như mộng tưởng, như sao xẹt, như hoa đốm giữa trời... Đến kỳ cùng, là *Pháp nhĩ như thi* : Như vậy là như vậy. Một trong danh hiệu của Phật, *Như lai*, vốn chỉ cho ý nghĩa này. Luận Đại trí độ nói : « *Như pháp tướng mà hiểu. Như pháp tướng mà giảng thuyết. Như con đường an ổn của chư Phật mà đến...* nên gọi là *Như lai*. » Nói gọn hơn, *Như lai* tức là đến như vậy và đi như vậy. Đây mới thật là lý tưởng hành động của Bồ tát đạo. Công nghiệp đó sẽ được mô tả như là những dấu chân của con chim trong bầu trời. Bồ tát đến với thế gian cũng vậy. Tất cả mọi công trình đã từng thực hiện và đã để lại cho thế gian chẳng khác nào như sự tích lũy của bao nhiêu dấu chân của cánh chim bay giữa bầu trời. Lối diễn tả này quả thực mang một khi vị văn chương đặc biệt. Theo thuật ngữ, hành động này được mệnh danh là *Vô công dụng hạnh* : hành động không cần dụng công, vì như hư không. *Vã lai*, chính bản tính của vạn hữu cũng đồng với hư không. Đây là ý nghĩa : « *Như pháp tướng mà hiểu, như pháp tướng mà giảng thuyết* ».

Ý nghĩa sáng tác (văn học) của Đại thừa cũng theo đó. Kinh Bát nhã nói : « Các đệ tử của Phật làm gì có chuyện giảng thuyết. Tất cả đều do năng lực của Phật. Bởi vì họ y theo những gì Phật đã dạy mà học tập, nhờ đó mà chứng được các pháp tướng. Sau khi đã chứng, tất cả những gì được họ nói ra đều không trái với pháp tướng. Vì chính năng lực của pháp tướng vậy. » Đại ý đoạn kinh này nói là sự giảng thuyết của đệ tử Phật không phải do họ muốn bày tỏ một quan điểm nào

đó của mình, nhưng đây là sự bộc phát tự nhiên của những gì mà họ đã chứng đắc.

Bình thường mà nói, đây há không phải là lý tưởng sáng tác của bất cứ một tác giả nào, kể riêng gì các nhà Đại thừa? Một tác phẩm văn học phải xuất hiện từ nguồn cảm hứng *chân thành* và bộc phát tự nhiên.

Trên đây, chúng ta lấy tánh Không làm khởi điểm của cảm hứng văn học trong Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, cảm hứng này phần lớn đi vào đường hướng minh giải triết lý, hơn là cảm thức văn chương. Rồi từ nền tảng tánh Không ấy mà mở tầm mắt vào thế giới trùng trùng vô tận, đây mới thật là phong cách văn chương, theo nghĩa thông tục của chữ này.

Trong bất cứ nền văn học nào của Phật giáo, chúng ta có thể thấy rằng, dù khởi sự từ đâu, tất cả mọi nguồn cảm hứng đều qui về nhân cách và đời sống của đức Phật. Đây là điều mà chúng ta không thể quên, khi bước vào thế giới văn học Phật giáo. Nếu ở nguyên thủy, nhân cách của Thích tôn là hình ảnh của một con người sống và chết giữa thế gian y như số phận của mọi người, thì tất cả cảm hứng văn học đều khơi nguồn từ lẽ vô thường, từ tinh chất mong manh của cuộc sống. Còn ở Đại thừa, đức Phật là một nhân cách siêu việt, do đó cảm hứng văn học cũng được khơi nguồn từ thế giới siêu việt. Tất cả tùy thuộc quan niệm về Phật thân.

Có hai quan niệm chủ yếu về Phật thân: *Sanh thân* và *Pháp thân*. *Sanh thân* chỉ cho thân thể thụ bẩm của cha mẹ. *Pháp thân* vốn là hiện thân của chân lý. Nơi nguyên thủy, hay cả Tiểu thừa, Pháp bao gồm lý Tứ đế và Niết bàn. Đích thực, đây là Pháp duyên khởi. Pháp duyên khởi này được đức Phật giảng dạy để đưa đến chỗ chứng nghiệm về những chân lý cao cả của *Khô*, *Tập*, *Diệt*, *Đạo*, cuối cùng là đạt đến giải thoát và Niết bàn. Các nhà Đại thừa sau này mang đến cho Pháp duyên



khởi nhiều giải thích mới mẻ. Đặc biệt là triết học về tánh Không của Long Thọ (Nāgārjuna). Đại khái, nguyên thủy, pháp Duyên khởi có nhiệm vụ giải thích nguồn gốc của sự khổ, để bộc lộ những đặc tính vô thường và vô ngã của sự sống, và từ đó quyết định đường hướng diệt khổ. Nhưng các nhà Đại thừa y cứ trên pháp Duyên khởi để chứng tỏ rằng tự tính của vạn hữu là Không. Tức là, do duyên khởi nên không tự tính. Như vậy, sơ bộ, pháp Duyên khởi chứng tỏ rằng tất cả hiện hữu — *nhất thiết pháp* — đều là giả ảo, không có bản tính chân thực. Rồi kỳ cùng, không có sự thực nào ngoài giả ảo đó. Do kết quả này, các nhà Đại thừa quả quyết rằng những gì đức Phật nói thấy là chân lý ước lệ, tạm bợ, bởi vì chân lý cứu cánh siêu việt tri kiến và siêu việt ngôn thuyết. Điều đó bắt buộc chúng ta không thể quên thắc mắc này: với danh hiệu Như lai, mà Đại thừa giải thích rằng Pháp Như vậy thì Phật giảng thuyết Như vậy, tại sao sự thực lại không được bao hàm ngay trong tinh cách Như vậy đó? Chúng ta có thể tìm thấy một vài giải thích, trực tiếp trong các kinh điển Đại thừa. Thứ nhất, kinh Pháp hoa tuyên bố: « Bản tính của các pháp là vắng bặt mọi dấu vết của tri kiến và ngôn thuyết. Nhưng chính do phương tiện, phát xuất từ Đại bi tâm vô lượng mà đức Phật giảng thuyết những pháp gọi là chân lý cao cả như Khổ, Tập, Diệt, Đạo. Kỳ thực, chân lý cứu cánh không nằm ở trong đó ». Kinh Bát nhã (tiểu phẩm), quyết liệt hơn: Dù có Pháp nào cao cả hơn Niết bàn cũng là Không nốt. Đây là nói về mối tương quan giữa những gì được nói và những gì không thể nói. Tăng Duệ, trong bài tựa viết cho bản dịch Trung quán luận (tác phẩm của Long Thọ), giải thích ý nghĩa tương quan này: « Thật phi danh bất ngộ, cố ký Trung dĩ tuyên chi. Ngôn phi thích bất tận cố giả luận dĩ minh chi, kỳ thật kỳ tuyên, kỳ

ngôn ký minh, ư Bồ tát tọa đạo tràng chi chiếu lãn nhiên huyền giải hỉ ». Theo đó, *Thật* hay Thật tướng, chân lý cứu cánh, nếu không có Ngôn thuyết thì không thể có con đường dẫn đến tỏ ngộ. Do đó, mới tựa vào *con đường giữa* để công bố. *Con đường giữa* tức là con đường không bị ràng buộc bởi những siêu việt và nội tại, giữa khả khuyết và bất khả thuyết. Đó chính là con đường im lặng trong nói năng và nói năng trong im lặng. Và rồi, như vậy, ngôn thuyết phải cần được minh giải để có thể lãnh hội thấu đáo. Do đó, mượn hình thức một tác phẩm luận thuyết để tỏ bày. Sau cùng, một khi sự Thật đã được công bố nơi Ngôn thuyết, và Ngôn thuyết đã được tỏ bày thấu đáo trong cõi miền trầm lặng, thì bấy giờ, trong giây phút chứng ngộ tuyệt đối, Bồ tát soi tỏ thấu suốt tất cả tương quan giữa Danh và Thật.

Giải thích trên có thể biện hộ cho công trình của một tác giả Phật học. Biết rằng những gì mình nói đến không liên hệ đến sự Thật tuyệt đối, dù vậy, vẫn có thể nói và không trái ngược với sự thật. Nghĩa là, mọi tác giả đều có khả năng nói láo, nhưng trong cái láo đó lại có thể phản ảnh cái *Thật*. Không có giới hạn phân biệt giữa cái Thật và cái Láo.

Từ quan niệm vừa kể, chúng ta có một hệ luận vô cùng quan trọng để thấy phong độ các tác giả Đại thừa. Ngôn ngữ không phải là chân lý tuyệt đối, nhưng cũng chính ngôn ngữ vốn là biểu tượng của chân lý tuyệt đối. Nếu vậy, không chỉ riêng ngôn ngữ, mà bất cứ một sự thể nào cũng là biểu tượng của chân lý tuyệt đối. Tức là, theo một khẩu quyết của Đại thừa : sinh tử tức niết bàn. Theo hệ luận này, chúng ta sẽ bắt gặp trong các tác phẩm Đại thừa hai phong cách diễn đạt. Hoặc bằng ngôn ngữ, hoặc bằng ảnh tượng. Và chúng ta được gán cho hai lối thuyết pháp của Phật. Hoặc thuyết trong khi ngài nhập định. Hoặc thuyết trong khi ngài ra khỏi thiền định. Khi



nhập định, ánh sáng từ thân thể đức Phật tỏa ra. Ngang qua ánh sáng này, những bậc thượng trí trực ngộ ngay pháp sâu xa mà Phật muốn giảng thuyết. Khi ra khỏi cơn thiền định, ngài sẽ dùng ngôn ngữ, với lời lẽ khúc chiết, với thí dụ điển hình, với âm thanh dịu ngọt, Phật sẽ phân trần, giải thuyết những gì cần phải nghe, phải hiểu cho hạng người căn tính thấp hơn.

Hai cách thuyết pháp phù hợp với quan niệm về Phật. *Ứng thân* (một danh hiệu khác của sanh thân) xuất hiện giữa thế gian, chịu theo mọi qui ước của thế gian, nên sự thuyết pháp phải chọn con đường ngôn ngữ : phải nói theo thứ tự khoảng đầu, khoảng giữa, khoảng cuối, vân vân. *Pháp thân*, vốn là bản thân của chân lý siêu việt, do đó sự giảng thuyết cũng siêu việt. Bởi vì chân lý siêu việt là thực tại toàn diện, nên người nói và người nghe cũng tương ứng trong toàn diện. Ở đây, Pháp không được bộc lộ theo một tình tự có qui ước, mà là đốn khởi, hay trực khởi toàn diện. Do đó, chúng ta thường bắt gặp những diễn tả điển hình như : trên đầu mỗi sợi lông của đức Phật, khi ngài nhập chánh định, xuất hiện tất cả mười phương thế giới, không chỉ những thế giới đang hiện hữu, mà cả trong quá khứ và vị lai. Nghĩa là, tất cả mọi thế giới trong thời gian vô cùng và không gian vô tận. Rồi mỗi thế giới, của vô số thế giới như cát sông Hằng này, trong mỗi thế giới đều có đức Phật đang ngồi nhập Chánh định, và trên đầu mỗi sợi lông đó lại cũng xuất hiện tất cả mười phương thế giới trong quá khứ, hiện tại, vị lai. Đó là cái toàn diện cực đại bao la hiện diện ngay trong cái cá biệt vi tiểu cục hạn : Một là Tất cả và Tất cả là Một. Sự diễn tả này là trọng tâm của *Pháp giới duyên khởi*.

Trong tư tưởng Đại thừa, có hai quan niệm đặc trưng về duyên khởi. Quan niệm thứ nhất, y theo duyên khởi để đạt đến

Pháp Không, thể hiện khả năng siêu việt *hữu vô* đối đãi, như đã thấy. Quan niệm khác, y trên pháp duyên khởi để chứng nhập thế giới tương giao trong trùng trùng vô tận, tức là *Pháp giới duyên khởi*. Ở đây, cũng giải thích về tương quan hiện hữu. Nhưng mỗi hiện hữu được quan niệm là một thực tại toàn diện — vì sinh tử tức Niết bàn — do đó, mỗi tương quan hiện hữu cũng toàn diện. Thí dụ, tương quan giữa hai tấm kính đối diện. Một mặt kính không phải chỉ duy là một mặt kính; nó bao hàm tất cả những gì không phải nó nhưng có quan hệ với nó. Như vậy, hai mặt kính phản chiếu nhau không chỉ là hai, mà là Tất cả, và Tất cả. Danh từ *Pháp giới* muốn nói rằng tất cả giới hạn vô biên và toàn diện của sự thực đều ở ngay nơi sự thực cá biệt đó. Vậy, *Pháp* tức là *Pháp giới*, và như vậy, *Pháp thân* tức là *Pháp giới thân*.

Phật giáo Mật tông gọi Pháp thân hay Pháp với thân là *Pháp giới thể tánh tri* và biểu tượng là Mặt Trời: Đại nhật như lai. Ánh sáng mặt trời vốn bình đẳng và phổ biến. Pháp thân cũng vậy. Chỉ cần có mắt là có thể thấy. Hễ thấy được mặt trời là thấy được tất cả vạn vật. Các Thiền sư thường nói:

*Thanh thanh tú túc*  
*Tận thị Pháp thân*  
*Uất uất hoàng hoa*  
*Vô phi Bát nhã.*

Trúc biếc xanh xanh, đâu cũng là pháp thân. Hoa vàng rậm rạp, đâu cũng là Bát nhã. Như vậy, lý tưởng của các nhà Đại thừa là không chỉ học hỏi Chánh Pháp từ kinh điển. Họ học bất cứ ở đâu, từ những sự thể vụn vặt trong cuộc sống hằng ngày. Để có thể được như vậy, phải trải qua những thời đào luyện tâm linh, sao cho tâm trí sẵn sàng mở rộng để đón nhận những chân lý cao cả được giảng thuyết nơi từng hạt bụi. Họ

nói : *Phá vi trần xuất kinh quyền*. Chẻ hai hạt bụi ra thì sẽ thấy kho tàng bất tận của chân lý. Tâm hồn của chúng ta có thể chỉ là đá cuội, nhưng phải đào luyện nó cho đến khi một ngọn gió nhẹ thoảng qua, như một bài thuyết pháp bất tận, là đá cuội ấy gột đầu. Rồi sau đó, đến lượt ta ; *gia lai thuyết pháp, ngoan thạch điểm đầu*, đến lượt ta khi ta lên tiếng thì (những) đá cuội (khác) cũng gột đầu đáp lại. Đây mới chính là lý tưởng của văn học Đại thừa. Nó có thể là không tưởng, nhưng chỉ với một khát vọng bao la như vậy cũng đủ làm hồi trí rộng tấm lòng của chúng ta khắp cả đại thiên thế giới. Kinh *Phổ hiền Hạnh nguyện* nhắc nhở lý tưởng ấy rằng : « Hư không hữu tận, ngã nguyện vô cùng ». Hư không còn có thể có chỗ tận cùng, nhưng tâm nguyện (Đại Bi) của ta thì không bao giờ có thể cùng tận.

Nếu chúng ta không hay biết tí gì về tâm nguyện đại bi ấy mà mong bước vào thế giới văn học Đại thừa, đây mới thật là một không tưởng trên mọi không tưởng. Không tưởng này được bộc lộ quá lộ liễu và thô thiển khi người ta đánh giá một tác phẩm Đại thừa qua cái gọi là sự khám phá về những thế giới bên ngoài thế giới này. Thế giới vô cùng, vô tận, mà các tác phẩm Đại thừa thường mô tả, có thực như vậy hay không chẳng có gì quan hệ phải bận tâm. Nếu tâm trí của chúng ta không mở rộng kịp với thế giới vô tận được mô tả ấy, thì dù đó có là sự thực, cũng chỉ là sự thực của bóng vẽ. Nghĩa là, nói tóm lại, hương vị của Chánh pháp vẫn là hương vị cô liêu của sự sống. Và đây mới đích thực là tinh chất của *toàn thể văn học Phật giáo*, bao trùm tất cả mọi khuynh hướng, mọi tông phái của nó.

NHÀ XUẤT BẢN **LÁ BỒI**

Giám đốc sáng lập: **NHẤT HẠNH**

Lô O số 121, Chung cư Minh Mạng — SAIGON 10

## SÁCH MỚI NĂM 1972

- 10 KHUÔN MẶT VĂN NGHỆ HÔM NAY  
*biên khảo của TẠ TỴ*
- VÔ MÔN QUAN : *Thiền sư VÔ MÔN bình tụng*  
*TRẦN TUÂN MÃN dịch chú*
- CHINH PHỤ NGÂM DIỄN ÂM TÂN KHÚC  
*PHAN HUY CHÚ diễn giải*  
*NGUYỄN VĂN XUÂN phát giác*
- Mua sách tại LÁ BỒI được trừ hoa hồng.  
Luôn luôn bày bán các sách của các nhà  
xuất bản uy tín. Nhận gởi sách cho bạn  
đọc ở các nơi không có sách bày bán, qua  
bưu điện. Viết thư để Ô. VÕ THẮNG TIẾT

# GÓP VÀO VIỆC NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM THẾ KỶ THỨ NĂM

*(Viết kỷ niệm 20 năm ngày thầy Mặt Thề mất)*

• LÊ MẠNH THẮT

**N**GHIỆN cứu về lịch sử Phật giáo Việt nam thời kỳ du nhập, người ta nhận thấy một khiếm khuyết đáng chú ý, đấy là, giai đoạn giữa những thế kỷ thứ tư và thứ sáu hầu như là một giai đoạn trống không vắng bóng những công tác và hoạt động Phật giáo, nếu cứ theo thành quả truy tìm của phần lớn những tác giả hiện đại. Trần văn Giáp chẳng hạn trong bản nghiên cứu khá lời cuốn *Le Bouddhisme en Annam des origines au xiii<sup>e</sup> siècle* của ông đã không nói gì hết về cái thời gian giữa những năm khi Ma ha kỳ vục trở về Ấn độ vào khoảng năm 306 và năm 580 khi Ti ni đa lưu chi đến ở tại nước ta (1). Điều đáng ngạc nhiên hơn nữa là, ông đã không kể đến ngay cả cái tên Đàm Hoảng, mà tác giả bài Phật giáo nam lai khảo năm năm trước đó đã dẫn ra và chính ông đã biết tới, khi ông phê bình những kết luận của tác giả vô danh của bài nghiên cứu vừa nói, mà riêng về Đàm Hoảng ông đã viết, « . . . et son séjour au Ton-

kin n'est pas connu jusqu'ici ». (2) Mười năm sau, thầy Mật Thê cũng không bỏ khuyết thêm gì cho khoảng trống ấy với cuốn sách Việt nam Phật giáo sử lược của thầy. Không những thế, thầy lại đưa ra những nhận xét sai lầm về tình trạng Phật giáo của giai đoạn đó, tạo nên những tiền lệ phê bình lịch sử khá nguy hiểm. Thầy viết, « Năm 225-226 cũng có một người nước Nhục chi (Indoscythe) tên là Kalyānaruci tới Giao châu, dịch kinh Pháp hoa tam muội. Tuy nhiên ở Giao châu từ ấy đến hết thời Bắc thuộc lần thứ hai (43-544) sang đến nhà Tiền Lý (544-548) rồi đến đầu thời Bắc thuộc lần thứ ba (608-939) Phật giáo vẫn còn ở thời kỳ phôi thai, tuy có tăng sỹ, có chùa, nhưng đó mới chỉ là một điều kiện tôn giáo tín ngưỡng thôi. Vì bấy giờ ta ảnh hưởng trực tiếp với Ấn độ hơn là với Tàu; bởi vậy trong một thời gian khá dài ấy, ngoài mấy người Ấn độ thông chữ Hán dịch kinh, còn không thấy ai dịch nữa và cũng chẳng có một ai sang Tàu cầu kinh chữ Hán, nên Phật giáo trong thời ấy có lẽ chỉ là hình thức hơn là tinh thần » (3). Nói nhận xét này là một nhận xét sai lầm, không những vì những dữ kiện còn lại đã phản chứng một kết luận như vậy, như người đọc sẽ thấy dưới đây, mà còn vì nó chứng tỏ thầy Mật Thê đã quên hẳn cái vai trò của nước ta và nhân dân ta trong việc hoằng dương Phật giáo ở Tàu, nhất là ở vào cái giai đoạn vừa kể. Nói nhận xét đó tạo nên những tiền lệ phê bình lịch sử khá nguy hiểm, bởi vì cho đến nay sau gần ba mươi năm ngày Việt nam Phật giáo sử lược ra đời, người ta cũng vẫn an nhiên lặp lại nó một cách đáng tò mò, chứng tỏ sự không có, hay ngay cả sự không biết đến, những tiến bộ trong công tác nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt nam. Trường hợp thầy Thích Đức Nhuận là một thí dụ. Trong một bài báo gần đây nhan đề Đạo Phật Việt đang trên tạp chí này, thầy chép y lại cái đoạn văn vừa dẫn

của thầy Mật Thể, nhưng không biết vì lý do gì thầy lại không nói cái xuất xứ của nó. Chúng tôi cho chép lại đây câu của thầy Đức Nhuận, để người đọc tự so sánh lấy : « Năm 225-226 cũng có một người ngoại quốc, tên là Kalyānaruci (Thiện hỷ hay Chân hỷ, chứ không phải là Thiện hữu như thầy Đức Nhuận đã cho), tới Giao châu dịch kinh Pháp hoa tam muội (Saddharma - puṇḍarikā - samādhi - sūtra, chứ không phải Saddharma-samadhi sūtra như đã cho). Dù sao đạo Phật vẫn ở thời kỳ phôi thai. Ngoài mấy vị sư Ấn độ thông chữ Hán dịch kinh, còn không thấy ai dịch cả. Đạo Phật thời ấy chỉ mới phát triển phần hình thức, chứ thực chất thì chưa có ảnh hưởng gì trong nếp sống nhân gian»(4). Đứng trước những thiếu sót và sai lầm này của những tác giả vừa kể, chúng tôi thấy, chúng cần phải được sửa sai, trước nhằm xác định lại lịch sử biến chuyển và phát triển của nền Phật giáo Việt nam và sau nhằm đóng góp ít nhiều vào việc nghiên cứu đời sống trí thức và tôn giáo của dân tộc ta trong những thế kỷ khi đang phải đấu tranh cho việc giành lại chủ quyền. Sự thiếu sót và sai lầm của họ phần lớn đến từ việc họ đã không sử dụng tài liệu lịch sử Trung quốc và Phật giáo Trung quốc một cách chín chắn và toàn triệt, một việc, mà chính Trần Văn Giáp đã vạch ra, khi ông nhận xét bài Phật giáo nam lai khảo nói trên. Do thế, những bản cãi và dữ kiện dưới đây sẽ phần lớn dựa vào và lấy ra từ những tư liệu lịch sử và Phật giáo Trung quốc, nhất là hai bản văn Cao tăng truyện của Huệ Hạo và Tục cao tăng truyện của Đạo Tuyên. Tất nhiên ngay cả khi muốn dựa vào những tư liệu lịch sử và Phật giáo Việt nam, chúng ta cũng không thể tìm ra một mô tả thành văn nào về giai đoạn ấy, như Hoàng Xuân Hãn đã nhận thấy một cách tổng quát, khi ông viết trong cuốn Lý Thường Kiệt, « Lịch sử Phật giáo nước ta từ ban đầu đến lúc phái Thiên tông xuất hiện, không được biết rõ nữa, vì không ai biên chép lại»(5). Điều

này rất có thể là một lý do khác cho sự xuất hiện những thiếu sót và sai lầm trên. Cuốn Đại nam thuyên uyển truyền đăng lục chẳng hạn, trong khi báo cáo lại những mô tả của Thiền sư Thông Biện(1134)về lịch sử Phật giáo nước ta từ khởi nguyên cho tới triều Lý, đã cho thấy là, sau lúc xác nhận sự có mặt của hai phái giáo tôn và thiền tôn, và đồng nhất sự bắt đầu của giáo tôn với MAU BÁC và Khương Tăng Hội và của thiền tôn với Tì ni đa lưu chi, Thông Biện đã không cho biết gì thêm hết về cái giai đoạn lịch sử Phật giáo giữa năm 280 khi Khương Tăng Hội mất và năm 580 khi Tì ni đa lưu chi đến Việt nam. Sự khiếm khuyết kể trước như vậy phải coi là có một lịch sử khá lâu dài bao gồm gần mười thế kỷ. Những nghiên cứu của chúng tôi dưới đây không tự nhìn như những nghiên cứu về toàn cả giai đoạn những năm 280-580. Ngược lại, chúng chỉ nhằm đóng góp một ít vào việc nghiên cứu tình trạng Phật giáo nước ta vào thế kỷ thứ năm, hay đúng hơn, vào khoảng giai đoạn giữa những năm 427-527, khởi đầu với việc đến Việt nam của Đàm Hoảng và kết thúc với cái chết vào năm 527 của Đạo Thiên, vị luật sư đầu tiên của nền Phật giáo nước ta. Về Đàm Hoảng, như đã nói, tác giả bản Phật giáo nam lai khảo đã có dịp nhắc đến. Về Huệ Thắng và Đạo Thiên, thì cho đến nay chỉ đọc một mình tác giả cột nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt nam trong cuốn Phật giáo đại từ điển của Nguyệt vọng Tin hạnh có nói sơ qua thôi, còn không một ai đề cập đến, và vì chỉ nói sơ qua, tác giả cột đó cũng không làm gì hơn là tóm tắt những dữ kiện từ Huệ Hạo và Đạo Tuyên một cách rất sơ sài (6).

## (I)

Cứ vào chính lời tựa của Ông, thì Đạo Tuyên viết xong bản Tục cao tăng truyện vào năm 645, chứa đựng tiểu sử của 331 hay 340 vị cao tăng của lịch sử Phật giáo Trung quốc từ khoảng thế kỷ thứ năm cho đến tiền bán thế kỷ thứ 7, đồng thời liệt ra thêm 160 vị khác trong liên quan với 340 vị trên.





Tuy thế, nếu ta phân tích chính ngay nội dung của bản văn này, như nó xuất hiện ngày nay, thì 1) nó chứa đựng không phải 311 hay 340 vị, mà đến tới 485 vị, phụ thêm với việc liệt ra 219 vị khác, chứ không phải 160, như theo lời tựa ; 2) tiểu sử của một số vị trong 485 vị ấy lại kéo dài cho đến năm 664, như trường hợp sự có mặt của bản tiểu sử của Huyền Tráng chết vào năm 664. Do vậy, người ta phải giả thiết là, bản Tục cao tăng truyện chắc hẳn đã được Đạo Tuyên viết xong trong những phần chính của nó vào khoảng năm 645, như lời tựa đã báo cáo, nhưng đã được ông tiếp tục hiệu đính và gia thêm cho đến những năm trước khi ông chết vào năm 667. Trong số 485 vị của bản văn này, Đạo Tuyên đã bao gồm tiểu sử của hai vị cao tăng, được ông xác định là « Người Giao chỉ », đây là tiểu sử của Thích Huệ Thắng của cuốn thứ 16 và của Thích Đạo Thiên của cuốn thứ 21. Huệ Thắng được Đạo Tuyên xếp vào hạng những người « tập thiên » và tiểu sử của Huệ Thắng lại xuất hiện ngay cả trước bản tiểu sử của Bồ đề Đạt ma, một điều rất lồi cuồn, nhất là khi nhìn nó dưới ánh sáng của vấn đề vị sơ tổ của nền thiền học nước ta, mà từ thế kỷ thứ 11 cho đến bây giờ thường qui hội cho Tì ni đa lưu chi. Đạo Tuyên đã viết như thế này về thân thế và sự nghiệp của Huệ Thắng : Tục cao tăng truyện ĐTK 2060, 550c8-17 :

« Thích Huệ Thắng, Giao chỉ nhân, trú Tiên châu sơn tự, tế độn lâm trạch, nhân phóng vật biểu, tụng pháp hoa nhật kế nhất biến, khi yên niên tự, y thực tiết ước, tùy thân du nhiệm. Tòng ngoại quốc luận sư Đạt ma Bồ đề, học chư quán hạnh, nhất nhập tịch định, chu thần nãi khí. Bành thành Lưu Hội (bk. Tích) xuất thủ Nam hải, văn phong khiên thỉnh, huề dự đồng qui, nhân trú U tê tự, thao minh bí thái, thường thị như ngu. Cứu xử giả trọng chi, thiền học giả kính mỹ. U tê tự trung,

tuyệt vô thực điều, duy tư phân vệ, đại tuân thanh kiệm. Vĩnh minh ngũ niên, di kế Chung sơn Duyên hiền tinh xá. Tự thiếu cập lão, tâm trinh chính yên. Dĩ thiên giám niên trung tốt, xuân thu thất thập ».

« Thích Huệ Thắng, người Giao Chỉ, ở chùa Tiên Châu sơn, lánh ngụ rừng dầm, thoát vượt ngoại vật, tụng kinh Pháp hoa, ngày kể một lần, nên trái năm rất uần súc. Ý thực tiết ước, tùy thân vui dùng. Theo luận sư nước ngoài Đạt ma Bồ đề, học những quán hạnh. Mỗi khi vào định, hết ngày mới dậy. Lưu Hội từ Bành thành ra lấy Nam hải, nghe tiếng đến mời, đem theo cùng về, nhân thế mà đến ở chùa U tê. Tuy bên trong thì tài giỏi thông minh, Ngài thường tỏ ra như ngu độn, kể ở lâu quý trọng Ngài, kể học thiền kinh mỹ Ngài. Trong khi ở chùa U tê, Ngài không bao giờ đòi đồ ăn, chỉ sống nhờ khát thực, hoàn toàn theo sự thanh kiệm. Năm Vĩnh minh thứ 5, dời đến ở tịnh xá Duyên hiền núi Chung. Từ nhỏ đến già, lòng Ngài trinh chính. Đến khoảng năm Thiên giám thì mất, thọ 70 tuổi».

Năm 502 tướng Tiêu Diễn lật đổ nhà Tề, lập nên nhà Lương và xưng là Lương Vũ đế, đặt niên hiệu là Thiên giám trái dài từ năm 502 cho đến năm 517. Như vậy, nếu Huệ Thắng mất « trong khoảng Thiên giám » và thọ đến 70 tuổi, thì năm sinh của Ngài tất phải rơi vào khoảng những năm 432-449. Để tiện việc bàn cãi, chúng ta có thể đặt niên đại Ngài vào khoảng 440-510. Ngài ở chùa Tiên Châu sơn, tụng kinh Pháp hoa, và theo học quán hạnh với luận sư Đạt ma Bồ đề. Về tung tích luận sư này, chúng ta không biết rõ gì lắm. Trong Đại Đường nội điển lục, Đạo Tuyên cho biết là, Đạt ma Bồ đề có dịch một bộ luận dưới tên Niết bàn luận, ông thêm là, ông không rõ, nó được dịch vào đời vua nào, tuy rằng nó phải được dịch vào đời Hậu Ngụy, nghĩa là vào những năm trước năm 530, nếu cứ vào

một bản mục lục trước đời Đường, Khai nguyên Thích giáo lục do Trí Thăng viết năm 730 cũng lập lại những mẫu tin này của Đạo Tuyên, nhưng thêm là, « . . . phục hữu Niết bản luận tam quyền, diệc đề Đạt ma Bồ đề dịch, tầm văn nãi thích tiền luận, hoặc nghi thị nhân tạo dã ». (8) Như thế, vào khoảng đầu thế kỷ thứ tám người ta đã nghi, Niết bản luận là một tác phẩm của Đạt ma Bồ đề. Trí Thăng cũng đồng ý coi Đạt ma Bồ đề thuộc đời Hậu Ngụy, tuy Ngụy đây là « Ngụy mặt », nghĩa là khoảng những năm cuối trước năm 530. Ngày nay, trong bản in Đại chính của Đại tạng kinh, bản Niết bản luận do Đạt ma Bồ đề dịch vẫn đang còn và được đánh số ĐTK 1527. Chúng ta dĩ nhiên không thể chắc chắn là dịch giả Đạt ma Bồ đề này có phải là luận sư Đạt ma Bồ đề, mà Huệ Thăng theo học những quán hạnh hay không, nhất là khi không một tiểu sử nào về ông được viết. Tuy thế, nếu vào đầu thế kỷ thứ tám, bản Niết bản luận đã nghi là một tác phẩm của Đạt ma Bồ đề, bởi vì, như Trí Thăng đã nhận thấy, nó không gì hơn là một bình giải bản Niết bản luận của Thế Thân, nếu vậy, Đạt ma Bồ đề này phải là một luận sư, hay ít nhất một kẻ ưa thích luận tạng. Với kết luận này, ông ta chắc hẳn phải đồng nhất với luận sư Đạt ma Bồ đề của Huệ Thăng. Dù bằng trường hợp nào đi nữa, cho đến khi Lưu Hội ra lấy Nam hải, Huệ Thăng đã ở tại chùa Tiên châu sơn và học tập quán hạnh với Đạt ma Bồ đề. Thế thì, Lưu Hội ra lấy Nam hải vào lúc nào? Cứ vào chính bản tiểu sử của Lưu Hội trong Nam tề thư quyền 40 tờ 5b-6b thì Lưu Hội, tuy đã sung tướng với Tiêu Đạo Thành, kẻ lập ra nhà Tề, nhiều lần, đã không bao giờ được nói đến việc « xuất thủ Nam hải ». Không những thế, chữ Hội trong Nam Tề thư thì được viết như\* còn trong Tục cao tăng truyện thì như\*\* hay được đổi thành chữ Tích. Tất cả những im lặng mập mờ này thực làm khó khăn

\* Bộ mịch + hội (hợp); \*\* Bộ mịch + qui (sang).

sự xác định việc « ra lấy Nam hải » của Lưu Hội hay Lưu Tích. Điều may mắn là, vì nhà Tề do Tiêu Đạo Thành lật đổ nhà Tống lập nên vào năm 479, nên chắc chắn vào khoảng những năm chung quanh năm 489 này Tiêu Đạo Thành phải cử tướng đem quân ra các thành trước thuộc quyền nhà Tống, để qui phục về với nhà Tề. Địa phận Nam hải trong bản tiểu sử nói trên rất có thể chỉ địa phận Quảng đông, nhưng cũng rất có thể gồm luôn cả địa phận miền Bắc nước ta. Cứ vào Nam Tề thư cũng như những cuốn sử tiêu chuẩn của nước ta thì năm 479 Lý Thúc Hiến được Tiêu Đạo Thành cử làm thứ sử Giao châu. Như vậy, việc thu phục những thành phía nam vào đến năm 479 tất đã phải hoàn thành. Do thế, nếu Lưu Hội hay Lưu Tích của bản tiểu sử của Huệ Thắng là Lưu Hội của nhà Tề, nếu vậy, thì Lưu Hội ra lấy Nam hải không thể chậm hơn năm 479 và chắc không trước năm đó bao nhiêu. Chúng ta nhờ đó có thể tạm coi năm 479 như năm\* « Lưu Hội từ Bành thành ra lấy Nam hải » và bắt Huệ Thắng cùng về ở Giang đô. Huệ Thắng như thế ở tại nước ta cho đến năm 479, tức khoảng năm ông 39 tuổi, khi Lưu Hội nghe tiếng và mới dặt về Tàu. Đến Tàu, Huệ Thắng đến ở chùa U tê. Chùa này, cũng thường gọi là chùa U thê, được dựng nên vào năm 457, nghĩa là chỉ trước Huệ Thắng đến ở khoảng 20 năm, ở núi Ngưu đầu huyện Thượng nguyên tỉnh Giang tô bấy giờ, một địa điểm, mà sau này trở nên nổi tiếng với Pháp Dung và thiền phái của ông, thường được biết như phái Ngưu đầu thiên. Trong số những tiên sư của Pháp Dung,

\* Nói là tạm coi, bởi vì chúng tôi nghĩ Huệ Thắng rất có thể đã bị bắt về Trung quốc vào năm 485, khi Lưu Giai ra làm thứ sử nước ta chấm dứt một giai đoạn tự trị ngắn ngủi do Lý trường Nhân khởi xướng năm 468 và Lý thúc Hiến kế tập cho đến năm 485 khi nhà Tề lấy cớ là, Hiến không chịu cống hiến, để cử binh và sai Lưu Giai ra làm thứ sử.

Huệ Thắng chắc phải kể là một. Việc Huệ Thắng bị Lưu Hội « khiến thỉnh » và « huề dự đồng qui », đề đến ở chùa U tề này hẳn không làm vui lòng Huệ Thắng, nên trong khi ở tại ngôi chùa đấy Huệ Thắng không những đã « thường tỏ ra như ngu độn, tuy bên trong thì thao lược thông minh », mà còn từ chối việc dùng những đồ ăn do chùa cung phụng. Đạo Tuyên nói là, Huệ Thắng « chỉ sống nhờ phân vẹ ». Phân vẹ dĩ nhiên là một phiên âm Trung quốc của chữ *pindapata* tiếng phạn, và *pindapata* có nghĩa những đồ ăn do thí chủ bỏ vào bình bát của chư tăng, mỗi một sáng chư tăng ra tuần hành xin ăn ở Ấn độ thời xưa và ở những nước tại Đông nam á ngày nay. Huệ Thắng như vậy khi ở Trung quốc, đã không tham dự vào đời sống của tăng lữ Trung quốc, ngược lại, nếu chữ phân vẹ cho ta một ý niệm gì, thì ý niệm đó là, Huệ Thắng đã sống một đời riêng, dựa hoàn toàn vào đồ ăn xin được hằng ngày. Những chi tiết này đưa đến hai nhận xét đáng chú ý về tình hình Phật giáo nước ta vào hậu bán thế kỷ thứ năm. Thứ nhất là, Huệ Thắng đã chứng tỏ một sự đề kháng nào đó như một người Việt nam đối với việc chiếm đóng Giao chỉ của Trung quốc bằng cách tỏ ra như ngu độn và không hợp tác với đời sống của tăng lữ Phật giáo Trung quốc. Thứ hai là, việc Huệ Thắng « chỉ sống nhờ phân vẹ », ngoài ý nghĩa đề kháng, rất có thể điềm chỉ cho ta thấy nếp sống của tăng già Việt nam vào thế kỷ thứ năm. Nếp sống ấy là nếp sống tùy thuộc vào sự xin ăn hằng ngày, như chế độ sống của những nhà sư Phật giáo hiện nay ở những nước phía tây nước ta. Nếp sống này phải chăng là nếp sống tiêu chuẩn của tăng già Việt nam vào thế kỷ thứ năm? Trả lời câu hỏi này, chúng ta không thể chắc chắn được. Tuy thế, cứ vào bản tiểu sử của Đạo Thiên, một đồng đạo trẻ tuổi của Huệ Thắng, cùng một nếp sống đã được ám chỉ, như ta sẽ thấy

dưới đây. Mặt khác, ngay từ thế kỷ thứ hai cho đến tiền bán thế kỷ thứ ba, Mâu Tử đã cho biết là, sa môn ở tại nước ta là mặc « áo vải đỏ » « trái với cách ăn mặc, ngược với cách trang sức thân thể », những chi tiết mà Ngụy chí viết vào khoảng thế kỷ thứ 4 cũng đã lặp lại cho những sa môn Trung quốc miền Nam những thế kỷ đầu. Khi Khương Tăng Hội đến Kiến nghiệp, « cách phục sức kỳ dị » của hồ nhân này cũng được những quan viên Tôn Quyền nhận dạng, và Khương Tăng Hội lại xuất gia và thọ giới tại nước ta. Vậy thì, ít nhất cho đến hết thế kỷ thứ ba nếp sống tăng già Việt nam phải là một rập theo nếp sống tăng già của người Ấn độ, nếu không là Ấn độ Tiểu thừa, nghĩa là, quần y và xin ăn. Tư liệu về thế kỷ thứ tư ta không biết một cách rõ ràng. Nhưng đến thế kỷ thứ năm, nếu Huệ Thắng còn sống nhờ đồ khất thực, thì hẳn nếp sống tăng già từ thời Mâu Tử cho đến Huệ Thắng không khác nhau chi cho mấy, đây là một nếp sống tăng già quần y và xin ăn. Khi ở chùa U tê, Huệ Thắng như vậy rất có thể đã tiếp tục đời sống tăng lữ của mình như khi còn ở Việt nam. Đến năm Vĩnh minh thứ năm, tức năm 487, Huệ Thắng rời chùa U tê, sau khoảng tám năm ở đó, để đến ở chùa Duyên hiền tại Chung sơn cách thành phố Nam kinh hiện nay khoảng hơn 10 dặm. Chùa này cất vào khoảng những năm 405-419 và đã là nơi nhóm họp của nhiều danh tăng Trung quốc khác. Trong khoảng gần hai mươi năm trú ngụ địa điểm này, chúng ta không biết Huệ Thắng đã làm gì, dù người ta có thể giả thiết là, Huệ Thắng tiếp tục công tác hoằng pháp của mình, bởi vì cuối bản tiểu sử trên của ông, Đạo Tuyên đã liệt thêm tiểu sử của Huệ Sơ, một thủ tục Đạo Tuyên thường dùng cho việc kết nối thầy trò trong Tục Cao tăng truyện, tuy ông không minh xác liên hệ thực sự giữa Huệ Thắng và Huệ Sơ. Cuối cùng Huệ Thắng mất,

thọ 70 tuổi. Đạo Tuyên không cho biết, Huệ Thắng mất ở đâu, do đó ta có thể kết luận là, ông đã mất ở chùa Duyên hiền núi Chung, tại Trung quốc. Huệ Thắng như vậy là vị thiền sư đầu tiên của nước ta nổi tiếng đến nỗi đã bị bắt về Trung quốc và mất ở đó. Về vấn đề xác định «vị sơ tổ» của phái thiền học Việt nam do thế vị tất đã có thể qui về cho tổ Tì ni đa lưu chi, như Thông Biện và những sử sách sau ngài cho đến ngày nay đã chủ trương, nếu ta định nghĩa «sơ tổ» không phải như một kẻ sáng lập ra một thiền phái mà như một kẻ đã thực hành thiền đầu tiên. Điều này càng trở nên dễ nhận hơn, nếu ta chú ý đến quá trình học thiền của Huệ Thắng. Huệ Thắng, như bản tiểu sử trên cho thấy, rất chuyên môn và uần súc về kinh Pháp hoa, nghĩa là, đã có một sở học về giáo tôn khá vững vàng, trước khi đến học thiền. Cơ hội cho việc học thiền là sự hiện diện của Đạt ma Bồ đề và chủ đề học là cách thức thực hành quán sát. Vì học lấy cách thức thực hành quán sát, thiền của Huệ Thắng chắc là một thứ thiền Ấn độ trước thời Bồ đề Đạt ma, và thứ thiền này, vì chú trọng đến quán sát, phải bắt nguồn từ cách tu du già của Vô Trước và Thế Thân. Nếu những dữ kiện thư tịch trên có thể tin được, thì Đạt ma Bồ đề đã viết một bình giải cho cuốn Niết bản luận của Thế Thân, rất có thể tại nước ta, như vậy, Đạt ma Bồ đề đã truyền đạt cách thức thực hành quán sát của trường phái duy thức Ấn độ cho Huệ Thắng. Thiền Huệ Thắng do thế là một thứ thiền duy thức, một quan niệm thiền, mà sau này Bồ đề Đạt ma và đệ tử đã truyền bá cho Tì ni đa lưu chi. Vậy thì, tuy ngày nay không biết những truyền thừa đệ tử của Huệ Thắng, chúng ta không thể nhất quyết là, Tì ni đa lưu chi với những truyền thừa của ngài là vị sơ tổ của nền thiền học Việt nam. Địa vị và vai trò của Huệ Thắng phải được nhìn nhận lại.

Ngoài Huệ Thắng, Đạo Tuyên đã để lại tiểu sử của một người Giao chỉ khác ; đây là Thích Đạo Thiên. Thích Đạo Thiên được Đạo Tuyên liệt vào hạng những người «minh luật», những luật sư, và hành trạng của Đạo Thiên được mô tả như sau : Tục Cao tăng truyện ĐTK 2060, 607b1-17 :

«Thích Đạo Thiên, Giao chỉ nhân, tảo xuất thế võng, lập tánh phương nghiêm, tu thân thủ giới, băng sương liệt đức, hương tặc đạo tục, hàm quý kỳ khắc kỷ, nhi trọng kỳ đốc hành, Tiên châu sơn tự, cự đa hồ hại, Thiên vãng cư chi, thử tai toại viễn. Văn Tề Cảnh lăng vương, đại khai thiên luật, thịnh trương giảng từ, thiên lý dân giá, đồng thảo Kim lăng, giai thị tứ hải tiêu lĩnh, nhân hùng đạo kiệt, Thiên truyền phương tịch, thậm thông dạ bất mị, tư tham thắng tập, sừ phụng chân thuyên. Nãi dĩ Vĩnh minh chi sơ, du lịch kinh thất, trú Chung sơn Vân cư hạ tự, thích chuyết chúng bộ, biến dĩ Thập tung, tri danh kinh lược, đạo hóa tăng ni tín phụng, cố hữu lăng uy chấn phát ; kiến dĩ thanh danh, điềm du dụ ngộ, nghi vu phong thái. Đố áp thọ kỳ giới quy giả, số việt thiên nhân, thường thịnh chi đồ chúng, bất doanh bách kiểm. Lạc diệt giác quan, cửc lưu u cốc, động du tiêu cảnh, phương tâm cố bộ, gia phục hoang thực tề y, hoa vô bố khẩu. Hữu tế phương mỹ giả, tiện tùy cấp bản bình, tri túc chi phú, khởi đắc quá tai. Mạt cư vu tự xá, bình tịch sơn lâm, bất giao vinh thế, an khổ lập hạnh, nhân dĩ vi ưu, nhi Thiên bất cải kỳ lạc dã. Dĩ đại thông nguyên niên, tốt vu Sơn tự, xuân thu thất thập niên».

«Thích Đạo Thiên, người Giao chỉ, sớm rời lưới đời, giữ tính phương nghiêm, tu thân giữ giới, trong sạch như liệt đức, làng họ tăng tục đều quý sự khắc kỷ và trọng sự thành thật của người, chùa Tiên châu sơn xưa có nhiều cạp dữ, Thiên đến ở đó, nạn ấy liền xa. Khi nghe Cảnh Lăng vương nhà Tề lớn mở



thiền luật, dựng nhiều chỗ giảng, người ta từ ngàn dặm đuổi xe đều đến Kim lăng. Họ đều là những tiêu lĩnh của bốn biển, anh hùng của người đời và kiệt nhân của kẻ đạt đạo. Thiền truyền giảng cho họ những sách hay, suốt thâu đêm không ngủ, tham nghĩ những thẳng tập, nhằm thừa lệnh trình bày sự thật. Đến những năm đầu niên hiệu Vĩnh minh, người du lịch qua những nhà cửa của kinh đô và đến trú chùa Vân cư hạ núi Chung. Để điều khiển tăng chúng, người luôn luôn dùng luật Thập tụng. Người biết một cách tóm tắt những kinh điển nổi tiếng, và giáo dục tăng ni cho họ tin tưởng, nhờ thế mà uy danh trở nên chấn phát. Nếu thấy kẻ ưụ danh, người ung dung điềm đàm dẫn dụ cho họ hiểu uy nghi cho đến phong thái. Người thành thị và đồng quê thọ giới với người, số lên quá ngàn. Đồ chúng thường nghe giảng không thiếu vài trăm. Người thích vứt bỏ sự nhìn biết, luôn náu u cốc. Nếu phong cảnh trở nên rộn ràng một chút, người liền tìm nơi quay bước. Thêm vào đó, người ăn những thức hoang dã, mặc những thứ tồi tàn. Đồ ngon không bao giờ qua miệng người. Nếu có ai cho những gì ngon lành, thì người liền tùy tiện mà cấp cho những người nghèo và những ai đau yếu. Sự giàu sang của việc biết đủ, há vượt được chăng? Cuối đời, người đến ở nơi chùa, lánh tích rừng núi, không giao thiệp với thế cuộc cao sang, chịu khổ giữ hạnh, người đời lấy thế làm buồn, nhưng Thiền không đòi sự vui thích của mình. Đến Đại thông nguyên niên, người mất ở Sơn tự, thọ 70 tuổi.

Đại thông là một niên hiệu khác của Lương Vũ đế kéo dài từ năm 527 đến 529. Như vậy, nếu Đạo Thiền mất vào năm Đại thông thứ nhất, tức năm 527, và thọ 70 tuổi, thì niên đại của ngài phải rơi vào khoảng 457-527. Tuy không xuất thân từ chùa Tiên châu sơn, ngài đã đến ở đó, nhằm làm cho cạp dữ lánh

xa. Chi tiết này, ngoài giá trị huyền hoặc của nó, thực khá lôi cuốn, bởi vì nó chứng tỏ, tiếng tăm ngôi chùa đấy vang dội khá rộng, như ta sẽ có dịp thấy tại sao. Ngài xuất gia từ nhỏ, chấp giữ sự khắc kỷ và dốc hành một cách nghiêm minh. Ta không biết, ngài đến Kim lăng bằng cách nào, nhưng đến khi Cảnh Lăng vương nhà Tề tổ chức những buổi giảng kinh điển, thì ngài đã ở đây và đứng làm chủ giảng. Cảnh Lăng vương hay Cảnh Lăng văn tuyên vương là Vương hiệu của người con thứ 2 tên Tiêu tử Lang của vua Cao Tề nhà Tề. Cứ vào tiểu sử của Tử Lang trong Nam tề thư quyển 40 từ 4a-5a, thì Tử Lang tổ chức ít nhất là hai đại giảng hội khác nhau. Một vào khoảng năm Vĩnh minh thứ năm, tức năm 487, và một vào năm sau hay năm tiếp đó, tức Vĩnh minh năm thứ 6 và thứ 7. Đại giảng hội thứ hai không quan trọng cho lắm, bởi vì nó chỉ nói đến chuyện tụng kinh. Đại giảng hội thứ nhất, ngược lại, được tác giả Nam tề thư mô tả thế này : « ... chiếu trí danh tăng, giảng ngữ Phật pháp, tạo kinh bái tần thanh, đạo tục chi thanh Giang tả mặt hữu giả » — mời đến những danh tăng, giảng nói Phật pháp, tạo ra kinh sách trong tiếng mời, đạo và tục cuối cùng mời thanh hành ở Giang tả vậy. Thế thì, chính vào năm 487 này, như một danh tăng, Đạo Thiên đã được Tử Lăng triệu hồi từ nước ta qua Kim lăng, để « giảng nói Phật pháp » và « tạo ra kinh sách trong tiếng mời ». Những mô tả trên của Đạo Tuyên về tập đoàn những người dự hội như « giai thị tứ hải tiêu lĩnh, nhân hùng đạo kiệt » vậy không đến nỗi xa sự thực bao nhiêu. Trong đời nhà Tề, ngoài Tử Lang, những người anh em khác của ông như Văn Huệ thái tử, cha của Uất Lâm vương, đều là những người tin mộ Phật giáo. Điều đáng chú ý là, Đạo Tuyên bảo, những năm đầu niên hiệu Vĩnh minh, Đạo Thiên rời khỏi kinh đô và đến ở chùa Vân cư hạ, bởi vì nếu

vậy, thì chắc hẳn đại giảng hội vừa nói rất có thể đã xảy ra trước niên hiệu Vĩnh minh hay ít nhất khoảng một hai năm đầu của nó. Nhưng như đã thấy, Nam Tề thư cho biết, nó xảy vào khoảng năm Vĩnh minh thứ năm. Chữ *Vĩnh minh chi sơ* chắc đã phải chỉ khoảng năm sáu năm đầu của niên hiệu này, vì nó kéo dài từ năm 483 đến năm 494, tổng cộng 12 năm. Dù sao đi nữa, cho đến khoảng năm 487 thì Đạo Thiên phải có mặt ở Kim lăng như một danh tăng từ Việt nam vào đúng lúc ngài 30 tuổi. Từ Kim lăng, ngài đến ở chùa Vân cư hạ của Chủng sơn cùng một lúc với Huệ Thắng. Chùa Vân cư hạ này, cũng gọi là Thiên cư, được dựng vào khoảng những năm 473-477, khoảng hơn 10 năm trước khi Đạo Thiên đến. Chúng ta không biết tại sao Huệ Thắng và Đạo Thiên cùng xuất thân từ chùa Tiên châu sơn lại ở những chùa khác nhau, có lẽ vì những chuyên môn khác nhau. Ở Vân cư hạ, Đạo Thiên điều khiển và dạy dỗ tăng chúng, số người chịu sự dạy dỗ dẫn dắt này không bao giờ dưới vài trăm. Ngoài ra, ngài cũng quy y cho những người tại gia ở thôn quê cũng như thành thị, mà theo Đạo Tuyên thì số khoảng quá ngàn người. Để thực hiện việc quy y và khuyến hóa này, ngài chắc phải du hóa, bởi vì nếu như Đạo Tuyên bảo, ngài tra nấu mình nơi u cốc và nếu có động du thì trở bước, nếu thế, thì làm sao mà « độ ấp thọ kỳ giới qui giả số việt thiên nhân » và đây là chưa kể đến đồ chúng. Điều đáng nói là, dù khi đã trở thành một danh tăng được mời về Kim lăng, Đạo Thiên cũng lo lắng đến kẻ nghèo và kẻ đau yếu. Đây phải kể là một nét đặc biệt của nền Phật giáo nước ta ở thời du nhập. Nếu Huệ Thắng sống nhờ vào đồ khất thực, thì Đạo Thiên lại « ăn những đồ hoang dã, mặc những thứ tồi tàn », và nếu có ai cho đồ ăn gì ngon ngọt, thì liền đem cho người nghèo đau. Phải chăng đây là hậu quả của

nếp sống tăng già Ấn độ nguyên thủy định nghĩa như «quần y và xin ăn»? Như đã nói trên, ta không thể chắc chắn được. Nhưng với trường hợp này của Đạo Thiên chúng ta phải thừa nhận là một nếp sống mới cho nó, một nếp sống khắc kỷ xả thân, một nếp sống thuần túy Phật giáo Việt nam, mà sau này ta có thể thấy thể hiện trong bản thân của Đỗ Pháp Thuận hay Trần Nhân Tôn. Thực hiện công tác hoàng pháp ở miền nam Trung quốc cho đến cuối đời thì ngài trở về ở chùa. Câu «mạt cư vu tự xá» này của Đạo Tuyên thực hàm hồ. Chúng tôi nghĩ, nó hoặc nói đến việc Đạo Thiên trở về chùa Vân cư hạ núi Chung, hoặc về chùa Tiên châu sơn, và chọn cách cắt nghĩa thứ hai, hiểu nó thành «cho đến cuối đời thì ngài trở về ở chùa Tiên châu sơn», tuy rằng chúng tôi không có một lý cứ hiển nhiên nào, để làm như vậy. Đến năm 527, thì ngài mất ở Sơn tự, thọ bảy mươi tuổi. Một lần nữa, cái câu «tốt vu Sơn tự» này cũng không rõ ràng chi hơn câu trước, ngược lại hình như có vẻ hàm hồ hơn. Nói đến «Sơn tự», nó rất có thể đã nói đến «chùa núi Chung» nhưng cũng rất có thể «chùa núi Tiên châu». Một lần nữa, chúng tôi lại chọn lấy cách cắt nghĩa thứ hai và coi Đạo Thiên như mất trên đất nước ta tại chùa Tiên châu sơn, dấu không một bằng cứ hiển nhiên có thể trưng dẫn cho sự quyết định việc chọn lựa đó. Đạo Thiên như vậy là một giáo sư đầu tiên của giáo tôn Phật giáo nước ta còn được ghi lại, tương phản với Huệ Thắng vị thiền sư đầu tiên của Thiền tôn Việt nam. Chúng ta không biết thế hệ truyền thừa của giáo tôn như thế nào, nhưng đến khoảng thế kỷ thứ bảy với những công tác của Vân Kỳ và Đại Thặng Đẳng v.v... giáo tôn không phải là không phát triển như ta thường nghĩ.

## (II)

Trong những bàn cãi về hành trạng của Huệ Thắng và Đạo Thiên ở trên, chúng tôi đã có ý đề nguyên không bàn đến hai



vấn đề khá lời cuốn liên quan đến hai vị cao tăng này, đây là :  
 1) vấn đề cái đề danh « Giao chỉ nhân » của Đạo Tuyên có cho ta biết gì về quê quán của họ hay không ?, và 2) vấn đề chùa Tiên châu sơn là ngôi chùa ở đây và ta có thể biết thêm gì về nó ? Trong những bản cãi tiếp theo, chúng tôi đề nghị theo đuổi chúng và thử định vị tình trạng Phật giáo Việt nam vào thế kỷ thứ năm.

Về vấn đề « Giao chỉ nhân » hay « người Giao chỉ », người ta thông thường sẽ coi nó không gì hơn là một đề danh tổng quát, mà người Trung quốc phong kiến dùng để chỉ người Việt nam ta, vì theo họ dầu sao đi nữa, cái tên Giao chỉ đã từng là cái tên chỉ địa phận bình nguyên miền Bắc Việt nam. Tất nhiên, không cần phải nói, cách hiểu này không những đã chứng tỏ một sự thiếu hiểu biết về địa lý học lịch sử của những tên đất của nước ta, ngược lại còn không thể giải thích được những dụng ngữ khác của một tác giả như Đạo Tuyên. Đạo Tuyên, như ta biết, là một tác giả đầu đời Đường. Ông mất vào năm 667. Những tên đất được Ông dùng trong Tục Cao tăng truyện, không nhằm một đích nào khác hơn là nhằm chỉ quê quán của một nhân vật liên hệ, và những tên đất này được dùng đúng theo với những tên đất của nền hành chính đầu đời Đường. Vì thế, nếu Thích Tập Thân có quê quán là thành Kim lăng, thì ông liền được Đạo Tuyên viết là « Kim lăng nhân ». (9) Do vậy, nếu cả Huệ Thắng và Đạo Thiên được bảo là « Giao chỉ nhân », thì Giao chỉ đây không phải là một cái tên chung mập mờ chỉ một giải đất dài từ miền bắc Thanh hóa cho đến những địa điểm ở Quảng đông hay tương tự. Trái lại, nó phải là tên đất chỉ một địa điểm cố định và giới hạn nào đó theo đúng với cách gọi của nền hành chính đương thời. Thế thì, Giao chỉ vào đầu đời Đường là ở đâu và tương đương với địa điểm nào ở nước ta ngày nay ?

Khi Lý Thế Dân lật đổ nhà Tùy lập nên nhà Đường vào năm 618, thì phần lớn đất đai nước ta từ ái Nam quan cho đến khoảng sông Gianh được bao gồm dưới cái tên là Giao châu đô đốc phủ. Đến khoảng năm 679-681, cái tên ấy đổi thành An nam đô hộ phủ. Đất đai dưới hai cái tên này được chia làm 7 châu, đây là Giao châu, Phong châu, Trường châu, Ai châu, Hoan châu, Diên châu và Phúc lộc. Riêng về Giao châu nó gồm cả thảy tám huyện sau : Tống bình, Giao chỉ, Nam định, Long biên, Bình đạo, Vũ bình, Thái bình và Chu diên. Như vậy, Giao chỉ giữa những năm 622 khi tên Giao châu đô đốc phủ ra đời và năm 679, khi nó đổi thành An nam đô hộ phủ, không gì hơn là tên đất của một huyện của Giao châu, và Giao châu không gì hơn là tên châu trong 7 tên châu khác của Giao châu đô đốc phủ. Thế thì, huyện Giao chỉ ở đâu ? Từ đời Tùy, huyện Giao chỉ được sáp nhập với và nằm trong huyện Tống bình của quận Giao châu. Đến năm 621, nó được tách rời và mang tên là huyện Từ châu, rồi năm sau cải thành huyện Nam từ, rồi lại cải thêm một lần nữa thành Giao chỉ, như ở đời Tùy. Dù với thay đổi nào đi nữa, huyện nào vào khoảng năm 622 trở đi gồm có ba huyện sau, đây là Từ liêm, Ô duyên và Vũ lập. Ngày nay, ta không thể xác định được một cách rõ ràng vị trí của huyện Vũ lập nằm vào giới vực nào. Nhưng còn hai huyện Từ liêm và Ô duyên thì ta biết một cách tương đối chắc chắn, bởi vì những sách vở địa lý và sử ký của tổ tiên ta về trước như Địa dư chí của Nguyễn Trãi, Đại Việt sử lược, Hoàng Việt địa dư chí v.v... đã đồng nhất loạt hợp hai huyện ấy lại và gọi chung dưới tên huyện Từ liêm tỉnh Sơn tây bây giờ. Như thế, mặc dù ta không thể xác định được huyện Vũ lập, việc soi sáng được huyện Từ liêm và Ô duyên đã vạch ra một cách rõ ràng là, huyện Giao chỉ phải nằm trong địa phận miền Đông

tỉnh Sơn Tây bây giờ. Hay để đền bù vào sự thiếu hiểu biết của ta về việc Vũ lập, chúng ta có thể nói theo Ma xít pê rô là, huyện Giao chỉ gồm địa phận miền đông tỉnh Sơn tây và miền tây tỉnh Hà đông. Do vậy, huyện Giao chỉ gồm những huyện tiếp cận hai tỉnh Sơn tây và Hà đông. Khi đã thế, nếu Đạo Tuyên cho ta biết là, Huệ Thắng và Đạo Thiên là những người Giao chỉ, chúng ta phải hiểu Giao chỉ đây của những người viết văn vào đầu đời Đường không chỉ một điểm địa nào khác hơn là những huyện tiếp cận hai tỉnh Sơn tây và Hà đông bây giờ, nhất là huyện Từ liêm. Như thế, nếu không sai cho mấy chúng ta có thể xác định là, Huệ Thắng và Đạo Thiên là hai người quê quán huyện Từ liêm tỉnh Sơn tây. (10)

Về vấn đề chùa Tiên châu sơn, đề giải quyết, chúng tôi thiết nghĩ, chúng ta nên chia nó thành hai vế, đây là Tiên châu và Sơn tự của hợp ngữ «Tiên sơn châu tự». Chia ra như thế này nó không những giúp ta truy cứu dễ dàng hơn địa điểm và vị trí của Tiên châu Sơn tự, mà còn, nếu người đọc chú ý, đóng góp vào việc giải quyết cái chữ «Sơn tự» trong «tốt vu sơn tự» của bản tiểu sử Đạo Thiên dẫn trên và xác nhận cách hiểu nó như chỉ chùa Tiên châu sơn của chúng tôi. Vậy, Tiên châu ở đâu và chúng ta có thể biết gì về sơn tự của nó hay không? Như đã nói trên, vào khoảng 621-622 Giao châu đô đốc phủ được tạo ra gồm có 7 quận, trong đó Giao châu được chia làm 8 huyện. Chúng ta đã bàn về huyện Giao chỉ. Bây giờ, để truy tìm vị trí của Tiên châu, ta phải bàn đến huyện Bình đạo. Cho đến khoảng năm 621 thì huyện Bình đạo được sáp nhập và thuộc vào huyện Vũ bình. Năm 621, nó được tách rời và lập nên huyện Bình đạo, mà ngoài chính địa phận huyện Bình đạo ra, còn gồm luôn cả địa phận của huyện Xương quốc và huyện

Vũ bình. Nhưng hai năm sau, tức năm 623, nó lại được đổi thành tên huyện Nam đạo, rồi thành huyện Tiên châu trong cùng năm. Tại sao lại đổi thành Tiên châu? Theo Thái bình hoàn vũ ký do Nhạc sử viết khoảng trước năm 1007 quyển 170 tờ 7a thì huyện Tiên châu có núi tên là Tiên sơn. Đồng thời, nó cũng cho biết là, huyện Long biên có núi Phật tích.

(Còn tiếp)

LÊ MẠNH THẮT

- (1) Trần văn Giáp. Le Bouddhisme en Annam dès origines au xiii<sup>e</sup> siècle *Bulletin de l'Ecole française d'Extrem-Orient* (BEFEO) xxxii (1932) 191-268.
- (2) Vô danh, Phật giáo nam lai khảo, *Nam phong* 128 (1928) 45-48 ; Trần Văn Giáp, *BEFEO* xxx (1930) 151-155
- (3) Thích Mật Thể, Việt nam Phật giáo sử lược, 1943, Hà Nội, tt. 71-74.
- (4) Thích Đức Nhuận, Đạo Phật Việt, *Tu tưởng* 7 (1971) 31. Ở đây, cũng cần vạch ra là; vì chỉ chép lại thầy Mật Thể, tác giả bài báo này không những đã sai lầm và ý kiến, mà còn về dữ kiện. Chẳng hạn, cái năm 225-226 của Khương lương lâu chi. Cái năm này thực sự phải đổi thành năm 255-256 mới đúng, bởi vì bản kinh Pháp hoa tam muội được dịch vào năm Ngũ phụng nhị niên nhà Ngô.
- (5) Hoàng Xuân Hãn, Lý Thường Kiệt, 1966, Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản, tt. 417.
- (6) Mochizuki Shinko, *Bukkyô Daijiten*, viii, tt. 7b-12b.
- (7) Đề tinh niên đại này cũng như những niên đại tiếp theo, chúng tôi dựa vào Bùi Quang Tung, *Tables synoptiques de chronologie Vietnamienne*, *BEFEO* li (1963) 1-78.
- (8) Đạo Tuyên, Đại Đường nội điển lục, ĐTK 2149, 268b3 và 270b13-15 ; Trí Thắng, Khai nguyên thích giáo lục, ĐTK 2159, 543c1-4.
- (9) Đạo Tuyên, Tục cao tăng truyện, ĐTK 2060, 703e29.
- (10) Về những bản cái địa danh này, đối với những dẫn chứng từ Cựu Đường thư, Tân Đường thư, Thái bình hoàn vũ ký v.v..., xem Hiraoka Takeo và Ichihara Kôkichi, *Tôdai no gyôsei chizu*, 1954, Kyoto Daigaku Jimbunkagaku kenkyusho, tt. 193-194 ; đối với những đồng nhất căn cước, xem H. Maspéro, *Le protectorat général d'Annam sous le Tang*, *BEFEO* x (1910) 539-584.





# CƠN SỐT ĐẠI HỌC MIỀN NAM\*

• ĐOÀN VIẾT HOẠT

## PHẦN I : ĐẠI HỌC MIỀN NAM ĐI VỀ ĐÂU ?

### A.— THỰC TRẠNG CHÍNH TRỊ VÀ KINH TẾ TỪ SAU 1954 :

**S**AU khi đất nước chia đôi trước áp lực của người Mỹ, Pháp dần dần trao trả cho chính phủ Ngô Đình Diệm những cơ sở hành chánh và giáo dục. Năm 1955 Trường Đại học Hồn hợp Việt Pháp được trao cho chính phủ miền Nam. Chính phủ Diệm trong những năm đầu nắm quyền đã cố gắng tìm một đường lối và chương trình giáo dục mới. Tuy nhiên vấn đề giáo dục không thể tách rời vấn đề chính trị ; nói đúng hơn đường lối và chương trình giáo dục tùy thuộc vào quan điểm và kế hoạch kiến thiết xã hội. Nói cách khác vấn đề xây dựng

---

\* Loạt bài này có mục đích phân tách một cách khách quan nguyên nhân và bản chất của «Cơn sốt đại học miền Nam» hiện tại, với ước vọng cống hiến cho quý vị độc giả những dữ kiện để suy luận. Loạt bài này phần lớn trích trong luận án tiến sĩ của tác giả nhan đề «The Development of Modern Higher Education in Vietnam : A Focus on Cultural and Socio-Political Forces».

giáo dục không thể tách rời khỏi vấn đề xây dựng một lý thuyết xã hội.

Vấn đề tìm một chủ thuyết xã hội thích hợp cho nước ta không phải là một vấn đề mới mẻ gì. Kể từ khi phong trào kháng thực bắt đầu, nghĩa là kể từ đầu thế kỷ với phong trào Đông du, phong trào kháng thực đã gắn liền với phong trào canh cải xã hội nước ta rồi. Nhưng canh cải theo đường hướng nào? Những cố gắng tìm câu trả lời của các phong trào Đông du, Canh tân, Pháp Việt đề huề tuy có nồng nhiệt trên tình tự nhưng hoặc còn chập chững trong ý thức hay lại thỏa hiệp trong thái độ. Những năm tiền 30 nhiều phong trào chính trị dồn dập du nhập vào nước ta, trong số này chủ thuyết Cộng sản đã tạo được sức thu hút mạnh mẽ nhất một phần nhờ tài của các cán bộ đầu tiên nhưng một phần lớn nhờ lý thuyết này có tính chất cấp tiến nhất *lúc bấy giờ*. Nhờ có học thuyết rõ ràng này mà miền Bắc những năm sau 1954 đã có được một khí cụ tinh thần mạnh mẽ để kiến thiết miền Bắc. Tuy nhiên ta cần nhấn mạnh rằng khí cụ ấy có là một ưu điểm cho việc kiến thiết miền Bắc, nhưng khí cụ tinh thần ấy có là một ưu điểm cho đất nước ta hay không thì lại là một câu hỏi khác.

Miền Nam sau 1954 thừa hưởng cái di sản vẫn còn chập chững trên ý thức mà lại kém dần nồng nhiệt trong tình tự của những phong trào không Cộng sản thời kỳ tiền 1940. Thêm vào đó là thái độ nhiều khi thỏa hiệp với thực dân và thực tế chính trị gắn liền với những trời xụt của chính trị Tây phương. Thực trạng này làm bộ mặt chính trị miền Nam không mấy sáng sủa và đòi hỏi những người lãnh đạo ở Saigon thời kỳ sau 1954 phải tìm ra một lối thoát vừa trên ý thức vừa trên tình tự.

Ông Ngô Đình Nhu, lý thuyết gia của chế độ ở miền Nam sau 1954, hẳn nhận thấy nhược điểm đó. Ông đã gom góp cái hiểu biết về triết học Đông Tây của mình để bao nó chung

quanh cái trục thần học Thiên chúa giáo mà tạo ra chủ nghĩa Nhân vị. Càng những năm về sau của chế độ, chủ nghĩa này càng được tô điểm thêm phần rực rỡ. Cả hai ông Diệm và Nhu đều tưởng có thể dùng chủ nghĩa Nhân vị làm lợi khí chống lại chủ nghĩa Cộng sản của miền Bắc. Nhưng một đảng chủ nghĩa này tuy gọi hứng từ chủ nghĩa Personalisme của Emmanuel Mounier thực ra lại hầu như phản lại tinh thần căn bản của chủ nghĩa này. Một đảng khác khi được đem ra thực tế để trải nghiệm chủ nghĩa Nhân vị đã thất bại vì không đưa ra được những phương thức hữu hiệu nào để chống lại ảnh hưởng của Cộng sản.

Chủ nghĩa Nhân vị như hai ông Diệm và Nhu hiểu khác xa chủ nghĩa Personalisme của Mounier. Ông Diệm định dùng chủ nghĩa của ông như một khí cụ chính trị để chống lại chủ thuyết CS và cả ảnh hưởng tư bản, trong khi đó Mounier lại muốn chủ nghĩa Personalisme của ông «không phải là một hệ thống chính trị ... và không nhằm chống lại chủ nghĩa xã hội hay chủ nghĩa tư bản» (1). Mounier chỉ muốn coi học thuyết của ông như là những suy tư về thân phận con người trong thế kỷ 20. Tinh thần học thuyết của ông tự nó chối bỏ một hệ thống chính trị giáo điều, khuôn phép rồi. Nó mang tính chất triết lý hơn là chánh trị trong khi đó ông Diệm lại cần một học thuyết chính trị để chống lại cả cá nhân chủ nghĩa và «cái gọi là dân chủ nhân dân» với tham vọng tạo một giải pháp thứ ba (2).

(1) E.Mounier, *Oeuvres, Tome III, 1944-1950* (Paris : Editions du Seuil, 1962), t.203.

(2) Ngô đình Diệm : «Message to the National Assembly on the Foundations of the Constitution». (April 17, 1956), *President Ngô đình Diệm on Democracy* (Saigon Press Office of the President of the Republic of Vietnam, Oct. 1957) t.14.

Nếu quả hai ông Diệm Nhu thành công như họ muốn thì hẳn là một điều đáng tán thưởng rồi. Tuy nhiên làm thế nào để có được một học thuyết «đứng giữa» như thế trong khi cái trục của nó là quan niệm coi Nhân vị như địa vị, giá trị của người trước Thiên chúa, một quan niệm nòng cốt của học thuyết của Mounier, lại là một quan niệm thuần túy Tây phương? Chính vì điểm này mà ông Diệm đã phải đem những quan niệm «Thành và Tín» của Khổng học vào trong cố gắng tổng hợp Đông Tây. Cố gắng này chỉ thành công nếu trong thực tế nó cung cấp cho chế độ những dự kế thực tiễn và xa dài trong việc kiến thiết xã hội. Nhưng trong thực tế cố gắng này chỉ «tạo nên một tình trạng mập mờ bao phủ cả chế độ», đúng như nhận xét của bà Nguyễn Anh Tuấn. (3)

Trong những năm cuối cùng của chế độ chủ nghĩa Nhân vị chỉ còn là một lợi khí cho một chế độ độc đoán.

Những năm sau 1963 miền Nam lại rơi vào tình trạng phi chính trị hiều theo nghĩa chế độ không biết phải được xây dựng trên một nền tảng xã hội nào. Tình hình quân sự dồn dập, cộng thêm với tính cách bấp bênh của những chánh quyền tạm bợ và nhất là ảnh hưởng của người Mỹ mỗi ngày một mạnh — tất cả đã tạo nên tình trạng chính trị mất phương hướng của miền Nam.

Nếu trên chính trị chế độ miền Nam đã không có một đường hướng rõ rệt thì trên phương diện kinh tế cũng không biết phải phát triển theo phương thức nào. Một cách cụ thể hơn nền kinh tế miền Nam càng ngày càng bị lệ thuộc vào Viện trợ Mỹ.

(3) Mme Nguyễn Anh Tuấn, *Les Forces Politiques du Sud Vietnam depuis les Accords de Genève, 1954* (Louvain : Université Catholique de Louvain, Faculté des Sciences Economiques, Sociales et Politiques, 1967), t. 192.

Chỉ có những năm dưới chế độ họ Ngô mới có một vài chương trình phát triển kinh tế. Tuy nhiên việc phát triển kinh tế không bao giờ được nghiên cứu một cách có kế hoạch, khoa học và hữu hiệu. Kế hoạch kinh tế 5 năm lần thứ nhất (1957-1961) không bao giờ được công bố chính thức. Mãi cho tới năm 1962 những dữ kiện thống kê cần thiết cho việc hoạch định chương trình kinh tế đã hoặc hoàn toàn không có hoặc nếu có lại không xác thực. Vì thế ủy ban hoạch định kế hoạch 5 năm lần thứ hai đã phải phàn nàn rằng : «Trong điều kiện như vậy, nếu muốn hoạch định một cách khoa học thì không có căn bản vững chắc» (4). Vì thiếu hoạch định khoa học nên những mục tiêu đề ra trong các kế hoạch này thường rất mơ hồ và quá to lớn đến nỗi chính những người đề ra cũng nhận không thể có «tham vọng» hoàn tất sau thời kỳ 5 năm của kế hoạch.

Đã không có đường lối và kế hoạch rõ rệt, tình trạng tài chánh lại không bao giờ sáng sủa. Từ 1957 tới 1961 trong số 17 tỷ thu vào thì có 7 tỷ do ngoại viện. Lý do rõ rệt nhất là vì cán cân chênh lệch quá mức giữa số nhập và số xuất cảng. Năm 1960 chẳng hạn miền Nam xuất cảng 84 triệu đô la trong khi nhập cảng 239 triệu, viện trợ Mỹ phải cung cấp 179 triệu để bù đắp sự thâm thủng này (5). Nhập cảng nhiều như thế nhưng lại chỉ thiên về những hàng tiêu thụ chứ không thiên về nguyên liệu sản xuất. Năm 1956 hàng tiêu thụ chiếm 82,9 % tổng số hàng nhập cảng (6).

(4) VNCH, Nha TGD. KH, *Đệ nhị kế hoạch ngũ niên 1962-1966* (Saigon : Nha TGD, n.d.), t.5.

(5) Milton C. Taylor, «South Vietnam : Lavished Aid, Limited Progress» *Foreign Affairs*, Vol. 34 (Pall, 1962), t.253.

(6) David C. Cole, «Economic setting» trong Richard Wadsworth Lindohm (ed), *VN : The First 5 Year, An International Symposium* (East Lansing : MSU Press, 1959), t.188.

Viện trợ Mỹ chịu trách nhiệm về tình trạng nhập cảng này vì viện trợ này chỉ cốt nhằm hạn chế mức độ lạm phát. Năm 1959, 3/4 số tiền viện trợ được dùng để hỗ trợ việc nhập cảng các hàng hóa tiêu thụ. Đường lối viện trợ này tuy có giúp cho ngân sách khỏi thiếu hụt nhưng lại không đặt căn bản cho một kế hoạch phát triển kinh tế lâu dài. Thêm vào đó, viện trợ Mỹ lại có tính cách vụn vặt và tùy thuộc sự cắt giảm hàng năm của Quốc hội Mỹ. Chương trình viện trợ năm 1957 chẳng hạn gồm 93 dự án khác nhau, từ dự án cung cấp sách giáo khoa cho các trường tiểu học cho tới dự án cải tổ Phủ Tổng thống (7). Tinh cách vụn vặt này đã bóp chết các đồ án phát triển kinh tế dài hạn của miền Nam vì kinh tế miền Nam lệ thuộc vào viện trợ này. Tình trạng này đã khiến một cố vấn Mỹ khi trở về nước đã phê bình bằng những lời lẽ gay gắt: «Sau sáu năm hưởng viện trợ Mỹ ồ ạt, Việt nam đã trở thành một nước đi ăn xin thường trực (a permanent mendicant)» (8).

Đây là những năm tiền 1963, còn những năm sau 1963 tình trạng kinh tế lại tệ hại gấp nhiều lần vì tình hình quân sự gia trọng và vì những thay đổi chính phủ liên tiếp. Sự lệ thuộc vào viện trợ Mỹ còn gia tăng gấp bội và ngày nay người ta chỉ còn trông mong vào thời hậu chiến mà thôi.

### B. ĐẠI HỌC HAY HỌC ĐẠI ?

Văn hóa mơ hồ, kinh tế lệ thuộc, nên nền giáo dục mất chỉ đạo. Đại học miền Nam không biết đi về đâu và cho tới những năm gần đây cố dây dựa để sống còn và tìm một chiều hướng mới.

Trong những năm đầu của thời kỳ hậu 1954, đại học miền Nam trải qua một giai đoạn chuyển tiếp. Sau nhiều do dự và

(7) Bernard B. Fall, *Le Viet Minh : La République Démocratique du VN 1954-1960*, (Paris : Max Le Clerc et Cie., 1960), t.243.

(8) Taylor, *op. cit.*, t.256.



miền cường người Pháp cuối cùng phải chuyển giao quyền quản trị Đại học Hòa hợp Việt Pháp, tức Đại học Hà Nội cho chính phủ Saigon. Vào năm 1955 đại học này được chính thức chuyển giao cho chính phủ Việt nam và được đổi tên là Viện Đại học Quốc gia Việt nam. Năm 1957 một viện Đại học thứ hai ra đời tại Huế, nên viện Đại học Quốc gia đổi tên là viện Đại học Saigon.

Việc chuyển giao quyền quản trị đại học từ tay người Pháp sang tay người Việt đánh dấu một khúc quanh quan trọng trên đường phát triển đại học Việt nam vì từ nay đại học phải được thay đổi để mang đặc tính Việt nam. Để đạt mục tiêu này cần hoàn tất hai công việc. Một là chuyển ngữ từ Pháp sang Việt ngữ, hai là thiết lập một chương trình học có tính chất Việt nam.

Việc chuyển ngữ ở đại học tại miền Nam tiến hành chậm chạp và gặp nhiều khó khăn vì tuy người Pháp đã rời tay cai trị Việt nam nhưng ảnh hưởng văn hóa của họ còn quá nặng. Trong khi cho mãi tới năm 1951 Việt ngữ mới được dùng lần đầu tiên tại các lớp đệ thất trung học mà ở bậc đại học, trường đại học Văn khoa được mở lần đầu tiên năm 1952 đã muốn dùng Việt ngữ làm chuyển ngữ rồi. Năm 1956 chương trình học bằng Việt ngữ đầu tiên được mở tại trường Đại học Luật khoa. Cũng theo đà này năm 1957 khi Viện Đại học Huế mới mở, Việt ngữ cũng được dùng làm chuyển ngữ. Tuy thế tại Saigon, Pháp ngữ vẫn tiếp tục được thịnh hành trong giới giáo sư Đại học. Tại các lớp cao ở Đại học, Pháp ngữ vẫn được dùng làm chuyển ngữ cho mãi tới năm 1966. Chẳng hạn như các luận án tại Đại học Khoa học Saigon vẫn còn viết bằng Pháp ngữ vào năm 1966 (9).

(9) VNCH, *Chỉ nam Sinh viên Đại học Saigon, 1966* (Saigon : VDH Saigon, n.d.), tt. 155-184.

Chính sách mập mờ thiếu dứt khoát của chính phủ làm việc chuyển ngữ không được tiến hành có kế hoạch nhanh chóng. Mãi tới 1961, mà chính phủ mới chỉ « khuyến cáo các Khoa trưởng và Giám đốc dùng Việt ngữ làm chuyển ngữ » (10). Chỉ tới năm 1965 Bộ Giáo dục mới ra lệnh phải dùng Việt ngữ cho tất cả các lớp, các phân khoa Đại học, chỉ trừ những lớp ngoại ngữ thôi (11).

Về vấn đề thiết lập một học trình có tính chất Việt nam cũng không được tiến hành có kế hoạch. Tuy chính phủ miền Nam có phần nào ý thức tầm quan trọng của vấn đề này, nhưng trong thực tế ta không thấy có một sáng tạo văn hóa nào. Chính ngành Giáo dục bị ảnh hưởng bởi tính chất mù mờ của lý tưởng chính trị nên cũng chỉ bao gồm những danh từ trống rỗng, nhiều khi tự mâu thuẫn nhau. Ăn nhip với đường lối chính trị của chủ thuyết Nhân vị, trên văn hóa giáo dục những người trách nhiệm chủ trương phải « dung hòa » văn hóa Đông Tây (12).

Việc « dung hòa » văn hóa Đông Tây có thành công trong những năm qua không, hẳn chúng ta đều thấy rõ. Có điều là trong những năm đầu thập niên 1960 chủ trương « dung hòa » này có lẽ đã cho những người bị ảnh hưởng văn hóa Pháp có một lối thoát êm đẹp vì không phải đột ngột dứt bỏ một nền văn hóa mà họ đã bị ảnh hưởng khá sâu đậm. Hơn nữa, chủ trương dung hòa văn hóa thế giới chỉ bộc lộ ảnh hưởng của chính

(10) R. of VN, Dep of NE, *Report on The situation and Progress of National Education in VN during the School Year 1960-1961* (Saigon, the Dep. : 1961), t. 3.

(11) *Chỉ nam Sinh viên Viện Đại học Saigon*, t. 44.

(12) Diễn văn của TT. Giáo dục trong ngày tiếp nhận trường Đại học Hanoi, theo *Văn hóa Nguyệt san*, Bộ mới, số 3 (6/1955), t. 393.





trị vào văn hóa vì giai đoạn này chính là giai đoạn mà Việt nam bị quốc tế hóa rõ rệt. Trong chiều hướng này phải chăng việc « dung hòa văn hóa Đông Tây » chỉ là một bước để mở cửa cho văn hóa Mỹ bắt đầu du nhập Việt nam ?

Cho nên chủ trương này chỉ có giá trị nếu có sáng tạo và chủ động, nếu không chỉ là một cách trốn tránh trách nhiệm văn hóa dân tộc của những nhà lãnh đạo quốc gia đầy tinh thần vọng ngoại, để chỉ đưa đến một tình trạng văn hóa giáo dục chấp vá chứ không phải tổng hợp.

Điều này chứng tỏ rõ rệt khi ta nhìn vào chương trình học tập tại các trường đại học ở miền Nam, nhất là tại trường đại học Văn khoa, nơi phải được coi là trung tâm văn hóa và tinh thần cho nền giáo dục ở miền Nam. Chương trình học tại trường này nặng về văn hóa ngoại quốc, nhất là văn hóa Tây phương mà quá nhẹ về văn hóa Việt nam. Năm 1966, trong số 27 chứng chỉ chỉ có 5 chứng chỉ là hoàn toàn liên quan tới Việt nam ; có thêm 2 chứng chỉ khác hơi liên quan tới Việt nam. Còn lại các chứng chỉ kia gần như chia đều cho văn hóa Pháp, Anh Mỹ, Trung hoa và Ấn độ. Cua về Việt nam chỉ chiếm khoảng 1/5 tổng số cua của trường này năm 1966 (13). Trường đại học Văn khoa Sài Gòn quả xứng đáng là nơi « dung hòa văn hóa Đông Tây » vì chương trình học đã được « chia đều » cho các nền văn hóa quan trọng trên thế giới.

Chỉ khi nào Đại học miền Nam thiết lập được một chương trình giáo dục và nghiên cứu đứng đắn về văn hóa và văn minh Việt nam lúc đó đại học mới đáp ứng được nhu cầu phát triển xã hội Việt nam. Khi chấp nhận một chính sách văn hóa giáo dục chấp vá những người có trách nhiệm ở miền Nam trong đầu

(13) Chỉ nam Sinh viên Đại học Saigon, 1966, tt. 201-202, tt. 212-214.

thập niên 1960 hoặc đã vô tình sa vào âm mưu của người Pháp muốn tìm cách trì hoãn sự sụp đổ ảnh hưởng văn hóa của họ ở miền Nam, hoặc lần tránh việc khai quật và sáng tạo văn hóa dân tộc, hoặc chỉ tự đưa mình theo thác lũ chính trị quốc tế. Dù thế nào chăng nữa tình trạng dung hòa mập mờ này chỉ làm cho đại học miền Nam thêm mất phương hướng. Vì thế ta sẽ không ngạc nhiên khi có công tìm kiếm mà không thấy có đoạn nào nói rõ đường lối và mục đích của Viện đại học Sài Gòn trong các chỉ nam của trường này. Thực ra trong thực tế có Viện đại học Sài Gòn không? hay đây chỉ là một danh xưng chung cho các phân khoa đại học rải rác trong thành phố, mỗi phân khoa hoàn toàn tách biệt theo đúng hệ thống tổ chức từ thời Napoléon để lại?

Hơn nữa, khuynh hướng văn hóa mơ hồ này chỉ biến đại học miền Nam thành những pháo đài ngày một kiên cố của tầng lớp trí thức thành thị trưởng giả và sa lông. Nền giáo dục mỗi ngày một từ chương và khoa cử không kém gì nền giáo dục thưở xưa trước khi tiếp xúc với Tây phương. Đại học mỗi ngày một xa lìa thực trạng nghèo khổ, chết chóc, bất công và suy đồi của xã hội. Ngay khi tiếp nhận Viện đại học Hà Nội từ tay người Pháp, vị Tổng trưởng Giáo dục thời đó đã lên tiếng đả kích tinh thần « quốc gia cực đoan » mà theo ông chỉ biến đại học thành « một nền đại học bình dân ». Nguyên vọng của ông là làm cho đại học « có thể so sánh được với nền đại học tại các nước Âu Mỹ » (14). Nguyên vọng này sẽ dẫn tới gì nếu không phải là tới việc thành lập tại Việt nam một nền đại học hải ngoại *par excellence* của Tây phương?

(14) Văn hóa Nguyệt san, Bộ mới, số 1 (4-1955), t. 135.



Một nền đại học vụ về kiến thức từ chương, khoa cử và trường giả như thế thì làm sao góp phần vào việc phát triển xã hội được. Mà thực ra tình trạng của đại học chỉ phản ảnh trung thực thực trạng mù mờ về tư tưởng, độc đoán về chính trị và tri trệ về kinh tế của xã hội miền Nam như ta đã phân tích ở trên. Đặc biệt nhất là ảnh hưởng của một nếp suy tư mung lung và một chương trình kinh tế không sản xuất và lệ thuộc ngoại viện. Ảnh hưởng này đã tạo nên một « ao tù đại học » khiến cho giáo sư đại học chỉ biết nhai lại một mớ kiến thức cũ khó tiêu cho một xã hội đầy biến động đang trên đà lộn xáo như xã hội ta, còn sinh viên chỉ biết cắm đầu ngấu nghiến để lại nhả ra các kiến thức từ chương và trường giả đó. Đại học thiếu nghiên cứu, không phát kiến, mất chủ động, để trở thành nạn nhân của sự nhảy vọt về sĩ số và của các chính sách giáo dục tùy hứng của chính phủ. Tình trạng này kéo dài tới những năm cuối của thập niên 1960. Vào những năm cuối của thập niên 1960 nhiều yếu tố mới xuất hiện bắt đầu ảnh hưởng vào sự phát triển đại học ở miền Nam mở một khúc quanh mới cho đại học miền Nam. Trong bài sau chúng ta sẽ phân tích những yếu tố này.

(Còn tiếp)

ĐOÀN VIẾT HOẠT

PHẦN II : NHỮNG ÁNH HƯỞNG MỚI.

PHẦN III : NHỮNG BÊ TẮC VÀ ĐƯỜNG HƯỚNG GIẢI QUYẾT.



## LỜI KÊU GỌI

Trong dịp đầu năm Nhâm Tý, tôi có phở biến lời kêu gọi các Phật tử, các Học giả ủng hộ tiền in tập III, Trường Bộ Kinh của tôi. Tập này dày trên 800 trang, gồm 358 trang tiếng Pàli cộng hơn 400 trang Việt dịch đối chiếu. Mãi cho đến nay, chúng tôi đã nhận được sự hưởng ứng như sau :

Bạc mặt	: 47.000\$
Chi phiếu	: 17.000\$
Đại đức Hộ Giác và nhóm	
Phật tử chùa Phồ Quang	: 150.000\$

Tiền in tổng cộng tốn gần 1.200.000\$. Và tôi chỉ có thể bắt đầu in khi nhận được ít nhất là 500.000\$. Vậy một lần nữa, tôi xin có lời kêu gọi thiện chí đóng góp của từng vị. Một cá nhân hay Ban Tu Thư của Viện bỏ ra 1.200.000\$ in thì không nôi. Nhưng mỗi người chỉ đóng góp 1.000\$thôi, cần 1.000 người như vậy thì có thể in tập sách này rất dễ dàng. Không những sự đóng góp của quý vị giúp phở biến lời Phật dạy một cách rộng rãi, quý vị cũng giúp tôi hoàn thành tập IV Trường Bộ Kinh mà nay tôi dịch đã gần xong, chỉ còn ba Kinh chót nữa xong Trường Bộ Kinh (Digha Nikàya) gồm tất cả 34 bộ Kinh rất quan trọng.

Tu Thư Sưu khảo Vạn Hạnh cũng xin thông báo là hiện Ban Tu Thư đang in quyền Kiến Trúc Phật Giáo của Giáo sư Nguyễn Bá Lăng và quyền Thắng Pháp Tập Yếu Luận tập II của tôi dịch đã xong, và quyền Các Tông phái của Đạo Phật của Juniro Takakusu Đại đức Tuệ Sỹ cũng đã dịch xong, chỉ chờ đủ tiền in là có thể bắt đầu. Viện không sợ thiếu Kinh sách Phật giáo để in, Viện chỉ sợ in xong phát hành không được, vì từ trước đến nay, có truyền thống cho rằng Kinh sách Phật in là để ấn tống và để tặng. Tặng một lần và một số ít thì còn có thể được. Tặng luôn và ai cũng đòi tặng thì các nhà Xuất bản Phật giáo phải dẹp tiệm tất cả. Chúng ta chỉ cần thay đổi quan niệm, thay đổi thái độ một chút là giúp các tác giả sách báo về Phật giáo và các nhà Xuất bản Kinh sách Phật giáo một cách dễ dàng. Đừng chờ đợi tặng sách nữa. Hãy tự mình bỏ tiền ra mua. Chúng tôi chỉ cần 1.000 độc giả mua sách là đủ tiền vốn để in quyền khác. Vậy quý vị hãy tự động quyết định xem mình là một trong số 1.000 người ấy. Một cử chỉ thật giản dị, thật đẹp để giúp phở biến lời Phật dạy cùng khắp mọi phương. Rất mong quý vị thay đổi thái độ và giúp chúng tôi in kịp tập III, Trường Bộ Kinh vào ngày Phật Đản sắp đến.

**T.T. THÍCH MINH CHÂU**



# SINH HOẠT VĂN HÓA

## ● CHỌN HẠNH

LE TRIDHARMAKASĀSTRA, Étude philologique et doctrinale. Luận án Tiến sĩ của Thượng Tọa THÍCH THIÊN CHÂU, Paris 1970 - 71. 340 trang

**L**UẬN án gồm năm phần và phần kết luận, nghiên cứu về tác phẩm Tam pháp độ luận (Tridharmakasāstra), một bộ luận được trước tác có lẽ vào khoảng 3 thế kỷ trước Tây lịch. Trong phần thứ I (63 trg) tác giả khảo sát những vấn đề có tính cách lịch sử liên quan đến bộ luận để làm bối cảnh dẫn đến sự phân tích chi tiết toàn thể bộ luận ở phần II : nhan đề

và bố cục bộ luận, tác giả, người chú giải và các dịch giả, niên đại xuất hiện của nguyên bản và của bản chú giải, ngôn ngữ sử dụng (đối chiếu với Kumārabodhi và Huyền Trang), học thuyết đặc sắc được trình bày trong bộ luận (thuyết về Bồ đặc già la, Pudgala) và trường phái nguyên ủy của bộ luận — trường phái Vātsīputriya (Độc tử bộ).

Phần thứ II (63 trg) đưa thẳng vào việc phân tích chi tiết dựa theo bố cục của chính bộ luận: phân tích về đức (guna), bất thiện (akusala), về sở y (nisraya) như uẩn (skandha), giới (dhātu) và xứ (āyatana) tạo thành đức và bất thiện.

Phần thứ III (67 trg) trình bày 13 chủ đề chính trong Tam pháp độ luận: 1) Giới (sīla) là hành vi của thân và của ngữ; công đức (punya) vẫn tiếp tục tăng trưởng mãi, ngay cả trong giấc ngủ. 2) Cận xứ định (upacārasamādhi) bao gồm 3 giai đoạn: nhĩ (ksānti), danh (nāma) và tướng (samjñā); thắng giải (abhisamaya) thì có tính cách tiệm tiến. 3) Có năm pháp có thể biết được, thì ba pháp đầu là những pháp hữu vi (samskrta), riêng pudgala và Nirvāna là những pháp vô vi, tuyệt đối. 4) Có 12 tâm trong kiến đạo (darsanamarga). 5) Không thể bảo rằng Pudgala và Nirvāna là khác biệt hay đồng nhất với các tướng (lakṣaṇa). 6) Năm thần thông là điều mà phàm phu có thể có được. 7) Trong dục giới

và sắc giới, có một hiện hữu trung gian (antarabhava), còn trong vô sắc giới thì không. 8) La hán là bậc có thể bị sa đọa trở lại. 9) Pudgala là pháp bất khả ngôn, vừa khác biệt vừa đồng nhất với thọ (upādāna), uẩn (skandha), giới (dhātu) và xứ (āyatana). 10) Chỉ có một chân lý duy nhất là Niết bàn. 11) Huệ (jñāna) còn được gọi là Đạo (mārga), con đường. 12) Chỉ có ngũ đạo thay vì lục đạo trong luân hồi. 13) Có một định xứ trung gian (dhyānantara, trung gian thiên) giữa định xứ thứ nhất (sơ thiên) và thứ nhì (nhị thiên).

Ngoài những điểm chung có thể tìm thấy ở các bộ luận khác, tập Tridharmakasastra (TDS) còn có những yếu thuyết riêng biệt mà ta không tìm thấy ở các tác phẩm của những người thuộc bộ phái Sarvāstivāda (Nhất thiết hữu bộ), Theravāda (Thượng tọa bộ Nam phương), hay cả trong tập luận Sāmitīyanikāyasāstra; đó là điểm được trình bày trong phần thứ IV của tác phẩm (23 trg).

Phần thứ năm, 33 trang, khảo sát hai bản văn tương tự với bộ

luận : luận Seu-a-han-mou-tch'ao kiai (Tứ a hàm mô khẩu giải) SATK và luận Sàmmitiya nì-kàyasàstra SNS đề cho ta thấy bộ luận trước chứa đựng 15 chủ đề đặc biệt ta đã gặp trong Tridharmakasàstra, và bộ luận sau biện minh cho hai chủ đề : sự hiện hữu của pudgala và hiện hữu trung gian (*antarabhava*).

Phần kết luận dùng đề xác định vị trí của bộ luận trong văn học Phật giáo : « sự phát minh ra thuyết về *Pudgala* quả thực đã tạo nên một cuộc cách mạng về học thuyết trong Phật giáo », và nhân sự khảo sát bộ luận, đạt đến hai kết quả sơ khởi : luận SATK cũng là một bộ luận hậu-kinh điển, của trường phái Vàtsīputriya, nguyên thủy cũng sử dụng cùng một văn bản như luận TDS ; luận SNS là một bộ luận của trường phái Sàmmitiya chánh

lượng bộ với kiến trúc luận lý chặt chẽ cùng với những chứng lý phong phú và thuyết phục hơn.

Sử dụng cùng một lúc các nguồn văn liệu : Đại Tạng kinh, các văn bản Sanskrit, Pali và Trung hoa, cùng các nghiên cứu của các học giả Tây phương hiện đại, tác phẩm của T.T. Thích Thiện Châu là một đóng góp đáng kể vào công trình nghiên cứu Phật học trên thế giới. Nó mở đầu cho việc khảo sát sâu sắc và quan trọng hơn về học thuyết của những người chủ trương sự hiện hữu của pudgala, vẫn được các bộ phái khác xem là một chủ trương tà đạo giữa lòng Phật giáo, và đặc biệt là về trường phái Vàtsīputriya (Độc tử bộ) mà tư liệu nghiên cứu mãi cho đến giờ vẫn còn quá hiếm hoi.

A CRITICAL STUDY OF THE LIFE AND WORKS  
OF SÀRIPUTTA THERA. Luận án Tiến sĩ của  
T.T. THÍCH HUYỀN VI, Đại học Magadha Ấn Độ.  
Ban Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xuất bản, 1972.  
320 trang. 1000 \$

**T**ÔN giả Xá Lợi Phất là người được đức Phật trọng vọng nhất trong hàng đệ tử, được Phật xem là người sẽ chuyển bánh xe chánh pháp sau Ngài, và vẫn thường được viện dẫn làm gương mẫu tinh thần cho hàng giáo chúng vì mức độ thành tựu tâm linh của người. Tác phẩm « Luận giải về cuộc đời và tác phẩm của Trưởng lão Xá Lợi Phất » của T.T. Thích Huyền Vi là công trình có hệ thống đầu tiên trên một quy mô rộng lớn, nhằm sắp xếp lại tất cả những tài liệu rải rác về Xá Lợi Phất trong các kinh điển và luận giải.

Tác phẩm trình bày cho ta đời sống Xá Lợi Phất từ khi mới sinh cho đến khi thị tịch, cuộc tiến hóa tâm linh cùng những thành đạt đạo quả, những tác

phẩm và những bài thuyết giáo, bao quát trong bốn chương chính.

62 trang của chương đầu vạch lại tỉ mỉ đời sống của Xá Lợi Phất qua những nguồn tài liệu phong phú của kinh điển Pàli, từ cha, mẹ, anh em của tôn giả, đến nền giáo dục theo truyền thống Bà la môn, cơn khủng hoảng tâm linh khiến cho Xá Lợi Phất bỏ nhà xuất gia, chứng quả, sứ mạng giáo hóa sau khi chứng quả cho đến khi Niết bàn.

Chương II mô tả trí huệ của Xá Lợi Phất, sự nhiệt tâm quy kính của ngài đối với đức Phật, vị trí cao cả và riêng biệt của ngài trong giáo hội tăng già, liên lạc tinh thần với những bạn thân như các ngài Mục Kiền Liên (Moggallàna), A Nan (Ānanda), v.v..., ảnh hưởng của ngài đối với những người trong gia đình làm cho



những người này phát tâm theo đạo Phật, và sau cùng là các môn đệ nổi tiếng trong vô số môn đệ của ngài như Pandita, Mahàgavaccha, Ràdha, Losaka, vân vân.

Chương III rời lãnh vực lịch sử thuần túy để vẽ lại cuộc tiến hóa tâm linh của Xá Lợi Phất, dựa vào sự phân biệt ra các con đường giác ngộ : *sammàsambodhi* (chánh giác, tam miệu tam bồ đề) *Paccekabodhi* (độc giác giác) và *sàvakabodhi* (thanh văn giác), kết thúc bằng những trang ghi lại những truyền thuyết về sự chứng đạo của Xá Lợi Phất rút trong bản sanh truyện (*Jàtaka*).

Phần cuối, chương IV, liệt kê các tác phẩm cùng các bài thuyết pháp của Xá Lợi Phất. Theo truyền thống văn học Nam tông, các tác phẩm của Xá Lợi Phất được xếp vào ba loại chính : *Abhidhamma* (A tỳ đàm), *Patisambhidàmagga* và *Niddesa*, và sau cùng là các bài thuyết pháp trong *Dìgha-Nikàya* (Trung Bộ kinh) : 9 bài ; *Samyutta-Nikàya* (Tương Ưng Bộ

kinh) : 42 bài ; *Anguttara-Nikàya* (Tăng Nhất Bộ kinh) : 31 bài. Phần đoạn chót của chương IV dùng để phân loại tất cả những kinh trên dựa theo các chủ đề : thuyết minh về Niết Bàn, về đức Phật, về Tứ Diệu Đế và Duyên Sinh, về Thánh Đạo, về đời sống thanh tịnh ly dục và giới luật...

Tác phẩm kết thúc bằng 45 trang phụ lục rút từ văn liệu Pàli và Trung hoa, một bảng chỉ dẫn các dụng ngữ Phật giáo đặc biệt và một biểu chỉ dẫn các dụng ngữ Trung hoa.

Kiến thức vững chải về Pàli và Hán ngữ (tác giả là giảng viên về Hán học tại đại học Nàlandà) khiến cho tác phẩm đáp ứng được những yêu cầu nghiên cứu đứng đắn, và trong hiện tình Phật giáo nước nhà, nói như trong Lời tựa của T. T. Thích Minh Châu, tác phẩm sẽ đóng vai trò như một kích tố mở rộng tầm mắt cho những người học Phật thiện cận đang tự mãn với con đường khép kín của mình.

---

BUDDHISM AND POLITICS IN SOUTHEAST ASIA, Luận án Tiến sĩ của Đại Đức THÍCH GIÁC ĐỨC. Claremont, 1969. 475 trang.

---

V Ở I cuộc chiến tranh Việt nam, vùng Đông Nam Á biến thành một đề tài hấp dẫn cho học giả các ngành khai thác : về chính trị, xã hội, kinh tế, bang giao quốc tế... Nhưng có một yếu tố mà người ta vẫn bỏ qua và nhờ cuộc đấu tranh của Phật giáo năm 1963, người ta mới thấy là có một tầm ảnh hưởng quan trọng nổi bật : yếu tố tôn giáo, ở đây là Phật giáo, — tôn giáo hiện có số tín đồ đông đảo nhất trong các nước miền này. Tác phẩm của Đ.Đ Thích Giác Đức nhằm phân tích mối tương quan giữa Phật giáo và chính trị miền Đông Nam Á dựa vào những lời giáo huấn của đức Phật về xã hội và chính trị, là cố gắng bù đắp cho sự thiếu sót nói trên.

Tác phẩm phân thành bảy chương chính, trong đó tác giả dùng gần 1/3 số trang toàn thể (140 trang) để trình bày những vấn đề lý thuyết, và số trang còn lại, đề cập đến đề tài thực sự. Tính cách thiếu quân bình ấy của tác phẩm có lẽ do ở chỗ đối tượng độc giả là người Tây phương, chưa quen thuộc lắm với Phật giáo. Điều này dễ nhận thấy ngay, vì chương đầu « Tiền ngôn cho công việc nghiên cứu tư tưởng xã hội và chính trị Phật giáo », được dùng để đánh tan những ngộ nhận về Niết bàn, Giới luật, trước khi nêu ra vài quan niệm cơ bản của Phật giáo, chân lý vô ngã và nền đạo đức xã hội của Phật giáo, để bác bỏ luận cứ của phần lớn những

người Ky tô giáo cho rằng Phật giáo không thể có được một nền đạo đức xã hội vì đã phủ nhận linh hồn cá nhân.

Chương II và III nối tiếp công việc giải minh tư tưởng chính trị xã hội của Phật giáo một cách có hệ thống hơn, căn cứ theo kinh điển Nam Tông và lý tưởng Bồ tát (Bodhi-sattva) của Bắc Tông, cùng những thạch trụ của A Dục Vương (Asoka) ... Sau khi đưa ra những nền tảng của tư tưởng xã hội và chính trị Phật giáo, tác giả đề cập đến lý tưởng Bồ tát khiến cho người Phật tử không thể thụ động ngồi nhìn khổ đau của kẻ khác, mở ra con đường nhập thế và ý niệm về tự do hay giải thoát theo Phật giáo. Tiếp đến, là một vấn đề gai góc đã được Phật giáo phát biểu lập trường ngay từ khởi thủy : vấn đề bình đẳng xã hội. Tới đây ta thấy rõ nền đạo đức xã hội của Phật giáo là một thực tại chứ không phải chỉ là một hư ngôn. Thực tại ấy được thể hiện rất cụ thể trong lời giáo huấn của đức Phật về vương quyền, về lý tưởng dân chủ và trong những công

trình cai trị của các ông vua Phật tử mà A Dục Vương là ngôi sao sáng chói.

Chương IV có thể coi như chương chuyển tiếp, bàn về vai trò xã hội và chính trị của Phật giáo trong các quốc gia Đông Nam Á cổ truyền. Vai trò ấy được nhìn thấy trong ảnh hưởng của Phật giáo đối với vương quyền và trong mối tương quan giữa đoàn thể Tăng già và Nhà nước.

Chương V là chương thích thú nhất và là linh hồn của tác phẩm, nhưng tiếc thay lại quá ngắn so với phạm vi rộng lớn của tiêu đề, bàn đến «Phật giáo, những nhà truyền giáo Ky tô và chánh sách thực dân của Âu Châu» trong các nước Tích lan, Miến điện, Việt nam, Thái lan. Mỗi quốc gia chỉ chiếm chừng trên dưới hai mươi trang cho một dòng lịch sử có khi trải dài trên năm thế kỷ đầy dao động.

Chương VI trình bày vị thế Phật giáo và Chính trị trong thế kỷ XX, tương quan giữa Phật giáo và chủ nghĩa quốc gia, Phật giáo và Nhà nước, tác giả nhấn mạnh

đến những đóng góp to lớn và những hy sinh gian khổ của Phật giáo trong công trình giải phóng dân tộc tại các quốc gia Đông Nam Á, những biến cố chính trị ôn hòa hay đẫm máu liên quan đến dòng sinh mệnh của Phật giáo vùng này.

Chương VII, tác giả đề cập đến một vấn đề rất hiện đại : Phật giáo và chủ nghĩa Cộng sản. Những điểm tương đồng giữa Phật giáo với Cộng sản : phủ nhận một Thượng đế ngã vị, khát vọng bình đẳng xã hội, đã được sự gần gũi nhau trong thời chống đối thực dân dành độc lập làm cho khấn khít thêm, nhưng vẫn không che lấp được hết những dị biệt sâu sắc về nhân

sinh quan và vũ trụ quan và về mục tiêu tối hậu mà hai bên nhắm đến, và ta có thể tóm tắt như sau : Marx bảo rằng «thay đổi cơ cấu xã hội đi, thì anh sẽ thay đổi được con người », trong khi đức Phật dạy : «hãy tự thay đổi chính mình đi, và anh sẽ giúp thay đổi cả xã hội». Sự va chạm giữa Phật giáo và chủ nghĩa Cộng sản tại các quốc gia Đông Nam Á vẫn còn kéo dài, và những sự ngược đãi mà Phật giáo phải chịu đựng dưới chế độ thực dân đế quốc lẫn Cộng sản chỉ làm vững thêm lòng tin vào sức sống bền bỉ của tôn giáo có đời sống hết sức uyển chuyển này.

**CHƠN HẠNH**

Đã phát hành :

## TRÁI TIM VIỆT NAM

*Tuyển tập thơ nhạc của*  
**PHẠM THẾ MỸ**



# TỪ VỰNG PHẬT HỌC

## PHẠM HÁN VIỆT

● TƯ TƯỞNG

### LỜI DẪN

Có ba cách trình bày về một cuốn từ vựng Phật học (hay từ điển PH) :

1. Theo *Tự âm* ; tức là theo lối trình bày một quyền từ điển mà chúng ta thường thấy.
2. Theo *Danh số*, hay *Pháp số* ; tức theo thứ tự từ số 1 đến v.v...
3. Theo *Danh mục* ; theo từng loại của các danh từ.

Cách thứ nhất, theo tự âm, phần lớn chỉ có tính cách rời rạc giữa các danh từ. Điều này khiến cho ý nghĩa của mỗi danh từ không được trình bày trọn vẹn. Chỉ tiện lợi trong việc khảo cứu.

Cách thứ hai, đòi hỏi khả năng phân tích đến tối đa. Các kinh điển nguyên thủy Phật giáo như *Tăng nhất a hàm* hay *Tăng chi bộ kinh* thường theo cách này, dù không phải là những quyền từ điển. Theo đây thì mỗi danh từ sẽ có một số danh từ phụ thuộc, được đánh số thứ tự từ (1) đến vân vân. Nhờ sự liên lạc giữa các danh từ chính và phụ, người đọc sẽ lãnh hội chính xác hơn. Tuy nhiên, vì sự trước thuật càng ngày càng nhiều, mà khả năng phân tích thì có giới hạn, do đó, công việc này vô cùng khó khăn.

Cách thứ ba rất thông dụng trong giới Phật học Trung hoa cổ. Dưới đây là những tác phẩm tiêu biểu:

(1) *Nhất thiết kinh âm nghĩa* (100 quyển), giải thích các từ vựng trong 1221 tác phẩm, của hai tác giả Huệ Lâm và Huyền Ứng, soạn tập vào đời Đường Nguyên hòa 2 (Tây lịch 807).

(2) *Tục nhất thiết kinh âm nghĩa* (10 quyển) tiếp theo trên, thêm 110 tác phẩm, soạn vào đời Tống (960-1127) do Hy Lâm.

(3) *Phiên Phạn ngữ* (10 quyển), của Pháp Vân, soạn năm Tống Thiệu hưng 13 (TL. 1143).

(4) *Phiên dịch danh nghĩa* (7 quyển), của Phồ Nhuận,

Ngoài ra, trường Đại học trình độ Đế quốc Đại học ở Nhật bản, từ niên hiệu Đại chánh 5 đến Chiêu hòa 40 đã ấn hành ba lần tác phẩm đối chiếu giữa Phạn Tạng Hán Nhật, Mahavyutpatti, được coi là thuộc Thế kỷ IX.

Trình bày theo danh mục có thể khó tham khảo, nhưng dễ đọc, đối với độc giả của một tác phẩm định kỳ như *Tu Tướng*. Nghĩa là có thể đọc như một bài báo. Các danh từ được sắp theo loại, đặt thành từng chương, do đó, với những định nghĩa rất đơn giản, độc giả cũng có thể lãnh hội được nhiều.

Công việc của chúng tôi phần lớn sẽ dựa vào hai tác phẩm cuối vừa kể trên. Chính yếu là *Phiên dịch danh nghĩa* của Phồ Nhuận. Mahavyutpatti được dùng để hiệu đính và bổ túc về Phạn ngữ. Về định nghĩa, chúng tôi sử dụng kiến thức hạn hẹp và rải rác, không căn cứ nhất định một tác phẩm nào. Về cách trình bày mỗi chữ, trước hết là nêu từ ngữ Sanskrit, sau đó: A, ghi các dịch âm và B, ghi cách dịch nghĩa.

Như vậy, công việc của chúng tôi đây cũng có thể được coi như là trình bày các vấn đề căn bản của Phật học bằng các bộ loại của danh từ; mỗi vấn đề là một chương, và các danh từ trong mỗi chương là các khía cạnh của một vấn đề. Chính lý do này mà nó được trình bày thành mục thường xuyên của tạp chí *Tu Tướng*.

**Tòa soạn TU TƯỚNG**



# CHƯƠNG I

## PHẬT HIỆU

Tathāgata

- A. (1) Đa đà a già đà  
(2) Đát đạt a kiệt  
(3) Đa tát a kiệt  
(4) Đát tát a kiệt

B. Như Lai (tathā : như vậy; gata : đi; hoặc agata : đến) : «Như pháp tướng mà hiểu, như Pháp tướng mà giảng thuyết, như con đường an ổn của chư Phật mà đến.» (Đại Trí độ)

Arhat

- A. (1) A la ha  
(2) A lê ha
- B. (1) Ứng cúng : xứng đáng nhận lãnh sự cúng dường của các loài trời và người.  
(2) Sát tặc (ara : kẻ thù;

hat : giết) : diệt trừ các giặc phiền não.

(3) Bất sinh (a : không; rahat sinh) : không còn tái sinh.

Samyak-sambuddha

- A. (1) Tam miếu tam Phật đà  
(2) Tam da tam bồ  
(3) Tam da tam phật

B. (1) Chánh biến giác/tri (samyak : chân chánh; sam : toàn triệt; buddha : giác hay tri) : «Chánh (samyak) là pháp vô sai biệt; biến (sam) là trí tuệ bao trùm tất cả và giác (buddha) là tỉnh khỏi giấc mộng.» (Cưu ma la thập) Tức là vị đã giác ngộ toàn triệt về hết thấy các pháp vô sai biệt. Hoặc, «biết hết thấy các pháp là tướng chân thật bất

hoại, bất tăng, bất giảm.» (Đại trí độ).

vidyā-carana-sampana

A. (1) Bệ xi giá la na tam ban na

(2) Bệ xà giá la na tam ban na

B. Minh hạnh túc (vidyā : minh giải; carana : thực hành; sampanna đầy đủ)

Sugata

A. (1) Tu già đà

(2) Tu già độ

B. (1) Hảo khứ

(2) Thiện thệ (su : khéo léo gata : đi hoặc thuyết) : khéo đi đến (thâm nhập các chánh định) và khéo giảng thuyết (về thật tướng của các pháp).

Lokavid

A. (1) Lộ giá bị

(2) Lược giá bị

(3) Lộ giá bệ đà

B. Thế gian giải (loka : thế gian; vid : tri/giải) : «Biết rõ thế giới của chúng sinh, với tất cả phiền não và thanh tịnh của nó.» (Địa trì kinh)

anuttara

A. A nậu đa la

B. Vô thượng sĩ : « Trong các pháp, Niết bàn là vô thượng; trong chúng sinh, Phật là bậc vô thượng.» (Đại trí độ)

puruśadamyasārathi

A. (1) Phú lâu sa đàm miệu

(2) Phú lâu sa đàm miệu ta

la đề

B. Điều ngự trượng phu (purusa : trượng phu ; damya : có thể giáo hóa sārathi : điều ngự sư) : Bậc đại nhân khéo dùng các phương tiện để điều trị chúng sinh.

Sāsta-devamanuṣyāṇām

A(1) Xá đa đề ta ma nậu xá nām

(2) Xá đa đề ta ma nậu xá nām

B. Thiên nhân sư : Bậc đạo sư (sāsta) của các loài trời và người buddha

A. Phật đà

B. Tri giả ;

Giác giả : «Thành tựu Nhất thiết trí, nhất thiết chủng trí, liã phiền não chướng và sở tri chướng, có khả năng vén mở hết thảy tướng của hết thảy pháp, và có thể đánh thức hết thảy chúng sinh, như người tỉnh dậy từ giấc mộng, như hoa sen bừng nở.» (Phật địa luận)

lokanātha

A (1) Lộ ca na dã

(2) Lộ ca na tha

B. Thế tôn : Đấng tôn quý của thế gian và bảo hộ thế gian.



## CHƯƠNG II PHẬT DANH

Śākyamuni

- A. (1) Thích ca mâu ni  
(2) Thích ca văn ni  
(3) Thích ca văn  
B. (1) Năng Nhu  
(2) Năng nhân Tịch mặc  
(3) Vị ần sĩ(muni)của bộ tộc

Thích ca (Sākya)

Ratnaśikhin

- A. Lạt na thi khí  
B. Bửu Kế; Bửu Đỉnh (Ratna :  
*trân bảo; Sikhin : đỉnh đầu*)

Dīpaṃkara

- A. (1) Đè hoàn kiệt  
(2) Đè hòa kiệt sa  
B. (1) Nhiên Đăng;  
(2) Đỉnh Quang :  
Đức Phật trong đời quá khứ  
đã thọ ký cho đức Thích ca sau  
này sẽ thành Phật.

vipāśyin

- A. (1) Tì bà thi  
(2) Duy vệ  
(3) Tần bà thi  
B. (1) Diệu quán sát;  
(2) Thắng quán;  
(3) Thắng kiến  
(4) Chủng kiến : danh hiệu cồ truyền,

của một vị Phật quá khứ. Vị thứ  
nhất trong bảy vị Phật cồ truyền  
Śikhin

- A. (1) Thi khí  
(2) Thức khí

B. Hòa y : Vị thứ hai trong  
bảy vị Phật cồ truyền, xuất hiện  
khi tuổi thọ trung bình của nhân  
loại 70.000 năm.

viśvabhū

- A. Tì xá phù  
B. (1) Nhất thiết tự tại;  
(2) Hộ nhất thiết : Vị thứ  
ba trong bảy vị Phật cồ truyền.

krakucchanda

- A. Câu lưu tôn  
B. (1) Tác dụng trang nghiêm;  
(2) Sở ưng đoạn ;  
(3) Trừ tà kiến ;

Vị Phật thứ tư trong bảy vị  
Phật cồ truyền.

kanakamuni

- A. Câu na hàm mâu ni  
B. (1) Kim tiên nhân ;  
(2) Kim tịch ;

Vị thứ năm trong bảy vị Phật

# TU TƯỢNG

Năm thứ V - Số 1 ngày 25 tháng 3 năm 1972.

## MỤC LỤC

1.— THỜI TƯỢNG	Tư Tưởng	3
2.— TRÁCH NHIỆM CỦA NHÀ GIÁO DỤC	Thích Minh Châu	9
3.— THƠ	4 tác giả	17
4.— PHÁP LÀ TỐI THƯỢNG	Thích Minh Châu	27
5.— NHỮNG SẮC THÁI CỦA TRIẾT HỌC THẾ GIỚI	Nguyễn Đăng Thục	29
6.— DẪN VÀO THẾ GIỚI VĂN HỌC PHẬT GIÁO	Tuệ Sỹ	45
7.— LỊCH SỬ PHẬT GIÁO V.N. THẾ KỶ THỨ NĂM	Lê Mạnh Thát	66
8.— CƠN SỐT ĐẠI HỌC MIỀN NAM	Đoàn Viết Hoạt	89
9.— SINH HOẠT VĂN HÓA	Chơn Hạnh	101
10.— TỪ VỤNG PHẬT HỌC	Tư Tưởng	109

**GIÁ : 90\$**

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20 - 4 - 1970  
In tại Ấn quán Vạn Hạnh, 222 Trương Minh Giảng — Saigon

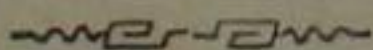


TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN-NHẬT  
HUE QUANG



# TU TƯỢNG

NĂM THỨ NĂM – SỐ 1 Tháng 3 năm 1972



## \* KHẢO LUẬN

- THÍCH MINH CHÂU : *Trách nhiệm của nhà giáo dục. Pháp là tôi thượng*
- NGUYỄN ĐĂNG THỰC : *Những sắc thái của Triết học Thê giới*
- TUỆ SỸ : *Dẫn vào thê giới văn học Phật giáo*
- LÊ MẠNH THẮT : *Góp vào việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt nam thê kỷ thứ V*
- ĐOÀN VIỆT HOẠT : *Cơ sở Đại học Miền Nam.*

## \* THƠ

PHẠM THIÊN THƯ – TUỆ SỸ – LÊ NGHỊ  
NGUYỄN THANH CHÂU.

## \* MỤC THƯỜNG XUYÊN

- TU TƯỢNG : *Thời thượng*
- CHƠN HẠNH : *Sinh hoạt văn hóa*
- TU TƯỢNG : *Từ vựng Phật học*