

TU TƯƠNG

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH CHỦ TRƯỞNG
NĂM THỨ VI, SỐ 5 & 6 THÁNG 7 & 8 NĂM 1973

Chủ Nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Tổng Thư Ký : G.S. ĐOÀN VIẾT HOẠT

BAN BIÊN TẬP :

Ngành Phật Học : T.T. THÍCH QUẢNG ĐỘ, Đ.Đ. TUỆ SỸ,
Đ.Đ. CHƠN HẠNH.

Ngành Văn Học : T.T. THÍCH THUYỀN AN, G.S. NGUYỄN
ĐĂNG THỰC, G.S. LÊ KIM NGÂN.

Ngành Khoa Học : Đ.Đ. THÍCH GIÁC ĐỨC, G.S. BÙI TƯỜNG
Xã Hội HUÂN

Ngành Giáo Dục : Đ.Đ. THÍCH NGUYỄN HỒNG.



Tòa soạn và Trị sự: 222 Trương Minh Giảng Sg 3, Đ.T 25.946

- Nguyệt san xuất bản do Nghị định số : 521/BTT/HCBC ngày 20 - 4 - 1970.
- Chi phiếu, Bưu phiếu xin gửi T.T. THÍCH MINH CHÂU (Chủ Nhiệm).
- Thư từ, bản thảo, xin gửi ông ĐOÀN VIẾT HOẠT (Tổng Thư ký).
- Giao dịch trực tiếp, ông NGUYỄN HIỀN (Thư ký Tòa soạn), nơi Văn phòng Tòa Viện Trưởng.



Chủ Đề :

ĐỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI HIỆN ĐẠI

Nguyệt san **TƯ TƯỞNG** do Viện Đại Học Vạn Hạnh chủ trương, phát hành 10 số một năm, kể từ đầu tháng 3 mỗi năm.

TƯ TƯỞNG nhằm giới thiệu các công trình nghiên cứu và sáng tạo của các Học giả, các nhà Nghiên cứu và Giáo sư tại Đại Học Vạn Hạnh cũng như các Đại Học khác. Ý kiến do các tác giả phát biểu không nhất thiết phản ánh quan điểm chính thức của Viện Đại Học Vạn Hạnh.

CÁO LỖI

Tư Tưởng số 4 phát hành tháng 6 với chủ đề « **GIÁO DỤC CHO NGÀY NAY VÀ NGÀY MAI** » đã bị tịch thu không thể ra mắt độc giả được, Tòa soạn Tư Tưởng và toàn thể ban biên tập xin thành thật cáo lỗi cùng độc giả.

LÁ THƯ TÒA SOẠN

Tư Trường sau kỳ phát hành số 3 vào tháng 5 vừa qua tưởng đã « ngon chón » để tiếp tục cho tới hết năm. Không ngờ số 4 chưa kịp phát hành như đã hẹn ước cùng quý vị độc giả thì đã bị tịch thu ; Làm báo trong thời buổi này thật quá khó khăn. Vừa giá giấy cứ lên vùn vụt, vừa mức sống chật vật càng ngày càng lầy dần đi của tờ báo những độc giả thân yêu, lại còn phải luôn giữ gìn lời ăn tiếng nói, dù đó chỉ là tiếng nói đầy thiện chí muốn xây dựng và nghiêng nặng về mặt văn hóa giáo dục và nghiên cứu.

Trước những khó khăn vừa kể, ban chủ biên Tư Trường mong được quý vị độc giả lượng tình thông cảm cho những chậm trễ khó thể tránh được, trong việc phát hành đều đặn Tư Trường. Tuy nhiên, bất chấp mọi khó khăn trở ngại, Viện Đại Học Vạn Hạnh cương quyết tiếp tục ấn hành nguyệt san Tư tưởng. Sự quyết tâm khắc phục khó khăn này đã được ban chủ biên và Viện Đại Học Vạn Hạnh chứng tỏ cùng độc giả trong những năm vừa qua. Chúng tôi sẽ duy trì tờ Tư Trường như một cố gắng không

ngừng trong hoạt động thường xuyên của Viện đại học Vạn Hạnh để đóng góp vào việc duy trì và phát huy những cố gắng sáng tạo và nghiên cứu về mặt văn hóa cũng như khoa học.

Vì mục tiêu trên, mặc dù không thể phát hành được số 4, chúng tôi vẫn tiếp tục phát hành Tư Tưởng số 5-6 với chủ đề « Đức Phật Và Con Người Hiện Đại ». Trong số này thể theo lời yêu cầu của rất đông quý vị độc giả gần xa, chúng tôi cho đăng tải những bài giảng đã được đọc trong dịp lễ Phật Đản vừa qua tại Viện ĐH Vạn Hạnh. Chúng tôi mong mỏi rằng những ý kiến được nêu ra trong các trang sau đây sẽ là một dịp để chúng ta suy nghiệm về các vấn đề của thế giới và xã hội Việt Nam hiện tại.

TƯ TƯỞNG

• Thích Minh Châu

ĐỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI HIỆN ĐẠI

Kính thưa quý vị,

HÔM nay, chúng ta làm Lễ PHẬT ĐẢN 2.517. Hơn 2.500 năm đã trôi qua, từ khi bức thông điệp của đức Phật được nói lên tại vườn Lộc uyển, bức thông điệp vì con người và cho con người, « vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài người ». Và con người của hơn 2.500 năm về trước cũng như con người hiện tại, đã mang thân phận con người, đã sống đời sống con người, thời những căn

Diễn văn của Thượng Tọa Thích Minh Châu, Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh đọc trong dịp lễ Phật Đản 2.517 (17-5-1973) tại Viện Đại Học Vạn Hạnh.

bệnh trầm kha đã đè nặng trên kiếp sống con người 25 thế kỷ về trước, cũng vẫn tiếp tục đè nặng trên kiếp sống con người hiện tại, nếu không phải là tinh vi hơn, phức tạp hơn và do vậy đau đớn hơn, tê tái hơn.

Khi đức Phật nói lên sự thật thứ nhất, Khô Khô, Dukkha-dukkhata, sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, cầu không được là khổ, thương phải xa lìa là khổ, ghét phải gặp gỡ là khổ, Ngài chỉ nói lên cho chúng ta thấy thực trạng của con người, một thực trạng liên tục từ hơn 2.500 năm lại đây, gần như là không biến đổi, chỉ có trầm trọng, đau đớn và tinh vi hơn. Ngày nay, chúng ta có nhiều bác sĩ bao nhiêu chế tạo ra nhiều dược phẩm bao nhiêu, thì hình như con bệnh càng nhiều thêm bấy nhiêu, chứng bệnh càng nan y bấy nhiêu, như đề mĩa mai tất cả sự tiến bộ y học rất đáng khích lệ của con người trong hơn 25 thế kỷ lại đây. Khi đức Phật nhận thức thêm một thực trạng nữa của sự đau khổ con người, aniccatā dukkha, vô thường là khổ, đức Phật chỉ nói lên tánh cách giả tạm, biến hoại, mỏng manh kiếp sống con người, quá khứ, hiện tại và tương lai. Với những phát minh kinh khủng của khoa học chiến tranh, với những vận chuyển giao thông càng nhanh chóng tân kỳ, định lý vô thường lại càng được chứng minh một cách linh động, một cách khủng khiếp từng giờ từng phút. Bạn của chúng ta đang vui cười hôm nay, ngày mai đã là người thiên cổ. Nhà cửa cao lớn phố xá trù mật hôm nay, một mai một chiều đã trở thành đồng tro tàn trước mắt chúng ta, do chiến tranh tàn khốc gây nên. Con

người cảm thấy định lý vô thường được áp dụng với một tốc độ nhanh chóng hơn, song song với nhịp độ càng ngày càng nhanh chóng của cuộc sống. Con nít ngày nay lớn lên rất mau, khôn ngoan rất mau, dễ mà lập gia đình rất mau và dễ mà chết cũng rất mau. Và chúng tôi có thể nói, không ai ý thức rõ rệt định lý vô thường hơn là tuổi trẻ Việt nam, sinh ra trong chiến tranh, lớn lên trong chiến tranh, trưởng thành trong chiến tranh, và biết bao nhiêu tuổi trẻ đã bỏ mình vì chiến tranh.

Nỗi đau khổ của kiếp người gắn liền, dính chặt vào sự hiện diện của con người trên cuộc đời và trong cuộc đời, và do vậy đức Phật đã nói lên một loại khổ nữa, tức là pañcupādānak-khandhā dukkhā, 5 thủ uẩn là khổ. Thời hiện đại, nói theo triết gia Heidegger trong các tác phẩm của ông, là thời đại của điều linh thống khổ vì Đêm Tối đã bủa vây nhân loại. Theo Jaspers, thì chúng ta đang sống trong một tình trạng nghịch lý kỳ dị: thay vì giải phóng con người, kỹ thuật lại tròng lên con người một ách nô lệ mới, tinh vi và tàn khốc hơn. Vấn đề trước đây của con người khi mới xuất hiện trên mặt đất, là vấn đề chinh phục những sức mạnh mù quáng hung bạo của thiên nhiên, để chinh phục và sở hữu hóa hoàn toàn thế giới, nhưng khi đã sở hữu hóa được hầu như toàn thế giới rồi, con người lại đánh mất chính thế giới độc đáo của nhân cách mình, thế giới sinh hoạt kết dệt bằng hoạt động sáng tạo, nhờ đó con người mới là Con Người đúng nghĩa. Nói tóm lại con người đã vong thân, đã tự đánh mất phẩm giá cao quý của mình để chạy đuổi theo

hiệu năng và số lượng mà kỹ thuật đòi hỏi, chạy theo những hàng hóa tân chế được thay đổi từng tháng, từng tuần, dưới sức thúc đẩy có điều kiện của kỹ thuật quảng cáo. Trong thế giới đó, con người không còn nhận ra chính mình nữa như lời thơ tiên tri của thi sĩ Rimbaud : *Je est un Autre, Tôi là một kẻ khác*. Các nhà tâm lý học, xã hội học thường xuyên bàn giải về nỗi cô đơn lạc loài của con người trong đô thị hay giữa đám đông vô danh, về sự nhàm chán do đời sống đã được tổ chức, quản trị quá sức chặt chẽ, khiến cho con người như bị bưng bít, nghẹt thở, cảm thấy bị cướp đoạt hết tự do, mất hết sinh lực sáng tạo. Họ sống vô mục đích, thiếu tin tưởng trong một thế giới chủ tâm quá nhiều đến an toàn vật chất cho con người và biến lòng tin tưởng vào sức mạnh của khoa học kỹ thuật thành một thứ tôn giáo mới. Dần dần, sự quản trị những hoạt động con người đã biến tướng để đồng nhất với sự quản trị những đồ vật, phục vụ cho những mục tiêu trừu tượng, con người sáng tạo tự do thuở ban đầu nay đã biến thành con người tổ chức (organization-man), nói theo danh từ của một nhà xã hội học nổi tiếng nước Mỹ (xin đọc Nicolas Berdyaev : *Creativity and The Structure of Society in The Meaning of the Creative Act*. p. 255).

Với ba xưng danh khổ khổ, hoại khổ và năm thủ uẩn khổ, đức Phật chỉ nói lên thực trạng của kiếp người, con người quá khứ cũng như con người hiện tại. Nhưng đồng thời đức Phật cũng nói lên sự thật thứ ba, Diệt Đế (Nirodhasacca). Với kinh nghiệm bản thân, Ngài đã tuyên bố : Các sự đau khổ trên có thể

diệt trừ được, ngay trong hiện tại nếu con người có đủ bền chí và kiên gan đi theo con đường Trung Đạo mà đức Phật đã giới thiệu trong Đạo Đế thứ tư (Maggasacca). Nếu với sự thật thứ nhất khổ đế, đức Phật đã đóng lên một báo động bi quan, thời với sự thật thứ ba, Diệt Đế, đức Phật đồng thời cũng đóng lên ngân vang lạc quan của một vị đã giải thoát các sự đau khổ trên. Và thật vậy, trong 49 năm thuyết pháp của Ngài, Ngài chỉ nói lên bức thông điệp cứu khổ độ sanh, tìm hiểu những ưu điểm, nhược điểm của con người, rồi Ngài giới thiệu phương pháp thực tiễn hữu hiệu để con người có thể vươn mình thoát khỏi các căn bệnh trầm kha đè nặng trên kiếp sống của con người hiện đại. Khi đức Phật phân tích con người gồm có Danh (nāma) và Sắc (rūpa), Ngài cho chúng ta thấy con người chúng ta sống ở đời này là bị chi phối bởi 2 sức mạnh : Rūpa-jīvitindriya hay Sắc mạng căn, và Nāma-jīvitindriya hay Danh mạng căn. Chính Sắc mạng căn khiến chúng ta đi, đứng, nằm, ngồi, khiến tim chúng ta đập, phổi chúng ta thở, mạch máu chúng ta nhảy, tóc chúng ta dài, thân chúng ta lớn v.v... Chính Danh mạng căn khiến chúng ta suy nghĩ điều này, lo âu việc nọ. Khi thì tánh tham khởi lên, khi thì tánh sân ngự trị, tóm lại tất cả đời sống tình cảm, tánh tình, tri thức của chúng ta đều bị chi phối bởi Danh mạng căn này. Như vậy chính hai sức mạnh này chi phối con người từ khi sanh cho đến khi chết, và sự giáo hóa, giáo dục hay tu hành ở đây là làm thế nào phát triển hai sức mạnh Danh mạng căn và Sắc mạng căn một cách tốt đẹp. Nói một cách khác, đạo Phật không có tách rời thân thể ra khỏi tâm trí con người. Không thể có một tâm

trí trong sạch trong một thân thể nhóp nhúa, cũng như không thể có một thân thể cường tráng trong một tâm hồn bệnh hoạn.

Từ Danh và Sắc, đức Phật đi đến sự phân tích con người thành 5 uẩn : Sắc uẩn, Thọ uẩn, Tưởng uẩn, Hành uẩn và Thức uẩn. Sự phân chia này, nói theo danh từ hiện đại là phân tích con người thành năm thành phần : Thân thể, Tình cảm, Tánh tình, Trí thức và Trí tuệ. Món ăn, bao tử chúng ta tiêu hóa, khí trời, phổi và da thịt chúng ta thở, khung cảnh, chúng ta sống, sách vở, chúng ta đọc v.v... đều ảnh hưởng đến Sắc mạng căn và Danh mạng căn của chúng ta. Một đường hướng giáo dục phiếm diện chỉ chú trọng một thành phần con người và xao lãng các thành phần khác sẽ đào tạo những con người mất thăng bằng, cô đơn, lạc lõng, khắc khoải và cuồng tín, như chúng ta đã thấy ở con người hiện đại. Ở đây đạo Phật chủ trương một sự giáo hóa, một đường hướng giáo dục toàn diện, phát triển đồng đều và thăng bằng cả thân và tâm con người, cả 5 mặt Thân thể, Tình cảm, Tánh tình, Trí thức và Trí tuệ con người. Đạo Phật tin tưởng rằng chỉ có đường hướng giáo dục ấy mới chữa trị được những thân bệnh và tâm bệnh con người hiện đại, đào tạo được một thế hệ mới, vừa giữ được thoải mái của thân tâm, vừa xây dựng được lòng tin cho tuổi trẻ, vừa phát triển được những gì tốt đẹp nhất của tình người và con người.

Từ nơi sự phân tích con người thành danh sắc, năm uẩn, đức Phật đưa đến sự phân tích con người thành 12 xứ, tức là 6 căn đối mặt với 6 trần, mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, lưỡi nếm vị, thân cảm xúc và ý thức pháp. Và đối

với con người phạm phu trong quá khứ cũng như trong hiện tại, khi mắt thấy sắc đẹp, thời tham tâm khởi lên, thấy sắc xấu thì sân tâm khởi lên. Khi tai nghe tiếng hay thì tham tâm khởi lên, nghe tiếng khó chịu thì sân tâm khởi lên v.v... Nói tóm lại, khi sáu căn đối mặt với sáu trần, thì tham tâm và sân tâm tiếp tục hiện khởi. Sáu căn chúng ta hoàn toàn bị sáu trần chi phối, hoàn toàn bị sáu trần nô lệ. Các cô càng ngày càng đẹp hơn, quyến rũ hơn ; âm nhạc càng ngày càng du dương hơn, quyến rũ hơn, các món ăn càng ngày càng ngon miệng hơn, quyến rũ hơn, đều nhằm mục đích tấn công sáu căn của chúng ta, khiến chúng ta trở thành những kẻ bại trận, những kẻ nô lệ. Đức Phật nhận chân được nhược điểm ấy của con người, nên trong cuộc đối mặt giữa mắt và sắc, tai với tiếng, mũi với hương, lưỡi với vị, thân với xúc và ý với pháp, Ngài giới thiệu cho chúng ta phương pháp hộ trì các căn Indriyasamvara, sự hộ trì này giúp con người tự chiến thắng tham sân của mình, một sự chiến thắng mà đức Phật đã đề cập trong kinh Dhammapada, kệ thứ 103 :

Yo saḥassam saḥassena

Sangāme mānuse jine,

Ekāṇ ca jeyya attānam,

Sa ve sarināmajuttamo

Dầu tại bãi chiến trường

Thắng ngàn ngàn địch quân

Không bằng tự thắng mình

Thắng mình thắng tối thượng.

Ở đây rất có thể có người ngần ngại cho rằng nếu sự huấn luyện các căn trở thành « trở như đá vững như đồng » không còn biết thưởng thức cái hay, cái đẹp thì đời sống còn có gì đáng sống. Sự thật, ở đây không phải là vấn đề thưởng thức mà chỉ là vấn đề mô lệ, vấn đề huấn luyện các căn thế nào cho khỏi sự chi phối của sáu trần mà thôi. Và sự thoát ly ra ngoài sự chi phối của sáu trần không có nghĩa là con người trở thành gỗ đá, không biết thưởng thức cái hay cái đẹp của cuộc đời. Lịch sử cho chúng ta thấy các kiến trúc Phật giáo, các tượng Phật, tượng Bồ tát, các hình ảnh ở động Ajanta có thể xem là những kiệt tác nhứt nhì thế giới về kỹ thuật và về mỹ thuật, và những nhà tu hành, như đã ghi chép hai tập Trưởng lão Tăng Kệ (Theragāthā) Trưởng lão Ni kệ (Therīgāthā) cũng như các tập Thiền uyển Đăng lục, đã là những nhà thi sĩ tuyệt tác, biết rung cảm trước cái hay cái đẹp của cuộc đời. Dưới đây là bài thơ chữ Hán của Ngài Vạn Hạnh Thiền sư vừa tràn đầy nhạc điệu ý thơ, vừa thâm trầm thiền vị giải thoát đề quý vị thấy các nhà giải thoát vẫn có thể vừa là Thiền sư vừa là Thi sĩ :

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

*(Thân như bóng chớp chiều tà
Cỏ xuân tươi tốt thu qua rụng rời.
Sá chi suy thịnh của đời,
Thịnh suy như hạt sương rơi đầu cành).*

Sau khi phân tích và tìm hiểu con người, đức Phật giới thiệu con đường giáo hóa con người của Ngài. Trong kinh Dhammacakkapavattana-sutta (Chuyển Pháp Luân Kinh), Ngài đã bác bỏ hai lối sống cực đoan là hưởng thụ dục lạc và tu hành khổ hạnh, mà đức Phật xem là làm hạ phẩm cách con người và không đưa lại hạnh phúc cho con người. Đức Phật giới thiệu con đường Trung Đạo (Majjhima Patipadā), con đường Chánh Tám Ngành, tức là Giới học, Định học và Tuệ học. Giới học là phương pháp điều hòa thân, điều hòa hơi thở, điều hòa tâm, để thân tâm khỏi phải phí sức, mệt mỏi, bệnh hoạn, và để thân tâm khỏi phải dao động và tán loạn. Định học là phương pháp tập trung tâm trí vào một đối tượng, và nhờ sự tập trung ấy, khai thác được những sức mạnh tiềm tàng trong thân tâm, và những sức mạnh ấy được gọi là định lực. Định học lại có khả năng hoán chuyển những tâm, tâm sở Dục giới, thành những tâm, tâm sở sắc giới và Vô Sắc giới, như sự thay thế 5 Triền cái tham dục, sân, thùy miên, trạo cử, nghi bằng 5 triền chi Tâm, Tứ, Hỷ, Lạc, Nhứt tâm. Tuệ học là phương pháp dùng trí tuệ để quán sát các pháp đúng với ba pháp ấn khổ, vô thường và vô ngã. Chính nhờ sự quán sát chơn chánh, đúng với thực tướng này mà 10 kiết sử được đoạn trừ, và con người được giải thoát và giác ngộ. Theo đạo Phật, muốn diệt khổ, phải biết đến khổ ; muốn hiểu đời, phải biết nhìn đời, quan sát đời. Và chính Tuệ học giúp chúng ta có một quan niệm chính xác về con người và cuộc đời. Trí tuệ bao giờ cũng chiếm một địa vị ưu tiên, tối thắng và tối hậu trong đạo Phật. Giới, Định, Tuệ

nói lên hai căn tánh sẵn có trong mỗi người, định căn và tuệ căn, và hai sức mạnh tiềm ẩn trong mọi cá nhân, định lực và tuệ lực mà con người chúng ta quên không biết khai thác. Phương pháp Giới Định Tuệ cũng nói lên sự liên quan mật thiết giữa ba môn học này như cái đỉnh ba chân, không thể thiếu môn học nào, và chỉ có một sự giáo hóa hay giáo dục toàn diện cả Giới, Định, Tuệ bao hàm cả năm phương diện thể xác, tình cảm, tánh tình, trí thức và trí tuệ mới đào tạo được những con người thẳng băng, bình tĩnh, đủ sức đối trị với những nghịch cảnh của một thế giới hiện đại đầy cam go thử thách.

Phương pháp Giới, Định, Tuệ cũng nêu rõ sự phát triển của một tâm sở, khi được biến chuyển từ Dục giới qua Sắc giới, Vô Sắc giới và qua Siêu thế giới. Như Tầm tâm sở, Vitakka, ở Dục giới chỉ có nghĩa là suy nghĩ, suy tư. Lên Sắc giới Vitakka biến thành Appanā vitakka tức là an chỉ tầm, tức là tầm với khả năng định lực. Lên Siêu thế giới, Vitakkā biến thành Sam-māsaṅkappa hay Chánh tư duy trong Bát Chánh Đạo. Về Huệ căn tâm sở cũng vậy. Ở Dục giới, trong bất thiện tâm thời được gọi là Diṭṭhi hay tà kiến. Cũng ở Dục giới trong Tịnh Quang Tâm, thời được gọi là ñāṇa hay Trí. Lên đến Sắc giới và Vô Sắc giới, Trí được gọi là Abhiññā hay Tăng Thượng Trí trong Lục thông, được gọi là Vimansaiddhipāda hay Tư duy thần túc trong bốn thần túc, được gọi là Huệ căn; Huệ lực trong năm căn, năm lực, được gọi là Dhāmma vicaya, Trạch pháp giác chi trong Thất giác chi, và được gọi là Sammādiṭṭhi, chánh tri kiến trong Bát Chánh Đạo ở Siêu thế tâm. Như vậy sự chuyển biến

của một tâm sở được thành tựu, tùy thuộc vào sự tiến triển của từng tâm sở và nghị lực tu trì của từng cá nhân ngay trong hiện tại và trên cương vị hiện tại của mình. Cho nên khả năng hưởng thụ của con người thật sự rất tốt đẹp, nếu chúng ta có đầy đủ ý chí và nghị lực muốn cải thiện đời sống của chúng ta.

Chính nghị lực này được đức Phật đề cập đến với lý thuyết nghiệp và nghiệp báo (kamma và kammavipāka). Đức Phật nêu rõ chính hành động chúng ta tạo thành thân thể sự nghiệp của chúng ta, và hành động ấy chỉ được gọi là nghiệp (kamma) khi nào hành động ấy có dụng ý (cetanā). Với định lý nghiệp báo này đức Phật chỉ cho chúng ta thấy, chúng ta là thừa tự các nghiệp của chúng ta, Kammadāyadā, và vì nghiệp liên hệ đến tư tâm sở cetanā, nên chung quy mọi hành động đều tùy thuộc vào dụng ý của chúng ta, dụng tâm của chúng ta, ý chí của chúng ta, quyết định của chúng ta. Như vậy, đời sống hiện tại của chúng ta được tạo ra bởi hành động quá khứ và hiện tại, và chính những hành động hiện tại và tương lai, tác thành thân thể sự nghiệp của chúng ta trong tương lai. Nói một cách khác, đức Phật với định lý Nghiệp và Nghiệp báo này thẳng thắn chỉ cho chúng ta những con người hiện đại, chúng ta hoàn toàn chịu trách nhiệm những hành động của chúng ta. Tất cả sự đau khổ của con người hiện đại được đề cập đến trong Khổ Đế đều có thể trừ diệt nếu chúng ta theo con đường Trung Đạo (Majjhima patipada). Con đường này trước hết là một sự phát triển toàn diện và thăng bằng con người cả hai sức mạnh Danh mạng căn, Sắc mạng căn và đủ cả năm mặt thân thể, tình cảm, tánh tình,

tri thức, tri tuệ. Con đường này cũng là một sự huấn luyện sáu căn chúng ta được tự chủ và tự tại khi đối mặt với sáu trần.

Kính thưa quý vị.

Với bức thông điệp về Khổ Đế, và Diệt Đế, đức Phật chỉ cho chúng ta căn bệnh trầm kha đè nặng trên kiếp sống con người hiện đại và nói lên cho chúng ta rõ các căn bệnh ấy đều có thể diệt trừ ngay trong hiện tại.

Với sự phân tích con người thành Danh Sắc, Ngũ uẩn, Thập Nhị xứ, đức Phật trình bày cho chúng ta rõ những sức mạnh đang chi phối đời sống của chúng ta, những nhược điểm và ưu điểm của con người hiện đại, và đường hướng giáo hóa và giáo dục cần phải khai thác.

Với con đường Trung Đạo, đức Phật giới thiệu chúng ta pháp môn Giới, Định, Tuệ, phương pháp giáo hóa và giáo dục một con người toàn diện để con người hiện đại có thể tìm một lý tưởng để sống và để nâng cao giá trị con người.

Và với lý Kamma và Kammavipāka (Nghiệp và Nghiệp báo) đức Phật giúp chúng ta ý thức được khả năng và trách nhiệm của chúng ta. Một khả năng hướng thượng và hướng thiện rất tốt đẹp nếu chúng ta biết phát triển những năng lực tiềm tàng trong con người chúng ta. Đó là bức thông điệp Phật Đản mà đức Phật đã trao cho chúng ta, những con người hiện đại, trong ngày Đại Lễ Phật Đản năm nay.

Xin trân trọng kính chào quý vị.

THÍCH MINH CHÂU

• Hajime Nakamura

SỰ ĐÓNG GÓP CỦA TƯ TƯỞNG ĐÔNG PHƯƠNG VÀ PHẬT GIÁO CHO VĂN HÓA NHÂN LOẠI*

I.— ẢNH HƯỞNG CỦA VĂN HÓA ĐÔNG PHƯƠNG VÀ PHẬT GIÁO DU NHẬP VÀO TÂY PHƯƠNG

TRƯỚC khi nền văn hóa Đông phương được tư tưởng giới Tây phương thời cận đại biết đến một cách trực tiếp thì văn hóa Đông phương đã ít nhiều ảnh hưởng đến Tây phương

* Nguyên tác « *Contribution of Eastern Thought and Buddhism to World Culture* » do G.S. Hajime Nakamura diễn giảng tại Đại học Vạn Hạnh ngày 11-5-1973. Bản dịch của Đại đức Thích Nguyên Hồng.

về phương diện khảo cổ học. Sự trao đổi văn hóa về phương diện ấy thực sự đã xảy ra và người ta có thể thấy được kể từ những sự liên lạc giữa lưu vực Lưỡng hà của Tây bộ Á Tể Á (Mesopotamia) và văn minh phía bắc Tây bộ Ấn độ hà (Indus Civilization). Tuy nhiên đối với thời kỳ trước cuộc xâm nhập Ấn độ của Á Lịch Sơn cũng có một số tài liệu cho thấy chứng cứ rằng đã có ảnh hưởng của văn hóa Đông phương du nhập vào Tây phương trong thời kỳ này. Cái ảnh hưởng trực tiếp từ Phật giáo vào Tây phương ở thời kỳ trước Á Lịch Sơn là điều còn bán tín bán nghi. Vấn đề này còn đang tranh luận mặc dầu John Burnet đã có lý khi ông ta bảo rằng cái thái độ dửng dưng (indifference) và vô quan tâm (non-attachement) của Pyrrhon, của Elis (c. 360 — 270 B. C.) mà hẳn ta bày tỏ đối với ông thầy chết đuối của hẳn là phát xuất từ cái trí thức và lý tưởng Phật giáo của bậc thánh nhân (A-la-hán). Tuy nhiên những cuộc điều tra lịch sử đã chứng minh rằng nhiều người Hy Lạp và những người Âu châu khác sống ở Trung Đông trong thời kỳ được mệnh danh là thời kỳ văn hóa Hy Lạp (Hellenistic period) sau cuộc chinh phạt Ấn độ của Á Lịch Sơn đại đế vào 327 trước Thiên chúa đã tín ngưỡng Phật giáo hoặc Ấn độ giáo. Điều được biết nhiều nhất là vua Milinda mà tên được tìm thấy trong bộ sách trứ danh trong văn học Pali là « Milinda vấn kinh » lại trùng với Menandros, vị vua Hy Lạp trị vì miền Tây và Bắc Ấn độ vào khoảng cuối thế kỷ thứ hai trước kỷ nguyên Thiên chúa. Bộ sách kết thúc với một đoạn nói rằng ông ta đã trở thành một tu sĩ Phật giáo vào khoảng cuối cuộc đời của ông. Không có

những tài liệu chính thức nào đã được giữ lại chứng minh rằng ông tin ngưỡng hay không tin ngưỡng Phật giáo, nhưng ông ta có thể là một Phật tử nhiệt thành theo các bi ký và các truyện ký (Parallel lives) của sử gia Plutarch cũng như sự phân chia hài cốt của vua đề thờ phụng trong bộ lạc có tập quán Phật giáo. Người ta bảo rằng Apollonios của Tyana, một người Neo-Pythagorean, sống vào thế kỷ đầu sau Thiên chúa đã làm một cuộc du hành để cầu học các thầy Bà la môn. Theo M. Hiriyanna và những người khác cùng với Apalyaya gần đây ông này đã được xác nhận là một Phật tử trong một bộ sách do một triết gia Vedanta là Sadasiva Brahmendra viết. Một số học giả bảo rằng chính Plotinus đã chịu ảnh hưởng giáo lý Phật giáo. Ngoài các luận cứ lịch sử, có nhiều sự tương đồng giữa triết lý Neo-Platonism với triết lý Phật giáo Đại thừa.

Donald A. Mackenzie đã một lần công bố một phản-thuyết-trình rằng Phật giáo đã truyền bá đến các đảo của Anh quốc trước khi Cơ đốc giáo được truyền vào. Origenes viết trong bài bình luận về Ezekiel rằng theo ông ta thì đã có một số người Phật giáo sống ở Anh trong thời kỳ Tiền Thiên chúa giáo (pre-Christian). Một số hình ảnh của Celtic Cernunnos rất giống những hình ảnh Virupaksa của Ấn độ. Một bức tượng ngồi của loại này được cho là giống như tượng Siva. Một sự kiện được biết nhiều nhất là quan niệm về linh hồn đã không phải là quan niệm ngoại lai đối với bọn Druids. Gần đây nhất, các nhà khảo cổ học Anh đã chính thức báo cáo rằng một số các tác phẩm điêu khắc Phật giáo kiểu Gandhara đã được tìm thấy trong các cự tích của các trại binh thời cổ La mã ở Anh quốc.

Hình tượng Phật giáo đã được tìm thấy trong các cự tích ở Thụy điển. Đó rất có thể là do các đoàn truyền giáo ngoại quốc của vua Asoka đã lưu dấu lại ở Tây phương và có thể rằng ảnh hưởng của họ đã tiến đến những đảo xa xôi nhất của Tây phương. Sự kiện này có thể phán đoán từ những cổ bản Sanskrit còn giữ lại được ở các hải đảo cô lập xa tận vùng Thái bình dương như Nhật bản và Bali. Gió mùa ở Ấn độ đương có thể du thuyền từ Ấn độ sang Ai cập. Điều này có thể giải thích được lý do vì sao có những sự tương đồng giữa những kiến trúc tu viện Thiên chúa giáo và Phật giáo, mà Phật giáo đã xuất hiện sớm hơn.

James Moffatt cho thấy rằng những nghi thức tôn giáo của bọn Essenes – sống quanh Tử hải vào thế kỷ thứ hai trước Thiên chúa cử hành gồm có một số pháp khí Phật giáo. Đời sống độc thân, ăn chay và tu thiền trong các tu viện ở Ai cập trước Chúa giáng sinh đều cho thấy bằng chứng về sự bành trướng của Phật giáo đến vùng ấy.

Một số những điểm tương tự đã được nêu ra giữa lịch sử đức Christ và đức Phật và cả đến về giới luật và những tỉ dụ trong Thánh kinh và Kinh Phật. Seydel và Eysinga và Giáo sư Brown quả quyết rằng những điểm tương đồng này không phải xảy ra đồng thời mà chính một phần là do sự vay mượn của các nhà chép thánh kinh Thiên chúa giáo sau này. Chắc chắn rằng những sự tích trong các Phúc âm ngụ ý tạo đều lấy đời sống đức Phật mà chế biến ra.

Người ta bảo rằng giáo phái Gnostics đã chịu ảnh hưởng

lớn của Phật giáo. A.S. Peake quả quyết rằng Basileides — một phái Gnostic vào thời kỳ đầu của thế kỷ thứ hai — chủ trương lợi tha chủ nghĩa đã lấy căn bản từ lập trường Đại thừa Phật giáo. Sir Charles Eliot chứng minh rằng triết gia ấy đã thủ lấy quan niệm luân hồi trong giáo nghĩa Phật giáo. Gần đây Giáo sư E. Benz đã xuất bản một luận văn nghiên cứu thật uyên bác mang tựa đề là « Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie » trong đó ông vạch rõ cho thấy ảnh hưởng Phật giáo và triết học Manichaeism, Pantaeus, Bardesanes, Clemens, Origenes, Philostratos, và Ammonios. Hình như triết gia Âu châu đầu tiên đặc biệt tham cứu Phật giáo đó là Clemens của Alexandria, người đã từ trần vào năm 215 sau kỷ nguyên Thiên chúa. Ông ta nói trong Stromateis rằng một số người Ấn độ thờ phụng Boutta, đó chính là đức Phật. Cái gọi là pyramid-worship mà ông ta đề cập ở đây có vẻ giống như sự thờ phụng Stupa lưu hành trong những người Phật giáo Ấn độ.

Truyện Barlaam và Josaphat có thể đã được sáng tác vào khoảng thế kỷ thứ sáu hoặc thứ bảy ở vùng đông Iran hoặc Thổ nhĩ kỳ. Chữ « Barlaam » là chuyển hóa của danh từ bhagavan của Sanskrit, đó là một danh từ thông dụng chỉ cho đức Phật, nó có nghĩa là « Thế gian vô thượng tôn ». Chữ « Josaphat » được chuyển hóa từ chữ Bồ tát (Bodhisattva) của Sanskrit. Theo câu truyện này, Josaphat sinh ra làm một đông cung thái tử của một xứ ở Ấn độ. Trông thấy đứa bé, một nhà chiêm tinh Chaldean tiên đoán rằng đứa trẻ ngày sau sẽ trở thành một bậc đại thánh. Đức vua dựng cung điện đẹp để để tách rời đứa con với thế giới bên ngoài. Lớn lên, vị hoàng tử chứng kiến

cảnh suy đồi, bệnh tật, già nua và chết chóc. Ông ta đã tìm kiếm một con đường thoát khổ và ngày ông ta xuất gia Barlaam cải trang làm người buôn bảo thạch xuất hiện trước mặt ông ta. Barlaam độ cho hoàng tử theo Thiên chúa giáo. Khi phụ thân ngạc nhiên hay tin này, ông ta yêu cầu một nhà ma thuật thay đổi tâm hồn con ông. Nhà ma thuật gọi một người đàn bà đẹp đến đề ỉc chế hoàng tử nhưng vô hiệu. Cuối cùng nhà ma thuật lẫn đức vua đều được độ cho theo đạo. Josaphat trụ thế 45 năm sau khi nhập đạo.

Chắc chắn rằng câu truyện này cóp lại từ truyện đời sống đức Phật do một số nhà truyền giáo Thiên chúa làm ra mục đích để thích nghi sự truyền đạo Thiên chúa trong dân chúng các xứ Phật giáo. Câu truyện này đã trở thành rất phổ biến ở Tây phương thời Trung cổ. Điều lý thú đáng ghi là cả Barlaam lẫn Josaphat đều đã được suy tôn lên bậc thánh trong Giáo hội Công giáo (Catholic church).

Một số các câu truyện trong Kinh Bồn sanh (Jataka), các tỉ dụ và sự tích trong kinh điển nhà Phật và những phó bản trong thế giới Tây phương đều, ít nhiều lấy từ đây ra và sửa đổi hình thức trở lại. Lafcadio Hearn bảo rằng hầu hết các câu truyện trong thế giới cổ (Old World) đều được rút từ trong văn học Phật giáo ra, nói thế cũng không phải là thái quá.

Sau khi Vasco da Gama đến Ấn độ thì con đường giao thiệp trực tiếp giữa Đông và Tây được khai thông. Với sự hiện diện của người Tây phương ở các nước Đông phương vào đầu thời cận đại, ngôn ngữ và văn học Đông phương dần dần được

người Âu châu trực tiếp biết đến. Ở Tây phương nhiều chuyên gia về văn hóa Đông phương đã được huấn luyện và khoa sưu tầm nghiên cứu đã được thực hiện một cách có quy mô tổ chức. Một số lớn các tác phẩm văn học Đông phương đã được phiên dịch trực tiếp từ nguyên ngữ sang các ngôn ngữ Tây phương. Sự khám phá các di tích khảo cổ học cũng đã được Tây phương biết đến. Ảnh hưởng của văn hóa Đông phương vào Tây phương trong thời cận đại qua sự tiếp xúc trực tiếp giữa Đông và Tây quá nhiều đến nỗi chúng ta không thể tóm tắt trong một phạm vi có hạn được. Chỉ một số sự kiện quan trọng sẽ được đề cập đến mà thôi. Những người Ấn độ thờ xưa giỏi về tài nhận xét và khảo sát ngôn ngữ học. Họ đã hoàn thành hệ thống cải tiến văn phạm Sanskrit. Phấn khởi từ việc làm đó mà các nhà ngôn ngữ học Tây phương đã sáng lập ra một ngành khoa học mới lấy tên là « ngôn ngữ học đối chiếu ». Đó là khởi điểm cho môn ngôn ngữ học mới vậy. Dùng các tài liệu do các nhà ngôn ngữ học trên cung cấp, các học giả Tây phương đã xây dựng ra các môn « Thần thoại học đối chiếu », « Tôn giáo học đối chiếu », « Dân tộc học đối chiếu » v.v... và hiện nay đang tiến hành môn « Triết học đối chiếu ».

Nhiều môn đối chiếu học đã đánh tan được ý thức tự hào ưu việt của một số những người Tây phương và là chủ trương bình đẳng của một số dân Đông phương. Ngày xưa người Tây phương tự xem mình là giống dân hoàn toàn khác biệt với dân Đông phương. Nhờ môn đối chiếu học họ đã biết họ có cùng một nguồn gốc với giống Indians và Iranians. Ngày nay họ

thường được gọi là giống Caucasians hoặc Indo-Europeans. Cái ý thức về con người thế ấy giữa các dân tộc khác nhau sẽ làm căn bản cho sự đồng nhất và hợp tác của toàn thể nhân loại trong tương lai.

Tuy nhiên, một ít ảnh hưởng Phật giáo có thể tìm thấy trong thời Phục hưng và trong văn chương, triết học Âu châu thế kỷ XVII. Những gì đã ảnh hưởng vào Âu châu trong thời kỳ này chính là tư tưởng Trung hoa đặc biệt là Khổng giáo mà các nhà thông thái Tây phương đã hợp lý hóa và lý tưởng hóa dưới một hình thức khác. Một sự kiện rõ ràng là triết lý về khái ngộ đã chịu ảnh hưởng mạnh từ triết lý Trung hoa. Voltaire, Wolff và Leibniz đã say mê cái lý luận về thực tế chủ nghĩa và thuần lý chủ nghĩa của người Trung hoa thời xưa.

Sang đến thế kỷ XVIII người ta mới lưu ý đến ảnh hưởng của Phật giáo trong văn học và triết học Âu châu. Friedrich Max Millea (1823-1900) là một học giả dẫn đầu trong một ảnh hưởng rộng lớn trong việc cố gắng du nhập tư tưởng Đông phương. Ông ta đã viết nhiều bài về Phật giáo và hàng loạt những dịch phẩm được gọi là « Kinh điển của Đông phương » (50 bộ, do nhà xuất bản trường đại học Oxford ấn hành). Những sách này đã ảnh hưởng nhiều và gây một tầm rất quan trọng trong các sách Phật giáo. Ông ta đã có hiệu quả trong việc truyền bá tư tưởng Phật giáo. J. Estlin Carpenter (1844-1926) đã phát triển ngành tôn giáo học đối chiếu và tiếp tục sự nghiệp nghiên cứu của F. Max Miller.

Thomas William Rhys Davis (1845-1922) cùng với vợ là bà

C.A. F. Rhys Davis đã thiết lập hội kinh điển Pali ở Luân đôn để xuất bản các kinh điển Phật giáo Nguyên thủy và Nam phương Phật giáo cùng là sắp xếp các ngành nghiên cứu Phật giáo. Các học giả Hoa kỳ như Henry Clarke Warren và Franklin Edgerton đã có những đóng góp đáng lưu ý trong địa hạt này. Trong triết học Schopenhauer (1788-1860) có nhiều điểm được xác nhận là tương đồng về bản chất triết học của ông ta với Upanisads và Phật giáo cũng như của Plato và Kant. Ý tưởng về « ước vọng mù quáng » (blind will) trong triết lý ông ta có điểm tương hợp với quan niệm « vô minh » (avidya) của Phật giáo. Từ đó ảnh hưởng của triết Đông phương ngày một hiển lộ rõ rệt, hay ít nhất là trong trường hợp một vài tư tưởng gia.

Triết lý về « vô ý thức » (unconscious) của Eduard von Hartmann đã bắt nguồn từ dòng tư tưởng này. Cùng với Schopenhauer, Karl Christian, Friedrich Krause (1781-1832), một tư tưởng gia thần bí, cũng đã chịu ảnh hưởng tư tưởng Ấn độ. Ông gọi lập trường triết lý của ông là « Pan-en-theism ». Mainlander cũng đã chịu ảnh hưởng bi quan luận của Phật giáo. Người ái mộ Schopenhauer là Paul Deussen (1845-1919) đã để hết cuộc đời vào sự nghiệp nghiên cứu triết học Ấn độ đặc biệt là Vedanta. Ông là người học giả tiên phong đã mạo hiểm viết về một cuộc lý giải lịch sử triết học Đông phương và người Tây phương nhan đề là « Allgemeine Geschichte der philosophie » (6 quyển, Leipzig, 1960 f.). Quyển « Những yếu tố của siêu hình học » (Elements of Metaphysics) (1677) là ảnh hưởng của triết học Phật giáo vào Tây phương vậy.

Count Hermann Keyserling (1880-1946) đã lôi kéo mãnh liệt sự chú ý của người Tây phương vào Đông phương. Trong phần cuối tác phẩm duy nhất của ông, quyển « Du ký của một Triết gia » (Reisetagebuch eines philosophen — 1919), ông nói rằng chỉ có lý tưởng Bồ tát mới có thể cứu vãn toàn thể thế giới ra khỏi cơn hỗn độn và sự hủy diệt. George Santayana (1863-1952) con người mang hoàn toàn tư tưởng của huyết thống Tây phương đã nhìn nhận giá trị đạo đức của Phật giáo. Chống lại tư tưởng lợi kỷ chủ nghĩa của Nietzsche, Bertrand Russell (1872-) hỗ trợ cho tình cảm của đức Phật rằng con người ta không thể hoàn toàn hạnh phúc được trong khi còn một chúng sinh đau khổ. Russell nhấn mạnh rằng tình thương quảng đại trong đó căn bản là đạo đức Phật giáo chính là động cơ của sức mạnh mà ông muốn lưu ý với thế giới.

Gần đây Karl Jaspers đã bàn về ý nghĩa tư tưởng triết học của nhiều tư tưởng gia Phật giáo trong sách của ông. Albert Schweiter (1875-1965) mặc dù công nhiên chỉ trích Phật giáo cũng cho thấy rằng ông đã chịu ảnh hưởng những người Phật giáo về ý tưởng tôn trọng sự sống. Phật giáo là một tôn giáo đã được Weber (1864-1900) điều tra theo quan điểm của một nhà xã hội học để chứng minh cho chủ trương của ông ta rằng Phật giáo không thể đóng góp cho sự hưng thịnh của chủ nghĩa tư bản như Calvinism đã làm ở Tây phương. Rodolf Otto (1869-1927) và các học giả khác của tôn giáo học đối chiếu thừa nhận phát triển song song giữa hai tôn giáo thế giới đó là Phật giáo và Thiên chúa giáo. Những công trình nghiên cứu của các

học giả này đã khiến cho các nhà thông thái Tây phương từ bỏ cái ý tưởng mà xưa nay họ thường ôm ấp là chỉ có Thiên chúa giáo mới là tôn giáo chân chính. Triết học Đông phương được du nhập vào Mỹ châu do Emerson. Triết lý tiên nghiệm của ông ta đã chịu ảnh hưởng lớn từ triết học Bà la môn trong Upanisads cũng như từ triết học Phật giáo. Thoreau tập sống một cuộc đời cô độc như các nhà tu phái Du già (Yogin) hay các vị xuất gia bên Phật giáo. O.V Holmes (1809) bắt chước theo Henry Adams (1838-1918) được bảo là đã cảm đức từ bi của Phật Quan Thế Âm. Tới gần đây Aldous Huxley (1894-1963) đã phối hợp tư tưởng chính của Vedanta và Thiền học Phật giáo trong các tác phẩm của ông. Có những phê bình gia và văn gia chịu ảnh hưởng mạnh của Phật giáo như Alan Watts, Christopher Isherwood và một số khác nữa. Lập trường của Charles Morris, như ông ta bảo, có điểm tương đồng với lập trường nguyên thủy Phật giáo. Một điểm buồn cười lý thú là Irving Babbitt trong khi chỉ trích nền văn minh đương thời thì lại phát tâm rộng lớn phiên dịch kinh Pháp cú hiển dâng cho tinh thần Phật giáo.

Sự lợi ích to lớn trong triết học Đông phương là đã giúp cho các tư tưởng gia Tây phương dựng nền triết học đối chiếu. Paul Masson Oursel của Pháp có thể là người học giả đầu tiên dùng từ ngữ này. Hội nghị các triết gia Đông Tây đã mở năm lần tại Honolulu với sự tham dự của các triết gia các nước Đông phương; và tờ báo *Philosophy East and West*, đặc biệt về ngành nghiên cứu này do trường đại học Hawaii xuất bản

với hầu hết nhiều số đều do ban biên tập của Charles A. Moore, *Tờ Journal of the History of Ideas* do ban biên tập của Philip P. Wiener những năm gần đây đã gồm nhiều đề tài liên quan đến triết học Đông phương. Rất nhiều triết gia trứ danh như William Ernest Hocking, Filmer S. C. Northrop, Van Meter Archie Bahm, Abraham Kaplan, Edwin A. Burtt, Dale Riepe và những người khác nữa đã đi vào con đường nghiên cứu triết học đối chiếu. Giáo sư George Misch đã viết *Der Weg in die Philosophie* từ một quan điểm đối chiếu. Các chuyên gia Ấn độ học và Phật học thuộc loại này như Helmuth von Glasenapp, W. Norman Brown, Daniel H.H. Ingalls, Walter Ruben, Constantin Regamee, Jean Filliozat và những người khác đã xuất bản những tác phẩm thuộc đường hướng này. Tất cả những học giả này đều đồng ý rằng không phải chỉ có triết học Tây phương mới là triết học của nhân loại, và cũng đồng ý rằng bất cứ triết học nào phát triển trong tương lai đều phải tham cứu triết học Đông phương đặc biệt là triết học Ấn độ và Phật giáo.

Trong địa hạt văn học, Goethe tán thán vở kịch *Sakuntala* của Kalidasa. Các anh em Schlegel, những nhà lãnh đạo chủ nghĩa lãng mạn Đức, đã tán tụng nhiệt tình học văn và văn chương của người Ấn độ. Wilhelm Von Humboldt đã bắt nguồn cảm hứng mạnh mẽ từ tinh thần của *Bhagavadgita*. Những khảo cứu phong phú của Đức quốc liên quan đến Đông phương đều vay mượn nhiều đến những công trình hướng dẫn ấy. Nhiều nhà văn Đức như Richard Wagner (1813-1883), Eduard

Grisebach (1845-1906), Josf Viktor Widmann (1842-1911), Ferdinand von Hornstein, Max Vogrich, Karl Gjellrup (1857-1919), Fritz Mauthner (1849-1923), Hans Much (1880-1932), Albrecht Schaeffer, Ludwing Deinhard, Karl Bleibtreu (1859-1927), Hermann Hesse, Adolf Volg và nhiều người khác nữa viết tiểu thuyết, thơ, kịch đều chịu ảnh hưởng mạnh của Phật giáo hoặc Đông phương-Weltanschauung. The Light of Asia, 1879, một thiên trường ca về đời sống đức Phật và The Song Celestial của Sir Edwin Arnold ngày nay được nhiều người đọc không phải chỉ ở Anh quốc mà cả đến Mỹ châu và các quốc gia Nam Á châu.

Yeats, Kipling, T.S. Eliot, những nhà thơ Anh cát lợi cũng được chuyển hướng từ tinh thần Ấn độ. Romain Rolland đã say sưa ngưỡng mộ những nhà lãnh đạo tinh thần của nước Ấn độ cận đại. Các tác phẩm của ông về Ramakrishna, và Gandhi đã ảnh hưởng nhiều đến các nhà trí thức Pháp.

Cái khuynh hướng nhận chân giá trị nền văn minh Ấn độ được coi như là cao trào của các nhà trí thức Tây phương hóa Nhật bản phần lớn là nhờ ảnh hưởng của Rolland.

Những hoạt động của sứ đoàn Ramakrishna do Vivekananda xây dựng đã được tiến hành không những chỉ ở Ấn độ và các quốc gia miền Nam Á châu mà còn ở cả Mỹ châu và Âu châu. Sứ đoàn đều có đặt trung tâm hoạt động tại Luân đôn, Paris và các đô thị chính ở Mỹ châu. Vedanta ở Mỹ kêu gọi dạy rằng thật thể của con người là thần tính, rằng đó là mục đích con người trên quả đất để quảng bá và làm sáng tỏ thần tính này.

rằng chân lý là cùng khắp tất cả; Vedanta chấp nhận tất cả tôn giáo trên thế gian. Những lời giáo lý này ra điều mới mẻ đối với người Tây phương và khiến các nhà trí thức hăm mộ. Tư tưởng của Aurobindo Ghosh ngày nay được nhóm nghiên cứu Á châu của Hàn lâm viện Mỹ ở San Francisco truyền bá và được giáo sư Herbert truyền bá ở Thụy sĩ.

Các nhà tư tưởng Tây phương chịu ảnh hưởng Phật giáo đều không chấp nhận Thượng đế là đấng sáng tạo. Một tôn giáo không có ý niệm Thượng đế là điều mới mẻ dưới mắt người Tây phương và lý tưởng từ bi phổ cập khắp chúng sinh rất hấp dẫn đối với họ.

Xưa kia một ngôi chùa Phật giáo đã được Paul Dahlke (1865-1928) thiết lập ở Bá linh. Ở Luân đôn có hội Phật giáo. Ở Bắc Mỹ có 174.000 Phật tử. Nhiều giáo hội Phật giáo ở Mỹ và Gia nã đại hầu hết đều do các người Mỹ và Gia nã đại gốc Nhật bản đỡ đầu nhưng ảnh hưởng đang lan truyền giữa những người khác. The Gospel of Buddha (Phúc âm của đức Phật) của Paul Carus, 1894, đã được đón nhận nồng nhiệt ở Mỹ như một duyên lành đưa đến đức tin Phật giáo.

Văn hóa Nhật bản phản chiếu ảnh hưởng Phật giáo đã được phổ biến ra quốc tế do các tác phẩm văn học Lafcadio Hearn (1850-1904), một nhà báo Mỹ, và Wenceslau de Moraes (1854-1929), một nhà ngoại giao Bồ đào nha.

Thiền học Phật giáo đã được người Tây phương biết nhiều qua các tác phẩm của Tiến sĩ D.T. Suzuki và các học giả và nhà sư Nhật bản. Daisetz Teitaro Suzuki (1879-1966) đã viết nhiều

tác phẩm về thiền (nhất là Lâm Tế) bằng Anh ngữ và diễn giảng tại nhiều Đại học ở Tây phương. Shigatsu Sasaki và bà Ruth Sasaki đã lập ra Viện Thiền học đầu tiên ở Mỹ tại New York. Nyogen Senzaki đã gây ảnh hưởng ở California. Các sách về Thiền Tào Động đã được ấn hành bằng Anh ngữ tại Nhật bản. Một số người Mỹ thích tu Thiền và thích tính chất không siêu hình của Thiền học. Thái độ không hợp lý và phản truyền thống của một số thầy dạy Thiền thời nhà Tống ở Trung hoa đã lôi cuốn trực tiếp dân Californian và Beatniks biến họ cho hành vi thiếu tôn trọng và hươu ngoại của họ. Một số người Mỹ tập sống nếp sống cô đơn của Phật tử.

Phật giáo Tịnh độ tông đang được người Mỹ biết đến, trước tiên là do các cố gắng của các nhà truyền bá Phật giáo như Itsuzo Kyogoku và do sự bình giá của các nhà học giả quan tâm đến tôn này như Paul Tillich, Robert H.L. Slater, Kenneth W. Morgan.

Lý tưởng chính trị Phật giáo đã chứng tỏ đang tạo được sức nặng trong trường chính trị thế giới do các nhà lãnh đạo Phật giáo như trường hợp U Than và một số chính trị gia quốc tế đã chấp thủ nguyên tắc hòa bình và nhân loại đồng nhất của Phật giáo.

Ngày nay, đối với việc nghiên cứu ảnh hưởng văn hóa Đông phương vào Tây phương, duy chỉ phần thư mục không thôi cũng đã lên đến một số lượng khổng lồ. Những nghiên cứu về phương diện này ngày nay là tạo nên một vấn đề quan trọng

trong việc nghiên cứu tư tưởng nhân loại chứ không hạn cuộc trong một ít số chuyên gia mà thôi.

II.— ẢNH HƯỞNG CỦA PHẬT GIÁO VÀO LỐI SUY TƯỞNG CỦA NGƯỜI NHẬT

1) VÀI NÉT MỞ ĐẦU :

Người ta đã biết nhiều rằng tư tưởng người Nhật chịu ảnh hưởng Phật giáo rất lớn. Chính triết học Phật giáo là một hệ thống tư tưởng tinh xảo, và kết quả của ảnh hưởng này vào người Nhật chúng ta có thể thấy trong nhiều khía cạnh của đời sống của họ. Nếu tìm hiểu một cách hoàn toàn tất cả những ảnh hưởng đó, có lẽ suốt đời cũng không đủ được. Giờ đây tôi muốn thảo luận một vài điều chủ yếu về đường lối suy tưởng của người Nhật liên quan đến cách suy tưởng Phật giáo với tư cách như là một sinh viên tâm thường ngành Ấn độ học và Phật học. Rennyo một nhà truyền bá trứ danh của Phật giáo Tịnh độ chân tông (Pure Realm Buddhism) đã nói : « Vào thời vua Kinmei Phúc âm Phật giáo đã truyền vào xứ ta. Trước thời đó chưa có sự giảng dạy và truyền bá Phật giáo ở đây và cũng chưa có ai chứng ngộ. Nhờ duyên lành đời trước chúng ta sinh ra được gặp Phật giáo và được nghe pháp giải thoát. » (Extra canonical letters. No. 52). Có rất nhiều chứng cứ về ảnh hưởng Phật giáo vào đường lối suy tưởng của người Nhật. Sau đây là ba đặc điểm rõ rệt nhất sẽ được bàn đến :

- Nhân đạo chủ nghĩa
- Luân lý tự phản tỉnh
- Lòng khoan thứ

2) NHÂN ĐẠO CHỦ NGHĨA :

Vấn đề nhân đạo chủ nghĩa đã được nhiều học giả bàn cãi với nhiều quan điểm dị biệt. Tôi muốn góp thêm một vài bình luận về vấn đề này với lập trường của một sinh viên triết học Ấn độ và Phật giáo. Chúng ta có thể chứng tỏ lòng yêu nhân đạo như là một trong những đặc điểm rõ rệt nhất trong lối cảm nghĩ của người Nhật bản.

Trong thời kỳ tiền-Phật-giáo, ở Nhật bản đã không thiếu những hành động tàn ngược và dã man. Theo Kojiki (Ký lục các sự kiện thời xưa) có những nghi thức hy sinh nhân mạng. Vua có thể giết bề tôi một cách độc đoán. Trong dịp lễ mai táng đức vua Sujin, một vòng rào người được thiết lập quanh mộ và sau đó đã được chôn sống. Những sự tàn bạo này đã được Phật giáo quyết sạch.

Người Nhật bản thường nghiêng về sự tìm kiếm tuyệt đối trong thế giới hiện tượng hoặc trong thực tế. Giữa mọi vật thiên nhiên trong thế giới thực tại, điều cấp bách nhất đối với con người là bản tính. Vì thế người Nhật bản có khuynh hướng yêu chuộng tốt độ tự nhiên tính của con người : ngay cả ý tưởng Phật giáo dạy người về tình yêu, và cho đến tình yêu tính dục cũng được coi như không mâu thuẫn với yếu tố tôn giáo. Cái khuynh hướng yêu chuộng nhân tính trong thực tế đã tạo nên tình yêu nhân loại. Không phải chỉ có ý nghĩa về cái thể xác thực (real body) được nhìn nhận mà cả đến ý tưởng chăm sóc cho thể xác nữa cũng được bày tỏ rõ rệt trong Phật giáo Nhật bản.

Ở Nhật thời xưa có người hỏi một thiền sư rằng : Trong kinh bảo rằng người ta không thể trở thành một vị Bồ tát trừ phi người ấy thiêu thân hoặc đốt tay cúng dường đức Phật. Thế là nghĩa gì ?

Trả lời : Sự thiêu thân, đốt tay... chỉ là một cách nói ẩn dụ cùng để chỉ ý nghĩa là dứt trừ ba loại vô minh, căn bản và chi mật. Nếu người trừ được ba vô minh, người sẽ trở thành Bồ tát... Nếu người muốn cúng dường đức Phật bằng cách tự thiêu thân thể, đức Phật nào lại nhận lãnh điều đó ? » Những hình thức thực hành này mà các Phật tử của Ấn độ thời xưa và Trung hoa đều bị Phật tử Nhật bản hoàn toàn bác bỏ.

Người Nhật bản chú trọng đặc biệt vào tình yêu đối với kẻ khác. Kumazawa Banzan bảo Nhật bản là « quê hương của từ bi ». Danh từ tình thương đối với kẻ khác trong hình thức thanh tịnh đó là từ bi. (Skrt. Maitri, karuna). Ý tưởng này đã được du nhập vào Nhật bản cùng với sự xuất hiện của Phật giáo Nhật bản.

Giữa nhiều tông phái của Phật giáo Nhật bản, Phật giáo Tịnh độ tông (Jodo) là một tông phái nặng về đức từ bi đã được đông đảo nhân dân quy ngưỡng. Phật giáo Tịnh độ tông dạy rằng đức từ bi của Phật A Di Đà tiếp dẫn khắp cả mọi người dù là người thường cho đến kẻ xấu ác. Hầu hết các cao tăng của tông phái có lòng nhân từ đặc biệt. Sự chú trọng về lòng từ bi cũng còn được nhận thấy ở các tông phái khác. Người Nhật chấp nhận hành trì những giới luật khát khe được truyền lại từ thời Phật giáo nguyên thủy dưới hình thức một tông phái là

« Luật tông ». Tông phái này vốn thực hành một phương pháp ăn dật và khổ hạnh. Tuy nhiên sau này, với sự phát triển để trở thành Chân ngôn Luật tông, một vị sư như Ninsho (1217-1303) đã nhập thế bằng các hoạt động từ thiện xã hội để xoa dịu những đau khổ và tật bệnh. Ông hiến dâng trọn đời cho việc phục vụ mọi người. Với hạnh nguyện này chính ông đã được bốn sư phê bình là đã « từ bi quá trớn ». Đối với các sư Luật tông ngày xưa thì đào ao, đào giếng, tặng thuốc men, cho quần áo hay giữ tiền bạc là phạm giới luật, nhưng những quan niệm khắt khe cổ kính ấy đã chẳng gây ảnh hưởng gì được đối với ông.

Không cần phải nói, ý tưởng từ bi đã có một ý nghĩa quan trọng trong Phật giáo Trung hoa. Tuy nhiên Phật giáo Thiền tông đã khai triển ở Trung hoa như một thứ Phật giáo cho dân Trung hoa hình như không chú trọng nhiều về ý tưởng từ bi. Để chứng minh điều này, không có lấy một văn kiện nào đã động đến chữ từ bi trong những tác phẩm nổi tiếng như « Shinjinmei » (Tín tâm minh), « Shodoka » (Chứng đạo ca), « Sando-Kai » (Tham đồng khế) và « Hokyozammai » (Bảo kinh tam muội).

Trở lui xa hơn, cái được coi là kinh của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, trong đó cũng không thấy đề cập đến. Có thể là Thiền tông Trung hoa dưới ảnh hưởng của Đạo giáo và quan niệm luận (Ideologies) cổ truyền của Trung hoa đã nghiêng về sự ăn dật, khước từ, xao lãng những hành động tích cực của từ bi.

Đó là ấn tượng tổng quát của tôi, nếu muốn đến một kết luận chúng ta còn phải nghiên cứu triệt để lịch sử Thiền tông Trung hoa.

Tuy vậy, ngay khi Thiền tông được truyền vào Nhật bản, nó cũng liền chú trọng vào đức tính từ bi như các tông phái khác ở Nhật vậy.

Eizai người truyền phái Thiền tông Lâm Tế đã đặt ý tưởng từ bi lên trước. Đáp câu hỏi rằng liệu Thiền tông có quá mê mệt về không tưởng chẳng, Ngài nói « Thiền là tránh tội ác bằng kỷ luật tự kỷ và đem lại lợi ích đến cho mọi người bằng từ bi. » Ngài dạy các môn đệ rằng : « Quý vị phải tưới gội tâm hồn bằng đức đại từ bi và cứu độ nhân loại bằng sự thanh tịnh và giới luật cao thượng của bậc đại Bồ tát, chứ không phải chỉ cầu mong giải thoát riêng mình. »

Seseki Muso Kokushi, Sujuki Shosan, Shido Muman và các thiền sư khác đã đưa ra một đường lối tích cực chống lại thái độ ảm đạm và tự vui thú của thiền phái cổ điển. Họ nhấn mạnh vào hành động từ bi hơn nói đạo đức từ bi. Khác với nhiều kinh luật Phật giáo thời trước, ngài Dogen ít khi dùng chữ từ bi một cách chính thức mà thường dùng câu « nói lời tử tế với mọi người » (lời nói của tình thương) « Nói lời nói của tình thương nghĩa là phát động từ bi tâm và trao cho mọi người ngôn ngữ của tình thương mỗi khi gặp họ. Nói bằng con tim, nhìn nhân loại với lòng từ bi, xem họ như chính con riêng của mình, đó là sử dụng ngôn ngữ của tình thương. Phải kính trọng, tán thán người đạo đức, và thương xót người không có đạo đức,

Tiếng nói của tình thương chính là điều cần bản nhất làm cho kẻ địch từ bỏ ác tâm, người hiền đức kính nhường. Nghe tiếng nói của tình thương lòng người được sưởi ấm. Nghe tiếng nói của tình thương người cảm thấy thân yêu. Quý vị nên biết rằng tiếng nói của tình thương đủ sức làm cho dòng sông bốc lửa. »

Thêm vào đó Ngài nhấn mạnh các đức tính như bố thí, lợi tha và hợp tác làm cội nguồn cho các biểu hiện của tình thương. Tinh thần từ bi không phải chỉ được một mình các nhà Phật giáo giảng dạy, tinh thần từ bi cũng còn đi vào Thần đạo và phối hợp với một trong ba biểu tượng thiêng liêng của hoàng gia Nhật bản.

Từ bi cũng được phổ cập trong giới bình dân và trở thành một trong những nguyên tắc đạo đức của võ sĩ đạo. Tình thương yêu mọi người chắc chắn phát xuất từ sự tri túc (self-complacency). Mặt khác, nó phù hợp với sự phản tỉnh là TÔI, cũng như mọi người khác, là một người thông thường. Điều này đã được thái tử Shotoku nhấn mạnh ngay khi Phật giáo mới du nhập vào Nhật bản.

« Hãy quên đi sân hận, đừng nóng giận vì ai nghịch lại mình. Mỗi người đều có một tâm hồn, mỗi tâm hồn đều có một quyết định và những quyết định không phải luôn luôn giống nhau. Nếu họ đúng thì mình sai ; nếu mình đúng thì họ sai ; nếu mình không phải là hoàn toàn thánh, thì họ cũng không phải hoàn toàn ngu xuẩn. Cả hai người tranh luận đều là người với tâm hồn thông thường ; ai lại có thể phán đoán một cách chính xác luận cứ giữa họ được ? Nếu cả hai đều thông thái hoặc điên

rõ thì lý luận của họ sẽ lâm vào vòng lẩn quẩn. Vì thế, nếu địch thủ anh nổi nóng thì tốt hơn hết hãy cẩn thận đừng làm điều lầm lỗi. Cho dầu anh có thể nghĩ rằng anh hoàn toàn đúng, khôn ngoan hơn là theo người ta đi. » (Huấn thị của Thái tử Shotoku, X). Ngoài ra, lòng khoan thứ là một tinh thần nổi bật của người Nhật bản mà chúng tôi sẽ đề cập ở phần sau. Vấn đề còn lại là phải chăng cái khuynh hướng chú trọng tình yêu đó là cố hữu của người Nhật bản. Không có một vị thần nào tượng trưng cho tình thương trong Thần đạo Nhật bản, đó là lời phê bình của một học giả Phật giáo danh tiếng đã gây ra một xáo động lớn trong các người theo Thần đạo. Họ đã đưa ra vài nghịch chứng có vẻ xa vời. Hệ luận này chưa có thể thiết lập được và còn đòi hỏi sự điều tra nghiên cứu nhiều hơn nữa. Nhưng theo ấn tượng chung thì tinh thần từ bi có thể đã được du nhập vào Nhật bản với sự xuất hiện của Phật giáo và ảnh hưởng vào tâm hồn người Nhật. Trong khuôn khổ giới hạn này, chúng ta có thể nói rằng có một yếu tố nào đó về lòng nhân đạo hiện diện trong nếp suy tưởng của người Nhật bản.

Tình yêu người hình như gắn liền với tình yêu cái đẹp của thiên nhiên. Đó là đức tính cố hữu, và đặc điểm này vẫn còn được giữ gìn cho đến ngày nay.

3) LUÂN LÝ TỰ PHẢN TỈNH (moral self-reflection)

Đặc điểm rõ rệt thứ hai về ảnh hưởng Phật giáo vào lối suy tưởng của người Nhật bản và sự nhiệt thành (acuteness) của luân lý tự phản tỉnh. Tôi không có ý muốn nói là người Nhật trọng vấn đề luân lý hơn nhân dân các quốc gia khác, nhưng

muốn nói rằng người Nhật có một thái độ luân lý như thế là do chịu ảnh hưởng lớn lao của Phật giáo.

Trong thời kỳ tiền-Phật-giáo dân Nhật chỉ thích sống vui thú mà không nhiệt liệt gì với sự nội tỉnh. Hành động của họ đều nhằm vào những lạc thú thể chất và cảm giác. Các ông hoàng hay mở hội hè và dễ say sưa rượu chè. Họ sáng tác những bài tình ca chứa đựng niềm vui và quyến rũ dịu dàng. Họ đam mê nhiều. Sự kiện cùng một giòng họ lấy nhau lưu hành khắp dân gian. Họ hưởng thụ những ngày hạnh phúc hồn nhiên như con trẻ. Tội lỗi là một cái gì được coi như là vật chất. Người Nhật bản thời xưa nghĩ rằng họ chỉ phải giải thoát bằng nghi thức tôn giáo giản dị hoặc phép tịnh thân (như nghi thức cầu nguyện, phép mộc dục v.v. . .)

Sự xuất hiện của Phật giáo đã mở « con mắt tâm hồn » (mental-eye) người Nhật trước các vấn đề về tinh thần giới và siêu hình giới. Nhờ ảnh hưởng Phật giáo, người Nhật nói chung đã có khái niệm về nhân lành quả tốt như một thành ngữ Tây phương nói : « Gieo đạo đức thì gặt hái đạo đức ».

Ý thức về tội lỗi đã rõ rệt nhất trong trường hợp thánh Shinran.

Phật giáo Tịnh độ tông truyền từ Trung hoa đến Shinran thì được coi như phát triển đến tột đỉnh.

Shinran hành trì luân lý tự phản tỉnh vô cùng mạnh mẽ. « Thật vậy, tôi đã đến bày tỏ sự thật, thật bi thảm, rằng tôi là một người cường dục ngu ngốc, tôi chết đuối trong biển nhục dục mệnh mông không bờ bến, tôi lạc lối trong những rặng núi

không lẽ của tham vọng thế gian không ưng được cứu vớt, không muốn đến gần chân lý. Xấu hổ cho tôi, khổ não cho tôi!»

Luân lý tự phản tỉnh cuồng nhiệt như Shinran hình như chưa hề thấy trong văn học Phật giáo ở các quốc gia khác. Ở Ấn độ những nhà sư phá giới thường có quan niệm là niệm chú (dharani) có thể diệt được tội. Người ta đã nói về nỗi khổ tâm của những nhà sư phản đạo ở Trung hoa cũng có quan niệm tương tự như vậy. Shinran thì trái lại, ông không thể làm như thế, ông đối diện với các thực tại sỉ nhục của con người. Shinran là người nhìn vào chiều sâu thẳm của con người rồi chuyển hướng về đức Phật, về cái thể tuyệt đối. Vì thế ông được coi như người đề xướng chủ trương « giới luật phi giới luật » (the discipline of non-discipline) mà căn bản là đạo đức tự phản tỉnh, hùng mạnh và vĩ đại.

Động cơ khiến các nhà khổ tu Ấn độ và Trung hoa đi vào đời sống đạo sĩ trong hầu hết các trường hợp, là sự nhận chân cái vô thường của thế giới hiện tượng hơn là sự nhận chân tội lỗi của con người. Trong trường hợp của Shinran thì trái lại, ít nói về sự vô thường của thế giới. Động cơ đối với Shinran là ý nghĩa về tội lỗi của con người. Không phải là con người chỉ có dễ thay đổi. Một điều căn bản hơn nữa đối với con người là nó là một kẻ có tội, gánh chịu bất hạnh và dễ trao thân cho điều bất hạnh. Nhận chân sự thật là vô thường, ông nắm vững những cái vô thường này. Con người chìm đắm trong tội lỗi không bao giờ có thể cứu thoát được trừ sức thế nguyện nhiệm mầu của đức A Di Đà. Đó là giáo lý của Shinran.

Hiển nhiên, sự tự phản tỉnh thâm sâu của tôn giáo dựa vào giáo lý Tịnh độ (Pure Realm) đã được một số các nhà vua diễn đạt.

« Trăng tâm linh chiếu sáng

Soi nẻo về tịnh-độ

Phiền não là làn mây chưa quét sạch ».

(vua Gotoba)

Bài thơ này có nghĩa là ước nguyện nồng nhiệt của tôi là được sinh về Tịnh độ, nương nhờ vào thế nguyện của Đức A Di Đà, tội lỗi đè nặng trong linh hồn khiến tôi ngụp lặn vì không tin những thế nguyện; và lời thơ than rằng còn xa quá, sự cứu độ còn xa tôi quá.

Tôn giáo và đạo đức tự phản tỉnh sâu xa như đã trình bày không phải chỉ hạn cuộc trong Phật giáo Tịnh độ tông Nhật bản. Hình thức chấp nhận giáo lý Thiền tông ở Nhật bản như trường hợp ngài Dogen, chứng tỏ một đạo đức tự phản tỉnh sâu xa. Ngài đặt một tầm quan trọng to tát vào hành vi sám hối. « Anh hãy sám hối bằng cách này, sự phò hộ của đức Phật chắc chắn là ở chính anh. Anh sám hối với đức Phật bằng tâm hồn và thể xác anh, và sức mạnh của sự sám hối sẽ diệt tận mọi gốc rễ của tội lỗi anh. » Ngài hành trì các thiện hạnh và dạy rằng người ta có thể thành Phật bằng chính các hành động thiện của mình. « Có một con đường rất dễ đi đến Phật quả. Đừng làm điều xấu ác, đừng nề muội trước lễ sinh tử, thương yêu nhân loại, sùng kính thánh hiền, ái trọng kẻ dưới, giữ tâm hồn giải thoát ra ngoài các phiền não như ganh ghét bầm

muốn, khổ não, âu lo ... như thế chính là thành Phật. Phật không phải kiếm ở đâu xa ». Ngài chú trọng về sự hành trì và sự ngăn ngừa.

Sự chú trọng về tự nội tỉnh trong các nhà sư Nhật bản, ta cũng còn thấy các tín đồ thực hành. Để chứng minh, vì chùa phong kiến thời trung cổ đã nói :

« Không có lối thoát

Cho khổ ngục này,

Hang thâm ai đây

Hừng hực lửa đầy.

Kẻ lập chùa,

Người tạo tháp,

Chỉ được ngợi khen.

Chẳng nên công cán

Hối lỗi đền bù. »

Nói chung, khi nào và chỉ khi nào người ta phản tỉnh một cách thành thật những hành vi của mình thì người ta mới tỉnh ngộ những điều tội lỗi.

Các nhà truyền giáo Âu châu đến Nhật bản vào giai đoạn sớm nhất của thời cận đại cũng đã báo cáo rằng người Nhật tương đối biết điều và ít phạm tội.

Dù sao, người Nhật bản mặc dù có thể là yếu về ý thức phạm tội trong ý nghĩa tôn giáo, nhưng họ dễ cảm cái ý thức liêm sỉ trong ý nghĩa đạo đức và thực tế.

Nói chung, đối với người Nhật thì sự phạm giới luật tôn giáo là điều không quan trọng lắm. Điều quan trọng đối với họ

là sự thích hợp những tập tục trong quan hệ nhân loại mà họ tùy thuộc.

Tuy vậy, cái khuynh hướng đạo đức theo kiểu Phật giáo Ấn độ nói chung không được người Nhật thích. Họ tìm kiếm và muốn trực tiếp đặt lấy một thứ đạo đức chủ yếu. Đó là đạo đức của «sự thành thật» mà gốc tích là mô phỏng từ Phật giáo ra. Đạo đức này đã được người Nhật coi như là đạo đức chủ yếu của họ.

Sắc chiếu nhà vua ngày xưa có viết : « Lòng thành thật là cái đạo đức mà khắp thần dân phải phụng hành. » Có lẽ cũng do ảnh hưởng ấy mà giáo lý của Ise thần cung đã mô tả lời của Thái dương thần nữ như sau : «Sự hộ trì của thần minh căn cứ vào lòng thành thật. » Trong thời Muromachi, đạo đức của sự « thành thật » (được coi như là giáo lý của Ise thần cung) đã phổ biến khắp toàn quốc. Người Nhật bản thời đó đã nhìn nhận đạo đức « thành thật » trong thần đạo (Shinto) là bắt nguồn từ Phật giáo.

4) LÒNG KHOAN THỨ

Người ta bảo cái đặc sắc của người Nhật bản so với các quốc gia khác thời cổ là tinh thần khoan thứ. Mặc dù chắc chắn có sự xung đột chủng tộc thời tiền sử ở Nhật bản nhưng không có chứng cứ rõ ràng, cả đến những di tích khảo cổ, rằng quân đội họ đã quá tàn bạo. Theo các cổ văn ghi lại thì người Nhật đã đối xử với các dân mà họ chinh phạt được với một tinh thần khoan dung. Những câu chuyện thời chiến để lại nhiều nhưng không có chứng cứ nào bảo rằng các dân bị chinh phạt đều bị bắt làm nô lệ hết. Cả đến tù nhân cũng không bị đối xử

như nô lệ theo ý nghĩa của Tây phương. Mặc dù có một vài nghi ngờ rằng có thể có cái gọi là nô lệ kinh tế (slave-economy) ở Nhật bản thời xưa, nhưng số phần trăm của nô lệ đầy tớ (slave servance) rất ít so với toàn thể dân số, người ta có thể yên tâm nói rằng sức lao động của nô lệ đã không bao giờ được sử dụng với tầm mức rộng lớn. Điều kiện xã hội như thế đưa đến chiều hướng là nhằm điều hòa giữa mọi thành phần của xã hội hơn là nhằm vào tập đoàn kiểm soát quyền lực. Nói thế không có nghĩa là để phủ nhận sự hiện diện của tập đoàn kiểm soát quyền lực ở Nhật bản thời xưa. Những sự câu thúc và áp lực xã hội đối với cá nhân có thể còn mạnh hơn các quốc gia khác. Dù vậy cái tinh thần hòa hợp và khoan dung đặc biệt rõ rệt trong ý thức của mỗi cá nhân người Nhật.

Cái tinh thần khoan thứ của người Nhật đã không cho họ có thể đào sâu sự căm hận, cho dù đối với kẻ tội lỗi. Ở Nhật bản không có những hình phạt tàn ác. Bởi vì hình phạt đóng đinh trên thập ác xuất hiện lần đầu tiên trong lịch sử Nhật bản dưới thời kỳ nội chiến có lẽ bắt đầu sau sự xuất hiện của đạo Thiên chúa và do chính họ bày đặt ra. Hình phạt trói người vào cột rồi đốt lửa hình như được thi hành trong thời vua Yuyaku nhưng sau đó bị hủy bỏ và thỉnh thoảng tái diễn trong thời cận đại.

Hình phạt trói người vào trụ rồi đốt lửa do quyền lực tôn giáo theo kiểu Tây phương thời Trung cổ không bao giờ xảy ra ở Nhật. Suốt 350 năm trong thời Heian không thi hành hình phạt tử hình. Cho đến khi cuộc chiến tranh của Hogen xảy ra, hình phạt này mới áp dụng trở lại. Thật khó có một thời đại

nào ở bất cứ một quốc gia nào khác mà không có hình phạt tử hình. Đây có lẽ là do ảnh hưởng của Phật giáo.

Đối với người Nhật, một dân tộc đầy tinh thần khoan dung thì sự nói về đọa địa ngục vĩnh viễn là điều tuyệt đối họ không thể nào tin được. Một giáo sĩ Công giáo đã bỏ đạo dưới thời kỳ cấm đạo Thiên chúa triều Tokugawa đã bài bác ý tưởng đọa địa ngục vĩnh viễn của Thiên chúa giáo.

Nói về thưởng phạt, ông nói, nếu Thượng đế là chúa của tình thương thì chính Chúa phải tự phạt mình hơn là trừng phạt nhân loại vì sự lỗi lầm của họ. Ý tưởng đọa địa ngục vĩnh viễn trong giáo điều Thiên chúa giáo là điều khó lý giải vô cùng đối với người Nhật. Tiến sĩ M. Anesaki bàn về điểm này đã nói: « Đây là đường biên giới rõ rệt phân chia sự khác nhau giữa Du đa giáo và Phật giáo. »

Người Nhật cũng thấy khó hiểu ý tưởng « chúng sinh đạt đến sự giải thoát vĩnh viễn. » Pháp tướng tông, một trường phái Phật giáo duy tâm dựa trên căn bản triết lý Dharmapala, chủ trương « sự phân chia 5 định tánh ». Theo tông này thì con người có 5 loại, một là người có định tánh trở thành Bồ tát, hai là người có định tánh trở thành Duyên giác (Pratyakal-buddha, độc giác), ba là người có định tánh trở thành Thanh văn (Saravaka, một quả vị của Tiểu thừa Phật giáo), bốn là người không có định tánh (vô định tánh) và năm là người có bất định tánh. Ý tưởng phân biệt như thế nói chung không được Phật tử Nhật bản chấp nhận. Thường thì họ chấp nhận rằng « tất cả mọi người đều có định tánh thành Phật ».

Đến đây một vấn đề được nêu lên là phải chăng cái tinh thần khoan dung trong người Nhật do ảnh hưởng của Phật giáo hay do bản chất cố hữu của người Nhật? Trước khi Phật giáo có mặt ở đây người Nhật cũng đã có sự bạo ngược. Không thấy những vị vua như Buretsu và Yuryaku đã được mô tả là hung ác tàn bạo đó sao? Cái lý do tại sao hình phạt tử hình đã không thực thi trong suốt thời Heian chính là vì lý tưởng Phật giáo ứng dụng vào chính trị vậy.

Ngay cả Nhật bản thời hiện đại những con số thống kê đã chứng tỏ rằng ở những vùng mà chính sách Haibutsu kishaku (phế Phật khí Thích, chính sách bài Phật giáo bằng bạo lực xảy ra ngay sau khi Minh Trị duy tân) lan tràn thì trường hợp người ta giết thân quyến con số cao hơn là ở những nơi Phật giáo được ủng hộ.

Tuy nhiên, sự đảo ngược cũng không phải là không có, là vì người Nhật bẩm sinh khoan dung nhu hòa nên Phật giáo đã đi vào đời sống dân chúng một cách nhanh chóng. Những nhà chép văn hóa sử thường chứng minh rằng dân Trung hoa nói chung hung bạo, vì thế theo lịch sử, Phật giáo ảnh hưởng vào Trung hoa mất thời gian lâu hơn là Nhật bản. Tây tạng, dầu là quê hương của Lạc ma giáo với cờ Phật tung bay mà những tội hình khắc khe vẫn còn áp dụng. Vì thế chúng ta có thể kết luận rằng, người Nhật bản vốn phần nào đã có tinh thần khoan dung và dễ tha thứ, thêm vào đó lại được Phật giáo tăng cường; những năm gần đây đã bị sút giảm trở lại, một phần là vì sự lớn mạnh của những lực lượng thế tục và một phần khác là sự

xuống dốc của lòng tin Phật giáo. Cái sự kiện, người Nhật bản được phú cho cái giàu lòng khoan dung nhu hòa nhưng lại thiếu sự căm thù tội lỗi, đó là yếu tố của sự biến hóa Phật giáo Tịnh độ tông vậy. Theo thế nguyện thứ 18 của Phật A Di Đà thì với đức đại từ bi Ngài cứu độ tất cả nhân loại « ngoại trừ những kẻ phạm ngũ đại nghịch và phá hoại chánh pháp ». Thiền đạo Trung hoa giải thích điều này rằng mặc dù kẻ phạm đại tội nhưng biết sám hối thì có thể vãng sanh Tịnh độ. Khi được truyền vào Nhật bản điều này đã trở thành một nghi vấn, còn Honen thánh nhân thì không cần biết đến. « Sự cứu độ này bao gồm tất cả chúng sanh trong thế nguyện và lòng từ bi bao la của đức Di Đà, dầu đó là người phạm tội ngũ nghịch cũng không bị bỏ ra nếu họ tinh tấn hành trì hơn là chỉ cầu nguyện ».

« Người hãy tin rằng ngay cả những kẻ phạm thập ác, ngũ nghịch còn có thể được vãng sanh Tịnh độ, vì thế người hãy tự kiềm chế từ những lỗi lầm nhỏ mọn ».

Đi xa hơn ý nghĩa liên quan đến điều này Honen chống lại những tu sĩ Ấn độ đã biên soạn bộ Vô lượng thọ kinh. Ngoài cái thiên kiến đã được thể hiện cái gọi là « kiến giải thích hợp cho sự cứu độ của những người phạm tội » (kiến giải cho rằng người xấu ác đương nhiên cũng được Phật A Di Đà tiếp dẫn). Điều này có thể trái với ý nghĩa của Shinran. Nhưng một sự thật không thể chối cãi là kiến giải ấy thường được xem như giáo lý căn bản của Chân tông.

Căn bản hợp lý cho tinh thần khoan dung điều hòa ấy là gì ?
Cái ý hướng nhìn nhận ý nghĩa tuyệt đối trong mọi hiện tượng

vật rõ rệt trong người Nhật bản. Ý hướng này đưa đến sự chấp nhận cái *raison d'être* (lý do tồn tại) của bất cứ kiến giải nào trong trần gian và kết thúc bằng sự điều chỉnh mọi kiến giải với tinh thần khoan dung và điều hòa.

Đường lối suy tưởng ấy đã xuất hiện sớm sủa nhất từ lúc Phật giáo mới du nhập vào Nhật bản. Theo thái tử Shotoku, kinh Pháp hoa, bộ kinh chứa đựng yếu chỉ tối hậu của Phật giáo giảng giải đạo lý nhất thừa và chủ trương rằng « vạn thiện đồng quy, chỗ đồng quy ấy là sự chứng đắc quả vị giác ngộ ».

Theo Thái tử thì không có sự khác biệt tiên thiên nào giữa bậc thánh và kẻ chi ngu. Mọi người ban đầu đều bình đẳng là thánh hoặc là phàm. Mọi người ban đầu đều bình đẳng là con Phật. Shotoku xem những giáo huấn của luân lý thế gian như cửa ngõ đầu tiên đi vào Phật đạo. Những giải thích về Phật giáo của ông ta đều mang tính chất bao trùm của vũ trụ. Chỉ nhìn qua bối cảnh triết lý ấy người ta cũng có thể hiểu được tư tưởng đạo đức của Thái tử khi ông nói : « Sự hòa hợp phải được tôn trọng ». Đó là cái tinh thần đã tạo được sự thống nhất văn hóa của Nhật bản. Lập trường triết lý của thái tử Shotoku được thể hiện trong « nhất đại thừa » và « thuần đại thừa » bắt nguồn từ kinh Pháp hoa. Ngay từ khi ngài Saicho (tức Dengyo Dai-shi) truyền Thiên thai tông dựa vào kinh Pháp hoa, kinh này đã trở thành nền móng của Phật giáo Nhật bản. Ngài Nhật Liên nói : « Nhật bản thuần túy là quê hương của kinh Pháp hoa » và « Hơn 400 năm từ vua Kanmu cho chí toàn thể nhân dân Nhật bản đều hết lòng ái mộ kinh Pháp hoa ». Không cần coi những lời này của Nichiren là chủ quan. Ngay cả Tịnh độ tông

và Thiền tông — không đề cập đến tông Nichiren, Nhật liên tông — cũng chịu ảnh hưởng nhiều của giáo lý Thiên thai ; thế đó còn đúng nhiều sự thật hơn chủ trương của Nichiren. Đề tài trong các bài thơ về Phật giáo do các vị vua kế tiếp sáng tác chứa đầy chỉ thú trong kinh Pháp hoa. Tính chất cái khuynh hướng tư tưởng của kinh Pháp hoa là cố gắng chấp nhận cái *raison d'être* của mọi phép thực hành của Phật giáo đã đưa đến thái độ khoan dung và hòa hợp cực điểm trong nhiều ý thức hệ.

Nhờ tinh thần khoan dung và điều hòa ấy mà sự phát huy cái đơn nhất liên tục thể của nhiều tông phái có thể tiến hành được trong Phật giáo Nhật bản. Ở Ấn độ ngày nay đã không còn lại một truyền thống Phật giáo nào. Ở Trung hoa cái đồng nhất tính (uniformity) đã được tạo ra trong Phật giáo. Thiền tông kết hợp với Tịnh độ tông để chỉ còn lại là một loại « tôn giáo tông » trong khi những truyền thống riêng của tông phái hầu như đã tuyệt diệt. Ở Nhật bản, trái lại, nhiều truyền thống của các tông phái hãy còn tồn tại, trong khi đó không bao lâu sẽ không còn tìm thấy ở Trung hoa và Ấn độ. Mặc dù khuynh hướng phân phái rõ rệt của các tông phái để hoàn toàn gìn giữ truyền thống riêng, Phật giáo Nhật bản cấm ngặt sự kỳ thị tông phái. Ngay cả ngài Rennyo của tông Jodo-Shin (Tịnh độ chân tông) một tông phái có tiếng là thiên lệch đối với nhất thần giáo và bài ngoại chủ nghĩa cũng đã cảnh cáo rằng : « Người không được xem nhẹ Thần xã » và « Người không được tuyên truyền xuyên tạc giáo lý của tông phái khác ». Suzuki Shosan ra qui luật rằng :

«Trong tu viện không được bàn bạc cái tốt cái xấu của thế gian hoặc công tội của giáo phái khác». Jiun khuyến cáo đệ tử rằng: «Không được bàn luận cái phải cái quấy của giáo lý các giáo phái khác».

Thái độ khoan dung ấy có thể là tiếp nhận được từ Phật giáo hồi sơ thủy. Rõ ràng là người Nhật bản có khuynh hướng phân chia tông phái nhưng họ không muốn cãi cọ với lý thuyết đối phương. Nói một cách thực tế là sự dung hợp giữa Thần đạo và Phật giáo có thể là một phương thức đặc sách để tránh mối bất hòa giữa một tôn giáo cổ truyền với Phật giáo, một tôn giáo mới du nhập và được nhận làm quốc giáo. Người ta có thể nói rằng đó là một phương sách chính trị đã làm cho Honen và Rennyo cảnh cáo chống lại sự bài trừ các giáo phái khác.

Nhưng cái thái độ khoan dung đã xác định bản chất khoan dung và hòa hợp Phật giáo Nhật bản. Cái ưu thế của Phật giáo Nhật bản trong triều đình trong hơn mười thế kỷ thật hoàn toàn khác hẳn tính cách của ưu thế Thiên chúa giáo ở Tây phương. Phật giáo khoan dung với mọi tín ngưỡng sơ khai của quốc gia Nhật bản. Phật giáo Nhật bản không có một ý niệm khắt khe đối với sự sùng bái ngẫu tượng (paganism). Thần trong tín ngưỡng khờ khạo của người bình dân Nhật bản, theo lập trường Phật giáo đó chỉ là thần ngẫu tượng, đã được điều hợp với Phật giáo như tạm thời biểu thị của đức Phật (hiện thân avatara). Theo đường hướng tư tưởng này, một thuyết được gọi là Honji suijaku setsu (bồn địa thủy tích thuyết) có vẻ cấp tiến, trong đó các vị thần của Thần đạo đều được chủ trương như là tạm

thời hiện thân của đức Phật. Người ta bảo vua Yomei « tin Phật đồng thời cũng thờ cúng thần bên Thần đạo ».

Cái điều mà « Thần đạo » muốn nói một cách chính xác trong đoạn trích dẫn trên cần phải được làm sáng tỏ, bởi vì từ thời Nara tư tưởng điều hợp của Thần đạo và Phật giáo đã được đưa lên hàng đầu. Theo tư tưởng trường phái này, thần vui thú trong Luật nhà Phật và bảo vệ Phật giáo, nhưng vì thần là một thực tại trong trần gian như những người khác và cũng không thoát ra ngoài tai nạn khổ não, cũng cần được cứu độ. Thời Nara nhiều Thần tự (shrine-temple) được xây dựng.

Sắc chiếu của nhà vua năm 767 sau Thiên chúa nói rằng nhờ ơn Phật, chư thần Nhật bản và nữ thần thiên đình và trần gian cùng là vong linh các tiên đế, nhiều điềm lành đã xuất hiện.

Sau đó trong thời Heian ít có thần xã (shrine) được thiết lập theo kiểu thần tự mà trong đó các sư Phật giáo tụng niệm kinh hôm kinh mai và phụng thờ thần nam thần nữ cùng với các thầy tư tế bên Thần đạo.

Chắc chắn là Phật giáo đã hòa đồng vào các lòng tin thần nam thần nữ đã ăn sâu gốc rễ trong đám thường dân. Thần nam, thần nữ đã vì vậy được tăng giá trị đến bậc có thể gọi là Bồ tát.

Thần nam thần nữ đã được đưa lên từ tư cách phạm phu đến bậc đang trên đường giác ngộ hoặc tư cách của bậc cứu thế độ nhân.

Tư tưởng cho là thần nam thần nữ quốc gia Nhật bản là tạm thời hiện thân của đức Phật xuất hiện lần đầu trong các

tác phẩm cổ văn trong niên hiệu Kanko (1001-1012 sau Thiên chúa) vào khoảng giữa thời Heian. Sau khi vua Gosanjo trị vì, vấn đề được nêu lên là dựa trên căn bản lập trường nào mà bảo là biểu hiện thành thần nam thần nữ quốc gia. Trong thời kỳ nội chiến xảy ra giữa Genji và tộc họ Heuke, mỗi vị thần nam thần nữ đều được phân phối cho một vị Phật riêng hiện thân để độ trì cho các thần nam thần nữ đó. Cho tới cuối niên hiệu Shotoku (1218-1222) tư tưởng thần Phật đồng nhất thể được tạo ra : «Không có một sự khác biệt nào giữa cái gọi là Phật hay Thần».

Đường lối suy tưởng nào đã có thể dung hòa Phật giáo và Thần đạo ? Người ta không thể từ chối cái ảnh hưởng của đặc tính truyền thống của Phật giáo, và đó là điểm quan trọng đặc biệt để chứng minh cái ảnh hưởng của tư tưởng Nhất thừa diễn tả trong kinh Pháp hoa. Sắc chiếu nhà vua tháng mười một năm Showa thứ ba (836 sau TC) nói rằng : «Không có gì cao thượng hơn đối với Nhất thừa là bảo vệ Thần đạo ». Không cần phải nói rằng Nichiren, người ta diễn tả nghĩa vụ tuyệt đối đối với kinh Pháp hoa, cũng chứng tỏ lòng thành thật trung nghĩa của ông ta đối với thần nam thần nữ Nhật bản. Ngay cả tôn Jodo Shin (Tịnh độ chân tông) là một tôn phái vốn chống đối thần nam thần nữ trong Thần đạo cũng đã dịu bớt sự chống đối để đến thái độ hòa đồng hơn sau Zonkaku. Căn bản lý thuyết cho sự xích lại gần ấy không phải do từ kinh Tam bảo của Phật giáo Tịnh độ tông mà chính là từ kinh Pháp hoa của giáo lý Thiên thai vậy.

Các Thần bản xứ Nhật bản, đã được suy tôn như những thần vị (deities) tôn giáo thiên nhiên, đã hoàn toàn giữ được sự tồn tại riêng. Trong phạm vi này ta thấy hoàn toàn khác biệt so với Tây phương, thí dụ như là tôn giáo ngày xưa của Đức quốc, một kết quả là họ gìn giữ hình thức điển lễ Giáng sinh trong đạo Thiên chúa. Người Nhật bản không bao giờ thấy cần thiết phải cự tuyệt hay phế bỏ cái lòng tin tôn giáo vào thần bản xứ của họ để trở thành tín đồ Phật giáo thuần thành. Trong cách thế đó họ đã mang quan niệm chung là «Thần Phật» (God-Buddhas). Ngay đến nay người ta cũng thường thấy những Phật tử nhiệt tâm cũng tin thờ các thần bên Thần đạo. Phần đông người Nhật cầu nguyện trước thần xã và đồng thời cũng lễ chùa mà không mang một ý thức mâu thuẫn nào cả. Chúng ta có thể nói rằng khuynh hướng ấy mặt này mặt khác cũng có một vài ưu khuyết điểm. Dịp khác chúng ta sẽ bình luận. Dù sao chúng ta cũng nhận thấy rằng sự kiện đó bắt đầu từ khi tiếp nhận Phật giáo.

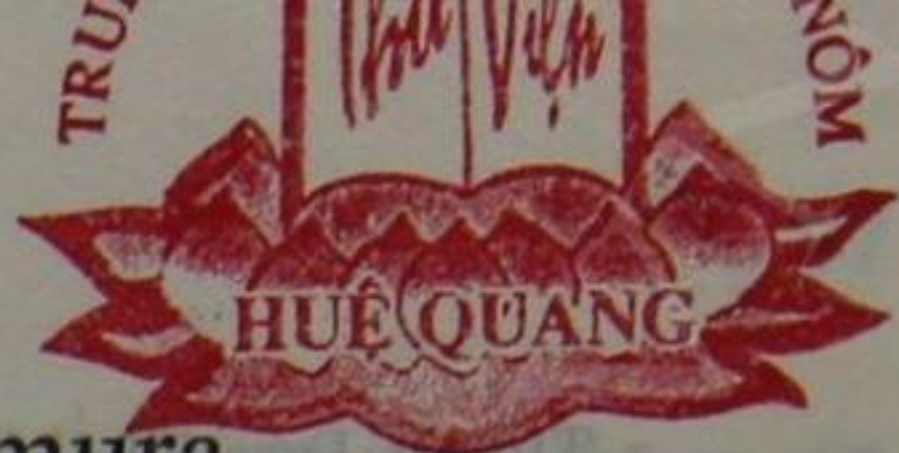
Có lẽ những nhà khoa học xã hội sẽ kết luận và cung cấp cho chúng ta những thống kê cho đề nghị của tôi là Nhật bản là một dân tộc khoan dung. Tôi nghĩ rằng những điều tôi đã trình bày là từ sự nghiên cứu tài liệu và những quan sát cá nhân.

III.— VIỆT NAM VÀ NHẬT BẢN

Trong phần cuối của bài nói chuyện của tôi, tôi xin phép được đưa ra một sự kiện lịch sử này. Những ca vũ trong triều

đình (Vũ nhạc và Nhã nhạc) được truyền vào Nhật bản từ năm 1200 là do một vị sư Ấn độ là Bodhisena và một vị sư Việt nam là Phật Triết. Vũ nhạc và nhã nhạc đó vẫn giữ được nguyên gốc cho đến ngày nay. Hình thức nguyên thủy ấy không còn giữ được ở Ấn độ hay bất cứ quốc gia Á châu nào khác. Thật là một tài sản văn hóa mà chỉ còn tìm thấy ở Nhật bản và đây là một trong những sự ngạc nhiên của thế giới. Người Nhật bản đã hãnh diện một cách đứng đắn là họ đã thành công trong việc bảo tồn nghệ thuật này qua nhiều thế kỷ. Ngay từ khi được truyền đến quốc gia này, vũ nhạc và nhã nhạc đã được Hoàng gia đặc biệt chú ý và bảo vệ. Nghệ thuật này đã được bảo tồn qua nhiều thế kỷ như là vũ điệu trong ngày lễ chỉ cử hành trong các ngày lễ quốc gia và trong dịp các phái đoàn ngoại giao các nước đến thăm viếng. Hình thức trình diễn nghệ thuật này chỉ thấy trong Hoàng cung. Tên một vài bản nhạc được rút ra từ nguyên gốc Ấn độ, như « Bosatsu » (Bồ tát) là do chuyển âm của chữ Bodhisattva, « Bairo » của chữ Bhairava, « Karyobin » của chữ Kalavinka (âm thanh dịu ngọt của chim Ca lăng tần già). Các vũ công điều đeo mặt nạ đỏ và mặt xiêm y sắc sỡ.

THÍCH NGUYỄN HỒNG (dịch)



• Hajime Nakamura

LÝ TƯỞNG CỦA MỘT QUỐC GIA THEO THÁNH ĐỨC THÁI TỬ *

1. — QUỐC GIA ĐẠI ĐỒNG

NHẬT bản đã trở thành một quốc gia trung ương tập quyền dưới thời Thánh Đức Thái Tử (574-622). Mặc dù ngài chưa từng bước lên ngôi vị thiên hoàng, nhưng dân tộc Nhật bản lúc nào cũng coi ngài như là biểu tượng của quốc gia Nhật bản. Chân dung ngài và những miêu họa của các điện đài danh tiếng được dựng lên suốt thời gian ngài cầm quyền thường xuất hiện trên các bưu hoa và tiền tệ do Chính phủ Nhật bản ban hành. Cho đến ngày nay ngài vẫn còn được tôn thờ trong sự ngưỡng mộ và thán phục của đồng bào. Tinh thần của ngài có thể được coi như là nền tảng cho dòng phát triển tư tưởng Nhật bản về sau này.

* Nguyên tác « Prince Shotoky's Ideal of the Buddhist State » do GS. Hajime Nakamura diễn giảng tại Đại học Vạn Hạnh ngày 12-5-1973. Bản dịch của Đại Đức Tuệ Sỹ.

Thánh Đức Thái Tử là Hoàng Thái Tử dưới quyền Suy Cổ Thiên Hoàng (ngự triều 592-628 Tl.), và cũng là cháu của Thiên Hoàng. Rồi ngài nắm quyền cai trị với tư cách là Nhiếp Chính vương qua bốn mươi năm (592-622). Ngài thường được coi như là một chính trị gia có những tài năng trác việt.

Từ ngữ « quốc gia đại đồng » dùng trong khẩu cứu này chỉ cho một xã hội được thiết lập bởi một nhà cai trị tin tưởng vào sự hiện hữu và hiệu lực của những định luật phổ quát đại đồng phải được thể hiện vượt ngoài những dị biệt giữa các thời đại dân tộc, và địa vực. Những quốc gia mà chúng ta có thể chỉ cho ý nghĩa đó đã từng xuất hiện vào những thời đại nào đó trong lịch sử nhân loại, khi mà các bộ lạc thuộc cùng môi trường văn hóa như nhau trước kia đổ kỵ lẫn nhau bấy giờ đã hết còn chống đối nhau và hình thành một thực thể chính trị và quân sự đơn nhất. Sau thời thống nhất chính trị và quân sự, một số các biến đổi đã xảy ra :

1) Một vị nguyên thủ có thế lực nổi lên, ông cai trị toàn một khu vực được coi như một đơn vị đơn nhất và thiết lập vững chãi triều đại của mình.

2) Người ta bắt đầu cảm thấy cần có một ý hệ quán thông, mà trong thời các bộ lạc còn tương tranh đã không thể phát triển được.

3) Một nền tôn giáo có tính chất thế giới đại đồng hẳn là đã cung cấp khái niệm và ý thức, hay ít ra là căn bản tinh thần, cho một ý hệ như thế.

4) Ý hệ hay những khái niệm căn bản của tôn giáo đó

phải được công bố cho quần chúng trong hình thức những chế cáo hay những sắc lệnh.

Hiện tượng văn hóa và chính trị phù hợp với quan niệm đó về « quốc gia đại đồng » đã xuất hiện vào những thời đại hữu sử trong dòng lịch sử của nhiều quốc gia cổ đại. Hoàng đế A Dục (Ásoka, th. k. 3, trước Thiên chúa) của Ấn độ, Quốc vương Songtsan Gampo (cũng phiên âm là Srong bTSan sGam Po hay Srong-tsan-gam-po ; 617-651 TL.) (1), vị vua Phật tử đầu tiên của Tây tạng, là ba điển hình của những vị nguyên thủ đã tạo dựng các căn cơ kiên cố cho quốc gia và nền văn hóa của họ. Tại Nam Á Châu, các nền quân chủ, cũng có ý nghĩa lịch sử tương đương như vậy, đã xuất hiện vào thời đại sau trong lịch sử, trong số đó có Quốc vương Anawrâtha (1044-1077) của Miến điện và Quốc vương Jayavarmân VII (1181-1215) của Cam bốt. Xét theo niên đại, những vị nguyên thủ này, dù không cùng chung thời đại, có thể coi họ cùng chung các giai đoạn phát triển văn minh như nhau hoàn toàn.

Tại Trung hoa, người ta khó mà tìm ra một vị nguyên thủ có ý nghĩa lịch sử tương đương với tầm mức của những nhà lãnh đạo được kể ở trên. Lương Vũ Đế (ngự trị 502-549 TL.) hay Tùy Văn Đế (2) (ngự trị 581-604 TL.) có lẽ không ngoài trường hợp đó; nhất là Văn Đế, ông đã thống nhất toàn thể Trung hoa sau cuộc chiến tranh nhân dân dai dẳng, và tái thiết Phật giáo ngay sau đó, nhưng những người kế thừa ông lại đàn áp.

Đối với các nhà cai trị ở Á châu, nền tôn giáo đại đồng phổ quát hậu thuẫn cho quốc gia đại đồng là Phật giáo. Tại Tây

phương là Thiên chúa giáo, và các nhà cai trị đó, mà người ta có thể coi như họ tương phản với những nhà cai trị ở Đông phương kia, là Đại đế Constantine (ngự trị 306-337 TL.) và Charlemagne (ngự trị 800-814). Tuy nhiên, hoàn cảnh của Đông phương và Tây phương khác nhau hẳn. Vì rằng văn hóa cũng như cách thái tư tưởng của Đông phương và Tây phương không cùng chiều hướng, và vì chúng phát khởi trong những xã hội không cùng bản chất như nhau, cả hai sự kiện đó nảy sinh sự khác biệt giữa Đông và Tây.

Thánh Đức Thái Tử, người thiết lập quốc gia đại đồng tại Nhật bản, và là người thúc đẩy văn hóa Nhật bản, phải được chiêm nghiệm và tán thưởng qua nhận thức về sự khác biệt đó.

Theo truyền thuyết chung, Phật giáo du nhập Trung hoa vào năm 67 TL., dưới triều Minh Đế đời Hậu Hán. Trong hai hình thức chính yếu của Phật giáo, Tiểu thừa và Đại thừa, thì Đại thừa được hưng thịnh tại đây. Năm 552, Phật giáo (Đại thừa) được truyền vào Nhật bản qua ngã Cao ly, khi vua Xương Minh (Syōng-Myōng), vua nước Bách tế, một vương quốc đông nam bộ Cao ly trong thời Tam quốc, gửi một sứ đoàn đến Thiên Hoàng Nhật bản với các cống vật gồm « một tượng Phật Thích Ca bằng đồng mạ vàng, nhiều phan cái, và một số kinh điển » (3).

Các cống vật và sứ điệp kèm theo từ Bách tế gửi sang gây chú ý cho triều đình Nhật bản khá nặng. Người ta nói, Khâm Minh Thiên Hoàng (Kimmei, 539-571) hết sức vui mừng nhưng nghĩ là nên đưa cho triều đình thương nghị. Một số luận

rằng Nhật bản nên theo gương những nước văn minh khác bằng cách nhận tôn giáo mới, trong khi một số khác tuyên bố rằng nếu tôn thờ « một thần linh ngoại quốc » theo kiểu đó có thể chọc giận các thần linh bản xứ. Hai phe tranh luận, nhưng cuối cùng phe trước thắng.

Tuy nhiên, phải đợi đến triều Suy Cồ Thiên Hoàng (Kuikoi 592-628), Phật giáo mới được thành danh tại Nhật bản. Khuôn, mặt ngoại hạng suốt trong thời kỳ này là Thánh Đức Thái tử, một khuôn mặt nhân đức nhất và tuyệt hảo nhất trong số tất cả những nhà cai trị của Nhật bản và đích thực là người khai sáng Phật giáo tại Nhật bản.

Trong thời đó, nước Nhật bị dao động bởi những tướng quân phong kiến hay những thủ lĩnh tập ấp, mỗi người là một thứ luật pháp cho riêng mình và cai quản dân chúng trong lãnh địa của mình. Thánh Đức khống chế các tay tướng quân này và tìm cách phế trừ họ. Cuộc phế trừ được thực hiện sau khi Thái tử mất, phù hợp với cuộc Canh Tân Đại Hóa (Taika) được công bố do sắc lệnh triều đình năm 646. Các lãnh chúa địa phương tự trị và tự hưởng theo tập ấm bị dẹp bỏ, và những đặc quyền của họ, gồm cả « dân chúng và nô lệ của họ » đều được quốc gia trưng dụng.

Năm 604 Thánh Đức Thái tử ban hành văn kiện thường được gọi là « Mười Bảy Chương Ước Pháp » (5). Đây là pháp chế đầu tiên của Nhật bản, nó đặc trưng cho dòng phát triển tân kỳ và sáng tạo của tư tưởng Nhật bản vào thời đó, căn cứ cốt yếu trên tinh thần Phật giáo và thấu thái các quan niệm

của Trung hoa và Ấn độ. Có thể nói, đó là Đại Hiến Chương (Magnar Charta) của quốc gia.

Ước pháp này, đôi khi còn gọi là « Luật Mười Bảy Điều », thường được coi như do chính Thánh Đức Thái tử viết. Một vài sử gia không chấp nhận tác giả là Thánh Đức, nhưng không thể chối cãi sự kiện hiển nhiên rằng các quan điểm chính của nó bộc lộ tư tưởng của chính Thánh Đức.

Sắc thái quan trọng của Thập Thất Chương Ước Pháp là ở chỗ các nguyên tắc của nó được bộc lộ khá rõ dưới hình thức những huấn dụ luân lý hơn là những điều khoản luật định hẹp hòi. Không chứa đựng những điều lệ luật định hiển nhiên, mà thực ra nó chỉ cốt xác lập các căn bản cho đạo đức và tôn giáo, và cốt giữ vai trò hướng đạo cũng như chế tài cho luật pháp được thực thi vào những thời sau.

Phản ảnh quan điểm chính trị của Thánh Đức về một quốc gia trung ương tập quyền, các lý tưởng hàm súc trong Ước pháp được bộc lộ rõ rệt hơn trong cuộc Canh Tân Đại Hóa (Taika) năm 646. Lúc bấy giờ, khoảng bốn mươi năm sau khi công bố Ước pháp và khoảng hai mươi năm sau khi Thánh Đức mất, xã hội Nhật bản bắt đầu một cuộc lột vỏ quan trọng. Các học giả đã công nhận mối quan hệ mật thiết có mặt giữa tinh thần của Ước pháp và thể chế chính trị được thiết lập phù hợp với cuộc Canh Tân Đại Hóa ; thể chế chính trị đó đã hoàn thành công cuộc thống nhất nước Nhật.

Giữa Ước pháp của Thánh Đức, và Luật của Songtsan Gam-po cũng như các sắc lệnh của A Dục, cả hai trường hợp cho

thấy có điểm dị biệt quan trọng. Hai nhà vua sau nhắm tới dân chúng. Luật của Songtsan Gampo đưa ra những giáo chỉ đạo đức cho đại thể quần chúng, còn những sắc lệnh của A Dục, mặc dù có khi hướng tới phần tử thượng lưu, trên đại thể thì nhắm tới đại chúng. Tuy nhiên, Ước pháp của Thánh Đức đề ra « Công Đạo », nghĩa là những thái độ đạo đức và tinh thần mô phạm liên hệ với công cuộc tham dự vào những nhiệm vụ của quốc gia. Nó nhắm tới công sự quan chế ; hướng dẫn việc điều khiển công quyền của chính phủ hoàng gia. Dị biệt đó, giữa Ước pháp của Thánh Đức và những sắc chỉ của Songtsan Gampo và A Dục, cho thấy rằng ngay lúc khởi sự của quốc gia tập quyền, chế độ quan lại đã mạnh ở Nhật bản. Quyền tối thượng của giai cấp quan lại trong lịch sử sau này của nước Nhật có thể được coi như đã báo hiệu trong dữ kiện này.

Bởi vì một quốc gia đại đồng hay tập quyền chỉ có thể được tạo nên bằng cách khống chế và kết hợp các bộ tộc đã từng xung đột liên miên, nên khởi phải ngạc nhiên rằng Ước pháp Thập thất chương nhấn mạnh « Hòa hiệp » làm nguyên tắc dẫn đầu của cộng đồng và tổ chức hợp tác (6). Thánh Đức chủ trương « Hòa hiệp » trong các liên hệ nhân sinh ngay phần mở đầu cho chương thứ nhất của Ước pháp.

Hòa hiệp phải được trọng thị trong tất cả ; các người có bần phận trước hết là tránh sự bất hòa. Mọi người thường có óc bè phái, vì ít ai thực sự sáng suốt. Do đó có những kẻ không tuân lệnh chúa, không vâng lời cha. Và họ thường gây gổ với láng giềng của mình. Nhưng khi kẻ trên, người dưới cùng hòa

thuận và tương thân, thì luận sự cùng hòa hiệp, và hành sự cùng hòa điệu với chân lý. Vậy việc gì mà lại không làm xong ? (Chương 1) (7).

Chủ đề hòa điệu hay hòa hiệp đó (Nhật ngữ : *Wa*) (8) không chỉ đặc trưng của Chương 1 mà còn là đặc trưng cho toàn thể Ước pháp. Một số học giả cho rằng quan niệm này lấy từ Nho giáo vì chữ *hòa* xuất hiện trong *Luận ngữ* của Khổng Tử. Tuy nhiên chữ *hòa* được dùng trong *Luận ngữ* chỉ cho lễ tùy theo địa vị của mỗi người. (Hòa không phải là chủ đề thảo luận. Tuy nhiên Thánh Đức Thái Tử chủ trương lấy đức tính này làm nguyên tắc cốt yếu cho việc điều hòa thái độ xử thế. (9) Thái độ của người phát xuất từ quan niệm nhân từ của đạo Phật, cần phải phân biệt rõ với quan niệm về lễ của Nho giáo.)

Thêm nữa, Thánh Đức đề nghị một đường lối rõ rệt để thành tựu sự hòa hiệp : khả năng chế ngự sân hận khi thảo luận về bất cứ công việc đang làm nào, khả năng đó chỉ có thể được thể hiện nhờ ý thức sâu xa rằng chúng ta đều là « phàm phu » như nhau cả. Loài người sẵn óc cố chấp và thiên kiến. Trong một cộng đồng, hay giữa các cộng đồng, các xung đột xảy ra dễ dàng. Phải vượt qua những xung đột như thế và phải thể hiện sự hòa hiệp để cho một xã hội hòa điệu có thể thành hình được. Trong mỗi chương của Ước pháp, hòa hiệp được đưa ra làm lý tưởng phải nỗ lực cho bằng được : giữa chủ và tớ, giữa bậc trên và bậc dưới, giữa tất cả mọi người, và trong mỗi cá nhân.

Tuy nhiên, cũng nên ghi nhận rằng mục tiêu nhắm tới là hòa hiệp chứ không phải phục tùng suông. Thánh Đức không

dạy rằng dân chúng chỉ có việc tuân hành hay tùng phục, nhưng dạy rằng phải thảo luận trong một không khí hòa hiệp hay hòa điệu thì mới có thể nảy ra những chính kiến. Cuộc thảo luận thành khẩn là ước vọng nhiệt tình nhất. Đáng khác, cần phải tránh xa phong thái hay ngôn ngữ làm tan rã hòa hiệp (10). Quan niệm của Thánh Đức, tức quan niệm rằng chỉ có thể tránh sự gây gổ trong cuộc tranh luận nếu phản tỉnh (11) được rằng tất cả mọi người đều cùng là phạm phu cả, quan niệm đó hiện rõ trong đoạn này :

«Đừng hiềm khích và đừng thù hận. Đừng oán hận chỉ vì kẻ khác chống đối ta. Mỗi người có một tâm niệm riêng. Mỗi tâm hồn có những sở thích riêng. Kẻ này có thể cho người kia là sai ; người kia có thể cho kẻ này đúng. Kẻ này nhất định không phải là hiền nhân, người kia không nhất quyết là ngu muội. Cả hai cùng là phạm phu cả. Ai đủ khôn ngoan để phán xét kẻ nào tốt kẻ nào xấu ? Tri đó mà ngu cũng đó, như tiếng chuông ngân dài bất tận. Vì vậy, dù cho kẻ khác không dẫn được cơn giận, chúng ta ngược lại hãy lo sợ về những sai quấy của chính mình, và mặc dù chúng ta có thể quả quyết rằng mình đúng, hãy cư xử hòa thuận với kẻ khác. » (Chương X) (12).

Các vấn đề được thảo luận trong bầu không khí hòa thuận không thù hận sẽ được giải quyết tất nhiên, và gần như chúng tự giải quyết lấy. Những quyết định song phương hay tập thể chỉ có thể có hiệu quả đích thực khi nào hòa hiệp là trên hết. Nơi nào không có hòa hiệp, cá nhân đứng lẻ cá nhân, tập đoàn đứng lẻ tập đoàn, trong cuộc đối đầu vô tích sự.

Thánh Đức Thái Tử đã thấy rằng dân chúng của Ngài cần có một nền tôn giáo để điều khiển các hành động của họ và cổ vũ các nhà lãnh đạo của họ phản tỉnh khiêm tốn. Phật giáo là tôn giáo được chọn và Ba Ngôi Báu của nó : Phật, Pháp và Tăng, được coi như là lý tưởng cứu cánh của tất cả mọi loài chúng sanh và làm căn cơ tối hậu của sinh hoạt nhân gian trong tất cả mọi xứ sở. « Kinh lễ Tam Bảo » trở thành chủ đề cho Chương 2 của Ước pháp, và Thánh Vũ Thiên Hoàng, vào thời đại sau (trị 724-749), đã mang lại cho truyền thống Nhật bản thành ngữ thời danh « Nô bực của Tam Bảo ».

Các quan điểm ghi trong Chương 2 của Ước pháp rất là quan trọng. Quan niệm thứ nhất trong số đó là cho rằng một số ít người hoàn toàn xấu xa, và có thể dạy họ theo Phật pháp hay Chân lý căn cơ của vũ trụ. Đây là một quan niệm đặc sắc của tư tưởng Đông phương trái ngược với một vài khái niệm của Tây phương. Quan niệm về sự trừng phạt đời đời không có nơi đức Phật.

Quan niệm đặc trưng thứ hai là nói rằng Chân lý hay Luật phổ quát như là « nơi trú ẩn kỳ cùng của mọi loài chúng sinh và là đối tượng sùng tín tối thượng trong tất cả mọi xứ sở. » Thánh Đức hỏi : « Hạng người nào và trong thời nào không đủ khả năng tôn kính Luật đó ? » Trong quan điểm của Ngài, Luật hay Pháp, là « qui tắc » của tất cả chúng sinh, đức Phật đích thực là « Pháp hiện thân », và Pháp hiện thân, « là một với Lý tánh », trở thành *Tăng già* tức Chúng đệ tử Phật. Theo Thánh

Đức, do đó, mọi sự đều qui hướng vào một nguyên lý căn bản được mệnh danh là « Pháp ».

Năm 594, hoàng cô của Thánh Đức, tức Hoàng Hậu Suy Cồ (Suiko), ban hành sắc lệnh là Hoàng gia ủng hộ công cuộc phát huy Tam Bảo. Chiếu theo sắc lệnh đó, các đại thần của triều đình tranh nhau xây các chùa chiền Phật giáo. Như thế, Phật giáo đã bắt rễ, trưởng thành và đua nở. Một thời đại mới trong lịch sử văn hóa của Nhật bản đã bắt đầu. (13)

Hình như các nhà cai trị Á châu khác, thừa nhận Phật giáo, cũng đã thực hiện như vậy, cùng lý do rất tương đồng với Thánh Đức. Tuy nhiên, quan niệm về Pháp hay *Dharma* mà hoàng đế Phật tử A Dục chuẩn nhận ở Ấn độ không chỉ giới hạn riêng Phật giáo, nó còn được coi như có giá trị cho tất cả mọi tôn giáo, dù vượt qua những chân trời của các tôn giáo trong thời đại ngài. Trong khi A Dục Vương ủng hộ và bảo trợ riêng tôn giáo Phật, Phật giáo cũng chỉ là một trong nhiều tôn giáo — gồm Bà la môn giáo, Kỳ na giáo, và phái ngoại đạo tà mệnh (*Ājivika*) — được nhà vua bảo vệ. Giữa các nhà cai trị ở Á châu, kể cả Thánh Đức Thái Tử, A Dục Vương nổi bật do tinh thần đại đồng của ngài.

Dù sao, giữa Thánh Đức và A Dục thoát trông hình như không khác nhau nhiều lắm. Thánh Đức chỉ biết có một hệ thống triết lý giảng những định luật phổ quát, tức Phật giáo. Do đó, đương nhiên Ngài coi Phật giáo như là « lý tưởng cứu cánh của hết thảy mọi loài và căn cơ tối hậu của sinh hoạt nhân gian trong mọi xứ sở. » Trái lại, A Dục nhất định phải công nhận sự có mặt các yếu sách tôn giáo dị biệt đòi hỏi tính cách phổ

quát, vì ở Ấn độ vào thế kỷ III trước Thiên chúa rất nhiều hệ thống tôn giáo đã phát triển cao độ, và không phải chỉ một ít hệ thống cổ phát ngôn lấy tư cách chân lý phổ quát. Tuy nhiên, giữa A Dục và Thánh Đức, không có dị biệt tất yếu về nguyên tắc. Họ cùng phấn đấu cho Phật giáo như nhau, mà tính chất của nó là cốt nhận thức những định luật phổ quát được giảng dạy bởi tất cả các nền tôn giáo và triết học. Họ cũng nỗ lực thiết lập một quốc gia đại đồng như nhau, dựa trên những gì mà họ coi là Chân lý của vũ trụ.

2.— ĐIỀU HÀNH CỦA QUỐC GIA ĐẠI ĐỒNG.

Các quốc gia đại đồng, theo như kiểu mẫu thủ sáng của A Dục, Thánh Đức, và Song-tsan Gampo, được hình thành song song với việc phế trừ các đặc quyền tập ấm của các thủ lĩnh thị tộc và sự thay đổi địa vị của vai trò lãnh đạo chính trị trước kia dựa trên đẳng cấp xã hội theo kiểu mẫu thị tộc. Các nguyên thủ thị tộc có uy thế chỉ có thể duy trì quyền lực chính trị với điều kiện họ phải trở thành những viên chức của quốc gia tập quyền vừa được thiết lập (14).

Trong trường hợp Nhật bản, Thánh Đức thiết lập một hình thức tổ chức quan chế khác các thời đại trước tận căn đề. Tổ chức tân định này, mệnh danh là *quan vị thập nhị giai* (kani-jūni kai). Mười hai bậc quan vị, có hiệu lực kể từ năm 603 (15). Trước tiên, các hàng quan giai cao chỉ được dành cho những nhân vật có địa vị xã hội cao và được truyền thừa tập ấm. Dưới chế độ mới, chức vụ và thăng tiến của quan giai dựa trên khả năng. Theo công huân, chứ không theo huyết thống, đó là một tiêu chuẩn mới.

Khi các viên chức lãnh nhiệm vụ, gần như vậy, với tư cách là những cột trụ của quốc gia tập quyền, Thánh Đức thân hành phối kiểm họ trong Ước Pháp Thập Thất Chương của Ngài. Yêu sách thứ nhất của quốc gia đại đồng là xác lập cung cách đạo đức gương mẫu giữa các viên chức của nó. Như thế, đôn đốc tinh thần tán dương lễ thiện và đàn hạch thói xấu, là thí dụ điển hình. Thánh Đức nói :

« Có công thì thưởng, có tội thì trừng. Đó là một qui luật tối diệu ngàn xưa. Do đó, đừng để cho các hành vi thiện của một ai mãi bị khuất lấp, cũng đừng để các hành vi ác của một ai không được cải hóa. Những kẻ vọng ngôn, ý ngữ giống như mũi tên làm hư nước, hay như lưỡi kiếm bén làm hại dân. Cũng thế, bọn siểm nịnh ưa bươi móc những lỗi lầm của kẻ dưới cho các bề trên của chúng; rêu rao những sai lầm của bề trên cho kẻ dưới của chúng. Hạng người như thế bất trung với vua, bất nhân với dân. Tất cả điều đó là nguồn gốc làm trời dậy những nhiễu nhiễu nhưng trăm trọng cho dân (Chương VI) (16).

Về quan niệm đặt để các loại hình thức trừng phạt, Thánh Đức chủ trương dùng những biện pháp cải tạo hay sửa trị trong trường hợp khinh tội, nhưng trừng phạt nặng trong trường hợp trọng tội. Ngài qui định như thế này : « Những tội nhẹ phải được phán xét tùy theo khả năng của chúng ta nhằm cải hóa phạm nhân, nhưng những ai phạm các tội nặng phải đưa ra trừng trị nghiêm khắc » (17). Thánh Đức không né tránh việc sử dụng sức mạnh, nhưng ngài bận tâm đến việc cải tiến đạo đức trên hết,

Mỗi bận tâm đạo đức đó cũng thấy rõ trong huấn dụ dưới đây nói về việc phán xét nhanh nhẹn và vô tư.

Khi nghe các trường hợp của dân, các pháp quan phải gạt bỏ những nguyện vọng tham lam và hãy quên những quyền lợi riêng tư. Hãy xét vô tư những tố cáo mà dân chúng đưa đến. Về những trường hợp phải thẩm vấn, một ngày có hằng nghìn vụ. Nếu trong một ngày có nhiều vụ như thế, trải qua nhiều năm sẽ có vô số những kiện tụng phải giải quyết. Ngày nay thì khỏi phải nói, một số các pháp quan đuổi theo lợi lộc cho riêng mình và đợi chờ những cơ hội có hối lộ đã. Do thế mà có lời nói rằng : « Lý lẽ của nhà giàu như đá liệng xuống nước, còn lý lẽ nhà nghèo như đồ nước lên đá ». Trong những hoàn cảnh như thế, người nghèo sẽ không biết gởi mình vào đâu. Những sự vụ như thế, nếu đúng, chứng tỏ các quan lại đã không làm tròn bổn phận. (Chương 5) (18)

Những tiêu chuẩn mà Thánh Đức đặt ra dành cho các quan lại càng nghiêm khắc hơn nữa. Ngài nói, các quan lại phải là những người liêm chính. Một chế độ tốt mà kỳ thực không đảm bảo an ninh và lành mạnh của xứ sở nếu những người đảm trách công việc điều hành của nó mà yếu kém.

Mỗi người có một trách nhiệm đối với công vụ của Chính quyền. Đừng để cho các lãnh vực trách nhiệm bị lẫn lộn. Khi những người có tài trí được ủy nhiệm những quan chức cao, ai cũng sẽ vui lòng ca ngợi, nhưng khi những người bất tài giữ những quan chức cao, thì những hỗn loạn và nhiễu nhương sẽ chồng chất. Trong thế gian này, ít ai là

người sinh nhi tri chi ; chỉ thành bực Thánh sau thời gian dài tu tập. Tất cả những vấn đề của quốc gia, dù lớn hay nhỏ, chắc chắn sẽ được điều hành tốt đẹp, nếu những người chính trực giữ những địa vị chính đáng ; trong tất cả mọi thời, dù trị hay loạn, mọi sự việc sẽ được giải quyết êm xuôi nếu người hiền được kính sợ. Theo cách đó, quốc gia sẽ bền lâu, và quốc độ sẽ tránh khỏi hiểm nạn. Do đó, các bực minh chủ thời xưa đi tìm người giỏi cho những quan chức cao chứ không dành quan chức cao cho những người được sủng ái ». (Chương VII)

Lời giáo huấn đó, được nêu lên hơn một nghìn năm về trước, không phải là không đáng trọng thị dù ở trong những xã hội tân tiến của ngày nay.

Điều đáng ghi nhận là Thánh Đức khuyến cáo các viên chức hãy tránh đổ ky, một trở ngại cho sự phát triển tốt đẹp của cộng đồng và xã hội. (19)

Tất cả các quan chức, cao hay thấp, phải coi chừng đổ ky. Nếu các người đổ ky kẻ khác, thì kẻ khác rồi cũng sẽ đổ ky các người. Nếu kẻ khác khen mình trí, đừng lấy thế làm vui ; nếu kẻ khác hơn mình về tài, hãy nên hàm mộ. Thực sự, hiền nhân là hạng người hiếm thấy trên thế gian này — có thể năm trăm năm thì có một hiền nhân, nhưng một nghìn năm khó có một vị thánh. Nhưng nếu những bậc hiền nhân và thánh triết không được kính sợ, làm sao nước được trị yên ? (Chương XIV) (20)

Sau khi đưa ra một số các huấn thị làm chỉ đạo cho thái độ và cung cách của các nhà lãnh đạo và các viên chức, Thánh

Đức bác bỏ chính sách chuyên chế hay sự cai trị độc tài độc đoán, bất chấp tính chất thiết yếu phải thảo luận với kẻ khác.

Những quyết định liên quan các vấn đề hệ trọng không được dành riêng cho một người. Chúng phải được thảo luận với nhiều người. Những vấn đề nhỏ nhất ít quan trọng hơn, không cần thương nghị chung với nhiều người. Nhưng trong trường hợp những vấn đề nghiêm trọng, khi có một nỗi sợ hãi nào đó mà họ có thể bỏ đi, các người nên sắp xếp các sự việc trong cuộc thương nghị với nhiều người, để mà tiến tới kết luận chính đáng (Chương XVII).

Quan niệm đó có thể coi như là phôi thai cho tư tưởng dân chủ của Nhật bản. Nó có quan hệ với Chương I, trong đó qui định rằng cuộc thảo luận phải được diễn ra trong tinh thần hòa hiệp. Nguyên tắc được nói lên như thế sẽ hiện thân trong một Sắc lệnh hoàng gia tiếp theo cuộc Canh Tân Đại Hóa. Sắc lệnh này miệt thị sự thống trị độc tài bởi một nền quân chủ — hay độc tài, như chúng ta thường nói ngày nay — « Mọi việc đừng để cho một người cai trị độc nhất thiết định. »

Quan niệm chống đối độc tài đó xuất phát từ đâu? Lối thống trị thời xưa được trình bày trong thần thoại của Nhật bản thì không phải do mệnh lệnh của một quân vương hay « Chúa tể của tất cả », nhưng do một cuộc hội thảo bên bờ sông. Nếu những ý kiến của các hội viên mà bất hòa, cuộc hội thảo khó thành công. Do đó, hình như nó cho phép chúng ta nhận rằng Thánh Đức đã thừa hưởng và khai triển quan niệm đó từ Thần đạo (Shintô) nguyên thủy. Mặt khác, cũng có thể rằng

các qui luật của Tăng đồ Phật giáo đã ảnh hưởng đến tư tưởng của Hoàng Thái tử. Những qui luật này được kể rõ chi tiết trong các kinh điển quen thuộc đối với Thánh Đức, và chúng bao gồm qui luật về quyết định đa số. Cũng nên ghi nhận sự kiện rằng cuộc thương nghị chung không được khuyến khích công khai nơi A Dục hay Song-tsan Gampo. Quan niệm hay tinh thần thương nghị chung đó được duy trì cho đến khi quyền lực chính trị từ các Thiên hoàng được trao sang các tướng quân (shôgun) của Nhật bản phong kiến. Hệ thống Thiên hoàng của Nhật bản đã phát triển không như một thể chế độc tài nào đó. Mặc dù chú trọng trên sự bao quát của tập đoàn trong quá trình thực hiện quyết định, nhưng trên quan điểm của Thánh Đức, quyền ưu tiên rõ ràng được dành cho Thiên hoàng. Thái độ của ngài, duy nhất nếu đặt tương phản với thái độ của A Dục và Song-tsan Gampo, được bộc lộ trong đoạn sau đây.

« Khi các người nhận những mệnh lệnh của đức Quân Thượng, các người cung kính nghe. Khi trên trời và dưới đất hợp về một mối thi hành những phận sự của mọi phương đúng theo vị trí của mình, chúng ta thấy thế giới được điều lý trong một trật tự toàn hảo như sự luân lưu nhịp nhàng của bốn mùa. Giả sử bắt đất đặt chỗ của trời, tất cả sẽ sụp đổ xuống. Vì vậy, khi chúa nói, hãy nghe và tuân hành những gì ngài nói; khi người trên làm, kẻ dưới phải làm theo. Bởi vậy, khi các người nhận những lệnh truyền của đức Quân Thượng, hãy chăm chú thi hành trung thực. Nếu các người không thể làm như thế, hậu quả tự nhiên sẽ là sự sụp đổ (Chương III) (21).

Những điều Thánh Đức nhấn mạnh ở đây là mối quan hệ giữa lãnh chúa hay thiên hoàng, các viên chức, và dân chúng trong quốc gia tập quyền này. Các viên chức phải cai trị dân chúng y theo những mệnh lệnh của thiên hoàng.

Nền tảng cơ bản cho sự quản trị của quốc gia đại đồng là lễ, hay nói rộng hơn, là nguyên tắc đạo đức. Nếu bậc trên không chính, thì dân ở dưới loạn; vô số những tội ác và những hành vi bất nghĩa sẽ xảy ra, dù bậc trên có cần mẫn đến mấy. Lễ, hay nguyên tắc đạo đức, theo đó mà nói, phải là cơ bản ước thúc các thái độ và cung cách của các viên chức trong công cuộc điều hành quốc gia của chúng.

Mối quan hệ giữa thiên hoàng, các quan lại, và, dân chúng mô phỏng theo kiểu mẫu của Trung hoa thời cổ như đã được qui định bởi Hán nho. Tuy nhiên, kiểu mẫu này này mầm trên đất Nhật, và nó có vẻ như đã có liên hệ chắc chắn với việc phế trừ thế lực thị tộc, tâm điểm cho cuộc Canh Tân Đại Hóa.

Dành quyền ưu tiên cho thiên hoàng là một quan niệm xuất hiện rõ rệt trong Ước pháp,

Các tri phủ và tri huyện không được trưng thuế dân chúng tại địa phương mình. Nước không hai vua, dân không hai chúa, Đức Quân Thượng là chúa tể duy nhất của dân chúng khắp nước. Các quan lại được ủy nhiệm điều hành các công tác địa phương thấy đều tùy thuộc ngài. Làm sao họ có thể tự do trưng thuế dân chúng giống như Triều đình? (chương XII).

Đoạn này có thể được giải thích như là mở đầu cho nguyên tắc trung ương tập quyền trong lãnh thổ dưới triều đình hoàng gia, và như là phác sơ cuộc phế trừ toàn quốc sau này đối với

quyền sở hữu của thị tộc về lãnh thổ và dân chúng. Thế lực của các nhà cai trị địa phương lần hồi suy giảm. Câu nói : « Một nước không hai vua, dân không hai chúa » diễn tả quan niệm không phải độc nhất mang chất Nhật bản mà còn minh nhiên nữa, và nó dự đoán chủ nghĩa chuyên chế sau này đặc trưng cho hiến pháp hoàng gia Nhật bản.

Trên một phạm vi rộng hơn, hình như khi quyền ưu tiên của các thủ lãnh bộ tộc được chuyển sang một nguyên thủy quốc gia chấp nhận một nền tôn giáo đại đồng, đã nổi lên xu hướng cho rằng vị nguyên thủ phải được coi như là sự thị hiện của một nhân vật thần linh. Như thế trong trường hợp Thánh Đức đã nổi lên một huyền thoại, về sau được truyền tụng sang Trung hoa, theo đó ngài là hậu thân của Huệ Tư (Eshi, 515-577), một Thiền sư và tổ thứ hai của Thiền thái tông Trung hoa (22). Phổ thông hơn là tin tưởng cho rằng ngài là hóa thân của Bồ Tát Quán Thế Âm (Avalokitesvāna), ở Nhật thường được gọi là Kannon. Tin tưởng này khoác hình thức văn chương trong một bài thơ được viết khoảng vài thế kỷ sau do Thân Loan (1173-1262), khai tổ của Tịnh độ Chân tông (Jōdo Shinshū):

Bồ tát Quán Thế Âm
Hiện thân làm Thánh Đức Thái Tử
Ngài nhân từ, một người cha đối với ta
Và với chúng ta cùng đi như một bà mẹ vậy. (23)

Tương tự như thế, Quốc Vương Song-tsan Gampo cũng được tôn thờ tại Tây tạng như là một trong những hóa thân của Đức Quán Thế Âm Bồ Tát. (24) Tuy nhiên, đối với Ấn độ và Trung hoa, không thấy có những trường hợp tương đương

trong các huyền thoại nói về A Dục cũng như trong các kỷ lục dành cho Văn đế. Còn đối với các nhà cai trị Tây phương, sự phát khởi của những huyền thoại kiểu đó dĩ nhiên bị cấm đoán bởi các giáo điều của Thiên chúa giáo.

Vậy thì, tại sao giữa những quốc gia được đề cập, một huyền thoại theo loại này chỉ xuất hiện tại Nhật bản và Tây tạng mà thôi? Có thể ước đoán rằng sự nảy sinh một huyền thoại kiểu đó trong hai xứ này có những liên hệ với uy thế tương đối cao được gán cho các nguyên thủ, và với sự kiện rằng Phật giáo trước tiên chỉ phát triển tại đó khi phối hợp với uy thế thống trị. Ở Tây tạng, uy thế đạo và đời đi đôi; còn ở Nhật bản, uy thế đạo cũng như đời được gán cho Thánh Đức thậm chí ngày nay vẫn chưa bị phai mờ. Trong trường hợp Nhật bản có thể nói một cách tổng quát hơn, theo đó thì sự kiện một huyền thoại loại này được khơi dậy nó là căn bản cho việc lãnh hội chính xác về phong thái tư tưởng của Nhật bản.

3.— VĂN HÓA VÀ NHỮNG CHÍNH SÁCH NHÂN ĐẠO

Các nhà Á châu cai trị các quốc gia đại đồng, với khát vọng thể hiện những định luật phổ quát qua trung gian các biện pháp chính trị thích ứng theo hoàn cảnh riêng biệt của họ, đã được ban cho đặc ân có những giao thiệp trên mức quốc tế. Trong thời Thánh Đức, những liên hệ giữa Nhật bản và Cao ly tương đối khá rầm rộ. Thánh Đức gửi các sứ giả sang Cao ly và mời Cao ly sang Nhật bản, có nhiều cuộc kết hôn và trở thành những công dân kiều ngụ. Hai học giả Cao ly, Eji (Huệ Từ) và Esô được nói là những vị sư phó của Thánh Đức về Phật Học.

Những liên hệ giữa Nhật bản và Trung hoa cũng được duy trì, các sứ giả được trao đổi từ thời này đến thời khác. (25)

Đề quảng bá nền tôn giáo đại đồng mà họ chấp nhận, những nhà cai trị này thực hiện nhiều bước: (1) họ xây nhiều đền đài và tự viện, (2) họ cho phép những người thỉnh nguyện được làm tăng và bảo vệ các tăng và ni về mặt chính trị, kinh tế, (3) họ cấp phát đất đai cho chùa chiền, tự viện, và (4) họ thỉnh các kinh và tượng từ những nước khác. Thánh Đức dẫn thân trong hết thảy các hoạt động này. Ngoài việc thiết lập rất nhiều tự viện, vào năm 607 Ngài xây chùa Pháp Long (Hôryû-ji), nay là kiến trúc bằng gỗ xưa nhất trong thế giới. Kể từ thời đó, dưới sự bảo trợ của hoàng gia, Phật giáo bắt đầu phát huy ở Nhật bản.

Hoạt động văn học của Thánh Đức cũng khá quan trọng, và ngài có vẻ rất giỏi về kinh truyện Trung hoa. Thề theo yêu cầu của Hoàng hậu, ngài giảng ba bộ kinh Đại thừa bằng chữ Hán, và sau này viết các bản chú sớ cho chúng (26). Trong số các tác phẩm cổ điển của Nhật bản, những bản chú sớ này là những tác phẩm tối cổ còn hiện hành. Rất dễ thấy qua tầm quan trọng của sự kiện theo đó các tác phẩm cổ điển xưa nhất còn lưu hành của văn học Nhật bản lại là những bản sớ giải về kinh Phật, được phát triển bởi một người đã từng là nhà cai trị của Nhật bản, cai trị thực tế chứ không phải chỉ danh nghĩa. Nếu đối chiếu với sự bành trướng của Thiên chúa giáo ở Tây phương, hay Phật giáo trong vùng Nam Á châu, sự phát triển này hình như biệt lập không có trường hợp tương đương. Sự kiện Thánh Đức đích thân quảng bá Phật giáo và sự kiện ngài rất uyên

bác, những sự kiện đó nhất định đúng, và trong phương diện đó người ta có thể tìm thấy rất nhiều trường hợp tương đồng, nhưng cái cảnh một nhà cai trị thường giảng luận các kinh điển thì quả là vô song, chẳng hạn, lịch sử của Thiên chúa giáo trong đế quốc La mã không hề có. Mặc dù rõ ràng là Thánh Đức tự coi mình như có quyền giảng kinh, nhưng tinh thần tự tôn kiêu này đã không từng xảy ra tương tự trong thế giới Tây phương, ở đó những bài pháp hay những bài giảng tôn giáo thường chỉ dành cho các hàng tu sĩ. Tại vùng Nam Á châu, sự phát triển như thế lại càng hiếm có, ở đây các nhà vua có thông lệ tôn thờ các nhà sư với cử chỉ hết sức cung kính, nhưng các nhà sư thì cứ ngồi yên không một chút đáp lễ. Một số lớn các tác phẩm Phật giáo được soạn tại xứ Ấn thời cổ, nhưng trong bộ loại này không có tác phẩm thẩm quyền nào do một nhà vua viết mà còn lưu truyền đến nay. Sự thực thì một số tương đối ít các sách vở của Phật giáo được các cư sĩ viết. Nhưng ở Nhật bản, nhà cai trị cư sĩ Thánh Đức không phải chỉ viết những quyển sách mang tính chất chuyên môn đạo giáo, nhưng những tác phẩm này đã được gìn giữ và vẫn còn gây ảnh hưởng quan trọng cả đến ngày nay. Hình như đúng ra công việc một hoàng đế giảng thuyết về kinh Phật từ Trung hoa đã được truyền sang trình tự Nhật bản, nhưng trong khi những bài giảng như thế ít có hiệu quả ở Trung hoa, thì những luận giải của Thánh Đức, khai triển từ các bài giảng của ngài, đã có tầm mức quan trọng quyết liệt cho Phật giáo Nhật bản. Một số các học giả, tin rằng, cũng như trường hợp Ước pháp, ba bản chú sớ của Thánh Đức là nguy tạo. Dù cho các giả thuyết có

chúng tỏ đúng, thì sự kiện về sau chúng được gán cho Thánh Đức là điều không thể chối cãi. Sự gán ghép đó không chỉ là đọc sai chứng có hiển nhiên của lịch sử. Nó ám chỉ và biểu trưng cho trường hợp theo đó những tôn giáo nào mà đã phát huy tại Nhật bản đều cũng làm như thế, chỉ cốt tự móc nối với uy thế của hoàng gia.

Khát vọng muốn thể hiện những giáo thuyết của một nền tôn giáo đại đồng trong lãnh vực chính trị đã khiến cho các nguyên thủ của các quốc gia đại đồng đối xử với dân chúng bằng tình cảm và nhân từ. Như thế Thánh Đức bày tỏ mối bận tâm của ngài đối với dân chúng bằng những lời lẽ rõ ràng thoát thai từ các khái niệm của Phật giáo :

« Bởi vì chúng bệnh mê hoặc giữa dân chúng vốn vô tận, nên các Bồ Tát thực hiện những phương tiện nhân từ cũng vô tận... hạng dân chúng nào ít may mắn hơn kẻ khác, chúng ta dạy cho họ thực hành những việc phước thiện, tức những hành vi phù hợp với các nguyên tắc của Phật giáo... Những lễ nghi đạo đức là những điều có thể cứu tế dân chúng khỏi sự bần cùng và thống khổ, cho nên chư Phật cứu vớt chúng sinh tùy theo căn cơ của chúng bằng Bốn Nhiếp Pháp, Bốn Vô Lượng Tâm, và Sáu Ba La Mật. » (27)

Ước pháp của ngài, như đã được khảo sát, nhấn mạnh trên sự an lạc của dân chúng : hoan hỷ với con dân trong những nguyện vọng hợp pháp của chúng, ghét bỏ những kẻ « bất trung với vua, bất nhân với dân », và đề củng cố uy quyền của Triều đình trung ương, có lệnh cấm các quan lại địa phương trưng thuế dân chúng. Do đó, có thể nghĩ ra rằng ở đây dân chúng giữ một vai

trò quan trọng trong ý thức của giai cấp thống trị. Vai trò đó không được phép khuếch đại, nhưng cũng không được phép bỏ quên. Chính vì nó đã tiếp tục gây ảnh hưởng trong lịch sử sau này, nên có thể nghĩ đó là khởi điểm của một chiều hướng tương tự y như sự phát triển lần hồi của chế độ dân chủ.

Cũng nên ghi nhận rằng những nhà cai trị này ở Á châu, họ công nhiên tin ngưỡng một nền tôn giáo đại đồng, đã tham gia các hoạt động nhân đạo dựa trên một tinh thần nhân ái. Chẳng hạn, Thánh Đức xây chùa Thiên Vương (Shitemô-ji) vào năm 587 tại thành phố nay là Osaka (Đại bản), và ngôi chùa này nổi tiếng như là một sáng kiến để cứu tế sự khổ đau. Chùa được đặt trong bốn bộ phận chính : *Kinh điển viện* (Kyôden-in), là bảo đường, căn nhà lớn trung ương, dành cho việc tu tập Phật pháp và các mục đích thẩm mỹ cũng như bác học ; *Bi Điền viện* (Hiden-in), gian nhà dành cho người nghèo đến nhận cứu tế ; *Liệu bệnh viện* (Ryôbyô-in), một bệnh viện hay một dưỡng đường dành cho các bệnh nhân đến chữa trị miễn phí (28) ; và *Thí dược viện* (Seyaku), một phòng thuốc nơi đó sưu tầm, bào chế và ban phát miễn phí các loại dược thảo. Không rõ ngài có xây một bệnh viện cho thú vật ở đây hay không, nhưng xét danh hiệu, *Kinh điển viện* (kyôden-in) — có nghĩa là « Viện đặt trên sự kính trọng chúng sinh — có mục đích mang hạnh phúc và an lạc đến cho hết thảy chúng sinh, loài người cũng như loài vật. Thêm nữa, theo *Nhật bản kỷ* (Nihongi), Thánh Đức và một số phần tử khác thuộc hoàng tộc cũng như các quan lại của triều đình thường bỏ ra một số ngày cố định để đi sưu tầm các thứ dược thảo (29) ; và Triều đình của ngài được coi như đã chứng tỏ đặc biệt chăm sóc hạng

cô quả, bần cùng, và già yếu. Chính Thái tử, theo một huyền thoại kể, đã mang cả y phục và ẩm thực của riêng mình cho một người đói rách khi ngài đi lên đồi Phiến khâu (Kataoka). Do đó, hình như rõ ràng Thánh Đức chấp nhận Phật giáo làm nền tảng phổ quát cho một quốc gia tập quyền Nhật bản, và sự kiện đó đã có những hậu quả quan trọng không chỉ riêng cho sự bành trướng của Phật giáo tại Nhật bản, mà còn cho cả an ninh xã hội và chính trị của dân chúng Nhật bản.

(Còn tiếp)

TUỆ SỸ (dịch)

ĐỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI HIỆN ĐẠI

LỜI TÒA SOẠN

*Đạo Phật đã đóng góp những gì cho nhân loại ;
và nhân loại ngày nay phải học Phật như thế nào,
thực hành Giáo pháp của đức Phật như thế nào
trong việc tìm kiếm một cuộc sống chân chính giữa
cơn khủng hoảng trầm trọng và cùng cực của thế
giới và con người hiện đại ?*

*Câu hỏi và lời đáp đã được nêu lên từ lâu bằng
sự hiểu biết và tấm lòng nhiệt thành đối với những
lời dạy của đức Phật, và qua đó tìm hiểu giá trị
sống động và cần yếu mà đạo Phật có thể đóng góp
cho thế giới ngày nay và ngày mai.*

*Trong ý nghĩa đó, năm nay Viện Đại học Vạn
Hạnh cử hành lễ Phật Đản với chủ đề « Đức Phật
Và Con Người Hiện Đại », và dưới đây, TT xin
cố gắng hiển lộ những ý kiến được phát biểu
trong dịp lễ trọng đại này.*

TU TƯỜNG

Kính thưa Thượng Tọa Viện Trưởng.

Trước hết, chúng tôi xin thành thật cảm tạ Thượng Tọa đã có nhã ý mời chúng tôi ngỏ lời một lần nữa nhân dịp đại lễ Phật Đản trước cử tọa khả kính hôm nay. Chúng tôi rất lấy làm cảm động trước tấm thịnh tình ấy và xin kính gửi đến Thượng Tọa lòng biết ơn của chúng tôi.

Kính thưa Thượng Tọa,

Kính thưa Quý vị.

Xin Quý vị thông hiểu cho là nếu không có lời mời của Thượng Tọa Viện Trưởng, mà tôi không thể từ khước, chắc không bao giờ chúng tôi có can đảm bày tỏ trước Quý vị những cảm nghĩ mà đề tài hôm nay gọi đến cho chúng tôi, tức « ĐỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI HIỆN ĐẠI ».

Thật thế, nếu tên một số nhà trí thức Pháp được gắn liền với kiến thức của họ về Phật giáo, thì tiếc thay, chúng tôi không phải là một trong những người này, vì chỉ mới đặt chân đến châu Á cách đây không lâu. Chúng tôi hẳn cũng biết kiến thức mình bấy còn quá nông cạn trước một cử tọa rất am tường vấn đề.

Vì thế, chúng tôi xin mạn phép tùy thời gửi đến Quý vị một vài ý tưởng mà thôi, với tư cách đại diện một xứ Công giáo và một trong những nền văn minh Tây phương.

Như mọi năm, năm nay, người ta hân hoan tổ chức Lễ Phật Đản 2517 ở khắp mọi nơi mà sự tôn kính đức Phật vẫn tồn tại sâu đậm nơi lòng người. Hàng ngàn Phật tử đến chùa dâng lễ vật, và những người khác, như chúng ta hiện diện nơi

đây cũng đóng góp vào công tác này bằng cách nghiên cứu các khía cạnh của « Bức Thông Điệp Thiêng Liêng » đã soi sáng một thế giới đen tối và đầy khổ não.

Nếu thời kỳ ấy, người ta đã cần đến ánh sáng đạo lý rồi thì nói chi đến thời đại chúng ta ? Trong suốt lịch sử nhân loại, không có thế hệ nào lại xa đạo Pháp của đức Phật hơn là thế hệ của chúng ta, và chưa bao giờ con người lại khẳng khái bấu víu vào những gì xiềng xích họ vào bánh xe luân hồi như thế !

Vì thế cho nên gọi lại những nguyên tắc căn bản được thể hiện trong truyền thống Phật giáo, dù chỉ cho một số ít người thôi, thiết tưởng cũng không vô bổ. Nếu không tỉnh thoảng được nhắc lại những điều ấy, trước những cám dỗ vật chất thi tục của thế giới ngày nay, làm sao con người có thể tách rời khỏi tình trạng thụ động của họ được ?

Xã hội Tây phương, như mọi người đều đồng ý, đang trải qua một cuộc khủng hoảng, chẳng những thế mà cả thế giới cũng đang bị khủng hoảng, một cuộc khủng hoảng của giới trẻ cũng có, và đó là khía cạnh dễ tri nhận nhất — và nhất là khủng hoảng của cả một nền văn minh.

Tất cả mọi người chúng ta làm sao còn có thể tạm chấp nhận gì khác hơn là một sự tự giác hoàn toàn, một viễn ảnh đổi mới toàn diện.

Như André Malraux đã nói, từ đế quốc La mã đến giờ, chưa từng có một cuộc khủng hoảng nào trầm trọng như cuộc khủng hoảng mà chúng ta đang trải qua. Đế quốc Tây phương

chót đã sụp đổ trong sự suy đồi của những vị thần linh, và ngay trước mắt các vị hoàng đế và triết gia của nó, những triết gia chỉ biết tin tưởng ở một chủ nghĩa khắc kỷ cực đoan mà thôi.

Thế giới đang sụp đổ ấy, chính là thế giới những chính thể quân chủ đã qua, và cũng là thế giới của dân trị chính thể thời trước, một thời chưa từng bao giờ sử dụng máy móc. Mỗi thế giới ấy có những vị thần linh riêng, và con người thời ấy đã tìm ra lý lẽ cuộc sống của họ. Vào thế kỷ thứ 19, họ bắt đầu đánh mất lý lẽ đó, nhưng vẫn cho rằng khoa học của thế kỷ 20 sẽ mang nó trả lại.

Và đây, thế kỷ thứ 20. Chúng ta đang ngự trị trong một nền văn minh bậc nhất mà nhân loại chưa từng thấy với những cuộc chinh phục các hành tinh mà sự sống có lẽ không còn nữa. Trong lúc đó thì nền văn minh kia có giải quyết được cuộc khủng hoảng hiện tại, một cuộc khủng hoảng tâm trí chưa?

Đến đây, tôi không thể không nghĩ đến tính cách vĩnh tồn của Phật giáo trong một thế giới luôn luôn di động. Cộng đồng Phật giáo có thể là chế độ được nhân loại sáng lập trước nhất và cũng đã tồn tại lâu hơn bất cứ một chế độ nào khác. Một mặt, chúng ta thấy những đại đế quốc với nền cai trị độc đoán được bảo vệ bởi những đạo quân hùng mạnh, những tàu chiến vĩ đại và những quan tòa khả kính. Nhưng trong số các đại đế quốc ấy, ít nước nào đã trường tồn dài hơn là vài thế kỷ. Mặt khác, chúng ta thấy một phong trào khát sĩ quý chuộng

sự bần cùng hơn sự giàu sang và đã tự nguyện không làm hại kẻ khác và không bao giờ sát sanh. Trong suốt cuộc đời, họ đã ấp ủ những ước vọng cao siêu, đã sáng khởi những thế giới huyền diệu, đã khinh khi những gì người đời quý trọng, đã quý trọng những gì chúng sanh khinh khi như tánh từ tởn, lòng quảng đại và sự tĩnh tọa.

Nhưng lạ thay, trong lúc các đế quốc hùng mạnh xây dựng trên ảo tưởng và tham lam, chỉ tồn tại có vài thế kỷ thì lòng vong kỷ mãnh liệt đã giúp cộng đồng Phật giáo vượt qua mọi sóng gió trong hơn 2500 năm.

Có lẽ vì thế mà tư tưởng Tây phương giữa một xã hội đầy mâu thuẫn đâm ra áy náy, nghi ngờ chính cứu cánh của mình và không còn dám biện hộ cho tính cách siêu phàm của mình nữa vì dường như chính sự siêu phàm ấy tự trở lại lật đổ nó. Từ đây, sự đối chiếu giữa tư tưởng Tây phương và Giáo lý nhà Phật được đặt trên một bình diện mới, bình diện giá trị. Đạo Phật có thể mang lại, đề bổ túc cho nền văn minh ngày nay yếu tố tâm linh cần yếu, vì nền văn minh ấy quá trù phú về tài nguyên vật chất mà lại quá nông cạn trên phương diện tâm hồn và trí tuệ, vì dầu sao, cuộc khủng hoảng hiện tại cũng là một cuộc khủng hoảng của trí tuệ.

Thực trạng của vấn đề vẫn là văn minh kỹ thuật và cơ giới có thể mang lại tất cả cho con người, ngoại trừ lý lẽ sống. Đó chính là hậu quả của sự xao lãng yếu tố tâm linh, và đó cũng là chỗ mà Phật Pháp đã đáp ứng được các vấn đề nan giải của con người hiện đại.

Theo sự thông hiểu của chúng tôi thì Giáo lý căn bản của Phật giáo cống hiến cả một hệ thống tư tưởng khả dĩ mang lại sự thực hiện bản ngã và sự tự giải thoát, bằng cách khai triển tâm linh và trí tuệ mình. Xã hội được đặt trên căn bản tâm linh của mọi cá thể.

Cương vị ưu tiên mà Phật giáo dành cho tâm linh lại càng làm sáng tỏ cái mà, cùng với một tư tưởng gia Công giáo, chúng tôi xin gọi là nội tâm của con người.

Nội tâm dẫn dắt con người vào thế giới « tâm thức » của họ. Ở đấy, họ sẽ đối chiếu với tâm hồn, tri não, bản năng và trực giác. Ở đấy, họ sẽ có cơ hội tương am những giá trị đặc biệt của tâm thức, rất khác tính chủ quan. Tính chủ quan đóng khung con người lại trong bản ngã cá nhân hẹp hòi, còn tâm thức đặt con người trong tinh thần tương sinh sâu xa của sự sống. Khi con người sống đời sống tâm linh dồi dào, họ nặng về phần linh hồn hơn. Và không như một số lớn đã nghĩ, con người của tâm linh thoát phạm, không sống lơ lửng « trên mây » mà là một con người thâm thúy. Nói một cách tóm tắt, Phật pháp là như thế và đó cũng là giải đáp của đức Phật cho các vấn đề của con người hiện đại. Giải đáp đó cũng là một lời kêu gọi trở về thế giới tâm linh.

Chính vì đã từ bỏ chiều sâu của tâm thức mà con người của thế kỷ 20 mới bị khủng hoảng và có khuynh hướng trở thành nông cạn và trống không, đề sau cùng chỉ sống ở ngoại biên của sự vật. Họ không thể xem thường « chiều sâu của cuộc sống », theo danh ngôn của Kierkegaard mà không rơi vào tình

trạng mộng du. Không ai có thể mang lại hạnh phúc cho con người bằng cách chỉ thỏa mãn nhu cầu vật chất và bề ngoài của họ mà thôi. Ta có thể nói rằng những ai chưa từng trải qua kinh nghiệm tâm linh nào, chưa từng cảm thấy sự hốt hoảng hoặc trạng thái sung mãn của đời sống nội tâm, đều chưa từng được sống.

Nhưng, thưa quý vị Giáo hữu, nếu Giáo lý của đức Phật mang đến cho quý vị một phương thức hữu hiệu cho cuộc khủng hoảng siêu hình của thế giới ngày nay, thì xin quý vị cho chúng tôi, một người Tây phương, được phép khẩn khoản yêu cầu quý vị cũng đừng nên phủ nhận những bình diện khác của con người.

Con người không phải chỉ sống trong chiều sâu nội tâm mà thôi, họ cũng sống trong liên hệ chiều dọc và chiều ngang của xã hội.

Thật vậy, liên hệ chiều dọc là mối tương quan giữa con người với những gì « cao » hơn. Trên họ có cha mẹ họ, hoặc thượng cấp của họ, tức những quyền lực. Họ cũng gặp những giá trị và truyền thống ông cha để lại tức hiếu đễ, tổ quốc v.v... Trong hệ thống dọc này, con người đứng trên cương vị một con người.

Hệ thống chiều ngang là mối tương quan giữa con người với những gì chung quanh họ. Ở đó họ gặp anh em, bạn hữu và người đồng lứa. Họ cũng lãnh hội được các giá trị phổ quát và tình huynh đệ và bình đẳng. Trong chiều này, con người giữ vai trò huynh đệ.

Cả ba hệ thống tâm lý này đều cần thiết cho sự phát triển của con người. Con người vì thế phải luôn luôn thông đạt với những gì « trên » họ, « chung quanh » họ và « trong tâm » họ.

Thảm kịch bắt đầu khi họ chỉ muốn, hoặc chỉ có thể sống trong một bình diện và gạt bỏ hai khía cạnh kia như chủ nghĩa Marxiste đặt « Đỉnh Tuyệt Đối » nơi tình huynh đệ và muốn biến con người thành một Thần Linh của con người.

Con người lúc đó trở thành con người « độc diện » như triết gia Marcuse đã mô tả.

« Người con » lúc bấy giờ là kẻ chống đối lại các cuộc tranh đấu cho công bình và tình huynh đệ.

« Người bạn hữu » sẽ không thừa nhận các giá trị như môn sinh và quyền lực. Còn « Con người của tâm linh » thì sẽ sao lãng các hoạt động để ẩn trú trong mơ' tưởng hảo huyền mà quên cả tình nhân ái.

Sự ẩn lánh trong tâm thức và tánh cách vô liên can của tín đồ Phật giáo đã làm cho nhiều người nghĩ rằng giáo lý đạo Phật cũng là « độc diện ».

Về phần chúng tôi ngược lại, chúng tôi không nghĩ thế. Nhưng với một kiến thức hữu hạn, chúng tôi không thể khởi đầu một cuộc tranh luận siêu hình được.

Bởi thế, chúng tôi xin dành phần sau cùng để nhắc lại một hình ảnh có tính cách ngụ ngôn chứng tỏ đức Phật là một nhà giáo dục thực tiễn.

Một trong những môn sinh của đức Phật thường hay suy cứu về siêu hình học, và vì không thỏa mãn với thái độ của

Thầy nên một hôm yêu cầu đức Phật trả lời dứt khoát về những vấn đề như : « Vũ trụ có trường cửu không ? Trong vũ trụ, có khởi điểm nào không ? Cơ thể và linh hồn là hai hay là một ? »

Đức Phật trả lời bằng một hình ảnh : « Một người bị thương trầm trọng vì một mũi tên tẩm thuốc độc. Bạn bè, cha mẹ rước một y sĩ giải phẫu đến chữa trị. Nhưng người bị thương không cho vị y sĩ sờ vào mũi tên và rút nó ra vì « trước khi ông đem nó ra, và băng bó vết thương lại, tôi muốn biết xem ai đã bắn mũi tên này, danh tánh là gì, thuộc đẳng cấp nào, cư ngụ tại đâu, lớn hay bé, nước da màu gì v.v... Hãy trả lời tất cả câu hỏi trên trước khi ông bắt tay vào việc chữa trị tôi ».

Người này chắc chắn sẽ thở hơi cuối cùng trước khi được nghe trả lời tất cả các câu hỏi ấy. Cái mà ông ta đang cấp bách cần đến không phải là những câu trả lời mà là sự săn sóc của y sĩ. Vậy đối với nhu cầu của con người hiện đại cũng thế. Câu trả lời của đức Phật vẫn còn hợp thời vì vấn đề chính yếu vẫn không mấy may thay đổi. Đó là phải săn sóc vết thương liền, không cần chờ đợi kết quả cuộc điều tra xem ai là người cầm cung.

PIERRE GARREAU

Đức Phật bắt đầu sứ mệnh truyền giáo của Ngài với một nhóm nhỏ 5 người đệ tử. Giáo pháp của Ngài đã lan tràn rất nhanh chóng. Tuy nhiên, trong thời gian tại thế của Đức Đạo sư và các Đệ tử thân cận, giáo pháp không được truyền ra khỏi biên giới xứ Ấn độ. 3.000 năm sau khi Ngài nhập Niết bàn, dưới triều A Dục Vương (Asoka), phong trào Phật giáo mới được phát triển mạnh mẽ. Vì vậy lời dạy của Ngài được truyền bá không những ngay trong xứ Ấn độ mà còn vượt ra ngoài biên giới. Các vị Như lai Sứ giả đã mang giáo pháp vi diệu của đức Đạo sư truyền sang các vùng lân cận và xa xôi. Như thế, với thời gian trôi qua, sứ mệnh ấy bắt nguồn từ đức Phật một cách khiêm nhường đã biến thành một phong trào mạnh mẽ, một sức mạnh văn hóa và tâm linh ảnh hưởng và hun đúc nên đời sống của hàng triệu người trên khắp thế giới. Có thể nói, chính sức mạnh này đã nối liền nhiều quốc gia có phong tục tập quán khác nhau hoặc nói ngôn ngữ khác nhau thành một đại gia đình.

Những vị Như lai Sứ giả này không đi như các sứ giả của những kẻ thiết lập đế quốc. Họ cũng không dùng sức mạnh hoặc những sự cám dỗ để thuyết phục người đời đi theo con đường của đức Phật. Họ cũng không có những ý đồ thầm kín nào trong công việc truyền bá chánh pháp. Họ chỉ hoạt động vì tâm nguyện đại từ và đại bi. Vì vậy bất cứ nơi nào họ đến đều được tiếp đón nồng nhiệt, và ngày nay họ vẫn còn được dân chúng tưởng nhớ với tấm lòng tri ân và ngưỡng mộ. Giáo pháp vi diệu của đức Phật vẫn tiếp diễn đem lại lẽ sống, ánh sáng, hoà bình và hạnh phúc cho hàng triệu người và sẽ tiếp tục như thế chừng nào mà con người còn tin tưởng vào cái giá trị, cao siêu của

cuộc đời. Kể từ khi đức Như lai vào Đại bát Niết bàn đến nay đã trên 25 thế kỷ trôi qua. Hay đúng hơn là đã 2516 năm trôi qua vào ngày 17 tháng 5 năm nay chúng ta đang tổ chức lễ tưởng niệm lần thứ 2517 (sau ngày Phật nhập Niết bàn). Suốt 25 thế kỷ này biết bao biến chuyển dồn dập đã xảy ra trong lịch sử nhân loại. Phật giáo cũng đã có những bước thăng trầm trong biểu hiện lịch sử của nó. Nhưng tựu trung, chánh pháp đã vững tiến trước những sự suy thịnh của thời gian. Nay là cơ duyên cho sự phục hoạt và quảng bá của chánh pháp.

Ngày nay với đà phát triển khoa học và kỹ thuật. Những chương ngại địa lý đã được dẹp bỏ. Nhưng cái bi kịch là khi dẹp bỏ được những chương ngại vật chất thì chương ngại tinh thần lại chổng chát lên. Vì thế mà có những sự cân bằng giữa các nước trên thế giới. Nhân loại đang sống trong sợ hãi và nghi kỵ. Nếu một cuộc xung đột mà xảy ra với khí giới phá hoại tối tân, nó sẽ tiêu diệt con người và công trình vĩ đại của nó. Vì vậy các cường quốc thế giới đã cố gắng rất nhiều để đi đến chỗ thông cảm. Nhưng mãi cho đến ngày nay họ vẫn chưa thành công. Lý do là vì những cố gắng này chỉ được thực hiện trên bình diện ngoại giao, với tinh thần mặc cả và thiếu sự thành thật.

Mỗi vấn đề đều có giải đáp của nó. Chúng ta phải săn đuổi nó bằng đường lối công chính. Nếu chúng ta tiến tới bằng chân thành, bằng thiện chí và hiểu biết, thì giải đáp sẽ đến ngay. Còn trái lại khi giải quyết vấn đề với thiên kiến và thành kiến thì lời giải ấy sẽ vượt quá tầm tay chúng ta.

Trái với lòng tin tưởng của chúng ta về văn hóa và văn

minh nhân loại ngay cả đến ngày nay, luật rừng — sức mạnh là lẽ phải — vẫn còn chế ngự thế giới này. Chỉ khi nào sức mạnh của lẽ phải được thừa nhận, chừng đó thế giới mới mong có hòa bình và hạnh phúc. Cầu sao cho lương tri soi sáng những nhà lãnh đạo thế giới. Cầu sao cho họ thành công trong những nỗ lực giải quyết các vấn đề của thế giới. Bất cứ điều gì được xây dựng theo đường hướng này dầu ở trên bình diện nào đều được tán thưởng. Nhưng chúng ta nên nhớ một điều là hòa bình vĩnh cửu chỉ có thể thực hiện được nếu được đặt trên mực độ cao cả nhất. Muốn thế, chúng ta phải hướng về những thông điệp tâm linh của đấng Đạo sư của thế giới, nhấn mạnh trên Nhất thể Bình đẳng của con người. Ở đây, thông điệp vĩ diệu của Phật Thế Tôn, thông điệp Đại từ và Đại bi mang ý nghĩa trọng đại cho thế giới ngày nay.

Bây giờ đã đến lúc chúng ta hành động cho lý tưởng về một đại gia đình nhân loại. Người ta đã đề cập đến vấn đề một chính phủ chung cho cả thế giới ở vài nơi rồi. Đó vẫn còn là một tiếng nói xa xôi.

Chừng nào mà những chương ngại tinh thần chưa được tháo gỡ thì lý tưởng đó chưa thể trở thành thực tế. Phật giáo, với khát vọng đại đồng và phê phán lý trí của nó, có thể đóng một vai trò quan trọng trong công việc xây dựng một bầu không khí tinh thần cần thiết.

Và đây là sứ mệnh cao cả nhất mà chánh pháp có thể thành tựu trong thế giới ngày nay.

T.T. DHAMMARATANA

Đây là một vinh dự lớn lao và cũng là một đặc ân cho tôi khi được hầu chuyện cùng quý vị nhân ngày Phật Đản đáng ghi nhớ này. Tôi cảm thấy hết sức vinh hạnh.

Thật là một vinh hạnh lớn đã có những học giả đến Nhật bản học hỏi hàng năm và đã trở thành những vị lãnh đạo quốc gia hay tôn giáo. Hôm nay, gặp lại những vị ấy ở đây, tôi liên tưởng đến những ngày sống chung hạnh phúc bên những vị lãnh đạo Việt nam tại Nhật bản ngày trước. Tuy nhiên, tôi rất tiếc là hoàn cảnh Việt nam không được nhiều người Nhật biết đến. Chẳng hạn, khi tôi quyết định đến đây theo lời mời của Viện Đại học Vạn Hạnh, đã có nhiều người sửng sốt và ngạc nhiên hỏi: « Ông qua Việt nam sao? Ông có chắc đi không? Ông có được bảo đảm an toàn không? Hãy trở về mà đừng bị giết! »

Thế nhưng, khi đến đây, tôi nhận thấy thành phố Saigon rất yên ổn và phồn thịnh. Đường sá đầy xe cộ và người qua lại. Tất cả mọi người đều tỏ vẻ hạnh phúc. Nhà cửa nguy nga, đại lộ và công viên đầy hoa nở và cây cối xanh tươi... và, tất cả quý vị đều yêu mến vẻ đẹp của thiên nhiên.

Mặc dầu, tôi đã thăm viếng nhiều xứ, nhiều nơi, song cho đến nay tôi mới được chứng kiến một ngày Đại lễ Phật Đản rực rỡ và an lành như ở Saigon. Tôi cảm nhận tinh thần thanh thoát của đức Phật đã thấm nhuần thâm sâu vào tâm hồn mỗi người Việt nam và do đó họ đã hân hoan cung kính đón mừng ngày lễ huy hoàng này. Tôi có cảm tưởng Việt nam là một xứ Phật.

Tôi đến đây cũng từ một xứ Phật một xứ gồm có nhiều đảo nằm dọc ven bờ Viễn Đông và không xa lạ gì đối với Việt

nam. Việt nam — Nhật Bản đã từng có những liên lạc chặt chẽ và sâu xa từ 1.200 năm về trước, và để minh chứng điều này. Chúng tôi xin trưng dẫn một điều kiện lịch sử : Những ca vũ trong Triều đình (Vũ nhạc và Nhã nhạc) được truyền vào Nhật bản năm 1.200 là do một vị sư người Ấn tên là Bodhisena và một vị sư Việt nam là Phật Triết. Vũ nhạc và Nhã nhạc sau đó vẫn giữ được nguyên gốc của nó cho đến ngày nay. Hình thức nguyên thủy ấy không còn giữ được ở Ấn độ hay bất cứ ở một quốc gia nào khác ở Á châu. Thật là một tài sản văn hóa mà chỉ còn tìm thấy ở Nhật bản và đây là một trong những sự ngạc nhiên của thế giới. Người Nhật bản đã hãnh diện một cách đứng đắn là họ đã thành công trong việc bảo tồn qua nhiều thế kỷ. Ngay từ khi được truyền đến quốc gia này, Vũ nhạc và Nhã nhạc đã được Hoàng Gia đặc biệt chú ý và bảo vệ. Nghệ thuật này đã được bảo tồn qua nhiều thế kỷ như là vũ điệu chỉ được cử hành trong những ngày quốc lễ hoặc trong dịp tiếp đón các phái đoàn ngoại giao các nước đến thăm viếng. Hình thức trình diễn nghệ thuật này chỉ thấy trong Hoàng cung. Tên một vài bản nhạc được rút ra từ nguyên gốc Ấn độ, như «Bosatsu» (Bồ tát) là do chuyển âm của chữ Bodhisatta, «Bairo» của chữ Bhairava, « Karyobin » của chữ Kailivinka (âm thanh dịu ngọt của chim Ca Lãng Tần Già). Các vũ công đều đeo mặt nạ đỏ và xiêm y rực rỡ. Chính cái truyền thống này bắt nguồn từ lâu ở Việt nam.

Những sinh hoạt và tư thái của quý vị đã tượng trưng cho một tinh thần thành thật liêm khiết và nồng nhiệt mà tôi rất lấy làm cảm kích. Chắc hẳn tôi sẽ thuật lại những cảm giác

và những cảm tưởng nồng nhiệt và chân thành của tôi đến các bạn đồng hương. Và tôi tha thiết hy vọng dân tộc hai nước chúng ta sẽ cùng nhau hợp tác cho lý tưởng hòa bình và hạnh phúc tinh thần của thế giới ngày mai.

Xin chân thành cảm ơn quý vị.

HAJIME NAKAMURA

Đạm Nhiên

xuất bản và phát hành

viết đúng Hỏi Ngã

của HỒ TRUNG TỶ

**GIẢN LƯỢC VÀ HỆ THỐNG TOÀN BỘ LUẬT
HỎI NGÃ**

- *Biết ngay. Viết đúng*
- *Giúp trí nhớ. Dễ tra tìm*

**DÙNG CHO HỌC SINH VÀ CÁC BẠN MUỐN VIẾT
ĐÚNG TIẾNG VIỆT**

• Thích Huyền Vi

PHẬT HỌC VỚI THANH NIÊN

PHẬT học là chân lý thật sự, luận về vũ trụ như sanh, do đức Thích Ca Mâu Ni chứng ngộ nói ra, tức là học thuyết hay học lý của Phật Đà. Đức Phật sau khi thành đạo trải qua 49 năm trường thuyết pháp, Kinh (Sutta), Luật (Vinaya) và Luận (Abhidhamma). Giáo điển của Ngài có hơn 84.000 pháp môn, vô lượng diệu nghĩa, Giáo, Lý, hành, quả, bốn đại cương mục trong chương trình học tập phải từ Giới (Sīla), Định (Samādhi) và Huệ (Pañña), ba hữu lậu học thế gian phát khởi, rồi sau mới đến ba vô lậu học xuất thế gian, hầu đạt đến Chánh đạo Bồ Đề.

Lời pháp của đức Phật nói ra rất hợp chân lý, hợp căn cơ. Muốn thích ứng trình độ của kẻ lợi người độn, đức Phật chia

ra 05 thừa giáo pháp, nhưng Ngài lấy Nhơn thừa làm cơ bản tu tập Phật pháp, bởi vì « Nhơn thành tức Phật thành ». Phật học dạy người muốn tu giải thoát, trước phải theo Nhơn cách. Thế nên giáo pháp Nhơn thừa là giữ gìn 5 giới (1) và thật hành 10 điều thiện (2). Mỗi cá nhân phải ngăn việc ác làm điều thiện tạo cho mỗi người đầy đủ phẩm giá, đức hạnh, biểu hiện hành vi lương thiện. Nhơn thừa là giáo pháp đào luyện mỗi con người trong lúc sinh hoạt hằng ngày tự mình phải gìn giữ hành vi cũng như tư tưởng cho « hợp lý hóa », « đạo đức hóa », « Phật pháp hóa », dần dần trở thành phẩm cách hoàn mỹ. Vì vậy cho nên Phật pháp không rời sinh hoạt hiện thật hằng ngày; nó là kim chỉ nam cải tiến sinh hoạt hiện thật cho Nhơn sanh mà cũng là tư lương sinh hoạt tinh thần cho đại chúng.

Giáo pháp của Phật hóa độ chúng sanh, không phân biệt trai gái, già, trẻ, thi hành giáo pháp nhất luật bình đẳng. Tuy nhiên, trong quá trình của mỗi người từ ấu niên đến lão niên, có thể nói thời kỳ thanh niên là lúc mà mọi người đề ý nhất, nó là thời kỳ quý trọng như huỳnh kim. Bởi vì tuổi thanh niên là tuổi giàu lòng hy sinh, tìm cầu mọi việc, trong tâm thức đầy nhiệt huyết, tâm chí hướng thượng không bao giờ gián đoạn. Đứng về phương diện lợi tha, người thanh niên nuôi nhiều hy

1) 5 giới: không sát sinh, không trộm cướp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu.

2) 10 Điều Thiện: Không sát sinh, Không trộm cướp, Không tà dâm, Không nói dối, Không nói lời thêu dệt, Không nói lưỡi hai chiều, Không nói lời hung ác, Không tham, Không Sân, Không si.

vọng sẽ làm lợi ích cho xã hội, Quốc gia và nhơn loại trên thế giới một cách tích cực, hữu hiệu. Tinh thần tiến bộ của thanh niên rất khí khái không bao giờ chịu lùi bước trước lẽ phải, công bằng và tự do. Người thanh niên học đời khá, hiểu đạo dễ, có thể nghiên cứu nền Phật học cao siêu, ở trong Phật học làm việc lợi mình lợi người, thật hành khéo léo có thể trở thành bậc vĩ nhân mai hậu. Thanh niên Phật tử Ấn độ có Dr. Ambedker ở Bombay, nhờ học hỏi nghiên cứu và thật hành giáo lý Phật đà, đã trở thành một vị lãnh tụ của nước Ấn độ mà cũng là một vị lãnh đạo Phật tử Ấn độ. Cư Sĩ Dương Nhơn Sơn, thanh niên Phật tử Trung hoa lúc thiếu thời nghiên cứu Phật học, đề xướng truyền bá Phật học đã từng lập trụ sở Kim Lăng khắc in kinh điển Phật giáo, hoằng truyền Phật pháp cao thượng, truyền bá sâu rộng đến thanh niên các quốc gia khác như: Anh, Pháp, Đức, Ấn, Nhật v. v. . . Thanh niên Phật tử Việt Nam có Bác sĩ Lê đình Thám, người đã học hiểu và thật hành giáo lý cao sâu của Phật ngoài bốn phân hộ đạo hoằng truyền còn là một người đề xướng tổ chức Thanh, Thiếu niên Phật tử Việt nam đã mang lại một kết quả hết sức tốt đẹp cho Phật giáo nước nhà trong quá khứ, hiện tại cũng như tương lai. Từ các bậc xuất gia mà luận, ở Trung hoa có các pháp sư: Huyền Trang, Pháp Hiền, Nghĩa Tịnh v. v. . . ở Việt Nam có các tổ: Vĩnh Nghiêm, Phước Huệ, Khánh Hòa v. v. . . đều là bậc học hỏi Phật học, thật hành Phật học và truyền bá Phật học, trở thành các danh tăng của quốc gia hiện tại. Các vị này đều do ở trong Phật pháp có nhiều lý pháp thù thắng, tạo thành nhơn tố thanh niên tăng già vĩ đại, đề phụng sự đạo pháp và dân tộc.

Thanh niên phải nghiên cứu Phật học như thế nào?

— Thanh niên phải nhận thức chân lý Phật học, thọ dụng chân lý Phật học. Hiện tại người thanh niên phải đem chân lý đặc thù của Phật học để giúp đời cứu người và hướng dẫn các thanh niên khác đi đến chỗ tu nghiệp tấn đức qua 4 đặc điểm sau đây :

1) Điểm thứ nhất của Phật học là chuyển nghiệp lực vô minh trở thành lý pháp như quả sáng suốt :

Nghiệp tức là hành động thiện, ác, biểu lộ trên lời nói, ý nghĩ và hành động tạo thành nghiệp lực của mỗi người mỗi loài. Tuy nhiên, nhờ các điều kiện liên hệ mà phát sanh động lực, xuất hiện trên tâm thức của mỗi người. Do đó mỗi người đều có thể cải tạo từ trong tâm mình, thân (Kāya), khẩu (vaca) và ý (mana) là chỗ phát sanh của nghiệp, bất luận thời gian nào, người thanh niên phải khéo lái lời nói, ý nghĩ và việc làm của mình trong từng giờ từng phút, bỏ việc xấu làm điều tốt, tức là tạo thành thiện nghiệp. Một gia đình tu thiện thì một gia đình hưởng phước lợi. Một đoàn thể làm điều tốt đoàn thể ấy hợp tác, hòa thuận, tin yêu. Suy ra từ một quốc gia đến toàn thể thế giới cũng đều như thế. Trái lại thân, khẩu, ý của Thanh niên tạo ác làm việc ác thì phải chịu nghiệp quả ác, gánh lấy mọi thống khổ, tạo thành mọi điều bất hạnh cho gia đình và xứ sở. Con người đã tạo nghiệp lực lành, dù có sự báo ứng, định luật nhân quả không bao giờ mờ ám. Nghiệp lực nhân quả trong Phật giáo thông suốt cả ba đời (3) cho nên có việc báo

3) Ba đời : đã qua, hiện tại, chưa đến.

ứng luân hồi trong sáu nẻo (4). Do hành nghiệp của chúng sanh nên khởi vô minh, đức Phật thấy thế mới nói pháp Thập nhị Nhân duyên (Dvādasārga-pratītyasamutpāda), để chuyển vô minh thành sáng suốt, đoạn trừ các phiền não: tham lam (lobha), giận tức (dosa), si mê (moha), ngã mạn (mana), nghi ngờ (vicikicca), không chánh kiến (Micchaditṭhi) v.v... mới có thể thấy đến ánh sáng của tự tánh, đặng đến thanh tịnh tròn sáng của nội tâm và cuối cùng đưa đến địa vị thánh hiền hay cứu kính thành quả vị Phật. Đức Phật giảng nói đạo lý này là triệt đề muốn cải tạo Nhơn sanh, khiến Nhơn loại bước vào con đường chơn chánh. Thanh niên có thể nghiên cứu Phật học, xét tìm chơn lý, sớm mong giải thoát nghiệp lực xấu, ba nghiệp muốn thanh tịnh chỉ có y theo lời dạy của đức Phật, từ nơi cửa tắc của « Tâm » trở về tự tánh sáng suốt, cải tạo sanh mạng thuần khiết của chính mình, khiến đóa hoa sanh mạng, cũng như hoa sen ở dưới bùn lầy, không đắm nhiễm mùi bùn mà lại còn đầy đủ hương thơm bát ngát, tỏa khắp đó đây.

2) Đặc điểm thứ hai của Phật học là Phật tánh bình đẳng, lý, pháp thân chứng chơn như: — Thế nào gọi là Phật tánh? — Đó là tự tánh sẵn có của mỗi người chúng ta, cũng tức là cái tâm chơn thật của chính mình. Nếu trở về nguồn chơn vắng lặng, chúng ta đều có thể thành Phật, tất cả động vật có sanh mạng và côn trùng rất nhỏ cũng đều có thể thành Phật. Cho nên, khi Phật thành đạo có nói: « chúng sanh có Phật tánh đều có thể

4) Sáu nẻo: Trời, Người, A-Tu-La, Địa Ngục, Ngạ Quỷ, Súc Sinh.

thành Phật». Lời nói này chứng tỏ rằng Phật tánh đều bình đẳng, chúng sanh cùng chư Phật không có sai khác, dù có sai khác chỉ Phật là bậc đã giác ngộ còn chúng sanh còn là phàm phu mê vọng, thế thôi. Thế nào gọi là chơn như? Chơn là chơn thật, Như tức là như như bất động. Danh từ này là chỉ cho những ai đã đoạn vô minh, chuyển thành tâm tròn sáng, tức là chứng ngộ tất cả tâm chúng sanh đều có chơn như Phật tánh, mà cũng là tâm « Chánh đẳng, Chánh giác » tức là tâm Phật. Tâm giác ngộ này thấy rõ tất cả chơn lý thật sự của vũ trụ bao la. Gọi đó là thân chứng chơn như. Chơn như thật tướng này duy có Phật sáng suốt mới hiểu biết, chỉ có Phật cùng Phật mới rõ thấu rốt ráo. Phật cùng chúng sanh trình độ mặc dù không đồng, nhưng Phật tánh thì bình đẳng như nhau, cho nên tất cả chúng sanh hiện tại đều là chư Phật ở tương lai. Mỗi cá nhân đều có thể thành Phật chính đức Phật cũng từ thân người tu hành rồi thành đạo chứng quả, tuyệt đối không phải là các loại thánh thần, hoặc là quái đản hư huyền không thật như đã có một số người hiểu lầm. Thanh niên nghiên cứu Phật học, hiểu biết quả vị Phật do người cố công tu hành rồi đạt đến. Đó là từ sự tìm cầu chơn lý, hiểu ngộ chơn lý, rồi đạt đến chỗ thật tiến chân lý, Phật tánh mỗi người phá thiện, lúc bấy giờ thân chứng chân như, hoàn thành vô thượng Phật đạo. Trong giai đoạn này, thanh niên bước lên quá trình tu học thật tiến đầy đủ sức đại thế nguyện, sức đại từ bi, sức đại trí tuệ, sức đại dũng mãnh, sức đại tinh tấn, mới có thể đạt đến mục tiêu Tối thượng giác. Vì vậy cho nên, Phật học không phải là lý

luận suông mà là chú trọng về phần thật tiễn, cần phải « TRI, HÀNH » hiệp nhứt. Thanh niên khi đã học hiểu và nghiên cứu Phật học, hiểu biết pháp lý bình đẳng Phật tánh cùng thân chứng chân như, hết lòng nhiệt thành, tìm cầu chơn lý, quyết chắc cùng với Phật đà tương ứng, sống trong cảnh « năng thuyết » « năng hành », « năng tu » « năng chứng » trong hào quang chơn lý Phật đà. Cũng như lời đức Khổng Tử nói : « Kiến hiền tư tề, kiến bất hiền nhi nội tự tĩn ». Nghĩa là thấy người hiền nghĩ sự giúp đỡ, thấy người không hiền phải tự mình tỉnh xét. Đây là mục tiêu giáo dục tự lập.

3) Đặc điểm thứ ba của Phật học là lý pháp duyên khởi tánh không. Trong Mahāvagga Phật nói :

« Ye dhammā hetuppabhavā, tesam hetum Tathāgata āha »
 « Tesam ca yo nirodho, evamvadī Mahāsamaṇo ti ».

Nghĩa là sự vật do đầy đủ nhưn duyên sanh ra, khi diệt cũng theo nhưn duyên mà diệt... Câu nói này chỉ rõ chân tướng của tất cả sự vật trong vũ trụ đều do nhưn duyên hòa hiệp mà sinh tồn, không có tự thê thật tại. Gọi đó là lý tánh « Không ». Mặc dù Phật giáo tuy nói « Không », nhưng không bao giờ phủ nhận cái « có » của sự vật, tức là không khinh thường nhưn sanh trong thế gian hiện có. Sự vật đều do nhưn duyên hòa hợp mà tồn tại. Do đó, đức Phật dạy : con người phải hòa mục với nhau, phải gây nhiều duyên tốt với nhau, phải làm nhiều việc thiện cho nhau, phải ra công phục vụ đại chúng, phải tự mình vun trồng ruộng phước ở hiện tại cũng như tương lai. Nhưng trên sự thật, duyên khởi nhưn sinh là do nghiệp lực,

thì có hơn quả ba đời. Cho nên con người muốn trốn khỏi các cảnh đau khổ : Sanh, già, bệnh, chết ; tránh khỏi cảnh phiền não : vợ chồng phản bội nhau, con cháu sanh tâm ngỗ nghịch bất hiếu, bạn bè muốn giết hại nhau, đoàn thể tranh chấp lẫn nhau, thậm chí giữa xã hội, các sự kiện tranh đạt, giết người cướp của hằng ngày xảy ra mà trên mặt báo ta thường thấy luôn. Đức Phật nói : « Ba cõi không yên ổn, cũng như ở trong nhà lửa » tam giới vô an, du như hỏa trạch). Vì các lý do này mà mục đích của Phật pháp mới lưu truyền trong thế gian để cứu độ chúng sanh lìa khổ đặng vui. Cho nên, mỗi cá nhân phải giải trừ thống khổ, tùy bệnh mà uống thuốc, tức là lý pháp « duyên khởi tánh không ». Phật pháp cảnh tỉnh nhân loại, biết, « không » để diệt trừ phiền não, biết « Không » để phá thành kiến về chấp ngã, chấp pháp, xây dựng đoàn thể trong sinh hoạt như duyên hòa hiệp, đem tinh thần vô ngã, thương nhau, giúp nhau mang lại an lạc cho nhau, kiến tạo cảnh giới Niết Bàn ở trần gian. Tâm tịnh cõi Phật tịnh, thanh niên lo nghiên cứu Phật pháp, thọ dụng lý pháp « Không », như thế có thể tự trong tâm mình kiến lập Niết Bàn, đề cao cảnh giác như sanh, tịnh hóa thân tâm chính mình.

4) Đặc điểm thứ 4 của Phật học là vận dụng cả bi lẫn trí, pháp trung đạo không khổ không vui : Bi là « Từ Bi », Trí là « Tri Tuệ ». Từ bi trong Phật pháp là cứu vớt mọi nỗi thống khổ cho chúng sanh. Triệt để thật hạnh hạnh từ bi là ngăn ngừa sát sanh và cứu hộ mọi loài chúng sanh. Nhận rõ đồng thể Đại bi và đưa đến lòng vô duyên từ. Song, lòng từ bi tuy sâu sắc,

nếu thiếu trí huệ chẳng khác nào kẻ mù sờ voi, lầm lẫn mỗi bộ phận cho là con voi, cuối cùng sẽ rơi vào ngộ nhận toàn diện. Do đó, có trí tuệ phải gồm cả từ bi mới đem lại nhiều lợi lạc cho quần sanh. Nhưng chúng ta phải biết trí huệ ấy nó từ trong tâm đại bi lưu lộ ra mới được và phải hiểu rõ lý pháp « Không » tới mức tối thượng. Cũng như ngăn cánh tay, ngăn con mắt của đức Quan Thế Âm Bồ Tát (Avalokitesvara Bodhisattva), chính là tượng trưng cho BI, TRÍ, song vận, tay và mắt nói trên. Tay là tiêu biểu lòng từ bi cứu vớt khổ nạn cho chúng sanh. Mắt là tiêu biểu trí tuệ, phải vận dụng trí tuệ làm công tác cứu giúp mới có thể đạt đến viên mãn.

Nếu không vận dụng cả bi lẫn trí có hại gì?

— Cũng như các dụng cụ phát minh của Khoa Học gia, mặc dù có lợi cho đời cho người, nhưng nếu không có tâm đại từ bi, chỉ vận dụng một mặt. dụng cụ ấy trở thành công cụ chế tạo để giết người, phá hoại. Như thế chẳng những hại một người, một nước, mà có hại cả thế giới nhưn loại. Vì vậy cho nên đức Phật bảo phải vận dụng cả bi lẫn trí, sự lý mới viên dung. Ấy chính là hành vi trung đạo của Bồ Tát tu tập lục độ. (5), cứu hộ chúng sanh, không sợ mọi điều khổ lụy mà cũng không vướn sự vui say theo đời. Đó là không khổ, không vui, bi trí gồm đủ. Ấy chính là đại thừa Bồ Tát trong Phật giáo, xứng đáng làm mô Phạm cho Thanh niên hiện đại. Thanh niên phải học tập tinh thần tự lợi lợi tha của Bồ Tát, vun trồng tâm từ bi, tu

5) Lục độ: Bố thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn, Thiền định và Trí huệ.

tập sức trí tuệ, các điều kiện này hết sức cần yếu cho nhân loại hiện tại. Thanh niên là rường cột nước nhà, là sức sống của đạo pháp và dân tộc. Thanh niên hiểu sâu rộng được Phật lý, chắc chắn nhận được của quý báu trong Phật pháp toàn diện thật hành môn đại từ bi và mở rộng pháp bảo trí tuệ.

Nói tóm lại. Phật học rất là thích ứng với nhu cầu của tuổi thanh niên. Thanh niên có thể phụ trợ tự ngã giáo dục, Phật dạy: «hãy thay đổi quan niệm và tự chủ lấy mình, chính đó là nhơn giải thoát». Giáo nghĩa Phật giáo là đề xướng từ bi, bình đẳng, cổ động thanh niên tạo sự nghiệp lợi người giúp đời. Thanh niên là tuổi có đầy nhiệt huyết, bi trí song tu, đứng trước uy vũ không khuất phục, gặp tài lợi không làm mờ mắt, sắc dục khó mà lôi cuốn một khi người thanh niên ý chí được kiên cường và phẩm đức lên cao độ. Người thanh niên không chỉ quý hơn là phải lãnh thọ chơn lý Phật học, phải có óc sáng suốt, lòng thương người và chí cương quyết để đưa nhơn sanh đến Chơn, Thiện, Mỹ, Sức sống mãnh liệt tinh tấn trong người, khiến thanh niên đủ năng lực hoạt động cải tiến người đời theo tinh thần Phật học, thấm nhuần đạo pháp bao la của Đức Thích Ca Từ Phụ.

THÍCH HUYỀN VI

• Lê Mạnh Thát

PHẬT GIÁO TRUYỀN VÀO NƯỚC TA TỪ LÚC NÀO ?

TRONG đoạn dẫn trên của Thực vật danh thật đồ khảo, Ngô kỳ Tuấn viết: « Dĩ nhĩ dục khảo cứ nó rất rộng. Lý thời Trân chia thành cũ hoa hai điều, ấy cũng vì sinh giải thích mà thôi. Nó là thổ sản của những xứ ngoài. Tên nó đều từ tiếng nói của bọn mọi, từ chúng mà những người dịch đương thời mượn thêm vào một cách khoa sức ». Nhận xét này về việc « sinh biện » của Lý thời Trân quả thật lời cuốn, và chúng ta sẽ có dịp thấy tại sao. Điều đáng tiếc là, trong khi viết vậy, Ngô kỳ Tuấn

* Tiếp theo Tư Tưởng Số 3 tháng 5 năm 1973.

trong những bản cǎi khá dài dòng về uất kim và uất kim hương ở Thực vật danh thực đồ khảo trường biên quyền 12 tờ 687b-689b và 696b-700a đã không bao giờ thử tìm những cái tên, mà ông gọi là đã đến từ « di ngôn », cho hai thứ cây vừa nói. Lý thời Trân chia uất kim thành hai thứ. Thứ có củ thì được ông gọi là uất kim và thứ có hoa thì là uất kim hương. Việc chia này, mà người ta còn tìm thấy trong Quảng quần phương phổ do Vương tường Khâm viết và Lưu Hạo hiệu san vào năm 1701 cho vua Khang hy quyền 95 tờ 7a-9b, đã chứng tỏ một sự lẫn lộn khá nghiêm trọng. Chính Ngô kỳ Tuấn trong Thực vật danh thực đồ khảo, sau khi đã cho vẽ lại hai hình vẽ của Lý thời Trân về uất kim và uất kim hương ở quyền 25 tờ 632b-633a, đã chú thêm về cái hình vẽ uất kim hương thế này : « Đãi Lý thời Trân sở vị uất kim hương gia ? » - Phải đợi đến Lý thời Trân mới gọi uất kim hương sao ? Quả thật, cứ vào những hình vẽ ấy thì uất kim khá khác xa uất kim hương. Ngay về phương diện được tính, chúng cũng không có những chủ trị đồng nhất. Chẳng hạn, uất kim dùng để trị chứng con gái có kinh không đều, như người nước ta xưa đã biết, cứ theo báo cáo của Lê Tắc trong An nam chí lược quyền 1 trong khi uất kim hương không có đặc tính ấy, như Lý thời Trân đã nhận thấy. Ngày nay ít nhất chúng ta biết, uất kim và uất kim hương thuộc về hai họ thực vật khá khác xa nhau. Uất kim với củ của nó tất phải thuộc về họ gừng mà giữa đó ta tìm thấy ít nhất là những loại sau đây : *Curcuma angustifolia*, *C. leucorrhiza*, *C. longa*, *C. pallida*, *C. patialita* và *C. zedoaria*. Loài *C. leucorrhiza*, một số người

như Lau fơ đã đồng nhất nó với uất kim. Loài *C. longa* lại đồng nhất với dương hoàng v.v. ... Lu rây rô đã báo cáo một vài loài *Curcuma* này mọc hoang ở tại miền nam nước ta.

Chúng tôi không tìm thấy một ghi chú nào về nó ở tập I của Cây cỏ miền nam Việt nam của ông Phạm Hoàng Hộ. Dĩ nhiên, uất kim, mà người nước ta ít nhất là từ thời Lê Tắc đã biết tới và hiện nay gọi là cây nghệ, không phải là một thứ cây mọc hoang, như báo cáo của Lu rây rô giả thiết. Tôi có dịp thấy một số người chuyên trồng nó ở những tỉnh Quảng trị và Thừa thiên, nhất là một vài vùng phụ cận phía nam thành phố Huế.

Gần đây, Sa đờ fô và Em béc jê đã cho biết là, *C. leucorrhiza* và *C. angustifolia* Roxb. đã sinh sản khá phổ biến ở nước ta. Về cây uất kim hương, ngoài những tên khá sai lầm, mà chúng tôi đã có dịp vạch ra trên, Lý thời Trân đã chú thêm cái tên *gia phù lan*. *Gia phù lan* dĩ nhiên không gì hơn là một phiên âm Trung quốc của chữ *za'fran* tiếng Ả rập, và chính từ chữ *za'fran* này mà những chữ *safran* tiếng Pháp *saffron* tiếng Anh v.v. ... hiện bằng những đồng nhất ngôn ngữ học đây, cộng thêm với những mô tả về nó, uất kim hương bây giờ phải được nhìn nhận như sau. Trước hết, vì có tên là *gia phù lan*, nó như thế phải đồng nhất với *Crocus sativus* L. Tiếp đến, là *C. sativus* L., nó do vậy phải thuộc vào họ Lan. Cuối cùng, mặc dù sự phức tạp của những giống loại, địa điểm phát sinh của nó ngày nay đang chưa thể xác định được, như Sa đờ fô và Em béc jê đã nhận thấy. Dầu thế, khoảng vào đầu thế kỷ này, nó hình như còn là một thứ vật khá thông dụng đối với người nước ta. Pe rô và Huy ri ê đã nhận thấy một số bà mẹ Việt nam dùng

một thứ bột vàng xoa lên thân thể của những đứa con của họ. Hỏi ra thì họ bảo là để tránh bệnh hoạn cho chúng. Pe rô và Huy ri ê có lẽ đã đồng nhất thứ bột ấy với thứ bột nghệ. Nhưng sau đó, Lau for đã khéo dùng một mẫu tin của Chu khứ Phi và thành công một phần nào, nếu không là hoàn toàn, trong việc đồng nhất nó với bột uất kim hương. Theo Lĩnh ngoại đại đáp do Phi viết vào năm 1178 quyển 2 từ 13a7-8 thì « người nước Cổ làm ưa thờ cúng Phật..., mỗi khi tắm rửa xong, họ dùng uất kim xoa mình, vì muốn giống như thân vàng của đức Phật » — quốc nhân hảo phụng sự Phật, hữu Đại thực quốc phiên khách ký cư thậm đa, mỗi tẩy dục tất, dụng uất kim đồ thân, dục tượng Phật chi kim thân giả. Uất kim đây tất phải là uất kim hương. Và cũng không cần phải đợi Chu khứ Phi, ta mới có mẫu tin ấy. Huệ Hạo vào đầu thế kỷ thứ sáu đã cho biết trong Cao tăng truyện về lễ tắm Phật của Ma ca ly đầu như sau : « Tháng 4 ngày 8 tắm Phật, lấy đồ lương hương làm nước màu xanh, uất kim hương làm nước màu đỏ, khâu long hương làm nước màu trắng, phụ tử hương làm nước màu vàng, an tức hương làm nước màu đen, để tắm đầu Phật ». Tuy uất kim hương đây được nấu để có nước màu đỏ, nó không gì hơn là uất kim hương đỏ, bởi vì ngày nay ta biết có ít nhất là 80 loại uất kim hương khác nhau (7). Với những đồng nhất này, nó trở thành rõ ràng là, uất kim và uất kim hương là hai thứ khá khác xa nhau, mà người ta có thể thấy qua đồ biểu như sau :

Cũng cần thêm là, cuốn Danh từ Thực vật học do những ông Phạm Hoàng Hộ, Nguyễn Vĩnh Niên v. v. ... đã dùng cái tên

uất kim hương cho việc dịch chữ *tulipe* tiếng Pháp. Làm thế, những vị này chắc đã bắt chước một số sách Thực vật học Nhật bản kiểu của Ma xu mô tô, trong đó chữ uất kim hương đã dùng để dịch cây số 3193 biết dưới tên khoa học như *Tulipa Gesneriana* L. Điều đáng tiếc là, những thứ sách đây đã trở thành lỗi thời và chứa đựng sai lầm. Ma ki nô đã vạch ra sự sai lầm ấy và coi việc dùng uất kim hương để dịch *Tulipa Gesneriana* L. không gì hơn là một « ngộ dụng » trong cuốn sách nổi tiếng Nhật bản thực vật đồ giám. Chúng tôi do thế đề nghị hãy trả hoa *tulipe* về cho *tu lip* tiếng ta, và dành chữ uất kim hương cho việc dịch chữ *safran* tiếng Pháp, nếu ta không muốn dùng phiên âm gia phù lan trên của tiếng Trung quốc. Chữ *safran* này, những ông Hộ v. v. ... trong cùng cuốn tự điển đã dịch thành « nghệ tây ». Ông Nguyễn văn Dương cho ra đời cuốn Danh từ Dược học khoảng hai năm qua đã không chịu dùng, không biết vì lý do gì, cái dịch ngữ « nghệ tây » của những ông Hộ v. v. ... Trái lại ông chỉ bằng lòng đề nguyên nó và viết thành « cây *safran* ». *Safran* tiếng Pháp và *saffron* tiếng Anh, như đã thấy, là một vay mượn trực tiếp chữ *za'fran* tiếng Ả rập. Thế thì, nếu không bằng lòng dùng cái phiên âm gia phù lan, chúng tôi nghĩ, chúng ta nên dùng chữ uất kim hương cho việc dịch chữ *safran* và *Crocus sativus* L. (8)

Qua những xác định trên, người ta có thể thấy là, uất kim và uất kim hương là những thứ thực vật khá khác nhau, chứ không phải là cùng một loại, như những nhà thực vật học Trung quốc thời xưa kiểu Lý thời Trân đã giả thiết. Sự lẫn lộn về

chúng theo Lau fơ rất có thể đã đến từ việc người Trung quốc không bao giờ trồng hay thấy *Crocus sativus* L., mặc dù họ đã gặp những gói bột vàng do tai hoa (Stig-mate) *Crocus sativus* nghiền nát thành và hầu như hoàn toàn đồng nhất với thứ bột của củ nghệ *C. leucorrhiza* v.v... Điều này không phải là không có thể. Và lý do chúng ta không cần phải đi tìm đâu cho xa. Uất kim hương, tuy đã xuất hiện quá sớm trong các sử sách Trung quốc, như đã nói trên, phải đợi cho đến Lý thời Trần mới được ghi lại như một hình vẽ. Nhìn vào hình vẽ của uất kim hương do Lý thời Trần phác họa trong Bản thảo cương mục thảo bộ phương thảo đồ quyền 2 tờ 36b2, ta mới thấy, nó khác xa cái hình vẽ của một cây *Crocus sativus* L. ngày nay bao nhiêu. Nó do thế đã không thể không kêu gọi những hoài nghi của những người về sau như Ngô kỳ Tuấn, một kẻ, trong khi cho vẽ lại hình uất kim hương của Lý thời Trần trong Thực vật học danh thực đồ khảo quyền 25 tờ 6333a, đã chú thêm một câu hỏi khá khôi hài « Đã Lý thời Trần sở vị uất kim hương gia? » dấu rằng Ngô kỳ Tuấn vào đầu thế kỷ thứ mười chín chắc cũng không bao giờ thấy được uất kim hương thực, tức *Crocus sativus* L. Nhưng nếu bảo, Lý thời Trần không thấy hay biết một cách thực nghiệm uất kim hương, nếu thế thì làm sao ông ta lại có thể có những kiến thức xác định tính chủ trị của nó, như đã ghi lại trong Bản thảo cương mục? Trả lời câu hỏi này, chúng tôi giả thiết, Trần đã rút những kiến thức ấy từ những cuốn bản thảo trước thế kỷ thứ 16, đặc biệt là những cuốn viết vào đời Đường, ở đó những tác giả theo những mô tả trên chắc hẳn đã thực sự thấy và dùng

cây và hoa uất kim hương đích thực đến từ những nước triều cống Trung quốc kiêu Gia tỳ chẳng hạn. Vậy thì, nếu cây uất kim hương không là một thổ sản của Trung quốc, nếu thế những mô tả trên của Dương Phù về « uất kim đến từ nước Kế tân, người ta trồng nó trước để cúng Phật, nhiên hậu. . . . giâm rượu » chỉ có thể nói đến một trong hai trường hợp sau. Đây là, chúng nói đến hoặc cây uất kim hương sản xuất ở Kế tân và người Kế tân trồng để cúng Phật, hoặc nó, tuy phát nguyên từ Kế tân, đã được người nước ta trồng nó để trước cúng Phật. Việc lựa chọn một trong hai trường hợp ấy đưa ra khá nhiều rắc rối.

Kế tân dĩ nhiên là một phiên âm Trung quốc của chữ *kasmir* tiếng Ấn độ, và Ka sờ mia vào những thế kỷ thứ nhất trước và sau tây lịch đã là một trung tâm quan trọng của lịch sử Phật giáo. Việc người Kế tân trồng hoa uất kim hương trước để cúng Phật do thế không có gì đáng ngạc nhiên và bàn cãi hết. Thêm vào đó, như Sa đờ fô và Em béc jê đã nhận thấy, ngày nay dù vẫn chưa xác định được địa điểm phát sinh của uất kim hương, người ta chắc chắn phải tìm nó ở miền tây châu Á. Điểm này về quan điểm của những người nghiên cứu thực vật Tây phương, ta có thể thấy một cách dễ dàng trong chính những cái tên thực vật học tiêu chuẩn dẫn trên của uất kim và uất kim hương. Chữ *curcuma* của *Curcuma leucorrhiza* chẳng hạn đã đến từ chữ *kurkum* tiếng Ba tư, nếu không là từ *kurkuma* tiếng A xy ri, và, như đã thấy, chỉ cây uất kim hay cây nghệ. Chữ *crocus* của *Crocus sativus* cũng đã phải đến từ *karkuma* tiếng A xy ri qua trung gian *krokos* tiếng Hy lạp. Hai cái tên *Curcuma* và *Crocus*

do thế đã phát xuất từ cùng một ngữ căn, tuy rằng chúng đã được vay mượn trong những trường hợp khá khác nhau, nhờ thế tránh khỏi những lẫn lộn, mà người Trung quốc đã vấp phải ở trên. Điều đáng chú ý là, trong tiếng Phạn ta có hai từ ngữ sau: *kuṇkuma* và *già cự ma*. Chữ *kuṇkuma* tiếng Phạn có thể cha đẻ *kurkum* hay *karkam* tiếng Ba tư và *karkuma* tiếng A xy ri. Nó như vậy có lẽ tự nguyên ủy đã được dùng để chỉ cây nghệ, nghĩa là chỉ một trong những loài của *Curcuma*. Già cự ma lần đầu tiên xuất hiện trong kinh Ánh sáng vàng. Lý thời Trân đã đồng nhất nó với uất kim hương, khi ông viết «Kim quang minh kinh vị chi già cự ma hương, thứ nãi uất kim hương». Cuốn Phạn di danh nghĩa tập quyền 8 từ 10b cũng làm tương tự, tuy nó chỉ đề già cự ma uất kim, Già cự ma cố nhiên là một phiên âm Trung quốc của *jāguma* hay *jāguda* tiếng Phạn. Từ *jāguma* ta có *sa ka ma* tiếng Tây tạng và khi người Tây tạng đem *sa ka ma* của họ cống cho vua nhà Nguyên, người Trung quốc liền gọi nó thành «Phiên hồng hoa», nghĩa là «hoa hồng của người Tây tạng». Cái tên Phiên hồng hoa này cho đến ngày nay vẫn được các nhà thực vật học Trung quốc dùng để dịch chữ *crocus* của khoa thực vật học hiện đại. Nhưng như Lau fơ đã vạch ra, người Tây tạng thực sự đã nhập cảng *sa ka ma* từ Ka sò mia. *Sa ka ma* do thế khó có thể gọi là «Phiên hồng hoa», vì nó không phải là một thổ sản của Tây tạng. Nhận xét này dẫn ta trở về với vấn đề nguồn gốc phát sinh của uất kim hương nói trước. Về một mặt, ta có *karkuma* tiếng A xy ri, nó vì vậy rất có thể đã phát xuất từ miền tây châu Á. Điều này một số tư liệu Trung quốc đã có dịp khẳng định, như trường hợp Ngụy

lược dẫn trên, khi nó nói « uất kim hương xuất Đại tần quốc... » Đại tần là một địa danh người Trung quốc đời xưa dùng, để chỉ đất đai đế quốc La mã ở miền tây Á châu. Về mặt khác, ta có *jaguma*, nó như thế rất có thể là một thổ sản của xứ Kế tân, như phần lớn sử sách Trung quốc từ thời Dương Phù trở đi đã khẳng định, mà chúng tôi đã vạch ra trên (9). Để quyết định dứt khoát hai trường hợp này, chúng ta phải chờ đợi những khám phá mới. Tuy nhiên, ở giai đoạn đầu một vài tư liệu khá lời cuốn hiện còn có thể giúp ta không những thử gợi ra một giả thiết cho vấn đề ấy, mà đồng thời có thể trả lời câu hỏi nêu trước của ta, đây là « người ta trồng nó trước để cúng Phật nhiên hậu giâm rượu » phải chăng chỉ người Kế tân hay người nước ta ?

Trừ Dương Phù ra, thì việc nói đến sự có mặt của uất kim hương lần đầu tiên xuất hiện trong Ngụy lược vào khoảng thế kỷ thứ 4 ở Trung quốc, trong khi đó Tân Đường thư quyển 221a từ 11b16-12a1 lần đầu tiên xác nhận sự thông dụng của nó ở nước ta, mà khoảng đầu thế kỷ thứ 7 trở đi đã trở thành một món hàng thương mại. Âu Dương Tu, tác giả Tân Đường thư, viết : « Thiên trúc quốc... dĩ bối xỉ vi hóa, hữu kim cương, chiến đàn, uất kim hương, dự Đại tần, Phù nam, Giao chỉ thương mại dịch ». Nước Thiên trúc... đã dùng bối xỉ làm tiền, có kim cương, chiến đàn, uất kim hương, cùng mua bán với Đại tần, Phù nam, Giao chỉ, Nước Ấn độ vào đầu thế kỷ thứ 7 trở đi đã có những liên lạc thương mại với nước ta, Đại tần và Phù nam. Thổ sản của họ gồm kim cương, trầm chiến đàn và uất kim hương. Uất kim hương như vậy là một xuất phẩm Ấn độ đến không những nước ta và Phù nam, mà còn đến cả nước

Đại tần. Đại tần như đã thấy, đã từng được khẳng định là một nơi phát xuất uất kim hương. Điều này bây giờ có thể cắt nghĩa một cách khá dễ dàng. Những địa điểm tại miền tây châu Á rất có thể đã trồng và dùng uất kim hương, không khác gì mấy với tình trạng hiện nay. Tuy thế, vì không là thổ sản đích thực, chúng đã không đáp ứng được một cách hoàn toàn những đòi hỏi của thị trường nên phải nhập cảng uất kim hương từ Ấn độ. Việc Ấn độ xuất cảng uất kim hương từ những ngôi chùa Kế tân đã được biết ít nhất là vào thế kỷ thứ 6, như Lương thư quyển 54 từ 9b9-11 đã báo cáo: « Uất kim chỉ sinh ở nước Kế tân, hoa nó sắc chính vàng mà tế nhị, tương tự như nhụy phù dung và sen, người trong nước dùng để cúng Phật, trải vài ngày hương tàn thì vứt đi, những người đi buôn theo vào trong chùa xem, xin đưa đi bán cho những nước khác ». — Uất kim độc xuất Kế tân quốc, hoa sắc chính hoàng nhi tế, dự phù dung hoa lý bi liên tương tự, quốc nhân tiên thủ dĩ thượng Phật tự, tích nhật hương cáo, nãi phần khứ chi, mại nhân tòng tự trung trung cổ, dĩ chuyển mãi dữ tha quốc giả. Việc xuất cảng uất kim hương của Kế tân và nhập cảng nó của Đại tần như thế điều chỉ một cách khá rõ ràng là, trong tình trạng hiểu biết hiện tại nếu phải chọn giữa nguồn gốc Kế tân và Đại tần của uất kim hương, chúng ta có lẽ không ngần ngại chọn lấy nguồn gốc Kế tân. Kết luận này dĩ nhiên phải đợi những khám phá mới cho việc chứng thực nó. Ngay lúc này, tất cả chúng ta muốn là thử xem nếu người nước ta đã có bao giờ trồng uất kim hương cho sự thờ cúng Phật.

Như đã nói, Ấn độ đã có mua bán với nước ta tối thiểu là từ thế kỷ thứ 7 trở đi, mà giữa những vật kiện gồm có uất kim hương, gỗ trầm chiên đàn và kim cương. Uất kim hương do đó là một món hàng được người ta ưa thích và thường dùng. Một khi đã thế, chúng ta có thể giả thiết là, họ sẽ cố gắng gây trồng ở đất nước ta, một điều khá tự nhiên. Giả thiết này, cho đến nay, chúng tôi chưa tìm ra một tư liệu nào, Trung quốc hay Việt nam, ngoài báo cáo mập mờ trên của Dương Phù, nhằm xác nhận. Những tác phẩm của những nhà khoa học ta như Nam dược thần hiệu của Thiên sư Tuệ Tĩnh, Bản thảo cương mục của Phan phù Tiên, v.v... qua lịch sử, chúng tôi chưa có dịp đặt tay lên, nên không biết những nhà khoa học ta đã có thể cho biết những gì về lịch sử cây uất kim hương và việc sử dụng nó ở nước ta. Sự khiếm khuyết này chúng tôi sẽ bổ túc khi cơ hội và tư liệu cho phép. Ở giai đoạn đây, chúng tôi gặp phải một số những bất trắc khá khó xử. Chẳng hạn, đoạn trên, chúng tôi có nói đến báo cáo của Pe rô và Huy ri ê về việc một số bà mẹ Việt nam dùng một thứ bột vàng xoa lên mình những đứa con họ và đã nhấn mạnh đến sự thành công của Lâu fơ trong việc ông giả thiết bột vàng ấy là bột uất kim hương hơn là bột nghệ bằng cách dựa vào một mẫu tin của Chu khử Phi. Trong lúc làm vậy, chúng tôi đã không có một lý cứ nào hết từ những bộ sách y dược của lịch sử nước ta. Thâm vào đó, chúng tôi chưa bao giờ nghe người nước ta dùng chữ uất kim hương với ý nghĩa xác định trên. Uất kim hương do thế rất có thể có một tên Việt nam quen thuộc, mà chúng tôi, vì thiếu hiểu biết quần chúng, đã không thể tìm ra và chưa có cơ hội để tra hỏi. Dầu

vậy, nếu người Tây tạng vào thế kỷ thứ 13 và người Phù nam hơn 700 năm trước đó đã dùng uất kim hương như cống vật cho người Trung quốc, thì ta không có lý do gì mà không giả thiết là, người nước ta đã trồng nó cho việc thường dùng của họ. Người Phù nam, như mô tả trên của Âu dương Tu cho thấy, cùng với người nước ta đã mua bán với người Ấn độ vào đầu thế kỷ thứ 7 về ba thứ kim cương, chiến đàn và uất kim hương. Lương thư quyển 54 tờ 11a6-7 ghi rằng, năm Thiên giám 18, tức năm 520, vua Phù nam cho người cống Lương Vũ đế và giữa vật cống ta thấy có uất kim hương. Việc cống uất kim hương này chỉ có thể làm ta giả thiết là, người Phù nam chính họ đã trồng và sản xuất uất kim hương. Giả thiết như vậy, bởi vì qua các cuốn sử Trung quốc ta thấy, chỉ những nước thổ sản uất kim hương mới cống hiến nó cho người Trung quốc, trừ trường hợp của người Tây tạng hậu kỳ. Thí dụ, Tân Đường thư quyển 221a tờ 12a11-15 báo, năm Trinh Quán 10, tức năm 641, nước Thiên trúc gửi sứ đến cống và cống vật gồm cả uất kim (hương). Cùng sách cho biết, năm Khai nguyên 14, tức năm 727, nước Khương đến cống với uất kim hương. Tân và Cựu Đường thư cũng như Đường hội yếu quyển 200 tờ 14a-b báo cáo vào đời Đường Thái tông (626-649) nước Gia ty đến cống uất kim hương, v. v. . . . Và đây là chưa kể đến những sách như Chu thư quyển 50 tờ 6a8, Ngụy thư quyển 102 tờ 15a3, Tùy thư quyển 83 tờ 7b v. v. . . đã nhất loạt nói đến nguồn gốc Ấn độ, Ba tư của uất kim hương, tuy chúng đã không xác định một cách chính xác. Nói tắt, nếu đề riêng nước ta ra một bên trong tạm thời, thì nó rõ ràng là, Phù nam, Ấn độ và Đại tần đã là những

nước đã cống hiến Trung quốc dưới hình thức này hay khác một thứ cây tên uất kim hương, mà riêng về Ấn độ và Đại tần ta biết là thổ sản một cách minh nhiên không chối cãi. Phù nam, vì cống hiến, do đó chắc cũng sản xuất uất kim hương. Và ta được bảo, không những Phù nam, Ấn độ và Đại tần đã mua bán uất kim hương với nhau, mà còn cả nước ta nữa. Từ những dữ kiện này, ta phải kết luận là, người nước ta quả đã có trồng và dùng uất kim hương. Ngoài ra, là một thứ cây nhiệt đới điển hình qua việc xuất hiện của nó ở Phù nam cũng như Kế tân và Đại tần, uất kim hương như vậy không có lý do gì mà không thể trồng và sinh sản ở đất nước ta. Vậy thì, dù thiếu tư liệu và sự hiểu biết bất toàn, chúng tôi nghĩ, giả thiết về việc người nước ta trồng cây uất kim hương có lẽ không xa sự thực bao nhiêu.

Với xác định này, ý nghĩa của cái câu «uất kim đến từ nước Kế tân, người ta trồng nó trước đề cúng Phật» bây giờ trở thành một phần nào rõ ràng. Chữ «người ta» ở đây có thể chỉ người Kế tân nhưng cũng có thể chỉ người nước ta. Câu hỏi lúc này là, chúng ta nên chọn cách cắt nghĩa nào giữa hai nghĩa có thể ấy? Giải đáp nó, người đọc có thể đoán biết phải dùng những tư liệu và giả thiết nào. Như đã thấy, nếu chấp nhận niên đại 50-110 của chúng tôi trên của Dương Phù, thì hệ luận đầu tiên cổ nhiên là, kiến thức của Dương Phù về những địa điểm ngoài biên giới của đế quốc nhà Hán tất phải tương đối rất giới hạn, nhất là về những khía cạnh tôn giáo và học thuật, mà ta có thể chứng kiến qua những mô tả của Ban Cố, một người đồng

đại lớn tuổi của Phù, trong Tiền Hán thư chẳng hạn. Hệ luận tiếp theo là, kiến thức về Phật giáo của Phù do thế phải đến từ những địa điểm trong biên giới của đế quốc nhà Hán. Người ta có thể chối cãi giá trị của hệ luận này bằng cách vạch ra rằng, nó dựa trên một giả thiết độc đoán và một thị hươg chủ quan muốn chứng minh một luận đề của riêng của kẻ đề lên giả thiết. Điều đáng nói là, nếu Ban Cố sống giữa những năm 32-92 đã chứng tỏ một sự thiếu hiểu biết những nước mệnh danh Tây vực, như đã biểu lộ trong Tiền Hán thư, thì chúng ta không có lý do gì mà giả thiết hay khẳng định, Phù đã có những hiểu biết về những nước ấy khá hơn Ban Cố, đặc biệt là khi chúng lại liên quan đến một thứ cây như uất kim hương với một giá trị hầu như hoàn toàn tôn giáo. Không những thế, nếu bản tiểu sử về Dương Phù của Âu đại Nhiệm và Hoàng Tá có thể tin được, thì sự ra đời của cuốn Nam duệ dị vật chí hay Giao chỉ dị vật chí của Dương Phù đã đến từ cái nhận xét của Hạ Tắc liên quan tới cái tình trạng khá hũ bại « thiên phủ cử thứ bất pháp, kỳ hậu cạnh sự tran hiến » đã xảy ra tại nước ta trong chuyến thanh tra của ông. Nói khác đi, Nam duệ dị vật chí ra đời là nhằm mô tả những trân bảo dị vật của nước ta và những miền đất tùy thuộc nó, mà đại khái gồm cả hai tỉnh Quảng đông và Quảng tây, với mục đích « mai cử vật tính linh ngộ chỉ vi dị phẩm ». Nếu chấp nhận cách cắt nghĩa mẫu tin ấy của Âu đại Nhiệm, thì ta phải kết luận, tất cả những ghi chú ngày nay còn lại được bảo tồn dưới tên Nam duệ hay Giao chỉ dị vật chí phải coi như những ghi chú về những sản vật của nước ta và những miền đất tùy thuộc nó vào thế kỷ thứ nhất và đầu thế kỷ thứ hai.

Kết luận này ngoài ra còn có thể làm vững thêm với hai bằng cứ trường hợp sau.

Thứ nhất là vấn đề khởi nguyên của nền Phật giáo Trung quốc. Thông thường người ta cho nó bắt đầu với giấc mộng « người vàng » của Hán Minh đế và việc cử Thái Hâm v.v... vào năm 67 đi tìm đạo thỉnh kinh. Tuy nhiên, nếu đọc lấy chính bản tiểu sử của Sở vương Anh trong Hậu Hán thư quyển 42 tờ 8a1-4, thì ta có một tình trạng trái ngược. Đầu hết, ta được báo, Sở vương Anh lúc nhỏ đã « cảnh hỷ Hoàng Lão học, vi phù đồ trai giới tế kỳ » — liền ưa Hoàng Lão học, thực hành trai giới cúng tế Phật giáo. Tiếp đến vào năm 65 nhân một dịp lễ đại tường, Sở vương Anh dâng tặng Hán Minh đế 34 tấm lụa vàng và trắng. Minh đế đáp với « đồ tặng lại của mình để giúp thiết cỗ to cho y bổ tặc và tang môn » kỳ hoàn tặng, dĩ trợ y bổ tặc tang môn chi thịnh soạn *. Cuối cùng bản văn cũng cho biết thêm là, vào năm đó « Sở vương tụng lời dạy vi diệu của Hoàng Lão, tôn sùng sự nhân ty của phù đồ, khiết trai ba tháng, cùng thề với thần, thế thì còn hiềm còn nghi gì mà đáng có sự lo âu ? » Song, không lâu sau đấy vào năm 70 Sở vương Anh « mưu phản ». Tháng 11 cùng năm, bị đày ra Đan dương. Tháng 4 năm sau, Anh tự tử. Anh dĩ nhiên là con của Hán Quang Vũ và em của Minh đế. Năm 39, tức Kiến Vũ thứ 15, được phong làm Sở công, hai năm sau trở thành Sở vương. Năm 52, Anh ra nhiệm cứ đất phong của mình ở Sở. Sở theo địa lý của Hậu Hán thư là do vua Cao tổ đặt và sau đó Hán Chương đế dời ra Bành thành. Vì

* Đông quan Hán ký quyển 7 tờ 6a1-5.

mẹ mình thất sủng với Quang Vũ, Anh phải ra ở đất phong ấy, và nó đã chứng tỏ không trù phú gì cho mấy, biểu lộ qua mẫu tin sau đây của Viên Hoảng trong Hậu Hán ký quyển 10: « Vĩnh bình thập ngũ niên (73) xuân nhị nguyệt... (Minh đế) hành hạnh Bành thành, chỉ Sở vương quán bi thương, tả hữu bách quan thê nhiên ». Vĩnh bình năm 10 mùa xuân tháng hai, Minh đế đi chơi Bành thành, dừng lại chỗ nhà ở của Sở vương, bèn buồn thương, tả hữu bách quan đều rầu rượi. Vậy thì, vào chính năm 65 Trung quốc đã không những có những người theo Phật giáo như Sở vương Anh và những ưu bà tắc, mà còn cả tang môn, một phiên âm xưa nhất của chữ sa môn sau này, cũng như những thực hành an cư tự tứ của họ với việc « khiết trai tam nguyệt ». Nói cách khác, Phật giáo đã không đợi đến hai năm sau, tức năm 67, với giấc mộng « người vàng » của Minh đế, mới xuất hiện ở Trung quốc. Sở vương Anh một năm 71 lúc khoảng 41 tuổi và đã ưa thực hành trai giới cùng kỳ Phật giáo từ nhỏ. Như vậy, Phật giáo phải có mặt chậm lắm là vào khoảng những năm 30-31. Không những thế, Bành thành là một địa điểm ở miền cực đông Trung quốc. Sự hiện diện của Phật giáo ở đó do thế đã dẫn một số người nghiên cứu như Lương Khải Siêu đến cái giả thiết là, Phật giáo truyền vào Trung quốc bằng đường biển, từ phía nam, chứ không phải bằng đường bộ qua Trung Á ở phía tây và tây bắc. Giả thiết này bị những người như Thang dụng Đồng phê bình (10). Tuy thế, thay vì khẳng định nó như một lối duy nhất của lịch sử Phật giáo Trung quốc, chúng ta không thể chối bỏ kiểu Thang dụng Đồng đã làm về sự hiện hữu của lối thông dụng đó. Điều này không những vì cái sự

Ấn độ hóa của những dân tộc phía nam và tây dân tộc ta trong khoảng cùng một lúc, đề sau này được biết như Phù nam, Chiêm thành v.v..., nếu không là sớm hơn với nỗ lực truyền giáo của vua A Dục hơn hai thế kỷ trước đó. Ngay cả khi chối bỏ niên đại thế kỷ thứ hai của bia văn Võ cảnh, sự Ấn độ hóa Chiêm thành chẳng hạn, một dân tộc sống sát nách tổ tiên ta, cũng không thể xảy ra chậm hơn là thế kỷ thứ nhất.

Về bằng cứ thứ hai, nó không gì hơn là sự hiện diện của những người đi buôn Ấn độ tại nước ta. Như đã thấy, Khương tăng Hội ra đời trên bình nguyên sông HỒNG vào khoảng những năm 185-200, khi cha mẹ ông đến buôn bán tại đây. Họ như vậy rất có thể đã đến khoảng 170. Cứ theo những tài liệu Trung quốc kiểu Hậu Hán thư quyển 118 tờ 16b4-6, thì « nước Thiên trúc... vào thời Hòa đế đã vài lần sai sứ đến cống. Sau đó Tây vực làm phản nên mới dứt. Đến thời Hoàn đế Diên hy năm thứ hai (159) và thứ tư (161) nó luôn luôn theo lối ngoài Nhật nam đến cống ». Thế thì, tối thiểu là từ thời Hòa đế, tức những năm 89 - 105, trở đi, nước ta đã chứng kiến sự có mặt của những người Ấn độ. Cứ vào những tư liệu của tổ tiên ta như Lĩnh nam trích quái, thì sự có mặt này càng được đẩy về những thế kỷ sớm hơn. Trong truyện Chử Đồng tử của cuốn sách ấy, ta được bảo, Chử Đồng tử đã học Phật pháp từ một nhà sư người Ấn tại một ngọn núi tên Quỳnh viên, khi ông cùng một người khách buôn ngoại quốc ra du lịch « ngoài bể ». Và Chử Đồng tử là chồng của Tiên Dung, công chúa của vua Hùng thứ ba. Như chúng tôi đã vạch ra trên, vấn đề xác định một niên đại cho vị « Hùng vương thứ ba » này không phải là dễ dàng

gì, nếu Tiên Dung quả là công chúa của Hùng vương ấy. Chúng ta do vậy nên chú trọng trong tam thời đến ý nghĩa thời gian của việc Chủ Đồng tử học Phật pháp đây, và nó không gì hơn là, việc học ấy đã xảy ra từ đời « rất xưa rất xưa », vào thời những vua Hùng. Nói thế này không có nghĩa, chúng ta không nên thử giải quyết vấn đề đó. Ngược lại, như người đọc sẽ thấy, chúng tôi đang đề án một cách giải quyết khảo cổ học có thể dưới đây. Việc tư liệu ta cho biết tổ tiên ta đã giao thiệp với người Ấn độ từ thời Hùng vương này ở giai đoạn đây không phải hoàn toàn không thể kiểm chứng. Lương thư quyền 54 đã viết : « Trong khoảng Nguyên đĩnh, nhà Hán sai Phục Ba Tướng quân Lộ bác Đức ra mở lối Bách Việt, đặt quận Nhật nam ; các nước ngoài biên giới nó từ Vũ đế trở đi đều đến triều cống. Đời Hoàn đế nhà Hậu Hán, Đại tần và Thiên trúc đều do đường ấy sai sứ cống hiến ».

Vậy thì, tối thiểu là từ năm 111 t.t. trở đi những nước miền nam và tây nước ta, trong đó có cả Ấn độ, đã đến Trung quốc bằng ngã Bắc bộ. Nói là tối thiểu, bởi vì khẳng định như thế, chúng ta cũng chưa đề cập đến những mâu tin của Ban Cố trong Tiễn Hán thư và Tư Mã Thiên trong Sử ký về những nước Tây vực, mà một vài khai thác gần đây kiểu của Sầm Trọng Miên đã tỏ ra khá lời cuốn *. Thế thì, cả tư liệu Trung quốc lẫn tư liệu Việt nam đã cho phép ta giả thiết về một số liên lạc có thể giữa nước ta và Ấn độ chậm lắm là vào đầu thế kỷ thứ nhất t.t., nếu không là sớm hơn.

* Sầm Trọng Miên, Tây Hán đối Nam dương đích hải đạo giao thông, *Trung sơn đại học báo* 4 (1959) 146-154 ; Phan Duân Trung, nha phiến chiến tranh tiền Hán ngữ trung đích tá từ. cc. 3 (1957) 98-113.

Như vậy, hai bằng có trường hợp vừa thấy đưa ta đến những kết luận nào? Trước hết, sự xuất hiện của một đoàn thể Phật giáo ở Bành thành vào khoảng những năm 31-56 với cư sĩ và tăng lữ giả thiết sự có mặt của Phật giáo ở Trung quốc trước năm 31. Nếu chấp nhận lối du nhập đường bẽ cho sự xuất hiện ấy, thì ta phải giả thiết thêm là, Phật giáo rất có thể xuất hiện ở nước ta cùng một lúc. Tiếp đến, nếu đồng ý với giả thiết vừa nêu, thì ta không ngần ngại gì mà không khẳng định sự có mặt của những người Ấn độ truyền giáo cũng như những người Ấn độ Phật giáo đi buôn. Cuối cùng, một khi đã khẳng định sự hiện diện của những tập thể người Ấn độ Phật giáo ấy, người ta tất phải chấp nhận sự du nhập của những cây uất kim hương như một đoán án luận lý với những tập thể này. Ba kết luận giả thiết này có thể dẫn đến một chứng thực nào không? Ở trên, trong khi bàn về vấn đề cái chữ « người ta » trong câu « người ta trồng nó trước đề cúng Phật » chỉ những người nào, chúng tôi đã xác định được là, nó phải chỉ người Giao chỉ hơn là người Kế tân, bởi vì cuốn Nam duệ hay Giao chỉ dị vật chí của Dương Phù đã nhằm mô tả những trận bảo dị vật cho vua chúa nhà Hán. Người Giao chỉ đây được chúng tôi xác định thêm là phải chỉ người sống trên nước ta và những miền đất phụ thuộc nó, mà vào đời Hán đại khái gồm cả hai tỉnh Quảng đông và Quảng tây. Việc xác định thêm ấy, tuy đã khá giới hạn, nhưng cũng chưa giới hạn đủ, bởi vì nếu người Giao chỉ gồm luôn cả những người sống tại những tỉnh Quảng đông và Quảng tây, thì đương nhiên người ta có thể giả thiết là, « người ta trồng trước đề cúng Phật » rất có thể xảy ra ở

Quảng đông hay Quảng tây, chứ không phải ở nước ta. Bây giờ, chúng tôi nghĩ, cái giả thiết vừa nêu có thể chối bỏ một cách khá dễ dàng với những lý do sau. Thứ nhất, như những bản cãi thực vật học về uất kim hương trên cho thấy, người Trung quốc đã hình như không bao giờ trồng uất kim hương cho việc sử dụng thường ngày của họ, ít nhất là theo những mô tả từ Huyền ứng vào năm 649 cho đến Lý thời Trần và Ngô kỳ Tuấn. Tiếp đến, uất kim hương là một món hàng mại dịch giữa nước ta và Ấn độ từ thế kỷ thứ 7 trở đi, chứng tỏ người nước ta đã quen thuộc và ưa thích nó. Cuối cùng, tối thiểu là từ thế kỷ thứ 3 cho đến thế kỷ thứ 5 miền nam Trung quốc, trong đó gồm có cả Quảng đông và Quảng tây, đã phải nhờ đến nỗ lực hoằng pháp của những nhà sư Việt nam, mà quan trọng nhất dĩ nhiên là Khương tăng Hội năm 249 và Đạo thiên năm 487. Bằng những lý do ấy, nó trở thành rõ ràng là, về một mặt Phật giáo rất có thể hiện diện ở nước ta vào khoảng đầu tiên bán thế kỷ thứ nhất s.t., và mặt khác, cái chữ «người ta» trong câu «người ta trồng uất kim hương trước để cúng Phật» không thể chỉ người nào khác hơn là người Việt nam ta.

Kết luận này về sự hiện diện của Phật giáo và việc người nước ta trồng uất kim hương trước để cúng Phật ở đất nước ta vào thế kỷ thứ nhất s.t. này của chúng tôi dĩ nhiên có thể gọi ra một vài hoài nghi. Người ta có thể viện ra cái lý do là, chúng tôi đã tạo ra một kết luận từ một đồng những giả thiết. Chẳng hạn, chúng tôi đã giả thiết niên đại 50 - 110 cho Dương phù, lại giả thiết cái tên Nam châu dị vật chí là Nam duệ dị vật chí và Nam duệ dị vật chí là Giao chỉ dị vật chí v.v... Tất nhiên

chúng tôi không chối cãi tính giả thiết của cái kết luận trên. Điều đáng nói là, với những dữ kiện và tư liệu hạn hẹp hiện còn, nếu những giả thiết như thế có thể được đề ra và đã không chứng tỏ có những phản chứng đáng chú ý, thì không một kết luận nào khác hơn cái kết luận ấy có thể rút ra từ chúng. Ngay cả khi chối bỏ phương cách lý luận vừa thấy, người ta tối thiểu cũng phải chấp nhận là, tính cổ sơ của những tư liệu dùng trên có giá trị không kém gì những tư liệu dùng cho việc bàn cãi về Mâu tử hay Khương tăng Hội chẳng hạn. Chúng do thế đáng được nghiên cứu một cách kỹ lưỡng hơn và nhất là kiểm chứng bằng những dữ kiện ngoại tại khác như quật liệu và di liệu khảo cổ học. Bảng cơ thứ hai dưới đây sẽ mở đường cho thấy chúng ta phải tìm dữ kiện ngoại tại cho việc kiểm chứng ấy ở đâu và qua những có thể nào. Ngay lúc này, với cái câu « người ta trồng uất kim hương trước để cúng Phật » trên của Dương phù, chúng tôi nghĩ, chúng ta không có lý do gì mà không kết luận là, Phật giáo đã truyền vào nước ta vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ nhất, nếu không là sớm hơn vào tiền bán thế kỷ đó. Cũng cần thêm là, trong khi phân tích câu ấy, chúng tôi đã không một lần thử phân tích khía cạnh ngôn ngữ học của nó, mà, lúc mới đọc qua, chắc cũng đã gọi lên một vài nghi ngờ về tính cổ sơ ngôn ngữ học của nó. Thứ dụ, nếu nó quả đã viết vào hậu bán thế kỷ thứ nhất s.t. hay những năm đầu của thế kỷ thứ hai, chúng ta hy vọng nó dùng chữ « phù đồ » thay cho chữ « Phật » trong « tiên dĩ cúng Phật ». Chúng tôi đã không phân tích, bởi vì sự trung thực ngôn ngữ học của những dẫn chứng kiểu Lý thời Trân hay tương tự đã không

thể tin được, mà chỉ cần đọc qua Dương nghị lang trước thơ do Tăng Đào sưu tập chẳng hạn, ta cũng có thể thấy tại sao. Khía cạnh ngôn ngữ học này do thế không có một ảnh hưởng đáng bàn cãi nào hết đến kết luận trên của chúng tôi về việc, Phật giáo đã truyền vào nước ta khoảng vào hậu bán thế kỷ thứ nhất, nếu không là sớm hơn vào tiền bán thế kỷ đó.

(Còn tiếp)

LÊ MẠNH THẤT

• Lê Kim Ngân

LƯỢC KHẢO NỀN GIÁO DỤC CỔ THỜI TẠI VIỆT NAM *

* THỜI KỲ GIÁO DỤC NHO GIÁO NGUYÊN NHÂN CỦA SỰ CHUYỂN BIẾN TỪ NỀN GIÁO DỤC PHẬT GIÁO SANG GIÁO DỤC NHO GIÁO.

● Sau khi diệt xong họ Hồ, chiếm đoạt nước ta (năm 1407), nhà Minh triệt để thi hành *chính sách đồng hóa* những mong biến dân ta thành người Tàu và biến nước ta thành một phần tử của nước Tàu.

Chính sách đồng hóa này được thi hành dưới hai khía cạnh :

* Tiếp theo Tư Tưởng số 1 tháng 3 năm 1973.

— Về phương diện tiêu cực ; Nhà cầm quyền Trung hoa đương thời đã tìm mọi cách tiêu diệt những di tích của một nước Đại Việt tự chủ thời trước, nhất là về văn hóa. Vì thế người Minh đã cho vơ vét tất cả những sách do người Việt viết trong các thời Lý, Trần đem về Kim lăng cốt để xóa mờ quá khứ văn hóa của dân tộc ta. (1)

(1) Theo *Cương mục*, chính biên, quyển 13, tờ 4, 5 thì những sách do người Minh thu góp của ta đưa về Kim lăng gồm có : *Hình thư* (3 quyển, soạn dưới thời Lý Thái Tông), *Quốc triều thông lễ* (10 quyển, thời Trần Thái Tông).

- *Hình luật* (1 quyển, Trần Thái Tông)
- *Kiến trung thường lễ* (10 quyển, Trần Thái Tông)
- *Khóa hư tập* (1 quyển, do Trần Thái Tông soạn)
- *Ngự thi* (1 quyển, của Trần Thái Tông)
- *Di hận lục* (2 quyển, Trần Thánh Tông)
- *Cơ cừ lục* (1 quyển, Trần Thánh Tông)
- *Thi tập* (1 quyển, Trần Thánh Tông)
- *Trần Triều đại diện* (2 quyển, Trần Dụ Tông)
- *Trung hưng thực lục* (2 quyển, Trần Nhân Tông)
- *Thi tập* (1 quyển, Trần Nhân Tông)
- *Thi tập* (1 quyển, Trần Minh Tông)
- *Thủy văn lung bát* 2 quyển, Trần Anh Tông)
- *Bảo hòa điện dư bút* (8 quyển, Trần Nghệ Tông)
- *Thi tập* (1 quyển, Trần Nghệ Tông)
- *Bình gia yếu lược* (1 bộ, do Hưng Đạo Vương Trần Quốc Tuấn soạn)
- *Vạn kiếp bi truyền* (do Hưng Đạo soạn, 1 bộ)
- *Tứ thư thuyết ước* (1 bộ, Chu Văn An soạn)
- *Tiểu ần thi* (1 tập, Chu Văn An soạn)
- *Sâm lâu tập* (1 quyển, Trần Quốc Tục soạn)
- *Lạc đạo tập* (1 quyển, Trần Quang Khải soạn)

(xem tiếp trang 129)

— Về phương diện tích cực, người Minh đã cố gắng phổ biến sâu rộng nền văn minh Trung quốc trên đất Đại Việt bằng cách bắt buộc dân Việt phải ăn mặc như người Trung hoa (1), noi theo tín ngưỡng như dân Trung hoa (2), đặc biệt là mở mang giáo dục để truyền bá nho giáo trong quần chúng nước ta : Các trường học được thiết lập tại các địa phương Phủ, Huyện, Châu để dạy các kinh điển nho giáo (Tứ thư, Ngũ kinh) (3).

Các sĩ tử được nhà cầm quyền Trung hoa khuyến khích đi học ngũ hầu thâm nhiệm giáo lý nho giáo, — nền tư tưởng cốt

(Chú thích liếp theo trang 130)

- Bảng hồ ngọc hứa tập (1 quyển, Trần Nguyên Đán soạn)
- Giới hiền thi tập (1 quyển, Nguyễn Trung Ngạn soạn)
- Hiệp Thạch tập (1 quyển, Phạm Sư Mạnh soạn)
- Cúc đường di thảo (2 quyển; Trần Nguyên Đào soạn)
- Thảo nhàn hiệu lãn (1 quyển, Hồ Tôn Thốc soạn)
- Việt Nam thế chí (1 bộ, Hồ Tôn Thốc soạn)
- Đại Việt Sử ký (30 quyển, Lê Văn Hưu soạn)
- Nhị Khê thi tập (Nguyễn Phi Khanh soạn)
- Phi sa tập (1 quyển, Hàn Thuyên soạn)
- Việt điện u linh tập (1 quyển, Lý Tế Xuyên soạn).

(1) Cương mục, chính biên, 12 quyển, tờ 42: tháng 10 năm Giáp ngọ (1414) nhà Minh ra lệnh cho dân ta con trai con gái không được cắt tóc : phụ nữ phải mặc áo ngắn quần dài theo y như thói ăn mặc ở phương Bắc.

(2) Cương mục, chính biên, quyển 12, tờ 12: tháng 9 năm Giáp ngọ (1414), nhà Minh ra lệnh cho dân ta phải lập văn miếu và các đền thờ thần xã tắc, núi, sông; gió, mưa ở các phủ, châu và huyện theo thời tiết cúng tế.

(3) Cương mục, chính biên; quyển 12, tờ 42,

yếu của dân Hán, — thay thế cho tinh thần Phật giáo vốn là nền tảng tư tưởng của dân Việt thời Trần (1).

Chính vì chính sách đồng hóa Văn hóa này mà vào thời Minh thuộc, nho giáo bắt đầu bén rễ và lan rộng trong lớp sĩ phu và quần chúng Đại Việt.

● Thực ra thì không phải đợi đến thời Minh thuộc Nho giáo mới bắt đầu phổ biến tại nước ta. Như chúng tôi đã có dịp trình bày trong bài trước (thời kỳ giáo dục Thiền tông). Nho giáo đã đi liền với Phật giáo tạo thành một nền giáo dục khá vững chắc tại nước ta thời Lý Trần. Đến thời Trần, Nho giáo lần lần hưng khởi lên nhờ một số nho sĩ thời danh như Lê Văn Hưu, Trương Hán Siêu, Lê Bá Quát, Chu Văn An, Trần Thời Kiến...

Nhóm nho sĩ này đã ra mặt bài bác đạo Phật :

— Khởi đầu là Lê Văn Hưu (2) lên tiếng bài bác việc đem tư tưởng Phật giáo ứng dụng vào sự trị nước của các Vua triều Lý qua các lời phê bình trong bộ *Đại Việt sử ký* của ông :

+ Chẳng hạn phê bình về việc vua Lý Thái Tổ xuống chiếu

(1) *Cương mục*, chính biên, quyển 13, tờ 4: năm Kỷ hợi (1419)... Vua Minh sai quan sang phát các sách *Tứ thư*, *Ngũ kinh*, *Tinh lý đại toàn* cho các người Nho học tại các châu, phủ, huyện, ở nước ta.

(2) Lê Văn Hưu là người làng Phủ Lý, huyện Đông sơn, tỉnh Thanh hóa, sinh năm 1229, không rõ năm mất. Ông đậu Bảng nhãn đời Trần Thái Tông, làm quan đến chức Binh bộ Thượng thư, tước Nhan Uyên hầu. Ông được vua Trần trao cho việc soạn bộ *Đại Việt Sử ký* chép từ đời Triệu Vũ đế (207 trước Công nguyên) đến đời Lý Chiêu Hoàng (1224).

phát tiền kho hai vạn quân thuê thợ làm chùa ở phủ Thiên đức, Lê Văn Hưu viết: « Lý Thái Tổ lên ngôi mới được hai năm, tôn miếu chưa dựng, xã tắc chưa lập mà trước đã dựng tám chùa ở phủ Thiên đức, lại sửa chữa chùa quán ở các lộ và cấp lộ điệp cho hơn nghìn người ở kinh sư làm tăng, thế thì tiêu phí của và sức dân về việc thờ mộc biết chừng nào mà kể? Của không phải là trời mưa xuống, sức không phải là thần làm hộ, há chẳng phải là vết máu mỡ của dân ư! Vết máu mỡ của dân, có thể gọi là làm việc phúc chăng? Bậc Vua sáng nghiệp, tự mình cần kiệm còn lo con cháu ngày sau xa xỉ, mà Thái tổ đề phép cho con cháu như thế, cho nên đời sau mới xây tường cao ngất trời, tạc cột chùa bằng đá, làm chùa thờ Phật lộng lẫy hơn cung điện của vua. Rồi người dưới bắt chước, có kẻ hủy thân thể, đổi lối mặc, bỏ sản nghiệp, trốn thân thích, nhân dân quá nửa làm sãi, trong nước chỗ nào cũng có chùa, nguồn gốc há không phải là đây? » (*Đại Việt Sử ký Toàn thư*, Bản kỷ, quyền hai, Lý kỷ, bản dịch, Hà nội, 1967, trang 191-192).

+ Đề cập tới thái độ nhân hậu của Vua Lý Thái tông đối với Nùng Trí Cao, Lê Văn Hưu cực lực bài xích, cho nhà vua chịu ảnh hưởng quá sâu đậm của Phật giáo đến nỗi quên mất nghĩa lớn của kẻ cầm quyền. Sử gia họ Lê viết: « Năm trước Nùng Tồn Phúc làm phản, tiến hiệu, mở nước, đặt quan thuộc, Thái tông đã bắt tội Tồn Phúc, tha cho con là Trí Cao, nay Trí Cao lại theo việc trái phép của cha, thì tội to lắm, giết đi cũng phải, lấy lại tước và ấp phong, giáng làm thứ nhân cũng phải.

Thái tông đã tha tội cho Trí Cao, lại cho thêm mấy châu quận nữa, ban cho ấn tín, phong làm Thái Bảo, như thế là thưởng phạt không có phép tắc gì. Đến khi Trí Cao làm loạn Quảng nguyên, lại đem quân đi đánh mượn cớ là viện trợ láng giềng, có khác gì thả con cọp con beo cho nó cắn người rồi từ từ đến cứu không? Là bởi Thái tông say đắm cái lòng nhân nhỏ nhặt của nhà Phật, mà quên cái nghĩa lớn của người làm Vua». (*Toàn thư*, Bản ký, quyển 2, Lý kỷ, bản dịch trang 221).

— Tiếp đó đến danh sĩ Trương Hán Siêu (1) công kích đạo Phật về tư tưởng mê tín trong bài *Linh tế Tháp ký*, với đoạn văn sau :

«... Ta bảo rằng ông Thích ca, Lão tử lấy tam không chứng chân tu, khi diệt rồi, đến lúc đời cuối nhiều người phụng thờ đạo Phật để cầu hoặc chúng sinh, trong thiên hạ ba phần, bỏ đứt luân thường, hao tổn của báu, ngày ngày mà chơi, ngần ngần mà theo, mà không hóa làm yêu quỷ gian tà, ấy cũng ít vậy...» (2)

Trong bài « *Khai nghiêm tự bi ký* », Trương Hán Siêu còn bài xích « *tệ trạng* » Phật giáo đương thời gắt gao hơn nhiều :

(1) Trương Hán Siêu (?-1354), tự là Thăng Phủ, người làng Phúc am, huyện Yên khánh (nay là Gia khánh), tỉnh Ninh bình. Ông theo Hưng Đạo Vương đánh giặc Nguyên lập được nhiều công lớn. Đến đời Trần Anh tông ông được cử làm quan Hàn Lâm Học sĩ, rồi sau làm tới Tham tri Chính sự.

(2) Nguyên tác bằng Hán văn, trong *Tang Thương ngẫu lục*; quyển 3 núi Dục thúy. Bản dịch trên của Đông Châu đăng trong *Nam Phong tạp chí*, số 24, tháng 6 năm 1919.

« Dãy bằng tượng đặt ra từ đâu? Từ lúc họ Phù đồ đặt ra để đưa người tới chỗ phương tiện. Bởi vì muốn kẻ ngu không biết, kẻ mê không ngộ tới xem đó để hưởng vào cõi bạch nghiệp. Rồi mà có một bọn giáo quyết bỏ mất coi bản ý khổ hạnh đi chỉ ưng chiếm cái vườn cho đẹp, cái cảnh cho khéo, chùa chiền cho tráng lệ như vàng như ngọc, bọn sãi tiêu cho đông mạnh như rồng như voi. Thời bấy giờ có một bọn hào hữu mê tín, nhân đó hưởng ứng, cho nên trong thiên hạ, chỗ nào đất tốt cảnh đẹp thì chùa đã chiếm phân nửa rồi, lũ lượt theo đi ở chùa. Không cày mà có cơm ăn, không dệt mà có áo mặc, bọn thất phu thất phụ thường lia nhà cửa, bỏ làng nước mà theo như cỏ bị gió lướt. Than ôi! đức Thánh xa khơi, đạo không rõ rệt, làm thầy làm quan không có ai được như ông Chu, ông Thiệu đề đầu nêu cho phong hóa, trong châu huyện làng xóm thì không có trường đề dạy nghĩa hiếu đễ, đến nỗi bọn ấy theo đạo khác là thế phải rửa vạy... Làm bậc sĩ đại phu, không phải đạo Nghiêu, Thuấn thì không phò trần, không phải đạo Khổng Mạnh thì không trước thuật, trở lại bép xép nói về đạo Phật: ta đây không dối ai... » (1)

— Lê Bá Quát (2) trong bài « *Bia chùa Thiệu phúc* » thì mỉa mai:

(1) Nguyên văn chữ Hán. Nguyễn Đồng Chi dịch in trong *Việt nam Cổ Văn học sử*, Tái bản do phủ Quốc vụ Khanh Đặc trách Văn hóa, Saigon, 1970, trang 184-185.

(2) Lê Bá Quát, cũng viết là Lê Quát, tự Bá Đạt, hiệu Mai Phong, người làng Nam lý, huyện Sơn đông, tỉnh Thanh hóa. Ông là học trò Chu Văn An đỗ Thái học sinh, làm quan tới chức Bộc xạ thời Trần Minh tông.

« ... nhà Phật lấy họa phúc động lòng người, sao được người ta tin theo sâu và bền như vậy ? Trên từ Vương công dưới đến thứ nhân hễ ra việc Phật dẫu cho hết của cũng không bủn xỉn. Nếu ngày nay lấy chùa tháp mà phò thác cho thì hơn hơn hử hử như cầm được tá khoán để cầu sự báo đáp ngày sau. Cho nên từ trong kinh thành đến ngoài châu phủ, ngõ hẻm hang cùng, không bảo mà theo, không thề mà tin, hễ chỗ nào có nhà thì ắt có chùa. Bỏ rồi lại lập, hư rồi lại sửa, rồi nào còn chuông trống lâu đài cùng với dân đã đến một nửa... » (1)

Vậy ta đã thấy rõ ngay từ giữa thời Trần, một lớp nho sĩ quá khích đã bắt đầu hình thành. Lớp nho sĩ này đã tích cực đòi Triều đình phổ biến nho học để tạo thành một nề nếp luân lý căn bản theo Nho giáo trong nhân dân và cực lực bài xích đạo Phật, đổ cho Phật giáo gây ra nạn mê tín dị đoan, và làm hư hại phong hóa...

Lớp nho sĩ đó mỗi ngày một đông, nho học do đó mỗi ngày một mạnh. Nếu không xảy ra việc quân Minh sang xâm lược nước ta, thì có lẽ dần dần Nho giáo cũng sẽ lấn lướt Phật giáo trong chốn triều đường vì càng lúc nho sĩ do khoa cử xuất thân càng nắm được những địa vị then chốt trong chính quyền còn các vị Thiền sư thì lại càng xa lánh chốn triều môn. Do ở hoàn cảnh thuận lợi cho Nhu gia như vậy, nên khi người Minh qua ta chủ trương đẩy mạnh việc phổ biến Nho giáo, mở mang

(1) Bản dịch của Nguyễn Hồng Chi, *Việt Nam Cổ văn học sử*, trang 186-187.

học hiệu tại các địa phương đề lời cuốn dân ta theo nho học, thì Nho giáo được dịp bén rễ rất nhanh và rất sâu vào xã hội ta, nhất là ở thành phần sĩ phu và ở thị dân đương thời.

Khi Lê Lợi nổi lên, đánh đuổi quân Minh ra khỏi bờ cõi, lấy lại quyền tự chủ cho nước nhà thì đa số quần thần giúp nhà vua trong việc phục quốc cũng như kiến quốc sau này đều là các nho sĩ thời danh như Nguyễn Trãi, Trần Nguyên Hãn... Những vị này, do đấy đã khuôn theo đà phát triển Nho giáo thời Minh thuộc mà gạt hẳn Phật giáo ra khỏi chính quyền, quyết định dùng triết lý chính trị Nho giáo làm nền tảng lý thuyết cho nền quân chủ của nhà Hậu Lê, biến Nho giáo thành quốc giáo, dùng khuôn đúc nho học đào tạo nhân tài giúp nước.

● Trong khi giới nho sĩ càng ngày càng đông đảo, những danh nho xuất hiện mỗi lúc một nhiều, thì Phật giáo có những dấu hiệu của buổi suy tàn. Vào cuối đời Trần các cao tăng đã vắng bóng dần, những người lợi dụng cửa chùa để trục lợi mỗi lúc một đông. Cho đến nỗi vào năm Bính tuất (1396) đời vua Trần Thuận đế, triều đình phải ra lệnh cho các vị sư chưa đến 50 tuổi phải hoàn tục (1); và khi đã đuổi được quân Minh khỏi nước, vua Lê Thái tổ cũng phải ra lệnh cho các tăng đạo đến sảnh đường để thi sát hạch, hễ ai trúng tuyển mới được cấp cho tờ thiếp chứng nhận làm sư, còn thi hỏng thì phải hoàn tục (2).

(1) *Cương mục*, chính biên, quyền 11, tờ 23.

(2) *Cương mục*, chính biên, quyền 15, tờ 24.

Những vị có trách nhiệm phổ biến đạo Phật đã như vậy rồi mà tín ngưỡng Phật giáo trong dân gian thì lại bị ô nhiễm mê tín, dị đoan và tà pháp, nên đạo Phật thời này càng thêm suy đồi, không có cách gì hưng khởi được nữa. Thực vậy, ngay đến quan Đại Đô đốc là Lê Ngân còn lập nhà thờ Phật Quan Âm ở nhà, nuôi bà đồng để cầu khấn cho con gái là Huệ Phi được Vua Thái Tông yêu chiều. Việc này bị phát giác, Lê Ngân đã bị vua Thái Tông trừng phạt thật nặng nề : tịch thu gia sản, Lê Ngân phải tự tử, con gái Lê Ngân (Huệ Phi) bị giáng xuống làm Tu dung (1).

Đó chính là những nguyên nhân đã khiến nền giáo dục Thiền tông ngự trị suốt năm thế kỷ tại nước ta (từ đầu thời lập quốc cho đến đầu thế XV) phải nhường bước cho nền giáo dục Nho giáo.

Nền giáo dục Nho giáo này lại cũng kéo dài tới năm thế kỷ tiếp theo từ thế kỷ XV tới khi người Pháp sang đô hộ nước ta (cuối thế kỷ XIX) mới chấm dứt.

LÊ KIM NGÂN

(còn tiếp)

(1) *Cương mục*, chính biên, quyển 17, tờ 14-15.

TU DUNG : là một chức nữ quan trong hàng cửu tần. Sau hàng Phi là đến hàng cửu Tần (chín bậc Tần) gồm :

- Tam chiêu (Chiêu nghi, Chiêu dung, Chiêu viên)
- Tam Tu (Tu nghi, Tu dung, Tu viên)
- Tam Sung (Sung nghi, Sung dung, Sung viên).

TU TƯỜNG

Năm thứ VI, 25 & 6 tháng 7 & 8 năm 1973.

MỤC LỤC

1	DỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI	Hiện Đại	Thích Minh Châu	5
2	SỰ BÔNG GÓP CỦA TU TƯỜNG ĐÔNG PHƯƠNG VÀ PHẬT GIÁO CHO VĂN HÓA NHÂN LOẠI	Hiện Đại	Hajime Nakamura	17
3	LÝ TƯỜNG CỦA MỘT QUỐC GIA THEO THÀNH DỨC THAI TỬ	Hiện Đại	Hajime Nakamura	25
4	DỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI	Hiện Đại	Phước Giác	30
5	PHẬT HỌC VỚI THÀNH NIÊN	Hiện Đại	Thích Huyền Vi	32
6	PHẬT GIÁO TRUYỀN VÀO NƯỚC TA TỪ LÚC NÀO ?	Hiện Đại	Lê Mạnh Thích	107
7	LỰC KIỂU NÊN GIÁO DỤC CÓ THỜI TÀI VIỆT NAM	Hiện Đại	Lê Kim Nhai	127

BẢO BIỂU

Đã được in và phân phối tại Trung tâm Văn hóa và Truyền thông Minh Giảng - Saigon 3.



TƯ TƯỞNG

Năm thứ VI, Số 5 & 6 tháng 7 & 8 năm 1973.

MỤC LỤC

- 1.— ĐỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI
HIỆN ĐẠI Thích Minh Châu 5
- 2.— SỰ ĐÓNG GÓP CỦA TƯ
TƯỞNG ĐÔNG PHƯƠNG VÀ
PHẬT GIÁO CHO VĂN HÓA
NHÂN LOẠI Hajime Nakamura 17
- 3.— LÝ TƯỞNG CỦA MỘT QUỐC
GIA THEO THÁNH ĐỨC
THÁI TỬ Hajime Nakamura 55
- 5.— ĐỨC PHẬT VÀ CON NGƯỜI
HIỆN ĐẠI Pierre Garreau 80
- 4.— PHẬT HỌC VỚI THANH NIÊN Thích Huyền Vi 95
- 6.— PHẬT GIÁO TRUYỀN VÀO
NƯỚC TA TỪ LÚC NÀO ? Lê Mạnh Thát 105
- 7.— LƯỢC KHẢO NỀN GIÁO DỤC
CỒ THỜI TẠI VIỆT NAM Lê Kim Ngân 127

BÁO BIỂU

In tại Ấn Quán VẠN HẠNH 222, Trương Minh Giảng — Saigon 3.



TỦ SÁCH KINH TẠNG PÀLI

do Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU phiên dịch

TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH XUẤT BẢN

Đã xuất bản :

• BỘ I, TRƯỜNG BỘ KINH

(*Dīgha-Nikāya*)

- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP I
- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP II
- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP III
- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP IV

• BỘ II, TRUNG BỘ KINH

(*Majjhima-Nikāya*)

- TRUNG BỘ KINH TẬP I

Sẽ xuất bản :

- TRUNG BỘ KINH TẬP II