

VĂN HẠNH

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



Năm thứ hai, tháng 12, 1965

19

VẠN HẠNH

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

Thư-ký tòa-soạn : THÍCH TUỆ-SĨ — Quản-lý : Bà TRẦN-THỊ HINH .

Tòa soạn : 578, Phạn-thanh-Giận — SAIGON. Đ.T. 25.558

CẦN TỔ CHỨC PHẬT GIÁO VIỆT NAM NHƯ THỂ NÀO ĐỂ ĐÁP ỨNG VỚI ĐẠI CUỘC ?



NĂM 1963, Phật-giáo Việt-nam đã là một hiện tượng thức tỉnh của Phật-giáo thế giới và toàn thể nhân loại đang muốn vượt thoát khỏi mọi kiềm tỏa của các thế lực và mưu mô độc tài.

Năm 1963, Phật-giáo Việt-nam đã là một hiện tượng thống nhất giữa các tông phái của đạo Phật sau hai mươi thế kỷ phân ly.

Năm 1963, Phật-giáo Việt-nam đã là nguồn nghị lực của con người muốn giải quyết các vấn đề thế sự bằng những hy sinh cao cả của chính-mình.

Sau ba năm đầy thăng trầm cam go, do các mưu mô chính trị bên ngoài dồn đổ tới, và do chính những nhầm lẫn : tự kiêu tự đủ, thiếu tổ chức giáo-dưỡng, thiếu tin-tưởng và xây dựng giáo quyền nghiêm-minh, thiếu sáng suốt và nhiều mê vọng, nên đã để cho các khuynh hướng chính trị len vào tàn phá nền tảng tốt đẹp của đạo Phật.

Năm 1966, Phật-giáo Việt-nam lại là một hiện tượng đồ bề vờ mặt lãnh đạo. Những tâm địa tầm thường, đầy

muu mô thể tục, đã dấy động, chặn đứng sự vươn lên của
đạo Phật trong việc giải quyết các vấn đề

Năm 1966, Phật-giáo Việt-nam cũng lại là một hiện tượng
thức tỉnh những ai còn có ý thức phải rút lấy kinh nghiệm
đắt giá ở cuộc khủng-hoảng ấy, đề tự sửa tâm trí mình,
nhằm hoàn thành sứ mạng thời đại của Phật-giáo.

Năm 1966, Phật-giáo Việt-nam là một hiện tượng đả lặc
những sạn sỏi vẩn đục trong làn nước ngọt Phật-giáo, đề
tươi lên tâm tư bông khát của nhân loại khổ đau, trong
những ngày sắp tới.

*

*Nhận định trên không phải là những nhận định chủ
quan của một ai, mà là phản ảnh trung thực nhận định
của mọi người Phật tử có suy nghĩ và của toàn thể
thức giả, trong cũng như ngoài nước.*

*Nói lên nhận định đó, an-nhơn không làm công việc
gây thêm những khó khăn cho công cuộc xây dựng
đạo pháp, mà chỉ nhằm đưa ra một sự thực, buộc những
người đang có thể lực trong việc này phải gấp rút dẹp
bỏ mọi tị hiềm, mặc cảm, mọi tà kiến âm mưu (nếu có)
để đừng phụ công lao hy sinh của tăng ni Phật tử, và
đừng phụ kỳ vọng của nhân loại đang trông đợi ở sự
phục hoạt nhiệm mầu của đạo Phật, giữa thời đại ma
vương này.*

*Chúng tôi cũng cần nhấn mạnh ở đây là : Dù gặp bất
cứ trở lực nào thì đạo Phật cũng đã phục hoạt và cũng
se sớm một vai trò trọng đại, trong những giải quyết
của cuộc sống nhân loại thời đại. Dù những nhà lãnh
đạo hiện nay có còn xứng đáng hay bị đào thải thì đạo*

Vạn-hạnh

Phật cũng vẫn đi tới trong sự mạng thời đại của mình. Dù các âm mưu chính-trị đủ mọi khuynh hướng để quốc có cố tình phân hóa đạo Phật, để dùng đạo Phật như một bức bình phong khổng lồ để dàn chúng, thì các khuynh hướng kia cũng sẽ thất vọng. Vì thực chất của đạo Phật là giác ngộ. Mà khi đã giác ngộ thì tất nhiên bao nhiêu mưu mô đều không còn đất đứng, và những âm mưu ấy có đặc dụng thì cũng chỉ đặc dụng trong nhất thời mà thôi. Đạo Phật đã tồn tại trên hai nghìn năm. Đạo Phật còn đáp ứng nổi tư-tưởng đang vươn tới của nhân loại. Do vậy, đạo Phật hẳn nhiên không thể bị tiêu diệt, và hẳn nhiên sẽ vượt thoát khỏi sự ma hóa của chính trị thủ đoạn, để hằng hóa tốt đẹp.

Sau cuộc vận động thần thánh nhiệm màu của Phật-giáo Việt-nam năm 1963, sự thành công đã đến, và đã gây cho mọi người có một lầm tưởng là Phật-giáo đã đại thắng trên mặt chính-trị: Phật-giáo là một thế lực chính-trị nghiêm túc tất cả các thế lực chính-trị thế tục. Đó là một sai lầm dẫn đến những phiêu lưu thảm bại. Đó còn là một cái bẫy được dương sẵn của đủ các loại đế quốc tư-bản, Cộng sản. Thực dân cố tình tạo biến Phật-giáo thành một thế lực thực tại chính-trị, để đẩy Phật-giáo vào những hành động có lợi cho họ. Họ đã có lợi thật, vì hàng ngũ lãnh đạo Phật-giáo từ quyết tâm phục vụ đạo phục vụ dân tộc, đã phát sinh sự chống đối nhau về chính kiến, để rồi quên mục đích cao cả của mình. Thậm chí có lớp người đã chạy theo quyền lực, muốn dùng quyền lực thế gian để thực hiện mau chóng những chương trình kiến tạo đạo Phật. Thật là sai lầm lớn. Tội hơn nữa là vì phải giao tiếp, phải dùng phương tiện quá nhiều của thế gian để làm việc cho thế gian, nên đã gây ngộ nhận là: sự thành công của Phật-giáo chỉ đem lại lợi lộc cho một thiểu số lãnh

đạo có uy thế. Nguy hiểm hơn nữa là những người kém đức tu đã lại bằng lòng ngay với những phương tiện kia, rồi cố tháo vát cho bằng có những thứ phù phiếm, vốn là mầm mống của khổ đau, loạn lạc, sa đọa.

Nếu, ngay từ lúc phục hoạt, Phật giáo đã có đủ uy đức và khả năng trầm tĩnh đi lên như sự mọc trời của cây đại thụ, thì đương nhiên sẽ chế giải được mọi xáo trộn của thế cuộc, , cũng như sự băng hoại của giáo hội.

Điều này quả thực rất khó, đối với Phật giáo lúc bấy giờ và tiếp đó, vì không khí quần chúng đấu tranh quá sôi bỏng, các âm mưu chính-trị trong ngoài quá thâm độc nặng nề. Những vụ phản bội cách mạng, liên tiếp xảy ra, đã buộc Phật giáo phải ra tay nghĩa hiệp. Trong lúc đó thì hàng ngũ lãnh đạo Phật giáo quá nặng về xúc cảm, đối xử việc trong cũng như ngoài đều bằng tình nghĩa, không bằng giáo quyền và trí tuệ. Những người thừa hành đã vừa thiếu, lại vừa chưa được tổ chức và giáo huấn, nên rất khó thực hiện được phương pháp chế hóa ngoại cuộc bằng sự trầm phát. Bởi đó Phật giáo chúng ta đã bỏ đi một dịp rất hiếm để thực hiện đường lối muôn đời cao siêu của mình.

Nói như vậy không phải để tiếc xót những gì tốt đẹp đã qua, mà là để rút kinh nghiệm cho thực tại Phật giáo hôm nay.

Phật giáo phải nhập cuộc để chuyển hóa thế giới. Điều đó đã hiển nhiên. Nhưng muốn nhập cuộc phải tổ chức. Tổ chức, ở đây, không có nghĩa là tạo ra một thế lực làm công cụ cho Giáo Hội hoặc cho giáo chủ nào đó, mà tổ chức ở đây là đáp ứng của thời đại để vừa giáo dưỡng tín đồ Phật tử, vừa chuyển hóa tốt đẹp cho đại

cuộc nhân loại, bằng tổ chức Nhân-chủ từ-bi trí-tuệ của mình.

Xét về tổ chức thì bản Hiến-chương Giáo Hội Phật Giáo Việt-Nam Thống Nhất đã là một ước thể có hiệu lực từ ba năm nay, nhưng bản Hiến chương đó chưa đủ đáp ứng cho một tôn giáo như đạo Phật thời đại. Bản Hiến chương đó đã tổ chức Giáo Hội quá lỏng lẻo, mang nặng tính chất đại chúng hơn là giáo quyền : đáng lý ra một giáo hội, thì giáo quyền phải được thiết lập vượt lên trên quyền đại chúng, nếu không muốn nói là lãnh đạo đại chúng. Tất nhiên chúng tôi không chấp nhận hình thái tổ chức giáo quyền độc tôn, nhưng chúng tôi lại cũng không đồng ý về hình thái đại chúng bầu cử ra những vị lãnh đạo Giáo-Hội. Vì giáo quyền luôn luôn thuộc về quyền tối thượng siêu nhiên, không do đại chúng mà ra. Mà đích thị, đối với đạo Phật, phải do sự tu trì mà có.

Đành rằng giáo quyền phải do hàng thừa hành giáo pháp mà có, nhưng khác với tôn giáo thần quyền, Phật giáo lấy con người làm cứu cánh cho sự giải thoát cuộc đời, nên Đại-chúng cũng được dự phần quyết định Phật sự. Ý kiến của đại chúng nếu xét không đi ngược với tôn chỉ đạo Phật thì Giáo Hội phải triệt để tôn trọng và thực hiện làm lợi ích cho đại chúng. Như vậy Giáo Hội không vì quyền lực thiêng liêng mà thành lập, Giáo Hội thành lập trên đòi hỏi của đại chúng và thực hiện giáo pháp theo Tâm Duyên đại chúng, để chuyển hóa tốt đẹp cho đại chúng.

*

Bằng vào nguyên tắc đó, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam (chúng tôi chỉ dùng chữ PHẬT GIÁO VIỆT NAM, vì

kinh nghiệm đất giá đã cho thấy thêm chữ **THỐNG NHẤT** vào tất nhiên sẽ có các tổ chức dưới nhiều danh nghĩa khác xuất hiện) cần phải tổ chức một giáo hội có giáo quyền, và những hành vi của các cấp giáo quyền phải có sự can nhắc đồng quyết của đại chúng. Nhưng nếu ý kiến của Đại chúng không còn mang ý nghĩa của đạo pháp nữa thì cơ quan tối cao của giáo hội phải dùng giáo quyền để phủ quyết.

Bản Hiến chương hiện nay tuy gồm có hai viện Tăng-thống và Hòa-đạo, Tăng-thống giữ về nguyên tắc giáo luật giáo pháp, Hòa-đạo giữ việc điều hành Phật sự và thế pháp, nhưng cả hai đều do Đại hội của Đại chúng bầu ra. Giáo quyền đã không có, đối với đại chúng, lại cũng không có, đối với cả hai viện Tăng thống Hòa-đạo, nên chính điểm này đã nảy sinh không biết bao đau lòng như hiện nay.

Do đó mà bản Hiến chương chỉ mới là một văn kiện có tính cách nhất thời để soa dịu những tông phái, địa phương, và phân quyền giữa những vị lãnh đạo của thời kỳ tranh đấu vừa qua, chứ thực sự chưa mang một giá trị nền móng cho cơ cấu tổ chức và điều hành giáo hội lâu dài.

Khởi từ căn bản nhận thức « **GIÁO-HỘI PHẬT-GIÁO VIỆT-NAM CẦN PHẢI CÓ GIÁO QUYỀN VÀ SỰ THAM GIA QUYẾT ĐỊNH CỦA ĐẠI CHÚNG** », kỳ tới, Vạn hạnh sẽ đưa ra một đề nghị về một Hình Thái Tổ Chức Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam.

VẠN HẠNH

Vạn hạnh

KHỞI NGUYÊN PHẬT-GIÁO VIỆT-NAM



TRẦN-VĂN-GIÁP

(Tiếp theo)

Chúng ta hãy trở về vấn đề 4 vị khai đạo Phật giáo tại Việt-Nam. Bắt đầu là Ma-la-kỳ-thành — (tốt hơn hết là nên sửa lại Ma-la-kỳ-vực —). Tên này có lẽ do từ chữ Marajivaka hay jivaka. Vị Jivaka này chắc chắn không phải là vị y-sĩ Jivaka sống đồng thời với đức Phật được kể đến trong các tác phẩm của Burnouf. Tên ngài được ghi trong nhiều tác phẩm Hán văn. *Cao tăng truyện* — (q.9) cũng cho chúng ta biết về tiền sử của ngài (*Trip. Kyot*, 35, 2, fo 35r^o) : « jivaka nguyên quán ở Tây Trúc. Ngài ngao du khắp các xứ hoa hạ và nhung di, đi đến thật bất chợt. Ngài bắt đầu cuộc viễn du từ Tây Trúc, đến Phù Nam, rồi dọc theo bờ biển đến tận Giao Châu và Quảng Châu (tức Bắc Kỳ và Quảng Đông bây giờ). Nơi nào ngài ngang qua, ngài đều làm nhiều phép lạ khiến dân chúng rất cảm kích. Khi đến Tương Dương, ngài muốn qua sông ; nhưng người lái đò thấy là một thầy tu quần áo tả tơi, nên nhìn ngài khinh bỉ, và từ chối không đón ngài xuống thuyền. Nhưng, kỳ diệu thay, Ma-la-kỳ-vực lại sang sông trước con thuyền... Vào cuối triều Huệ đế nhà Tần (290-306), ngài đến Lạc Dương. Về sau, vì những biến loạn xảy ra ở Trung Hoa, ngài hèn trở về Tây Trúc... Không biết về sau ngài ra sao ».

Trong *Phật tổ lịch đại thông tải* (q. 7 ; *Trip, Kyot*, 35, tờ 41v, hg. 15) cũng có nói : « Vào niên hiệu Vĩnh Bình thứ 4 (niên hiệu thứ hai của Tấn Huệ đế, 294 sau tây lịch), vị sa môn Tây Trúc là Jivaka đến Lạc Dương. (Trước khi đến đây), ngài có lưu trú ở Giao Châu và Quảng Châu ».

Chúng ta thấy rằng, qua những tài liệu trên, Ma-la-kỳ-vực đã phổ truyền Phật giáo dọc theo đường biển. Trước khi đến Phù-Nam, Ma-la-kỳ-vực đã phải đi bằng thuyền buôn. Vì khi các thương gia nhỏ neo để buôn bán một chuyến thật xa, họ thường mang theo các tu sĩ để dùng làm lang y, vừa là người chủ tế và làm phù thủy nữa ».

Kế đó là Khang Tăng Hội. Họ Khang là họ đặc biệt của người Transoxiane (?) (10), cho ta biết rằng ông thuộc gia đình người Khang Cư (Sogdiane). Tiểu sử của ngài có ghi trong *Lương Cao tăng truyện* do Huệ Hạo soạn năm 219 (*Trip, Kyot*, 33, 2, tờ 3 a-b), và được Ed. Chavannes dịch và đăng trọn trên TP. (1909, p. 199-211) : « Khang Tăng Hội dòng dõi người Khang Cư, từ nhiều đời đã lập cư tại Thiên Trúc. Người cha đã mang ngài sang Bắc Kỳ để buôn bán. Khi Tăng Hội được 10 tuổi, cả cha và mẹ ngài đều mất ; sau khi cư tang thọ hiếu, ngài bèn xuất gia. Ngài chăm lo học tập và trở thành bậc cao đại (trong hàng tăng chúng trong giáo hội). Ngài là một người trác tuyệt và có đặc tài, học thức và cởi mở ; tánh tình chân thật, thích nghiên cứu ; ngài giảng ngĩa Tam Tạng kinh diễn thật rõ ràng ; khảo sát lục thư với tinh thần vô cùng khoáng đạt ; đọc nhiều sách thiên văn và cả đến những sách không phải là kinh Phật (1) ; có tài về hành chánh (2) và là một thiên tài văn chương. « Trong thời Tôn Quyền (229-252 p.c.), Đại pháp đã truyền vào đất Ngô, nhưng sự truyền bá chưa có hiệu lực hoàn toàn. Khang tăng Hội lại muốn cho đạo Giác ngộ được hưng khởi ở Giang Tả và kiến lập nơi đó một số tháp thờ và chùa chiền, liền mang tích tượng đi về phương Đông. Vào niên hiệu Xích Ô thứ hai (247 sau tây lịch) (biên niên sử) nhà Ngô, ngài đến Kiến Nghiệp, Nam Kinh, lần đầu tiên, cất một thảo am (parnaçala) ; tạo nhiều tượng Phật và tu đạo giải thoát...

(1) Nguyên ngữ của CAO TĂNG TRUYỆN là « Đồ vĩ », tức những sách về bói toán — chú người dịch.

(2) Nguyên văn của sách trên : « Biện ư xu cơ » Xu cơ chỉ cho quan chức trọng yếu ở trung ương — chú người dịch.

Khi Khang tăng Hội làm phép lạ về xá lợi Phật, Tôn Quyền rất kinh dị và tự nhận thua cuộc ; ông liền cho một tháp thờ xá lợi ; và vì đó là Phật tự đầu tiên nên được gọi là chùa Kiến sơ và nơi ngài trú gọi là Phật đà lý. Sau sự kiện này, đại pháp được hưng thịnh tại vùng Giang Tả.

Khang tăng Hội có dịch nhiều kinh điển từ Phạm ngữ sang Hán văn và thị tịch vào niên hiệu Thiên ký thứ 4 nhà Ngô (280 sau tây lịch ; xem thêm *Tăng truyện bài vắn*, q. 66, tờ 9 b). Sau khi song thân mất, lúc ngài vừa 10 tuổi, ngài đã xuất gia tại Giao Chỉ, tu học tại đây và lâu thông Tam Tạng thánh điển. Như vậy, ta có thể cho rằng ngài quê quán tại Bắc kỳ không ? Về điểm này, chúng tôi không lấy làm chắc chắn. Ngược lại chúng tôi được biết rằng, vào thời đó Bắc kỳ đã là một trung tâm phát huy Phật giáo.

Về tên Chi Cương Lương người ta lại gặp một sự khó khăn hơn. Tên này có phải là một với Kiang-leang-tsie hay chữ Kiang-leang-lou ? Ông Pelliot, trong sự nghiên cứu về bản dịch „*Thập nhị du kinh*„. (T.P, 1923, p. 100), trình bày một dẫn chứng của Phi Trường phòng, rút trong *Lịch đại Tam bảo ký* : « Đời Tấn Vũ đế (265-290) có sa môn ngoại quốc Kiang-leang-leou-tche (Kàlaruci), có nghĩa là Chân Hỉ, đã dịch kinh này tại Quảng Châu, vào niên hiệu Thái Thủy thứ hai (266). » Mặt khác trong Mục lục của Nanjio, (phụ lục, II, n^o22), có kể đến một Chi Cương Lương Tiếp (hay Lâu) hình như đã dịch nhiều kinh sách tại Bắc kỳ, vào năm 255, 256. Theo Pelliot, hai vị dịch kinh này có thể chỉ là một người ; trong hai trường hợp đều kể là một người Nhục Chi, mà ông Pelliot đề nghị nên trả lại cái tên thật là Kàlaruci (TP., 1923, p. 124).

Chúng tôi vừa kể một giải thích của Phi Trường Phòng về tên Kiang-leang-leou có nghĩa là Chân Hỉ, Theo Phạm ngữ, chữ Kàlaruci lại không phải là nghĩa này. Kàla là « đen », còn ruci, « vui vẻ », Với chữ ruci, thì không có gì khó khăn ; nhưng với chữ kàla lại không tương đương với « chân ». Như vậy theo ý tôi, Kiang-leang-leou phải nguyên là chữ Kalyànaruci mới đúng (Kalyàna có nghĩa là « tốt » hay « đẹp »).

Còn về tên Mâu Bác, ông Pelliot có in lại trong chương dẫn nhập bài khảo cứu của ông về „*Mâu tử lý hoắc*“, một đoạn trong

bài tự của Pháp Luận như sau : « Trong xấp thứ 13, gọi là Duyên tự và gồm có hai quyển, chúng tôi thấy trong bài đầu : «Mâu Tử», có một chú thích : Nhứt vân Thương Ngô thái thú Mâu tử Bác truyện (TP., 1918-1919, p. 268). Ông Pelliot cho ta thấy ông đã làm thế nào để tìm được sự sai lầm trong bản in đời Minh, lầm ở chỗ Mâu Tử là Mâu Dung đời Hán. Và để minh xác sự khám phá này, ông bèn trích trong «*Hoàng Minh Tập*» một chú thích y như trong Pháp Luận (TP., 1918.1919, p. 272).

Vậy Mâu Bác cũng là Mâu Tử. Những tài liệu vừa kể trên lại có đề cập đến tên Mâu Tử Bác là một tên hoàn toàn không được biết đến. Ông Pelliot thật có lý mà cho rằng tên này đúng ra là một tự hơn là một tên húy. Nhưng bản tiểu sử của Thông Biện lại cho rằng Mâu Bác quả là một tên thật của Mâu Tử hay là thầy Mâu, chứ không phải là tên tự. Mâu Tử có lẽ quê quán ở Thương Ngô, nay là Ngô Châu, bên giòng Tây Giang. Ông lui về Bắc kỳ với thân mẫu, chắc chắn trước khi Linh đế mất (189), sau đó lại trở về Thương Ngô lúc 25 tuổi và cưới vợ tại đây. Nhiều tài liệu của ông Pelliot cho phép ta đặt năm sanh của Mâu Bác vào khoảng 165 đến 170. Về sau, mặc dầu có những người chung quanh chống báng Phật giáo, Mâu Tử vẫn giữ vững lòng tin của mình.

Tất cả những tài liệu trên minh xác các dữ kiện về tiểu sử của Thông Biện và cho chúng ta biết những hoạt động của bốn người đầu tiên theo đạo Phật tại Bắc kỳ. Nhà sư Ấn Độ là Kỳ Vực (Mārāṣivaka) đến Bắc kỳ vào khoảng 294 sau tây lịch. Khương tăng Hội, mà song thân ở tại Bắc Kỳ, theo đạo Phật ; từ Bắc Kỳ, ông đến Nam Kinh năm 247 để giáo hóa Ngô Tôn Quyền. Người Nhục Chi là Ma-la-kỳ-vực dịch một bản kinh Phật vào năm 255-257. Và Mâu Bác, người Trung Hoa, đến Bắc kỳ, vào khoảng 194-195, để nghiên cứu Phật Pháp.

Vào khoảng 194-195, Mâu Tử theo đạo Phật thì nhiều người Trung Hoa khác tại Bắc kỳ, ắt đã theo gương của ông. Một đoạn trong bài tự của sách Mâu Tử cho chúng ta những điều xác thực về nguồn gốc của đạo Phật tại Việt Nam như sau : «... Sau khi Linh đế băng hà, trong nước có loạn ; chỉ riêng có xứ Giao Châu là tạm yên, nên những bậc dị nhân phương bắc đều đến đây cư trú. Nhiều

người theo thuật tịch cốc trường sanh của thần tiên.. » (TP. 1918 - 1919, p. 287)

Vào thế kỷ thứ 2, «Bắc kỳ là nơi bình yên.» Trong nhóm những người Trung hoa di trú, tất nhiên phải có những người theo đạo Phật sang đây ăn náu và tiếp tục công cuộc nghiên cứu của họ. Sau khi Linh đế băng, năm 189, tình trạng hỗn loạn mở màn cho thời đại Tam Quốc, không thích hợp chút nào cho sự truyền bá của một đạo an lạc ; và những Phật tử này, chạm trán với sự bạo động, đã phải ly hương để có thể hoằng pháp dễ dàng hơn.

Theo như tài liệu trên nói : «phần nhiều theo thuật tịch cốc trường sanh của thần tiên», thì Mâu tử có thể, như những người lưu trú đó, theo đạo Lão hơn là đạo Phật. Nhưng *Phật Tở Lịch Đại Thống Tái* lại quả quyết : «...Mâu Tử theo đạo Phật...» (Trip. Kyot., 35,10, f°35 r°, col.2). Vài đoạn khác cũng trong phần tự luận của Mâu Tử nói : «Tuy đọc sách nói về thần tiên bất tử, (Mâu Tử) vẫn không tin và cho là hư dẫn. Nhiều người bấy giờ theo học thuật này (của đạo giáo). Mâu Tử thường đem Ngũ Kinh nạn vấn họ ; các hàng đạo gia thuật sĩ không ai dám đối đầu. Có thể so sánh ông như Mạnh Kha (Mạnh Tử) đối với Dương Chu và Mặc Địch.....(Sau khi mẹ mất), ông đã nội quán tư duy một thời gian rất lâu...Và than thở rằng : «Lão tử (nói) : Tuyệt bỏ sự thánh thiện, cắt đứt tri huệ, sửa mình, giữ chân tính, vạn vật không can đến ý chí, thiên hạ không làm dôi đổi cái vui ; thiên tử không được tôi, chư hầu không được ban, cho nên, thật là đáng quý vậy.» Do đó, ông mãi chỉ theo pháp của Phật...»

Những đoạn này cho phép chúng ta quả quyết rằng trước tiên Mâu Tử là một Đạo gia, sau theo đạo Phật. Mặt khác, chúng ta có thể rút ra từ đó một kết luận rằng đạo Phật du nhập Bắc kỳ vào thế kỷ thứ II tây lịch.

Đầu thế kỷ III, chính ở Bắc kỳ là nơi mà Khương tăng Hội dịch một bản Phạm văn ra Hán văn ; ông là một trong những đại dịch giả Hán văn đương thời. Cũng chính từ Bắc kỳ, ngài sang Tàu hóa độ. Ngài đã xây ở đó nhiều tháp và chùa. Tiếp theo, Cương-Lương-lâu-Chi và Ma-ha-kỳ-vực cùng đến. Một người gốc ở Nhục chi đã phiên dịch lần đầu tiên kinh *Pháp hoa tam muội* (TP.,

1918-1919, p. 257) tại Bắc kỳ vào năm 255 đến 256. Người sau đã ngang qua đây năm 294, trên đường từ Ấn sang Tàu.

Đó là những người theo đạo phật đầu tiên tại Việt nam, và có lẽ cũng là những người hóa đạo đầu tiên. Hình như Bắc kỳ làm trung gian giữa Ấn độ và Trung hoa và đã là một trung tâm truyền bá đạo Phật. Có thể Phật giáo Việt nam đã hiến cho Trung Hoa nhiều hơn là tiếp nhận. Nhưng trong đoạn trình bày tổng quát của Thông biện, chúng tôi chỉ thấy trình trọng kể đến Mậu Bác và Khương tăng Hội mà thôi. Đáng khác, Thông biện có nói đến hai vị sư tổ ở Việt Nam : Ti-ni-da-lưu-chi và Vô ngôn Thông, cả hai cùng từ Trung hoa đến. Một tài liệu của Việt nam vào thế kỷ XIV là *Cổ châu pháp vân Phật bản hành ngữ lục* (12), cũng đề cập đến nhà du hành Jivaka. Đây là một đoạn nói về điều đó, trích từ *Báo cửu truyện* (13) «...Vào cuối triều Hán Linh đế (168-188) có một vị tăng tên là Kỳ vực phiêu lưu khắp nơi với một cây tích trượng. Khâu đà la (Ksūdra ?) và Kỳ vực cùng một lúc đến thành Luy Lâu, thủ phủ của thái thú Sĩ Vương (14). Nơi đây, họ gặp một tru bà tắc tên Tu định (15) cung thỉnh họ ở lại. Kỳ vực chối từ, và chống tích trượng đi thẳng về phương Đông ; còn Khâu-đà-la lại nhận lời về nhà Tu định ; nơi đây, ngài tu khổ hạnh, tích cốc trong nhiều ngày. Tu Định rất tôn kính và ngưỡng mộ. Ông sai người con gái độc nhất tuổi độ 15, lo phạn thấp đèn cho sư đọc sách và dọn cơm chay cho sư. Độ một tháng, nhà sư nghĩ ra đi. Tu Định dập đầu sát đất đưa tiễn, phát nguyện làm đệ tử ngài và xin được khai thị. Sư nói : «Vi ham sàng cảm đề tìm gạo, người ta quên trời tối, thành ra mất lối, đầu óc mù mịt vì nhiều lo nghĩ. Khi đầu óc mù mịt và ta trở thành lãnh đạm đối với tất cả, với bậc hiền giả cũng như với kẻ tầm thường. Con nay đã thâm nhập chánh pháp của ta, tức là con có lúc duyên với ta. Con gái A-man của con sẽ được nhiều ân huệ lớn lao trong đạo. Khi nó gặp người tế độ, nó sẽ trở thành một Pháp khí quan trọng. Con hiểu ý ta không ? Đạo nguyện của con sẽ được ấn khả như thế.» Nói xong, Sư bằng lòng ở lại một thời gian nữa. Thỉnh thoảng, đứng bằng một chân. Sư tụng kinh suốt bảy ngày đêm...Một hôm, sau khi tụng một bài kệ xong, Sư biến mất. Đồng thời, người ta nghe tiếng nói của sư vang lên trên đỉnh núi phía Tây, Vì cách một khu rừng rậm rạp, nên A-man, không thể theo sư được, đành vọng bái rồi quay về....Người ta tìm kiếm nhưng vô hiệu ; người ta

chỉ gặp được một câu kệ ghi lại trên một thân cây to trên đỉnh núi mà thôi.

« Người thì cho rằng ngài đã thị tịch ; kẻ khác lại bảo ngài đã đi nơi xứ khác không ai biết chung cuộc của ngài ra sao...»

Theo đoạn này Jivaka đến Bắc kỳ vào cuối thời Linh đế (168-189) ; nhưng theo những tài liệu Trung hoa kể trên, thì Jivaka đến Lạc Dương vào năm 294 sau tây lịch ; trước đó, ngài có lưu trú tại Bắc kỳ. Vậy chắc chắn, chúng ta phải chấp nhận rằng Jivaka đến Bắc kỳ vào cuối nhà Hán, khoảng cuối thế kỷ II và đầu thế kỷ III.

Điều đặc biệt quan trọng trong đoạn này là vấn đề nhà sư Ấn độ Khâu đà la, Nguyên quán ở nước Tây Thiên Trúc, ông thuộc giòng dõi chính thống Bà la môn. Sau khi học được những bí truyền của khoa ma thuật, ông sống trong hang cốc hay hốc cây. Ông du hành nhiều nơi và đến đâu cũng làm nhiều phép lạ. Ông đến Bắc Kỳ một lượt với Jivaka.» Truyện nhà sư Ấn độ này được ghi trong nhiều tác phẩm Việt nam (16). Khi thì người ta gọi ông dưới tên Khâu-đà-la (Ksūdra ?), khi thì dưới tên Cà-la-chà-lê. Tên Cà-la-chà-lê có lẽ do từ chữ Kālacārya hay «hắc sư». Đây có lẽ là một tôn hiệu hay một biệt danh mà người Việt Nam thời đó dùng để chỉ một tu sĩ Ấn độ, ở đây chỉ cho Khâu đà la, vị sư độc nhất đã đến Bắc kỳ.

Những sự kiện trên đây cho phép ta kết luận rằng đạo Phật du nhập Việt nam vào thế kỷ II-III, một mặt do những người Trung hoa sang lánh nạn ở Bắc kỳ sau khi Linh đế băng năm 189, mặt khác do những nhà chiêm bái Ấn độ, gốc Nhục Chi và Khang Cư.

trích Le Bouddhisme en Annam, Chương I.

TUỆ-SỸ dịch

Chú thích :

8) Xem thêm *Cựu Đường thư*, q. 148, tờ 6a và *Trung quốc danh nhân tự điển* tr. 1800.

(9) Xem thêm E. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, II, tr.449.

(10) Xem thêm R. Grousset. l' Histoire de l' Extrême-Orient, t.1, tr.245, n.10, và Nanjio.11, 21, col. 395.

(11) Cho đến nay chúng tôi vẫn chưa sử dụng *Đạo Giáo nguyên lưu* Tác giả là An thiên, thế kỷ XIX. Đề làm tài liệu, sau đây là đoạn nói đến sự du nhập của đạo Phật ở Việt nam : “Bước đầu thiền học ở Đại nam. Dưới thời Hùng vương, khi đạo lên núi Quỳnh vi, Đồng tử gặp một nhà sư tên là Phật quang tại một túp lều. Nhà sư này gốc người Ấn, tuổi trên 40. Ông truyền cho Đồng tử một cái nón lá và một cây gậy rồi bảo rằng đây là chìa khóa của mọi quyền lực thần bí. Đến lượt Đồng tử truyền dạy đạo Phật lại cho Tiên dung..., Đêm xuống, bấy giờ cả hai trở về (sis), họ cắm gậy và đặt nón lá lên trên đề làm chỗ trú ẩn...” Đoạn này được trích từ chuyện nói về một người con gái của Hùng vương thứ III, Lĩnh nam trích quái ghi lại dưới tiêu đề là : nhất dạ trạch, và đây là đoạn liên quan ; «...Theo Đồng tử, (Tiên dung) cùng lập nên phố xá làm nghề, chợ búa to lớn. Nhiều nhà buôn nước ngoài thường lui tới với Đồng tử coi như là chủ của họ. Một hôm, Đồng tử theo một người khách buôn ngoại quốc ra khỏi xứ du hành ngoài biển (Họ đến) một hòn núi tên Quỳnh viên, nơi đó có một túp lều. Người khách buôn cho đậu thuyền lại để lấy nước. Trong khi đó đồng tử đi viếng túp lều, và gặp một nhà sư người Ấn ở đây, Vị sư này giảng đạo cho Đồng tử, và Đồng tử ở lại đây để học đạo và giao vàng lại cho người đồng hành nhờ buôn bán giúp đỡ khi trở về thì ghé lại để đón Đồng tử cùng về, Vị tăng cho Đồng tử một cây gậy và một cái nón lá, bảo rằng cái ấy làm chìa khóa cho mọi năng lực thần bí. Lúc trở về, Đồng tử dạy Phật pháp cho Tiên dung. Khi họ cùng thấu hiểu đạo lý, liền bỏ chuyện buôn bán đồng vân du tìm thầy học đạo, Một hôm lúc trở về cả hai gặp trời tối giữa đường. Họ cắm cây gậy phép và trên đó đề cái nón lá làm nơi trú ẩn...»

Toàn bộ Đạo giáo nguyên lưu cho ta một vài điều ích lợi, nên cũng cần khái lược về cuốn sách đó. Đây là một tác phẩm gồm 3 quyển (theo cỡ in-40, đánh dấu : *thượng*, *trung*, *hạ*, Quyển *thượng* viết hai mặt giấy gồm 80 tờ, mỗi tờ 12 hàng, mỗi hàng 29 chữ; quyển *trung* có 96 tờ và quyển *hạ* cũng 96 tờ). Tác giả An thiên là một vị tăng ở chùa Đại Giác, ở Bồ sơn. Hình như sách này là một với *Tam giáo thông khảo* mà chúng ta đã nói ở phần dẫn nhập ; hiện không có *Tam giáo thông khảo*, chúng tôi đành phải phân tích giản lược theo *Đạo giáo nguyên lưu*. Quyển *thượng* ở mặt trái tờ 1 có vẽ hình của 3 vị tam giáo tổ sư, và một bài Tân lập Tam giáo quán khuy lục tự (đây là một tiêu đề thứ hai của sách). Bài tựa này được viết vào năm ất tị, đời vua Thiệu trị (1845) do Nguyễn (Đăng-giai), (Đại-phương), và một bài lệ ngôn của tác giả cùng năm. Quyển này mở đầu bằng một chương gọi là “Thích cá giáo” (tờ 1-3). Tờ 3-4 : “Vãng chiếu (sang Trung hoa) cầu pháp” : chương liên quan đến cuộc du hành của sư Tĩnh toàn Trạm công, vào năm vĩnh hựu (1735-1739) được sai qua chùa Khánh vân trên núi Đỉnh hồ ở bên Tàu để tham học kinh Phật, và có mang về

một số sách vở cũng được kể đến ở chương này. Từ 4-5 : Bản gỗ của các Kinh Phật ở An nam, Chương này có một đoạn dẫn nhập tổng quát ở trước, và bắt đầu bằng «Bước đầu Thiền học ở Đại nam (xem ở trên). Sách có nhiều đoạn. Hùng vương Phạm Tăng, «Các nhà sư Ấn được thời Hùng vương», tác giả kể ở đây Khâu đà la, cư sĩ Tu định và con gái là A man. Đại nam Phật pháp, «Các Tháp thờ Phật ở Đại nam». Vô ngôn thông truyền pháp. Danh chấn triều đình, «Các vị tăng nổi tiếng ở triều đình». Lê triều danh đức, «Cao Tăng đời Lê(tiền)». Lý triều danh đức. «Cao Tăng đời Lý». Tần triều danh đức, «Cao Tăng đời Tần». Từ ni đa lưu chi truyền pháp. Tuyết-dậu truyền pháp, Chương cuối kể đến những chuyện thần dị của các nhà sư Việt nam và một lời chú về đạo Phật Việt nam, từ triều đại Hiếu vũ vương(1737) đến Thiệu trị (1845). Từ 19-81: danh từ chuyên môn và những chuyện thần thoại liên quan đến đạo Phật ở Trung hoa và ở Việt nam. Hai quyển kia đặc biệt nói về Không và Lão.

(12) *Cổ châu pháp vân Phật bản hành ngữ lục*. Sách gồm một tập, 21 tờ 6 hàng 16 chữ. Bản chúng tôi mất trang 19 và 20. Tác phẩm viết bằng chữ Hán. Ngay chỗ tên tác giả, có những chữ (cổ bản) và (Viên chiếu giải nghĩa). Nhân vật Viên chiếu này chắc chắn không phải là thiền sư Viên chiếu. môn đồ của Định huệ, thuộc thế hệ thứ 7 của phái Vô ngôn thông mất 1090, thọ 92 tuổi, vì Báo cực truyện ở vào thế kỷ XIV. Ở mặt trước tờ chót đánh số 21, thành 2, người ta thấy : Khánh Kim Hoảng Lê Trĩnh chúa... Mặt sau, có những diềm sau đây «Trụ trì phụng Phật đệ tử tỳ kheo tự pháp Tính mộ hộ lai trùng san, thời Lê triều cảnh hưng thập tam niên chi nhâm ngọ (1752) chi thu tiết cốc nhật Hải tịch khâm tả môn đồ pháp tử, .v.v.» (Tìm thấy và trùng saⁿ do tỳ kheo pháp tự là trụ trì Tính mộ, Hải tịch kính viết vào năm nhâm thân, tiết mùa thu, Lê triều, cảnh hưng thứ 13 (1752), môn đồ pháp tử...) Lịch sử bắt đầu từ đời Tam quốc và kết thúc vào năm canh ngọ nhà Lê, có lẽ là vào năm 1750. Sách có thể là ở vào thế kỷ XVIII. Chúng tôi lại có thêm một bản thảo về chuyện Khâu đà la, Mạn nương vào chuyện Phật Pháp-vân, gần giống như của *Cổ châu ngữ lục*. Bản thảo này có hai bài tựa ; 1^o Thánh tích thực lục viết ở mặt trước tờ 1 ; 2^o Pháp vũ thực lục ở tờ 2, bắt đầu bản văn và ở gáy của mỗi tờ, Trên trang giấy có tiêu đề, ta thấy có những diềm sau đây : Thành thái dinh đậu (1897). Phụng sao đồng bản chích tự vô ngoa (Kính sao theo bản đồng, không sai một chữ). Gia phúc Thành đạo tự tạng bản (bản gỗ được cất trong chùa Thành đạo tại Gia phúc) và một khuôn dấu có chữ Động đình, có lẽ là lên của một nhân vật nào đó.

(13) Báo cực truyện chỉ được đề cập đến trong *Đạo giáo nguyên lưu* là sách tương đối gần đây, Trước hết với tiêu đề Báo cực truyện (q. thượng, tờ 5, hg. 11) có một chữ *nhất*, có nghĩa là một quyển. Chữ Báo thay vì Báo là do sự

nhằm lẫn về phát âm. Truyện này cũng được kể đến ở cuối phần dẫn nhập của thiên nói về Phật giáo tại Việt nam, trong những tác phẩm (q. thượng tờ 9) mà tác giả dẫn dụng, và sau cùng trong chú thích ở chương nói về các tháp ở Việt nam (q. thượng tờ 10). Không biết tác giả là ai. Vài đoạn trích dẫn trong các tác phẩm, cho phép chúng ta qui định được niên đại gần đúng cho tác phẩm. Ngoài quyển *Cổ châu ngữ lục* mà chúng tôi vừa kể ở trên, chúng tôi còn tìm thấy trong *Việt điện U linh tập* (xem BEEFO., IV, 643, và X, 584, n.l.) trong chuyện Bảo quốc trấn linh định bang quốc đô thành hoàng đại vương (dãy viết Văn của TVBC., A. 751 từ 36...), chuyện Ứng thiên hóa dục nguyên trung hậu thổ địa kỳ nguyên quân tờ 55 a°); chuyện Minh chủ linh ứng chiêu cảm bảo hựu đại vương (tờ 57 a°) và chuyện Xung thiên dũng liệt chiêu ứng uy tín đại vương (tờ 62a), những truyện này đều trích từ *Báo cực truyện*. Lĩnh nam trích quá; q.3 (x, BEFEO., IV, 643, và X, 584, n.l.) gồm những chuyện "Hiệu khí anh linh ứng thiên hóa dục nguyên trung hậu thổ địa kỳ nguyên quân" (A. 1549, tờ 38) và chuyện «Minh chủ... đại vương» (tờ 37) đều là những đoạn trích của *Báo cực truyện*; nhưng đây là những trích dẫn đến lần thứ hai. Như vậy, *Báo cực truyện* có trước *Việt điện U linh tập* và *Lĩnh nam trích quái*. Những trích dẫn được nói ở trên lại có ghi niên hiệu hưng long thứ 21 (1313) đời Trần Anh tôn. (14) Sĩ nhiếp gốc ở Quảng Tín, thuộc Thượng Ngộ, tự là Uy ngạn; về cuộc đời của ông, x. *Tam quốc chí*, q. 49, *Ngô chí*, q. 4, tờ 4, và P. Pelliot, PT., 1919-1920, tr. 326, chú 2.

(15) Về Tu định, xem thêm *Cổ châu tứ pháp phá lục* (Phần Việt nam, thư viện Bác cổ, A. 2051.) Sách này có 10 tờ 8 hàng 20 chữ. có một bài lệ ngôn đặt ở đằng trước đề năm Mậu ngọ, Khải định (1918) do 1 thầy pháp họ Đỗ, và kèm theo bản dịch chữ nôm. Sau đây là những lời chú sau tiêu đề: Sự tích Pháp vân, Pháp vũ, Pháp lời, Pháp điền, tại Bắc ninh, phủ Thuận thành, huyện Siêu loại làng Cổ châu tục gọi là chùa Dâu

Theo sách này, Tu định từ Cam bốt đến, ông lấy chữ Man trong Cao man (Cam bốt) làm họ, nên con gái ông tên là Man nương. Đây là đoạn nói về điều đó (tờ 2): «Vào lúc mà Sĩ vương cai trị Giao châu, một người Cambodge tên là Tu Định đến ở tại làng Mãn xá huyện Siêu loại, Ông là một người giản dị, tính tình chất phác, nhưng sống ngoài lễ nghi xã hội, ông lấy Chữ Man làm họ...»

(16) *Cổ châu pháp vân phật bản hành ngữ lục* và *Tứ pháp phá lục* cùng nói là Khâu đà la, trong khi chuyện Man nương ở *Lĩnh nam trích quái* (A. 1549, tờ 20a° — 21 a°) lại gọi tên là Cà-la-chà-lê, cuộc đời cũng giống như Khâu đà la. "Sách viết: «Vào thời Hiến đế nhà Hán (190-120, thái thú Sĩ nhiếp đắp thành ở phía Nam sông Bình giang, Trên bờ sông Thiên đức có chùa Phúc nghiêm, một vị tăng tên Cà la chà lê từ phương Tây (Ấn độ) đến ở đó. Vị tăng có thể đi bằng một chân, khiến cho dân chúng đều kính mến và tôn hiệu là Tôn sư. Nhiều người đến thọ giáo đề học đạo Phật...»

MỘT VÀI NÉT VỀ NGUYÊN-THỦY VÀ GIÁO-LÝ NHA PHẬT



TÂM-MINH TRẦN-TUẤN-KHẢI

NIÊN ĐẠI SINH DIỆT CỦA PHẬT :

Xét về niên lịch đức Phật giáng sinh, từ trước có nhiều thuyết khác nhau, cơ hồ không biết lấy đâu làm chuẩn đích. Điều đó cũng là lỗi tại nhân dân Ấn-Độ trước đây vẫn coi thường lịch sử, ít ai chịu lưu tâm nghiên-cứu khảo-sát cho thực đến nơi đến chốn.

Hơn nữa là trong các sách vở của năm xứ Ấn-Độ trước đây chép lại cũng không có nơi nào ghi rõ minh chứng về những ngày sinh và ngày diệt của đức Phật Thích-Ca. Vì thế nên sau này truyền khẩu với nhau có tới 5,6 mươi thuyết, mà so sánh các thuyết gần xa khác nhau có tới 5,6 trăm năm, chứ không phải là ít.

Mãi tới gần đây, người Tây phương dùng sử liệu của Hy-Lạp khảo sát thời kỳ vua Á-lich-Sơn-Đại hội minh với vua Cấp-Đa của Ấn-Độ, theo đó tính lần mãi lên, lại tham khảo những phiến đá khắc chữ của đời A-Dục vương hiện mới phát giác, so sánh với niên đại của đảo Tích-Lan, dò xét rất kỹ càng mới thấy rõ là đức Thích-Ca nhập diệt vào khoảng năm 483 trước tây-lịch. Thuyết này cơ hồ đều được các giới học giả, công nhận là đúng. Ngoài ra lại còn một

điều đáng lấy làm minh chứng hơn nữa là theo trong tập « *Chúng thánh điểm kỷ* » và Lương Tăng-hựu viết về *Thiện kiến luật* trong quyển II tập *Xuất tạng tập kỷ*, ở cuối có mấy hàng chữ như sau : Ngừa xét đức Thế-Tôn sau khi nhập niết-bàn trở đi, cứ đúng ngày Rằm tháng 7 là hết năm, thì nơi trước mặt tăng chúng kính chấm một nét ; hàng năm như thế, trong lòng cảm mộ bi thương, bất giác tra hai hàng lệ.» Sang đời nhà Tùy, Phi-Trường, Phòng, trong tập *Lịch đại tam bửu kỷ II* có chép rõ đầu đuôi việc đó như sau : Sau khi đức Phật nhập Niết-bàn, đệ tử của ngài là Ưu-Bà-Ly lập tức tập kết các luật tạng, soạn thành bộ *Thiện kiến luật*, đúng ngày 15 tháng 7, sau ngày tập Hạ, liền đem bộ luật ra dâng hương cúng dàng và điểm thêm một nét ở dưới cuối cùng. Rồi cứ hàng năm như thế, cho tới khi Ưu-Bà-Ly qui tịch, lại đem bộ luật ấy trao cho đệ tử Đà-Tả-Dật, kể đến Tu-Câu, như vậy, thầy trò truyền nhau cứ ngày ấy lại chấm thêm một điểm. Cho tới đời Lục-triều đến Tăng-Già Bạt-đà-La rồi Bạt-Đà-La đem sang Trung Quốc vào khoảng năm thứ 7 niên-hiệu Vĩnh-minh nhà Tề và dịch sang Hán văn ở chùa Trúc-Lâm thuộc Quảng-Châu, rồi cũng theo đúng ngày Rằm tháng 7 năm đó chấm thêm một điểm cuối cùng, cộng tất cả là 975 điểm.» Cứ theo đó mà suy tính ra thì đức Phật nhập diệt vào chính năm thứ 35 đời vua Kinh-Vương nhà Chu và là năm thứ 7 vua Ai-Công nước Lỗ, tức 485 năm trước Tây lịch kỷ nguyên, so với đức Khổng tử là mất trước 7 năm.

Những vết tích đã chép trong các tập đó rõ ràng minh bạch đủ 100 phần trăm, ai cũng phải công nhận. Duy các nhà theo Phật Giáo trong Trung-Quốc từ sau đời Đường, Tống cứ khư khư giữ mực tăng thêm niên đại của Đức Phật lên mức rất sớm hầu dễ áp đảo Đạo giáo của Lão-Tử sau này. Vì thế nên đối với thời đại của đức Phật-tổ họ hết sức bác các lời trên kia mà không chịu nhận chân sự thực. Lần lần mãi tới ngày nay, các thuyết của các nhà khảo cứu có tiếng bên Âu-châu đem ra so sánh với những mức ghi chép trên kia cũng rất đúng mực, lúc đó cái thuyết trên kia mới thấy thực là hoàn toàn giá trị, ai cũng phải tin. Vậy cứ theo đó nhận thức, chúng ta thấy rõ là đức Phật giáng sinh cũng chính vào cuối đời xuân-thu bên Trung-Quốc, tức là đồng thời với một vị thánh nhân Trung-Quốc là đức Khổng-Tử vậy.

DÒNG HỌ, NƠI SINH VÀ LƯỢC-SỬ ĐỨC PHẬT :

Nhân dân Ấn Độ từ trước vốn chia ra làm 4 dòng họ khác

nhau, tức là có 4 giai cấp phân biệt hẳn hoi: 1) Bà-La-Môn, 2) Sát-Đế-Lý, 3) Phệ-Xá và 4) Thủ-Đà. Đức Phật Thích-Ca thuộc vào dòng thứ nhì tức là dòng họ Sát-Đế-Lý ở thành Ca-Tỳ-La trong nước Ấn-Độ. Giữa nơi giáp giới Tây-Tạng và Ấn-Độ có một tòa núi gọi là Đại-Tuyết sơn, thành Ca-Tỳ-La ở ngay vào ven núi đó. Đức Phật Thích-Ca là thái-tử của Tịnh-Rhạn-Vương tức là một vị vua ở nơi thành đó. Thuở nhỏ tên tục đức Phật gọi là Tất-Viên-Đa, và khi ngài mới sinh được một tháng thì bà mẫu thân mất, phải nhờ công bà dì nuôi nấng cho tới trưởng thành. Đến năm 19 tuổi thì ngài tự nguyện xuất gia học đạo. Tương truyền trước khi xuất gia, ngài thường dong chơi ngoài thành, gặp thấy những cảnh sinh lão bệnh tử của mọi người nên ngài động lòng thương cảm xót xa rồi quyết ý tìm phương giải thoát cho những vấn đề trên đó. Nhân vậy ngài liền quyết chí bỏ hết chức vị làm vua cùng hết thấy các việc ăn chơi vui sướng trên đời mà xa lánh cuag đình để đi tìm thầy học đạo. Ngay lúc bắt đầu, ngài từng tìm đến các vị đạo sư như A-La-La-Ca-Lam và Uất-Đà-Giá-La-Ma để theo học hỏi. Nhưng qua những lúc luận đạo, ngài thấy không có kết quả rõ ràng, nên một mình lại lánh vào tận chốn rừng sâu để tự suy tầm đạo pháp. Suốt trong 6 năm ròng rã ở nơi thâm sơn cùng cốc, hàng ngày chỉ ăn chút đỉnh hoa quả để giữ chút hơi tàn cho khỏi chết, nhưng kết cục cũng không thấu được chút gì bổ ích cho việc tu hành.

Sau những hồi khổ hạnh gian lao, đức Phật nhận thấy chưa tới con đường giải thoát, bấy giờ ngài mới quan sát thực tướng của vũ trụ một cách tự tại và kết cục khám phá ra chân lý nghìn đời bất diệt là pháp pháp. Ngài bỗng phát minh ra một đường lối là tự mình phải luyện đủ « nhất thiết trí » thì mới có thể qua được mọi khổ ách trên đời. Tuy nhiên Đức Phật lại có cảm tưởng không phải là chỉ riêng độ lấy thân mình mà hơn nữa là phải quảng độ hết thấy chúng sinh mới là đúng pháp. Vì thế, ngài lại chu du thuyết pháp trong khắp mọi nơi mà ngài có thể đi tới để thuyết pháp cho mọi người cùng hiểu. Ngài đã chu du trong 3 phần đất nước Ấn-độ và có tới mấy ngàn đệ-tử theo học cùng những người cảm hóa mà tự tu hành tại gia không biết bao nhiêu mà kể.

Trong khoảng mấy mươi năm đó ngài thường qua ở các thành Vương-xá, thành Phệ-xá trong nước Ma-kiệt-Đà và thành Xá-vệ của nước Câu-Âm-La. Cho mãi tới năm ngài đã ngoài 70 tuổi, ngài đến thuyết pháp ở dưới gốc cây bồ-đề ngoài thành Câu thì rồi ngài nhập diệt.

CÁC GIÁO PHÁI TRONG NƯỚC ẤN - ĐỘ TRƯỚC KHI ĐỨC PHẬT RA ĐỜI : Ta muốn bàn về giáo lý nhà Phật, tất nhiên ta cũng nên hiểu qua về các văn minh và các giáo phái của nước Ấn-Độ từ đời thượng cổ cho tới khi đức Phật giảng sinh. Trước hết ta phải nhận thức nền văn-hóa của nước Ấn-Độ là khởi nguyên từ bốn bộ Phệ-Đà (Veda) lần lượt xuất hiện ra đời. Một phái lớn nhất là khởi nguyên từ 2000 năm trước khi đức Phật giảng sinh. Thứ nhì là phái Ưu-Bà-Ny-Sát-Đàm (Upanisad), dịch là « Áo-Nghĩa-Thư », khởi nguyên từ 5-6 trăm năm trước khi đức Phật giảng sinh. Những giáo-phái này đều là do dòng giống Bà-La-Môn sáng tạo, mà mãi cho tới hiện nay những cái gọi là Bà-La-Môn giáo hoặc Ấn-Độ giáo cũng vẫn còn noi theo đường lối ấy mà ra. Cho đến nay như giáo lý nhà Phật cũng không khởi do đó mà đặt cơ sở về sau.

Tuy nhiên, chỉ trong khoảng trước hay sau khi đức Phật giảng sinh thì chính là một thời gian mà các nguồn tư tưởng trong nước Ấn-Độ cực kỳ hỗn tạp và cũng chính là cái lúc mà vận hội nước ấy trở mình để đi sang giai đoạn mới. Nay nếu ta cứ chiếu theo tài liệu từng giai đoạn của Phật-diễn mà phân tách rõ ràng thì có thể thấy ngay là hiện trong lúc đó có hai thế lực vận động rất mạnh là giáo phái Phệ-Đà cùng giáo-phái phản Phệ-Đà, mà riêng trong giáo phái Phệ-Đà lại có thể chia ra 3 hạng như sau :

1) *Truyền thống tư tưởng Bà-La Môn :* Bọn này có riêng 3 câu thành-ngữ là «Phệ-Đà tức là thiên-thư (sách trời)», «Dòng họ Bà-La-Môn là tôn quý nhất trong loài người», và «tế lễ là vạn năng.» Phàm những tư tưởng đều là những tập truyền kể hàng ngàn năm trở lại, mãi cho tới lúc Phật-giáo ra đời cũng vẫn còn giữ theo chưa dứt. Nhưng cho tới khi các người tín ngưỡng đã dần dần thay đổi trào lưu thì những hủ tục ấy cũng không còn đất nào mà ràng buộc lòng người được mãi. Cái đó cũng không như giáo-đồ La-Mã trước thời gian tôn giáo cách mạng ở bên Âu-Châu, nghĩa là cũng không cách gì mà ràng giữ được tấm lòng tín ngưỡng như những ngày xưa và cũng đến phải theo chiều mà thay đổi dần dần.

2) *Sự biến chuyển đối tượng về lòng mê tín ở dân gian :* Giáo phái Phệ-Đà vốn thuộc về loại đa-thần (nhiều vị thần), các lệ luật lễ nghi hết sức phiền phức bó buộc. Cho tới lúc này thì nhân dân đã dần dần chán nản những lễ nghi bó buộc quá nghiêm khắc và thường thường lại chọn một vị thần nào trong nhiều

vị thần kia để làm nơi tín ngưỡng. Do đó mà từ từ tưởng đa thần đã dần dần xoay sang chủ nghĩa nhất-thần (tức là thờ một vị thần nào đó mà thôi).

3) Việc nghiên cứu về Triết học trong sách Áo nghĩa : Áo-Nghĩa-thư tuy là một trong 4 Phệ-Đà, song sách này đối với phương diện lý luận về triết học thường nói đến rất nhiều. Trong đó như câu nói «Phạn tức là ta, ta tức là Phạn» đã hàm súc một ý nghĩa rõ rệt cao sâu, so với 3 Phệ-đà kia đã thay hình đổi dạng rất nhiều. Nhất là so với hai phái triết học Số-luận (Samkhya) và phái Du-Già (Yoga), tuy vẫn tôn trọng Phệ-Đà song về phương diện tinh thần thật đã biến chuyển không phải là ít.

Xem đó đủ thấy là ngay bản thân của giáo-phái Phệ-Đà đã xoay trở lẩn lẩn như thế, cho nên những phần tử không ưa Phệ-Đà lại ráo riết hơn lên. Còn có một điểm đáng chú ý nhất là trước khoảng đức Phật giảng sinh chừng 1,2 trăm năm, trong nước Ấn-Độ thủy chung vẫn lấy địa phương Câu-Lự ở phía thượng-du sông Hằng-Hà làm nơi trung tâm văn hóa, mà Văn-Hóa Câu-Lự thì lại hoàn toàn do phái Bà-La-Môn tạo lập. Mãi đến khi đức Phật giảng sinh thì các mạn đông-bộ và nam-bộ mới sáng lập ra bốn vương-quốc, nhưng tựu trung duy có hai vương-quốc Ma-kiệt-Đà và Câu-Tát-La là cường thịnh hơn cả (sau đây vị vua thống nhất lãnh thổ Ấn-Độ vào khoảng 200 năm sau là vua A-Dục thì tức là vua nước Ma-Kiệt-Đà vậy). Trong hai nước vừa nói trên đều là những quốc-gia hết sức khuyến lệ tư tưởng tự-do, vô luận là học phái nào họ cũng hoàn toàn che chở và rất tôn kính. Vì thế các phái «Phản Phệ-Đà» đều dùng những kinh đô của hai nước đó là thành Xá-Vệ và thành Vương-Xa làm nơi đại bản doanh hoạt động. Rồi từ đó trung tâm văn hóa của nước Ấn Độ cũng phải theo chiều chính trị mà lần lần di chuyển về mạn đông-nam. Sau khi phái Phản-Phệ-Đà nổi lên thì giới tư tưởng của nước Ấn thấy sáng rực ngay lên, song cũng vì thế mà càng ngày càng thấy hỗn tạp quá đa. Ngay như Phật-giáo cũng là một trong những phái đứng ra phản lại Phệ-Đà nhưng rất thích ứng với thời cơ và chỉ đạo quần chúng được mạnh mẽ hơn các phái kia.

PHẬT GIÁO LÀ MỘT GIÁO LÝ TRUNG DUNG VÀ THỰC TIỄN :

Nếu ta đem các phái ngoại đạo trong nước Ấn Độ thời đó mà so sánh với bách gia vào hồi Tiên Tần bên Trung Quốc thì đức Phật Thích Ca có thể nói chính là đức Khổng Phu tử ở nước Ấn Độ vào

ngay lúc đó. Đức Phật Thích Ca đứng giữa trong một xã hội trăm khoanh nghìn đống hỗn loạn lung tung, ngài đã chiết trung thái quá cùng bất cập mà nêu chủ nghĩa trung đạo để làm giáo lý. Nói về phương pháp tu dưỡng trong thời gian lúc đó, một mặt thì theo chủ nghĩa cực đoan khoái lạc của phái Thuận thế (thuận theo với đời) và một mặt thì bám theo chủ nghĩa cực đoan khổ hạnh như phái Kỳ Na. Nhưng đằng này đức Thích Ca không hề ôm theo một thiên kiến của cả hai phái mà ngài lại xướng lên cái mục đích và tính thần tu dưỡng là « bất khổ bất lạc » (không khổ cũng không vui). Bàn về vấn đề linh hồn thì một mặt xướng lên là cực đoan thường trụ (luôn luôn còn hồn) và một đằng lại cho là nhất thiết đoạn tuyệt (không làm gì có linh hồn), nhưng đức Thích Ca đã không chấp nhận cả thuyết mà xướng lên cái quan niệm sinh mạng lưu động, tức là cái thuyết « nhân duyên hòa hợp », mà chúng ta đã từng nghe thấy xưa nay. Bàn về vấn đề *nhân quả* thì một mặt có nhóm chủ trương cực đoan có định mạng và một mặt lại công nhận là tuyệt nhiên không có tạo nhân nào cả. Đằng này đức Thích Ca lại xóa bỏ cả hai hai thuyết đó mà cho là loài người tự do có cái trách nhiệm làm sáng suốt đạo đức và gây nghiệp và tự được nhận lấy. Ngoài các việc đó, đối với nhất thiết các vấn đề cũng đều thế cả. Bởi thế nên Phật giáo thường tự xưng là một đạo giáo chấp trung (Majjhima), so với cái thuyết « chấp kỳ lưỡng đoan, dụng kỳ trung ư dân » (cầm cả hai đầu mà dùng giữa để thì hành với nhân dân), cũng một tinh thần với Không Tử không chút gì khác.

Cũng có nhiều hạng người thường cho Phật giáo là một học thuyết chuyên bàn về những việc huyền diệu rồi sau đó các nhà theo đòi Phật học cũng hồ đồ mà noi theo thuyết ấy. Nhưng xét ra cho đúng thì nguyên thủy Phật giáo đâu có như thế ? Đức Phật Thích Ca vốn là một vị rất chú trọng về đường thực tiễn, bởi thế ngay lúc bấy giờ những tay triết học trừ danh thường đem những vấn đề « thế giới có nguyên thủy hay không, sinh mạng là một hay là hai » và « Như lai chết hay không chết » lục ra để hỏi đức Phật hay các đệ tử nhà Phật, song đại khái đều được trả lời là « vô ký », vô ký tức là không ghi nghĩ tới, là không hạ những lời quả quyết để đáp lại bọn kia. Nhưng ta cũng nên biết tại làm sao mà đức Phật lại cho những vấn đề ấy là vô ký, tức thì ngài cho là những vấn đề ấy không cần phải nghiên cứu đến, vì nếu đề tâm nghiên cứu chẳng qua chỉ thêm làm phí thì giờ mà đối với nhân sinh không có chút gì ích lợi. Bài Kinh thứ 60 trong *Trung a hàm* có một thiên gọi là « Tiền dự kinh »

thuật một câu truyện rất là thống khoái như sau : « Trong hồi đó có một người đem những vấn đề ấy đến đề hỏi đức Phật. Đức Phật đáp ngay rằng : « Vì như có một người trúng phải mũi tên độc, tính mạng rất nguy hiểm đến nơi, vậy làm bõn phận ông thầy thuốc là trước hết hãy phải tìm cách nhổ ngay mũi tên ra và nhứt thuốc ngay cho bệnh nhân để mong bệnh nhân khỏi phục tinh thần mới được. Nay nếu ông thầy thuốc đến mà lại bảo là hãy thông thả đừng nhổ mũi tên vội và hãy đề cho hỏi xem người bị thương này tên họ là gì, thân thể sắc tướng người đó thế nào, họ là dòng dõi họ nào. Và lại phải nghiên cứu xem cái cung bắn tên này bằng thứ gỗ gì, giây cung bằng gân hươu hay là gân trâu ? Thêm nữa lại phải nghiên cứu xem cái tên này chế bằng thứ gỗ gì, hai cách tên làm bằng lông gì, đầu mũi tên bịt bằng thứ đồng hay là sắt gì và lại dò xem mũi tên này bắn từ chỗ nào tới mà người bắn tên ấy tính danh là gì. Cứ như thế, thì không cần chờ cho tới lúc nghiên cứu xong mấy điều ấy, đề mà suy luận) ấy thì bệnh nhân đã chết ngoẻo còn gì ? ». Mấy lời thí dụ trên đây quả thực là những lời văn rất thần tình và rất khoái trá. Cứ xem thế thì học thuyết của nhà Phật đầu phái là một học thuyết viển vông hão huyền không sát chân lý. Nói đúng ra ngài quả là một bậc thầy thuốc rất thành khẩn rất trung trực, ngồi kề ngay bên cạnh giường của bệnh nhân để tìm phương cứu chữa, chăm chú cho những vị thuốc rất xác đáng có thể cứu thoát được bệnh nhân trong vòng tính mạng còn như sợi tóc. Nguyên văn trong Tiền Du Kinh có đoạn nói : « Những điều không phải là căn bản của Phạm hạnh, không động đến trí, không động đến giác, không động đến niết bàn đều nhất thiết không nói tới... » Cứ một điểm ấy mà bàn thì đối với lời nói « Chưa thờ được người sao thờ được quỷ thần, chưa biết việc sống sao đã biết được việc chết » quả là cùng chung một luận điệu giống nhau.

SỰ DUNG-HÒA VỀ LÝ-LUẬN VÀ THỰC-TẾ :

Cứ nói như trên thì có lẽ cho là đức Phật không hề quan tâm những môn lý luận hay sao ? Không phải thế. Giữa lúc đức Phật sinh thời thì lại chính là đương khoảng thời gian rất thịnh hành về việc nghiên cứu những Áo Nghĩa thư, bao nhiêu những nhà triết học đều dùng những nguồn tư tưởng biện luận để làm hậu thuẫn. Nếu đức Phật cũng chỉ như ngành giáo Phước Âm của phái Cơ Đốc chỉ cốt tuyên truyền về phần trực-giác, hay như đức Khổng Tử chỉ nêu ra những

thực tiễn luận lý rất giản yếu thì quyết nhiên không thể nào phát huy được cái giáo lý cho thực rạng rỡ lên ngay. Huống chi giáo lý của đức Thích Ca lại khác hẳn các giáo lý của các nền tôn giáo khác. Các phái tôn giáo kia đại để đều phải xây dựng trên một nền tảng mê tín để quyến rũ lòng người. Đấng này Phật giáo thì lại khác hẳn Giáo lý của Phật giáo là cốt ở «Giải tín» (biểu mà tin), «yêu ngộ tin», (cần phải biết rõ mà tin), đó tức là nhân biểu mà đi tới chỗ tin và nhận biết rõ mà được đi tới chỗ tin. Cái mục đích duy nhất của đức Phật là cốt ở trị bệnh cho các chúng sinh, nhưng quyết không trông cậy vào phù chú hay là nước thánh, cũng không nhờ tới thuốc thang hay là ca hát, mà chỉ lấy những sự thực tế để làm cơ sở y học, lấy sinh lý làm nền giải phẫu cho các bệnh lý của con người.

Nhất thiết các cái đó đều là trải qua những phương pháp khoa học để khảo để phân tích, để phê bình, rồi sau mới xác định phương pháp để trị bệnh chứng. Không những thế mà thôi, đức Phật lại còn đem hết những học thức truyền dạy cho con bệnh, khiến cho con bệnh biết cách để phòng trước khi có bệnh, biết cách chữa chạy trong lúc đương bệnh, biết cách điều dưỡng sau khi bệnh đã khỏi rồi, nghĩa là cốt làm sao cho tự chính con bệnh có thể lấy tâm lực của mình mà bồi dưỡng phát triển cho mình và trừ diệt hết các căn bệnh của mình từ trước. Theo chỗ này mà nói thì đức Thích Ca có lẽ có điểm giống như Khang Đức, một mặt đề xướng thực tiễn và một mặt thì lại phê phán về triết học. Bởi thế cho nên ta có thể nói « Phật giáo tức là một nền tôn giáo triết học ».

Tuy nhiên, nếu chúng ta công nhận Phật giáo là một phái triết học, vậy thì cái đối tượng để nghiên cứu của giáo phái là những gì? Ta nên biết đức Phật không nói tới vũ trụ, nhưng thủy chung vẫn không thể dời xa nhân sinh mà khảo sát về vũ trụ. Nói trái lại thì cái vũ trụ lnạn của đức Phật là hoàn toàn lấy vấn đề nhân sinh để làm trung tâm. Vì thế, huy hiệu của đức Phật cũng thường gọi là « Thế gian giải » (Lokavidu). Nếu muốn nói cho thực kỹ càng rõ ràng hơn nữa thì Phật giáo lại tuyệt nhiên không hề giả định ra một vị nào cao cả ở trên như là Thượng Đế hay là Phạm Thiên có thể ra mệnh lệnh cho ta mà thủy chung chỉ đem ngay sự thực ở nơi trước mắt ra làm có bản đề đề mà suy luận.

Người vẫn công nhận hai chữ vũ trụ, song vũ trụ nguyên chỉ là sự thực tại hiển nhiên, rồi dùng sự thực tại đó đem ra phân tích tổng hợp để xét cho thấu đáo cái chân tướng bản lai, tức là đem nhân sinh dùng làm chân tướng hoạt động và do cái chân tướng đó mới tìm tòi những sự quý hướng của mục đích nhân sinh. Cho nên cái điểm xuất phát của nền Phật giáo không phải là HUYỀN HỌC mà chính là KHOA HỌC, và cũng vì thế mà đối với Bà La Môn cựu giáo và đối với các ngoại đạo khác thì Phật giáo tuyệt nhiên không giống chút nào.

Trong các kinh Phật rất hay nhắc tới những chữ «Nhu thực» chữ «Nhu thực kiến tri» và chữ «Nhu pháp thực tướng.» Cả mấy chữ này đều có ý nói là phạm vi trên đời đều là có hiện tượng, cần phải dùng tấm lòng khách quan rất trung thực mà gia công khảo sát để tìm cho thực rõ chân tướng, quyết nhiên không đem ý riêng yêu hay là ghét của cá nhân mình mà gia hay giảm vào đó. Theo sự suy xét của đức Phật thì phạm vi gì đã dùng TÌNH CHẤP (cố chấp về tình cảm) để mà chi phối những điều nhận thực thì tức là căn bản đưa tới chỗ mê mà không tỉnh. Ngài đã từng thuật tới những giai đoạn mà Ngài trải qua như truyện trước khi thành đạo mà Ngài còn ở trong chốn rừng sâu thăm thẳm. Gặp những lúc đêm tối mù mịt trong lòng có phần kinh sợ, bắt đầu phải dùng những phương pháp thông thường của ngoại đạo là «coi đêm như ngày mà coi ngày cũng như đêm» để cho yên ủi trong tâm, Tuy nhiên, những phương pháp đó có thể tạm yên trong chỗ lát nhưng Ngài cho là không thể theo thế mà làm mãi mãi. Vậy tất phải làm sao nhận thực rõ ràng là «ngày phải là ngày, đêm phải là đêm» rồi tự mình lại phải làm sao cho kỳ tới biết được rõ ràng mà không hề sợ hãi, đó mới thực là yên định trong tâm. Nói kỹ ra thì các tôn giáo khác thường dùng những tà thuốc ma túy hoặc những trí xảo lừa bịp tuyên truyền để cám dỗ cho quần chúng say mê theo đuổi, nhưng đối với Phật giáo thì lại rất khinh bỉ mà không thêm màng tới, Cái tôn chỉ duy nhất của nền Phật giáo là cốt làm cho được CHÍNH GIẢI (Tự mình hiểu rõ) và được BÁT NHÃ (dịch nghĩa là trí tuệ) ngộ để tự mình siêu độ lấy mình, không cần phải nhờ ở thế lực từ ngoài.

Nói tóm lại, Phật giáo là xây dựng trên một nền tảng Nhận Thức Luận rất nghiêm mật, rất trung thực, và dùng phép phân tích

rất khéo léo để giải phẫu yếu tố thành lập nhân sinh cùng các phương thức hoạt động rồi cứ thế tiến lên kỳ cho đạt tới cái mức tối đại tự do, tối đại giải phóng, tức là đi tới một mức độ rất cao quý của toàn thể loài người...

(Còn nữa)

TÂM MINH TRẦN TUẤN KHẢI¹

*Lược thuật bài «Phật đà thời đại
cấp nguyên thủ yPhật giáo cương
yếu Phật học nghiên cứu thực bất thiên*

THÁNH - QUÂN A'SOKA



THÍCH-THẾ-TỊNH

CĂN cứ vào những di tích đào được ở miền thung lũng Indus, các nhà khảo cổ đoán rằng nền văn minh của miền này xuất hiện vào khoảng 3.000 năm trước T.L. Một điều đáng tiếc là những chữ viết trên các đồng tiền cùng các di tích ở đó quá ít khiến cho các nhà cổ ngữ học không thể đọc nổi. Họ không biết thêm gì nhiều về văn minh thung lũng Indus. Họ cho rằng nền văn minh thung lũng Indus mang một sắc thái khác biệt nền văn minh Aryan và dân miền thung lũng Indus đã biết dùng chữ viết từ thời đó.

Vào khoảng 2.000 năm trước TL dân Aryan đánh đuổi dân Indus thiết lập trên miền đồng bằng sông Ganga nền văn minh Aryan, cũng được mệnh danh là văn minh veda. Trong thời đại này kinh điển, văn chương được sáng tác rất phong phú nhưng chỉ truyền khẩu (theo truyền thống của dân Ấn thời đó). Ba quyền Vệ Đà (1) được ghi chép vào khoảng 1.5000 trước TL, nhưng ngày nay người ta không tìm ra một di tích nào của loại chữ đó. Cho mãi đến thế kỷ thứ 6

1) 3 quyền Vệ đà là Sāmaveda, Rīgveda, và Yajurveda; ba quyền này gọi chung là trayi

TL, khi hai tôn giáo lớn, Phật Giáo và Jain (2), xuất hiện đồng thời ở nước Magadha, các sử gia Ấn Độ mới có đủ tài liệu—căn cứ vào kinh điển của hai tôn giáo này — để ghi trang lịch sử đầu tiên của xứ Bhàratavarsha.

Theo kinh điển của tôn giáo này, dân Ấn Độ thời đó đã biết dùng chữ viết (3), tuy nhiên người ta vẫn không rõ chữ viết thời đó thuộc loại nào.

Mãi đến thời Asoka, chữ viết mới được phổ biến rộng rãi và các bia ký của Asoka còn lưu lại tới ngày nay. Các huấn lệnh do vua Asoka cho khắc vào đá (Dharmalipi) (4) bằng ngôn ngữ Prakrit, hầu hết đều dùng mẫu tự Brahmi, cùng một số ít bia khác được dùng mẫu tự Kharosthi, Aramaic và Hy Lạp. Trong 4 thứ mẫu tự đó chỉ có Brahmi và Kharosthi là sản phẩm của người Ấn. Bia đá Asoka được tìm thấy rải rác khắp nơi trên Ấn Độ cũng như Hồi quốc và Afghanistan.

Thế kỷ thứ XIV, vua Firoz shah Tughlad (1351-1388) đã cho chở 2 trụ đá Asoka từ Topra và Meerut về Delhi để cho các vị học giả Sanskrit danh tiếng trong nước đến nghiên cứu nhưng không ai đọc nổi.

Năm 1837, lần đầu tiên, James Prinsep, một học giả người Anh đã đọc được bia ký Delhi Topra (mẫu tự Brahmi). Nhưng phải gần một thế kỷ sau, các nhà cổ ngữ học Burnouf, Wilson, Cunningham... mới lần lượt dịch hết các bia ký của vua Asoka. Tuy nhiên, các thuật ngữ, nhân danh và địa danh dùng trong bia ký vẫn còn là đầu đề cho các cuộc thảo luận của các học giới chuyên nghiên cứu về Asoka hiện nay.

Con số trụ đá của Asoka tìm được quá ít ỏi. Nhiều bia ký được ngài Huyền Trang đề cập trong tập Tây Vực ký hiện nay vẫn chưa tìm ra.

2) Jain : Tàu dịch là Thắng luận sư, gọi nôm là đạo lửa thề, hoặc vô tâm giáo (đạo không biết xấu hổ). Trong kinh điển Phật Giáo thường gọi là Nig-gantha (Ni kiền tử) nghĩa đen là không còn bị ô nhiễm, vô cấu. Mahavira, giáo chủ đạo Jain, là người đồng thời với đức Phật, thường được gọi trong kinh điển Phật Giáo là Niggantha Nàtaputto. Về sau, Jain chia làm hai phái chính, svetāmbara (phái mặc áo trắng) và digambara (phái lửa thề). Hiện nay Jain vẫn còn thịnh hành ở Ấn Độ.

3) xin xem History and palaeography of MaurYan Brāhmī scripts, by Upasak

4) Dharmalipi : danh từ của vua Asoka dùng để gọi các bia ký truyền bá chính pháp.

Bia ký Asoka được các nhà khảo cổ phân loại như sau :

1/- Bia đá và hang núi.— lại được chia làm 3 loại ;

a) Những bản văn khắc trên bia đá (Rock edicts viết tắt RE) gồm có 16 bản.

b) Những bản văn ngắn khắc trên bia đá (minor rock edicts, viết tắt MRE) gồm có 3 bản.

c) Những bản văn khắc trong hang núi (Cave edicts, vt CE) có 3 bản.

2/- Trụ đá, chia làm hai loại :

a) Những bản văn khắc trên trụ đá (Pillar edicts, vt PE) có 7

b) Những bản văn ngắn khắc trên trụ đá (minor pillar edicts, vt MPE) có 4. Ngoài ra còn có thêm hai bản văn ngắn khắc trên trụ đá ; một vườn Lumpini đánh dấu nơi đức Phật đản sinh (Rummindei pillar inscriptions), thường được viết tắt là PI số 1 ; Và một trụ khác tìm thấy ở Nigali Sagar để kỷ niệm năm thứ 15 (sau lễ đăng quang) nhân dịp Asoka trùng tu tháp thờ đức Phật Kanaka, một vị Phật trong quá khứ ; bản văn này được đánh dấu là PI số 2. Ngoài trừ một vài bia ký ghi dấu các Phật tích quan trọng, hầu hết các bia ký khác đều nhằm phổ biến chính pháp và huấn lệnh. Trong bài này, chúng tôi dùng ký hiệu viết tắt của các nhà khảo cổ Ấn gọi tên bia ký Asoka để qui vị độc giả tiện việc nghiên cứu.

Bia ký Asoka đã không giúp gì nhiều cho việc khảo cứu tiền sử của vị minh quân này. Bia ký chỉ lưu lại một tư tưởng dung hòa, một tấm lòng mộ đạo của Asoka chính pháp. Cuộc đời Asoka đã được thần thánh hóa qua các thi văn, kịch bằng Sanskrit cũng như Pali, sáng tác vào khoảng thế kỷ thứ II sau TL trở về sau. Giá trị văn chương của các tác phẩm cổ văn này, dĩ nhiên không thể phủ nhận, nhưng giá trị lịch sử rất đáng nghi ngờ. Nhiều khi, các sự kiện lịch sử được trình bày trái ngược hẳn nhau giữa các tác phẩm sanskrit và pali nhất là vấn đề niên đại. (Tác giả sẽ đi sâu vào chi tiết trong những phần sau).

Tuy nhiên, nếu tạm gạt bỏ những thần thoại huyền bí, chúng ta vẫn có thể thấy một vóc dáng hùng vĩ của Asoka, một vị minh quân hiếm có trong lịch sử nhân loại.

Các tác phẩm cổ văn đáng kể là :

Divyavadāna.— 1 tập dã sử sanskrit

Purāṇa.— 1 tập cổ sử của Ấn Độ — Sanskrit.

Dīpavamsa.— sử Phật Giáo Tích Lan — Pāli.

Mahāvamsa.— được coi là một quyển sử nổi rộng của Dipavamsa.— Pāli.

Mahāvamsa tikā.— chú giải Mahāvamsa — Pāli.

Sāmantapasādikā.— sơ giảng của bộ pāli vinayapiṭaka. (chỉ riêng chương mở đầu có đề cập đến Asoka)

Ngoài ra, Asoka cũng được nhắc tới trong hai tập du ký của ngài Huyền Trang và ngài Pháp Hiền. Nhưng hai ngài chỉ đề cập đến Asoka trong khuôn khổ một tập du ký và hầu hết đều dựa vào tài liệu trong tập Divyavadāna. Trong loạt bài này, ngoài phần nhận định về kích thước của Asoka lịch sử, chúng tôi sẽ dành riêng một mục cho «Asoka thần thoại».



A.— VƯƠNG QUỐC MAGADHA

Dưới thời Phật tại thế (566-485 trước TL), Bhāratavarsha (tên của nước Ấn độ ngày xưa) bị chia làm nhiều tiểu quốc, nhưng chỉ có 16 nước tương đối lớn được coi là đại quốc (mahājanapada). Mạnh nhất trong số 16 đại quốc phải kể đến Magadha và thứ đến Avanti. Hai nước này có nền văn minh tương đối cao và quân lực hùng hậu. Avanti ngày nay thuộc và tiểu bang Madhya Pradesh, thủ đô là Ujjain, ngày nay là tỉnh Malwa và Nimar. Vương quốc Magadha nằm về phía nam tiểu bang Bihar ngày nay.

Lịch sử Ấn độ bắt đầu bằng triều đại Bimbisāra (546-494 tTL) của vương quốc Magadha. Bimbisāra đóng đô ở Girivraja, ngày nay là Rajgir (nhiều học giả cho rằng Rājagriha là nội thành và Girivraja gồm cả vùng ngoại ô của thành Rājagriha; Pāli : Rājagaha, giribbja). Magadha không ngừng nổi tiếng về phương diện đế quốc mà là còn là nơi phát xuất hai vị giáo chủ của hai tôn giáo lớn : đức Thích Ca và giáo chủ Mahāvira của đạo Jain.

Khởi đầu công cuộc bành trướng lãnh thổ, vua Bimbisāra đem quân chiếm nước Anga thuộc miền đông Bihar và sát nhập vào lãnh thổ Magadha. Đến đời Ajātasatru (494-462 T TL) (5) con của Bimbisāra đã chinh phục nốt miền Bắc Bihar và vương quốc Kosala sau một trận chiến vô cùng ác liệt và dai dẳng. Đồng thời vương quốc Avanti cũng ráo riết bành trướng thế lực, Avanti chinh phục được vương quốc Vatsa (kinh đô của vương quốc này là Kausāmbi

5) Niên đại của các triều vua dùng trong bài này đều kể từ khi lên ngôi.

ngày nay thuộc tiểu bang Uttar Pradesh) và những tiểu quốc phía tây bắc Ấn.

Udayi (462-466 TTL) sau khi kế vị Ajatasatru, dời đô về Pataliputra (6). Đến đầu thế kỷ thứ V trước TL, Magadha thuộc về tay Sisunaga (414-394 TTL). Sisunaga chiếm nốt vương quốc Avanti, biến Magadha thành một đế quốc hùng mạnh, bao gồm gần hết miền bắc Ấn độ.

Ít lâu sau, Mahapadma Nanda cướp ngôi Sisunaga lập ra triều đại Nanda. Nanda bành trướng lãnh thổ miền nam, chinh phục được Kalinga (tiểu bang Orissa ngày nay). Nhưng triều đại Nanda sớm sụp đổ vì không được lòng dân. Sử chép Mahapadma là một tên cướp thuộc giai-cấp hạ tiện nên bị dân chúng khinh rẻ. Theo dã sử, triều đại Nanda truyền được 9 đời. Đến đời Dhana Nanda, vua cuối cùng thuộc dòng họ Nanda, Ấn độ bị gót xâm lăng của dân Hy Lạp đầy xéo. Vào khoảng-uăm 330 TTL Alexander đem quân chiếm cứ vùng Afghanistan, Tây Hồi Punjab và Sind. Đến năm 326 TTL, Alexander nhận thấy không thể tiến quân sâu vào lãnh thổ Ấn đánh dẹp mộng rút quân về Babylon và chết năm 323 TTL. Các tướng lãnh của

6) Pataliputra : Pali viết là Pataliputta. Megasthenes, sử gia Hy Lạp gọi là Palibothra. Trong Mahavamsa còn gọi là Pupphapura (sanskrit : Pushpapura), Ngài Huyền Trang trong Tây Vực ký cũng dùng tên này : Kusumapura—Hoa Thị—(Pushpa và kusuma đều có nghĩa là hoa). Có lẽ Pataliputra trước kia chính là ngôi làng Patali mà đức Phật đã đến thuyết pháp khi ngài gần nhập diệt. Ngài cũng tiên đoán làng này về sau sẽ trở nên kinh đô, trung tâm buôn bán phồn thịnh. Nhưng pataliputra cũng sẽ phải chịu 3 đại nạn : lửa, nước và nội chiến. (Mahāparinibbāna, suttanta số 16 của Dighanikāya),

Theo ngài H. Trang, Pataliputra trước kia gọi là kusumapura vì trong thành có trồng nhiều hoa, về sau dân chúng kéo đến cư ngụ đông đảo mới được đổi thành Pataliputra (ba tra lị tử), nghĩa đen là thành phố của trời xây cho con của thần cây Patali. (Xin xem sự tích này trong quyển On Yuan-Chwang's travels in India by Vincent A. Smith).

Một thuyết khác cho rằng Pataligama có nhiều cây patali bao bọc nên được gọi là pataligama (làng patali), Giả thuyết này có vẻ thích hợp với Megasthenes khi ông mô tả Palibothra : thành có một bức tường cây bao bọc xen lẫn nhiều lỗ hồng để bắn cung (Ancient India Tr, 66). Megasthenes còn cho biết Palibothra bình bình hành, tọa lạc nơi hợp lưu của hai con sông Ganga và Erannoboas (tức sông Son). Điểm này cũng đồng với ngài Huyền Trang và các địa lý gia hiện nay. Pataliputra bao gồm Patna, Bankipur và một số làng mạc lân cận ngày nay;

Alexander xâu xé lẫn nhau để tranh dành quyền vị, vì thế, một số tướng lãnh đang cai trị vùng thuộc địa bắc Ấn cũng kéo quân về.

Lợi dụng tình thế hỗn loạn của đế quốc Hy Lạp, Chandragupta sau khi lật đổ triều đại Nanda đã đánh đuổi quân Hy Lạp ra khỏi lãnh thổ Ấn.

B.— TRIỀU ĐẠI MAURYA (Không Trước)

Chandragupta Maurya sau khi lật đổ Dhana Nanda, lên ngôi vào khoảng 324 TTL lập ra triều đại Maurya. Tuy triều đại Maurya chỉ tồn tại hơn 100 năm nhưng đã để lại một vết son chói lọi cho lịch sử Ấn độ và nhất là cho lịch sử Phật Giáo.

(I.— CHANDRAGUPTA 324-300 TTL)

Theo Mahavamsa của Tich Lan, Chandragupta (pali : Candagutta) lên ngôi năm 324 tr.TL (sau Phật Niết bàn 162 năm) Chandragupta là một tướng tài, có sức mạnh, sinh trưởng trong dòng dõi quý tộc (kshatriya). Dòng họ Maurya gốc ở Pippthalivana, gần Rummindei, nơi dân sinh của đức Phật (Theo Raychaudhuri trong Political history of ancient India, Pippthalivana có lẽ nằm giữa Rummindei thuộc Nepalese Tarai và Kasià, thuộc tỉnh Gorakhpur ngày nay). Maurya (pali viết là mayura) có nghĩa là con công. Có lẽ làng của Chandragupta chuyên nghề nuôi công nên dân làng đó gọi là Mayura ; vì thế trong một số trụ đá của vua A-Dục có khắc hình con công. Thuyết này của Hemchandra nêu ra trong Parisishtaparnvan (Raychaudhuri tr. 216). Cũng có thuyết cho rằng Chandragupta, sinh trưởng trong giai cấp quý tộc kshatriya cư ngụ trên ngọn đồi Moriya, vì thế mang họ là Maurya. Họ này là một chi nhánh của dòng họ Sakya của đức Phật. Cha Chandragupta là một tù trưởng bị chết trong một trận chiến dành quyền vị ; mẹ Chandragupta phải rời quê chạy tới Pataliputra sống nhờ ở nhà một người bà con thuộc dòng họ Nanda. Ở đó, bà ta sinh Chandragupta (Mudrarakshasa tr. 195)

Theo một vài dã sử, Chandragupta mồ côi cha mẹ, được một người chăn cừu nuôi nấng. Một hôm, trong lúc thả cừu ăn cỏ, Chandragupta bắt chước làm vua ngồi xử án cùng lũ trẻ chăn trâu. Lúc đó, một người Bà la môn tên là Chanakya, quê ở Takshila (Gamma

xila ngày nay) trên đường từ Pataliputra trở về, thấy tướng mạo Chandragupta khôi ngô và có khẩu khí để vương liền đem Chandragupta về nuôi nấng. Nguyên khi viếng thăm Pataliputra, Chanakya bị triều đình Nanda nhục mạ nên Chanakya thề quyết tiêu diệt dòng họ Nanda. Chandragupta được Chanakya dạy dỗ đủ cả kinh kệ (Veda) lẫn binh thư võ nghệ (Mudrarakshasa sau trên). Theo tập Chanakya-katha, Chanakya là một người Bà la môn nghèo sống ở ngoại ô thành Pataliputra dưới triều Nanda. Vua Sarvarani Siddhi của triều đại Nanda có 2 người vợ: Sunanda thuộc dòng quý tộc và Mura thuộc dòng hạ tiện (sudra). Mura có sắc đẹp quyến rũ làm cho vua Siddhi quên cả vấn đề giai cấp, đã nâng Mura từ hàng nô lệ lên làm phi. Một hôm, vua Siddhi cho mời đạo sĩ tới tắm rửa chú rể cầu hoàng nam, sau khi rửa chân bằng nước phép vua Siddhi vẩy nước đó vào Sunanda 9 giọt và cho Mura một giọt. Sau Mura sinh một hoàng nam đặt tên là Mauriya. Lớn lên, Mauriya thông suốt kinh luật, binh thư võ nghệ. Mauriya có 100 người con trai, tất cả đều tài đức song toàn, mọi người mến phục.

Còn Sunanda sinh ra một miếng thịt, ít lâu sau biến thành 9 người con trai. 9 vị hoàng nam này lần lượt nối ngôi vua Siddhi. Vì ghen ghét Mauriya, dòng họ Nanda lập mưu ám hại 100 người con của Mauriya, chỉ trừ Chandragupta được sống sót.

Một hôm, Chandragupta được lệnh đi mời các vị Bà la môn đến cúng giỗ cho tổ tiên dòng họ Nanda. Giữa đường Chandragupta gặp Chanakya đang nhờ cỏ, đốt đi rồi nuốt luôn tro đó. Hỏi ra mới biết chỉ vì bụi cỏ đã gây thương tích ở chân Chanakya. Chandragupta mời Chanakya đến dự lễ. Trên đường đi, chàng lần la làm quen và kể rõ sự tình éo le của chàng. Chanakya hứa sẽ giúp đỡ Chandrugupta. Khi tới hoàng cung, Chanakya leo lên ngồi ngay ở ghế cao nhất dành riêng cho vị trưởng lão Bà la môn. Nhà vua tức giận đuổi Chanakya khỏi thành. Chanakya bị lính nắm sikha (xem chú thích số 9) kéo ra khỏi thành. Bị nhục, Chanakya thề sẽ làm tuyệt tự nhà Nanda. Không bao lâu, Chanakya thành công trong việc lật đổ triều đại Nanda và giết hết con cháu giống họ này. Chanakya lập Chandragupta lên làm vua khai sáng triều đại Maurya.

Justinus sử gia Hy Lạp cũng cho rằng Chandragupta thuộc dòng hạ tiện, nhưng là một vị anh hùng can đảm, một tướng tài ba giải

phóng Ấn Độ ra khỏi ách nô lệ (Ancient India tr.9). Các sử gia Hy Lạp gọi Chandragupta là Sandrokottos, Sandroptus hoặc Androkottos. B.M. Barua trong quyển Asoka and his inscriptions nhận định về nguồn gốc Chandragupta như sau : Chandragupta là người vùng Uttarapatha hoặc Gandhara nếu không muốn khẳng định là tỉnh Takshasila (trang 59). Ông viện lẽ một số bia ký của Asoka được viết bằng mẫu tự Kharosthi và một số đền tháp của thời Maurya được kiến trúc theo kiểu Persepolis chứng tỏ dòng họ Maurya không bao giờ quên quê hương. Hiện nay, về điều này vẫn còn là một nghi vấn.

Chandragupta sau khi lật đổ Dhana Nanda, đánh đuổi ngoại xâm Hy Lạp, liền đem quân chinh phục miền nam, thống nhất nước Ấn (chỉ trừ Kalinga). Ngoài ra Chandragupta còn đánh bại tướng Seleukos Nikator (một tướng của Alexander, và là người lập ra đế quốc Serian) khi tướng này muốn chinh phục Ấn Độ trở lại để bành trướng đế quốc Serian. Cuộc thất trận này khiến Seleukos phải nhường lại 4 tỉnh Aria, Arachosia, Gedrosia và Paropanisadai (thuộc địa cũ của đế quốc Hy Lạp) và cầu hòa với Ấn Độ bằng cách gả con gái cho Chandragupta. Để đáp lễ, Chandragupta tặng Seleukos 500 con voi. Từ đó, hai nước giao hòa với nhau và Seleukos Nikator cử Megasthenes đã viết một quyển lịch sử Ấn Độ, tựa là Indika. Hiện nay quyển sách này vẫn còn nhưng bị mất mát nhiều.

Megasthenes mô tả đời sống dân Ấn thời đó, trong quyển Indika như sau : Tất cả dân Ấn đều tự do, không một ai nô lệ. Người Ấn Độ sống đơn giản nhất là khi sống trong trại. Họ không thích việc gì trái với giáo điều, do đó họ rất tôn trọng kỷ luật. Trộm cắp rất ít khi xảy ra... Họ sống rất hạnh phúc trong đời sống đơn giản và nhàn hạ. Họ không bao uống rượu trong dịp lễ tế thần.

Về cách buôn bán giao thiệp thì : «...Họ không hỏi tiền bạc hay đồ vật bảo chứng, họ cũng không cần dùng khuôn dấu hay vật làm tin nào khác ; họ giao tiền cho nhau và tin cậy lẫn nhau. Nhà cửa tài sản thường bỏ ngõ không cần canh gác.

Nhưng Megasthenes chê dân Ấn ăn uống không có giờ giấc nhất định : « Họ luôn luôn ăn một mình và không định một giờ nhất định để cùng ăn chung với nhau. Mỗi người ngồi ăn riêng rẽ khi họ thấy đói. (Ancient India tr. 69,70).

Ấn Độ thời đó đã nên một đế quốc hùng mạnh khiến lân bang phải kính nể. Dân chúng sống no ấm hạnh phúc, văn chương nghệ thuật bắt đầu phát triển sau một giấc ngủ dài.

Chandragupta trị vì được 24 năm, con là Bindusàra kế nghiệp.

Ở đây, thiết tưởng cần phải nói thêm về Chanakya, vị khai quốc công thần của triều đại Maurya. Sau khi lên ngôi, Chandragupta phong Chanakya làm quân sư kiêm lễ tướng và kính trọng Chanakya là bậc thầy. Chanakya (cũng viết là Cànakya) còn có tên là Kautilya hoặc Viṣṇugupta. Trong cổ văn Sanskrit, Chanakya được ca tụng là người thông suốt Veda, đa mưu và có tài kinh tế. Nhưng Chanakya cũng bị mô tả là người thâm hiểm và hay giận dữ (chanda-khodanà) với bộ mặt dữ tợn, không có răng. Trong vở kịch Mudrarakshasa, Chanakya xuất hiện như một vị quân sư đa mưu và tự tin, suốt ngày suy tư cho sự trường tồn của triều đại Maurya hơn là người hay giận dữ, mặc dù tác giả vở kịch giới thiệu Chanakya, một người đã tiêu rụi triều đại Nanda bằng ngọn lửa giận hờn. (Mudrarakshasa được sáng tác vào khoảng thế kỷ thứ IV sau TL).

Chanakya còn lưu lại một quyển sách bàn luận về chính trị, kinh tế, quân sự, nói chung là một quyển sách chỉ dẫn thuật cai trị một đế quốc, đó là quyển Arthashastra. Trong Arthashastra, Kautilya đề cao chế độ quân chủ chuyên chế, vì thế, ngày nay đã trở thành lỗi thời, tuy nhiên, nhiều nguyên tắc chỉ đạo trong Arthashastra vẫn còn được người Ấn tôn trọng. Arthashastra là một quyển sách bàn luận chính trị hiếm có trong thời cổ.

Công nghiệp sáng lập triều đại Maurya và hai lần đánh đuổi quân ngoại xâm có lẽ cũng đủ minh chứng tài thao lược của Channakya.

II.— BINDUSÀRA (300-272 TTL)

Bindusàra được các sử gia Hy Lạp gọi là Amitrochades hoặc Allitrochades, Raychaudhuri dịch là Amitraghata nghĩa đen là người hay giết kẻ thù.

Sử sách ít đề cập đến Bindusàra. Theo Mahavamsa, Bindusàra trị vì được 28 năm. Chuyện Mùlakalpa cho biết Bindusàra lên ngôi lúc còn trẻ đến khi trưởng thành, đầu bị hói. Bindusàra có tài hùng biện giọng nói ngọt ngào. Trong Mahavamsa cũng cho biết Bindusàra có

có 16 người con gái và 101 người con trai nhưng chỉ cho biết tên ba người : Sumara, Asoka và Tissa.

Bindusàra kế nghiệp cha giữ gìn đế quốc Ấn-Độ. Về nội trị, ngoài việc dẹp loạn ở Txila, không có thay đổi vào đáng kể. Có thuyết cho rằng công cuộc chinh phục miền Nam Ấn là của Bindusàra thay vì Chandragupta. Về phương diện ngoại giao, Bindusàra củng cố mối giao hảo với Hy Lạp, Syria. Dưới thời này, đại sứ Hy Lạp ở Ấn là Deimachos. Ngoài ra, Bindusàra còn trao đổi thư từ thân mật với quốc vương Syria là Antiochos đệ nhất con của Seleukos Nikator.

Năm 272 TTL Bindusàra bị bệnh chết. Các con Bindusàra tranh dành ngôi báu đánh nhau suốt 4 năm trời. Sau Asoka đã thành công nhờ sự ủng hộ của văn võ bá quan.

C.— ASOKA

1.— THIẾU THỜI :

Cuộc đời niên thiếu của Asoka hầu như bị lãng quên trong các tác phẩm cổ văn Pali cũng như Sanskrit. Cả trong Mahavamsa, Dipavamsa và Samantakasadika đều không thấy nhắc tới thân mẫu của Asoka.

Trong Mahavamsatikà và Mahabodhivamsa mô tả mẹ của Asoka tên là Dhamma, công chúa thuộc giòng họ Maurya. Bà Dhamma theo đạo Ajivika (7) và là chính cung (aggamahesi) hoàng hậu của Bindusàra. (Mookerji trích dẫn trong quyển Asoka tr.3).

Asoka, trong cổ văn Sanskrit viết đầy đủ là Asokavādhana. Divyavadana cũng không cho biết tên thân mẫu Asoka mà chỉ nói mẹ Asoka là một thiếu nữ có nhan sắc, thuộc giai cấp Brahman, sinh trưởng ở Champa, Hoàng hậu của Bindusàra vì ghen ghét sắc đẹp của nàng nên bắt nàng làm người hầu chải tóc. Khi biết rõ thân thế nàng, Bindusàra liền phong nàng làm chính cung hoàng hậu : Sách này cũng cho biết mẹ Asoka là một môn đồ của Ajivika. (Có lẽ vì thế

7) Ajivika : một giáo phái khất sĩ dưới thời Phật tại thế giáo chủ là Makkhali Gosala chủ trương không có nhân quả. Các môn đệ của Gosala được gọi là Ajivika hoặc Ajivaka trong Pali. (xem Samannaphala, suttanta số 2 trong Dighanikāya)

sau này Asoka thiết lập hai bang đá Nyagrodha và Skhalatika để làm nơi cư ngụ cho các tu sĩ Ajivika.

Avadānamala (sanskrit) cho biết tên thân mẫu Asoka là Subhadrāṅgi (Barua Tr.38)

Giáo sư B.M. Barua đặt ra một nghi vấn rất thú vị : „Một điều rất lạ là các chuyện ký của Ấn Độ đã không đá động gì về việc Seleukos Nikator gả con gái cho Chandragupta để kết giao với Ấn Độ. Đây sẽ là một điều rất hứng thú nếu Bindusāra là con của cặp vợ chồng Ấn — Hy Lạp này (sách dẫn thượng tr, 38).

Nếu sự kiện xảy như vậy thì trong người Asoka cũng có mang chút ít khí huyết của giống dân hào chiến Hy Lạp.

Asoka có nhiều vợ. Theo Mahāvamsa, và Sāmaññasādikā, khi Asoka được vua cha phái đi trấn thủ Ujjeni. Asoka cưới nàng Mahādevī, con một phú thương xứ Vedissa ? (8) Mahābodhivamsa lại đi xa hơn, xác định Mahādevī là con gái của dòng họ Sakya ở xứ Vedissa, do đó, tên của nàng gọi đầy đủ là Vedissā Mahādevī Sakyakumārī. Mahādevī sinh được một trai tên là Mahindra và một gái là Sanghamittā, cả hai về sau đều đi tu và là người cầm đầu phái đoàn truyền giáo sang Tích Lan. Mahādevī cũng là người mộ đạo, bà cho xây một ngôi chùa lớn ở Vedissagiri. Khi Asoka trở về kinh đô, Mahādevī không về theo và bà từ chối chức chánh cung. Về sau, Asoka đặt Asandhimittā vào chức đó.

Divyavadana lại chỉ cho biết mỗi mình bà hoàng hậu thứ ba tên là Pālmāvatī và con của bà ta là Dharmavivardhana, cũng gọi là Kunala. Divyavadana và Mahāvamsa đồng ý với nhau về bà hoàng hậu cuối cùng của Asoka: bà Tissarakkhā (Tisarakṣitā) (nhưng không biết là bà hoàng hậu thứ mấy?)

Riêng trong bia ký, Asoka có nhắc đến tên bà hoàng hậu thứ hai Kālūvākī, và con là Tivala trong MPE III. Đây là tên hoàng hậu và hoàng tử độc nhất được chép trong bia đá, nhưng cả sử Pali lẫn Sanskrit không hề đá động đến hai nhân vật này.

8) Vedissā hoặc Vedisā, là tên cũ của thành phố Besnagar. Di tích thành phố cũ nằm gần hợp lưu hai sông Bes (hay Vedisā) và Betwa, cách Bilsa chừng 3 cây số thuộc tiểu bang Madhya Pradesh.

Các sách trên không cho biết gì thêm về tài năng và hình dạng Asoka. Riêng trong Divyavadana phác họa Asoka với một khuôn mặt dữ tợn xấu xí như cú vọ!

Kautilya trong Arthasàstra quyển I chương V viết : « Sau lễ cạo đầu (9) học sinh (ở đây chỉ các hoàng tử) sẽ học chữ viết (lipi) và toán học (Samkhyāna). Sau lễ tiếp nhận sợi chỉ thiêng (yajñopavita (10) học sinh sẽ bắt đầu học ba quyển kinh Vệ-đà (trayī), anvikshakī (11) với những giáo sư có thâm quyền trí thức (sisṭebhyah) ; khoa vārta (12) dưới sự hướng dẫn của các nhân viên chính phủ và thuật cai trị (daṇḍanīti) với các chính trị gia lý thuyết cũng như chính trị gia thực hành (vakṭriprayokṭribhyah).

Hoàng tử phải sống độc thân cho tới 16 tuổi, khi đó sẽ làm lễ cạo đầu và cưới vợ.

Để giữ giới hạnh được tinh nghiêm, hoàng tử phải luôn luôn gần gũi các vị giáo sư giới hạnh thanh tịnh.

Buổi sáng hoàng tử phải nghe giảng về binh thư, cách dùng voi, ngựa chiến xa và các vũ khí. Buổi chiều nghe giảng về Itihāsa, Purāṇa (truyện cổ, có tính cách dã sử), Itivṛta (sử ký), akhyāyika (cổ tích, thần thoại), Udāharana (truyện thần tiên tưởng tượng), dharmasāstra (pháp luật học) và arthasāstra (kinh tế chính trị học) được gọi là Itihāsa.

9) Godāna : lễ cạo đầu. Trẻ con Ấn độ từ 5, 6 tuổi trở đi sẽ bắt đầu cạo tóc, để dành 1 và tóc trên đỉnh đầu gọi là sikhā, tượng trưng cho sự học vấn, hiểu biết. (sikhā nghĩa là đen sự học vấn, hiểu biết). Đuôi tóc này sẽ phải giữ mãi từ trường hợp đi tu (bắt cứ đạo nào) mới được cạo bỏ. Nếu người nào để tóc dài phải buộc chùm sikhā lại để dễ phân biệt. Ngoài ra người Ấn còn cạo trọc đầu (dĩ nhiên phải chừa sikhā lại) trong những dịp tế lễ quan trọng như tế thần, lễ tang cho thân nhân, đến tuổi dậy thì (một thời gian ngắn trước khi cưới vợ) hoặc khi sinh con trai đầu lòng, Hiện nay tục lệ này vẫn còn, nhất là tiểu bang Bihar.

10) yajñopavita : sợi chỉ thiêng. Trước khi học veda, học sinh Ấn phải làm lễ đeo một sợi chỉ (to cỡ sợi len) vòng qua vai trái, để lòng thông phía bên phải (dài tới bụng) Sợi chỉ này không bao giờ được rời khỏi người để nhắc nhở người học Veda phải giữ giới luật, và cứu đời. Khi tắm rửa, người ta thường quấn lên tai (nhưng không tháo ra khỏi người), Sợi chỉ này còn để làm biểu hiệu cho dòng họ quý tộc, vì dòng hạ tiện không được học Veda. Ngày nay, dân Ấn đeo bùa bái, chẳng có lễ lược, giới luật gì cả,

11) Anvikshakī : là một môn học thời cổ, bao gồm triết học, thiên định và lokāyata (những việc giao dịch, lưu thông chuyên chở). Arthasāstra giải thích : Anvikshakī rất hữu ích trong đời sống, nó giúp đầu óc con người bình tĩnh sáng suốt trong bất cứ trường hợp nào, biết dự đoán đúng đắn, ăn, nói hoạt bát và hành động hợp thời. (Tr, 6),

12) Vārta : môn học về canh nông, chăn nuôi, thương mại.

Thiện ác học ở Veda, lời lẽ học ở vārta, hợp thời hay nghịch cảnh, quyền thế hay bất lực học Dandānīti (sách dẫn trên Tr, 6)

phải học bài mới, ôn bài cũ mà còn phải duyệt lại những điều chưa hiểu thấu đáo.

Do thính thị mà hiểu biết, nhờ hiểu biết mới có thể thực hành (yoga) và nhờ thực hành mới có thể tự chủ (àtmavattà). (arthasàstra Tr.9,10). Căn cứ vào địa vị và ảnh hưởng của Kautilya đối với triều đại Maurya (như đã lược thuật ở trên) cho phép kết luận rằng, những điều ghi chép trong arthasàstra có lẽ đã được áp dụng ngay từ thời Chandragupta, hoặc chậm hơn, dưới thời Bindusàra. Như vậy, Asoka, chắc hẳn đã phải trải qua một thời gian dài mài kinh sử kỹ lưỡng. Tài năng và đức độ của Ashka biểu lộ rõ rệt trong cuộc đời làm vua sau này.

II.— ASOKA VÀ NGAI VÀNG

Theo Mahavamsa, Bindusàra bị bệnh mất năm 272 TTL; lúc đó Asoka đang làm quan trấn thủ (uparaja) ở Ujjeni liền kéo quân về chiếm Pataliputra, giết hết 99 người anh em, trong số đó có Sumana là anh khác mẹ của Asoka. Mặc dù đã chiếm được quyền hành nhưng còn bận giao chiến với các hoàng tử trong suốt 4 năm trường nên mãi tới năm 269 TTL Asoka mới chính thức làm lễ đăng quang. Divyavadana lại lược thuật khác hẳn. Khi Bindusàra qua đời, Asoka đang trấn nhậm ở Takshasilà, vội kéo binh về kinh đô. Asoka chiếm được ngai vàng nhờ sự giúp sức của quần thần. Sách này cũng cho biết Asoka giết anh là Susima (tức là sumana trong pali), nhưng không tả rõ trận chiến kéo dài trong bao lâu.

Tàranatha, sử gia Tây Tạng lại nói Asoka chỉ giết có 6 hoàng tử mà thôi (Mookerji tr. 4).

Chi tiết về biến cố cướp ngôi của Asoka tuy khác nhau trong các sách kể trên, nhưng có một điểm chung là Asoka phạm tội cướp ngôi và giết anh em.

Vấn đề này cần phải được nghiên cứu lại. Trước hết, con số 99 hoàng tử cùng cha khác mẹ với Asoka bị chết trong trận chiến tranh giành ngôi báu là một con số hơi « đặc biệt ». Asoka là con thứ hai của Bindusàra, nghĩa là chỉ nhỏ hơn Sumana, mà lúc đó Asoka chưa đầy 30 tuổi (theo Mahavamsa) hoặc trẻ hơn, mới 20 tuổi theo Dipavamsa (chương VI, câu 24); như thế, tất nhiên trong số 98 hoàng tử em của Asoka phải có những người « chưa biết đi » thì làm sao có thể tranh giành ? Suy ra, số hoàng tử chết trận là con số không xác thực.

Trong RE. V Asoka xác định chức vụ của vị quan Dharma Mahāmātra, là vị quan đốc xuất việc hoằng pháp, giúp đỡ người nghèo, và chăm sóc hoàng thân quốc thích. Nguyên văn như sau : Hida bahiresu cha nagaresu savresu orodhanesu bhatana cha spasuna cha. (Gia đình anh em và chị em ta ở đây (tức Pataliputra) cũng như tại các thành phố khác, sẽ được họ (tức Dharma mahāmātra) chăm sóc). Trong bia dùng chữ bhatana, chỉ cho anh hoặc em ruột (có nghĩa là cùng cha). Điều này chứng tỏ rằng anh em của Asoka còn sống rất nhiều. Họ sống không phải chỉ ở các thành phố khác, mà ngay trong thủ đô, nghĩa là giữa Asoka và họ phải có tình anh em thân thiết, hay ít ra không thù oán nhau. Một điều cần ghi chú thêm ở đây là tất cả các bia đá đều được bắt đầu từ năm thứ 12 sau lễ đăng quang (Abhisheka), nghĩa là 4 năm sau khi Asoka trở thành Phật tử.

Căn cứ vào hai sự kiện kể trên, chuyện Asoka giết 99 hoàng tử để cướp ngôi là điều không thể có. Các sử gia thời xưa, có lẽ, đã cố tạo ra một bộ mặt Asoka tàn ác (Chandāsoka) để làm sáng tỏ nét mặt tử bi của Asoka chính pháp (Dhammasoka) sau khi trở thành Phật Tử.

Trong hai tập Tây Vực ký của ngài Huyền Trang và ngài Pháp Hiền cũng ghi lại di tích nhà tù của Asoka cùng các hình phạt tàn ác, giết người, quan quân và ngay cả hoàng hậu. Ý định của hai ngài có lẽ cũng không khác các sử gia kể trên.

Khi dành ngôi báu, Asoka đã giết, nếu có, thì chỉ một mình Sumana hoặc thêm vài người nữa là cùng. Nếu đồng ý như thế, một nghi vấn mới lại cần phải đặt ra ở đây : Asoka dành ngôi của Sumana hay Sumara âm mưu cướp ngôi của Asoka ?

Một điều rất tiếc, trong cổ văn không ai biết giữa Asoka và Sumana ai là người được chỉ định sẽ kế vị Bindusāra. Tuy nhiên, Mahavamsa, Mahabodhivamsa lẫn Divyavadāna đều đồng ý ở điểm thân mẫu Asoka (Dhamma trong Pāli và Subhadrāngī trong sanskrit) là chính cung hoàng hậu (aggamahasi thay agramahisi trong sanskrit). Theo lệ thường, mẹ đã là chính cung thì con phải là Thái tử. Hơn thế nữa, sắc đẹp của thân mẫu Asoka đã làm say mê Bindusāra đến nỗi mẹ của Sumana phải ghen thì cái ghế thái tử làm sao thoát khỏi lọt vào tay Asoka ? Nếu giả thuyết này có thể tin cậy được thì người

có tội cướp ngôi chính là Sumana chứ không phải là Asoka.

THÍCH THẾ - TỊNH

Trong những kỳ sau :

- Niên đại và những biến chuyển quan trọng trong đời Asoka
- Thần thoại Asoka
- Chuyển luân thánh vương Asoka
- Phật tử Asoka
- Công nghiệp, di tích của Asoka và triều đại Maurya
- Nghệ thuật dưới thời Maurya
- Bia ký của Asoka.

Ayi cha mukhamute vijaye Devanampriyasa yo Dharma vijayo-
Cuộc chinh phục cao quý nhất, đối với Devanampriya là chinh phục
bằng lòng từ bi.

ASOKA (RE XIII)

SÁCH THAM KHẢO

- **Buddhist Monks and monasteries of India** S. Dutt
- **Kautilya's arthashastra** Dr. R. Shamasastri 1951
- **Asoka** R. Mohkerji 1962
- **Asoka and his inscription** B.M. Barua 1946
- **Asoka** Bhandarkar 1931
- **Cunningham's Ancient geography of India** 1963
- **Ancient India as described by Megasthenes and Arrian**
translated by J.W.Mc Crindle 1877
- **An advanced history of India** R.C Majumdar
H.C. Raychaudhuri
Kalikiakar Datta
- **Asoka** D.C. Sircar
- **Mudrarakshasa** (bản dịch anh ngữ) Ranjit Sitaram 1944
- **Inscriptions of Asoka** Hulzsch
- **Political history of ancient India** H.C Raychaudhuri
- **Buddhist India** T.W. Rhys Davids
- **Select Inscriptions of India Vol I.** D.C Sircar
- **Early history of India** Vincent A Smith
và một số kinh sách liên hệ đã đề cập trong bài.

TINH-HOA TRIẾT-HỌC PHẬT-GIÁO



JINJIRO TAKAKUSU

(tiếp theo)

(3) THẾ NÀO LÀ NGÃ ?

ĐỨC Phật xem thế giới này là thế giới của khổ đau, và Ngài dạy những phương đối trị. Vậy cái gì đã làm nên thế giới này toàn đau khổ ? Lý do đầu tiên, như đức Phật đã dạy, là các pháp đều vô ngã, nghĩa là vạn vật, hữu tình hay vô tình, tất cả không có cái mà chúng ta có thể gọi là bản ngã hay thực thể. Ta thử khảo sát con người. Một người không thể xem tinh thần, hay linh hồn của nó là một thực thể. Một người hiện hữu, nhưng không thể nào nắm được cái thực thể của nó, không thể tìm được tinh thần của nó, bởi vì hiện hữu của con người không gì ngoài cái «hiện hữu tùy thuộc vào một tràng nhân duyên». Mọi vật hiện hữu đều là nhân duyên, và nó sẽ tan biến khi những tác dụng của tràng nhân duyên đó chấm dứt.

Những làn nước ở trên mặt nước quả là hiện hữu, nhưng có thể gọi mỗi làn sóng đều có tự ngã không ? Sóng chỉ có khi mà gió lay

động. Mỗi làn sóng đều có riêng đặc tính tùy theo sự phối hợp của những nhân duyên, cường độ của gió và những chuyển động, phương hướng của gió... Nhưng, khi mà những tác dụng của những nhân duyên đó chấm dứt, sóng sẽ không còn nữa. Vậy, không thể nào có cái ngã biệt lập với nhân duyên được.

Khi con người còn là một hiện hữu tùy thuộc một tràng nhân duyên thì với nó không có gì để mà thử duy trì lấy chính nó và để nhìn mọi vật quanh nó từ quan điểm ngã vị trung tâm. Mọi người phải từ bỏ cái ngã của mình và cố gắng giúp đỡ kẻ khác và phải nhận thức cái hiện hữu cộng đồng vì không thể nào con người hoàn toàn hiện hữu độc lập được.

Nếu mọi vật đều hiện hữu, đều tùy thuộc vào tràng nhân duyên của riêng chúng thì cái hiện hữu đó cũng chỉ là một điều kiện để hiện hữu mà thôi, không có một vật nào trong vũ trụ này có thể trường tồn hay tự tại được. Do đó mà đức Phật dạy rằng vô ngã, yếu tính của vạn vật, chắc chắn dẫn đến một lý thuyết nữa là vạn vật đều vô thường (anitya).

Hầu hết mọi người đều dốc hết năng lực vào việc gìn giữ hiện hữu của mình và những gì mình có. Nhưng thực ra không thể nào tìm được trung tâm của hiện hữu đó, cũng không thể giữ nó đời đời được. Không một sát na nào mà sự vật không biến đổi, không những chúng bất ổn trong tương quan với không gian mà nó cũng bất ổn trong tương quan với thời gian nữa. Nếu ta có thể tìm được một thế giới không có không gian và thời gian, thế giới đó mới thật là thế giới hoàn toàn giải thoát, tức Niết bàn (Nirvana).

Nếu, như những nhà vật lý đã xác nhận, không gian là một trong những số lượng biến đổi và thời gian là tương đối thì thế giới của không gian thời gian này là cái tù ngục mà chúng ta không thể nào thoát ra được. Chúng ta bị trói buộc trong vòng nhân quả rồi vậy.

Khi nào mà con người chưa tìm ra được cái thế giới không bị hạn cuộc bởi thời gian và không gian, con người vẫn còn phải là một tạo vật khổ đau.

Đề nhận rằng con người có thể đạt được cảnh giới đó, cảnh giới không bị hạn cuộc thời - không, là sứ mạng của Phật giáo.

Quả không còn điều gì hơn là không gian vô hạn và thời gian vô hạn. Cũng vậy, nhà vật lý học không thể hiểu được cái vô tận của thời-

không. Nên Phật đã thuyết về lý tưởng Niết-bàn, theo nguyên tắc vô thường và vô ngã Niết bàn có nghĩa là tắt phụt sự sống và sự chết, tắt phụt cả thế giới dục vọng, tắt phụt cả những điều kiện không-thời gian. Sau hết, Niết bàn có nghĩa là cảnh giới của giải thoát viên mãn. Vô ngã (không có thực thể) vô thường (không có kỳ gian) là trạng huống thực sự của hiện hữu của chúng ta. Niết bàn là lý tưởng của chúng ta, ấy là giải thoát trọn vẹn.

(4) LÝ TƯỞNG CỦA PHẬT GIÁO

Đoàn thể do Phật lập nên gọi là Thánh chúng (Arya. Sarigha), đó là môi trường tu tập của những bậc cao quý. Từ khi truyền thống Bà la-môn đã được thiết lập kiên cố, thì giai cấp đã được phân chia hoàn toàn rõ rệt. Bởi lẽ đó đức Phật luôn luôn xác nhận rằng trong hàng tăng chúng của Ngài không có phân biệt giữa Bà la môn (đạo sĩ) và các giai cấp khác hay giữa chủ và tớ. Ai đã được nhận vào hàng tăng chúng đều được quyền học tập như nhau.

Đề chống lại cái tự cao của giống dân Aryan và chống lại giống dân này đã mệnh danh cho những người không phải Aryan là đề tiện, đức Phật đã dạy rằng danh từ A-ri-en có nghĩa là cao quý và chúng ta không thể gọi một giai cấp nào là cao quý hay không cao quý được bởi vì vẫn có những người đề tiện trong cái giai cấp gọi là cao quý và đồng thời vẫn có những người cao quý trong giai cấp hạ tiện. Khi chúng ta gọi cao quý hay đề tiện là chúng ta nói về một người nào đó chứ không thể nói nói cả toàn thể một giai cấp được. Đây là vấn đề của trí thức hay trí tuệ chứ không phải vấn đề sinh ra tại đâu hay giai cấp nào. Do đó, vấn đề của đức Phật là tạo nên một người cao quý (arya-pudgala) — trong nghĩa cuộc sống cao quý.

Thánh chúng đã được thiết lập theo nghĩa đó. Pháp (Aryadharma) và luật (arya vinaya) được hình thành để cho thánh chúng tu tập theo con đường mà thánh nhân phải theo là con đường Bát thánh (arya astangika marga) và cái sự thật mà thánh nhân tin theo là Bốn Thánh đế (catvari arya satyami).

Sự viên mãn mà thánh nhân đạt tới là Bốn thánh quả (arya phala) và cái toàn bị mà thánh nhân phải có là Bảy thánh pháp (sapta arya dharma). Đó toàn là những đức tính tinh thần cả. Chữ thánh (arya) được áp dụng cẩn thận vào mỗi điểm quan trọng trong giáo pháp của đức Phật mà mỗi người học Phật đều không thể xem thường

được. Đức Phật hình như đã cố gắng làm cho sống lại ý nghĩa nguyên thủy của chữ Thánh (arya) nơi con người trong cuộc sống thường nhật của đồ chúng.

Chúng ta không thể nói đức Phật là một người A-ri-en hay không. Có người cho rằng Ngài thuộc giống Indo-Syth, một số khác cho là người Indo-Sumerian. Vấn đề giống dân không cần thiết đối với Ngài, là người mà tư tưởng siêu việt tất cả những phân biệt giai cấp và chủng tộc.

Lý tưởng mà Ngài dựng lên là phải trở thành một con người hoàn toàn trong sạch. Là một người, Ngài đã dạy con người phải hoàn toàn là bậc trí giả, nghĩa là người giác ngộ hoàn toàn.

(5) THẾ NÀO LÀ THÁNH ĐẾ ? THẾ NÀO LÀ ĐẠO ?

Đức Phật đã trình bày ý tưởng đó trong Tứ diệu đế như sau :

- 1.— Cuộc sống chứa đầy những đau khổ ;
- 2.— Nguyên nhân của khổ ;
(Khổ và Tập đế, gọi là hai chân lý thế gian hay tục đế).

3.— Nguyên nhân của khổ đó phải được tiêu diệt;

4.— Con đường để diệt khổ.

(Diệt và Đạo đế, gọi là hai chân lý của Thánh nhân hay Chân đế).

Tứ diệu đế được các Thánh nhân hay những người đang tu tập trên con đường đi đến Niết bàn tin theo (chữ Thánh ở đây — arya hay ariya — trong Phật giáo bao gồm cả những người vừa đang tu tập hay đã đạt được thánh quả).

Và để chỉ con đường diệt khổ tức Đạo đế, đức Phật đã dạy Bát chánh đạo mà bậc thánh nhân phải theo như sau :

- 1,— Chánh kiến
- 2.— Chánh tư duy
- 3,— Chánh ngữ
- 4.— Chánh nghiệp
- 5.— Chánh tinh tấn
- 6.— Chánh niệm
- 7.— Chánh mạng
- 8.— Chánh định

(Chánh tư duy, Chánh ngữ và Chánh nghiệp là những yếu tố nhân

cách : Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh mạng là những yếu tố của cuộc sống con người hay những động lực của nhân cách ; Chánh định là năng lực đưa con người vượt qua mọi thế giới gồm dục, sắc và vô sắc và xuất thế giới để đi đến Niết bàn (Parinirvana), tức Phật địa hay Phật quả)

Bát chánh đạo còn có thể được xem như là một đạo đức học thực nghiệm của Phật giáo vì đã huấn luyện đức tính của con người trở nên cao đẹp hơn đồng thời cũng là một con đường tôn giáo đưa người đến Chánh giác, tức Phật cảnh.

Những cảnh giới đạt được do Thuyền định như sau :

1. *Dục giới* : thế giới của những thực thể sinh sống.

2. *Sắc giới* : Sơ thiền thiên
Nhị thiền thiên
Tam thiền thiên
Tứ thiền thiên

3. *Vô sắc giới* : Không vô biên xứ thiên
Thức vô biên xứ thiên
Vô sở hữu xứ thiên
Phi tưởng phi phi tưởng xứ thiên

4. *A-la-hán-địa* hay tịch diệt giới (Nirodha-samāpatti)

5. *Phật địa* hay Pháp giới địa (Dharma-dhātu-samāpatti) : Thuyền quán về nguyên lý phổ quát.

Bát thánh đạo không phải là tổng hợp của những con đường khác nhau, đó là con đường duy nhất-con đường của Tri-giác (darsana-marga)-đưa thánh giả (ariya) đến viên mãn. Giai đoạn thứ hai của con đường này là con đường tu tập hay Tu Đạo được diễn tả là Thất Bồ đề phần hay Thất giác chi như sau :

1. Trạch pháp : tư duy và khảo sát về thực tại

2. tinh tấn;

3. hỷ

4. Khinh an

5. Niệm

6. Định

7. Hành xả

Sau cùng hành giả đi đến giai đoạn vô học. Khi đó cái kết quả mà người đạt được khi tu tập Tứ diệu đế sẽ tự đến.

Ba giai đoạn trên hành giả phải trải qua khi tu tập Tứ đế.

Giai đoạn đầu : diệu đế được tu tập bằng cách thực hành Bát chánh đạo, kế đến, Diệu đế được quán sát cẩn thận bằng Thất giác chi, và cuối cùng là thực hiện hoàn toàn bằng con đường Vô học.

Khi hành giả đạt đến giai đoạn cuối cùng này thì trở thành một vị A-la-hán (Arahat). Theo Tiểu thừa, đó là quả vị cao nhất của giác ngộ. Nhưng theo Đại thừa, A-la-hán chỉ mới giác ngộ được một phần mà thôi. Lý tưởng của đạo Phật là hoàn tất đức tính của con người, hay là đưa con người tiến đến Phật quả bằng căn bản trí tuệ và giới hạnh (là nhân cách cao nhất). Đó là những đặc điểm của đạo Phật

QUÁN HẠNH dịch

(Còn nữa)

PHẬT-GIÁO VÀ THIÊN-CHÚA-GIÁO



HELMUTH VON GLASENAPP

(tiếp theo)

Thượng Đế, linh hồn tồn tại mãi dù sau khi chết thân xác bị tiêu hoại, và linh hồn nhận lấy sự thưởng phạt của Thượng Đế về hành vi mình, mà hoặc lên Thiên Đàng, hoặc xuống địa ngục. Đến ngày tận thế, Chúa sẽ làm tất cả xác thịt sống lại, và kết hợp lại tất cả linh hồn với thân xác cũ của mình. Vì thế mà toàn thể con người, chứ không phải chỉ có linh hồn mà còn xác thịt nữa, nhận lãnh thưởng phạt, hạnh phúc trên Thiên Đàng, hay cực hình ở địa ngục vĩnh viễn càng cảm thấy mãnh liệt hơn. Theo Thiên Chúa Giáo, tầm quan trọng của đời sống và quyết định trên trái đất được nâng cao cùng cực bởi ý tưởng cho rằng lối sống trong cuộc đời ngắn ngủi sẽ định đoạt số phận vĩnh viễn của linh hồn.

Cũng vậy nhiều hệ thống triết lý Ấn-Độ xây dựng trên nhân chủng học, đó là quan niệm cho rằng vô số linh hồn trường tồn và trong sạch được kết liên ngay từ vô thủy với thân xác tạo bằng các nguyên tố vật chất sơ đẳng. Linh hồn tìm cách thay đổi thân xác trong suốt cuộc sống, cho đến khi rời khỏi xác thịt mà giải thoát. Trái với các lý thuyết Ấn độ về giải thoát, và nhiều học thuyết khác, Phật giáo không công nhận có cái gì trường tồn bất biến, Cái gọi là vật chất đối

với chúng ta chỉ là do sự kết hợp tự nhiên của nhiều đơn chất như màu sắc, âm thanh, mùi vị, xúc tiếp và cái tính chất không gian và thời gian. Cho nên cái mà chúng ta gọi là linh hồn chỉ là sự chuyển động biến đổi không cùng của các giác quan, tri giác, cảm xúc kết hợp nhau trong một đoàn thể, chứ không có tính chất một bản thể bất biến nào. Chỉ vì rằng một số hiện tượng phức tạp đó trông hình như có cái gì bền vững tương đối mà cho chúng ta nghĩ là có vật chất hay linh hồn. Nhưng sự thực chỉ có các pháp là hiện hữu, «các hợp tổ của sự vật» sinh thành trong tương quan lẫn nhau, và chấm dứt sau một sát-na. Giáo lý vạn pháp là giáo lý đặc thù của Phật giáo. Giáo lý này được đức Phật khai triển thành một triết lý diễn động do một tư tưởng còn hiền nhiên trong kinh Vệ đà cho các sự vật có mặt, kể cả phẩm tính, hiện tượng, hình thể v.v... một tính chất tích cực.

Về phương diện này, đức Phật là tiền bối Hu-mơ (Hume) và Mác (Marx); hai ông đã tuyên bố tương tự rằng là mọi sự vật đều là giả ảo. Nhưng theo đức Phật, giáo lý pháp giới duyên khởi hợp với giới luật điều khiển sự thành bại của mọi hành vi. Cũng như không có gì xảy ra mà không có tí ảnh hưởng nào đến thế giới vật lý, mọi hành vi thiện ác là nguyên nhân của mọi hậu quả. Khi một sinh vật chết đi, tất cả các hợp tổ tạo thành nó tan rã, các nghiệp lực của đời sống hiện giờ trở thành nguyên nhân một kiếp sống mới. Vật mới sinh khác với sinh vật đã chết, nhưng nó lại là kẻ thừa kế của vật đã chết. Giòng hợp tổ liên tục như thế đó sau khi chết, đời sống tiếp nối đời sống không hề gián đoạn. Vì rằng mọi hành vi chỉ có sự thưởng phạt hữu hạn trong thời gian, người Phật tử không biết đến sự ân thưởng đời đời trên Thiên đàng, hay sự trừng phạt vĩnh viễn dưới địa ngục nhưng mà tin rằng mọi chúng sinh trên thiên đàng hay dưới địa ngục đều phải luân hồi.

7. Thiên Chúa Giáo và Phật giáo đều đồng ý ở điểm vô thường của sự vật. Theo Thiên Chúa Giáo, sự đau khổ gắn liền với thế gian là kết quả của tội lỗi, mà tội lỗi là do bất tuân lời răn dạy của Thượng Đế. Vì rằng A đăm đã phạm tội, cho nên con cháu phải chịu trừng phạt vì tội lỗi nguyên thủy đó. Con người quá yếu đuối để mà tự mình có thể tự giải thoát nhờ sức lực của chính mình. Vì thế do lòng thương, mà Thượng Đế đã giáng phạm làm người trong chúa Cờ rit, và chết đi, để thay thế chuộc tội cho toàn thể loài người. Nhờ cái chết hiến mình của Chúa Cờ Rit mà con người thoát khỏi quyền lực của tội lỗi, nhưng việc thay thế chuộc tội

đó chỉ thực hiện được nếu con người chịu rước thánh sùng bằng cách tìm nơi Chúa Cờ-rit.

Tư tưởng tội lỗi tập thể và giải thoát tập thể thật là xa lạ đối với tư duy của người Phật tử. Theo Phật giáo, mọi người gánh chịu mọi đau khổ của riêng mình, và mọi người phải hành động để tự giải thoát cho chính mình. Thật ra thì toàn thể quan niệm về tội lỗi của Thiên Chúa Giáo hoàn toàn xa lạ với người Phật tử. Nếu một người phải chịu đau khổ vì quả báo của ác nghiệp mình, thì không phải là vì họ không tuân mệnh lệnh Thượng Đế, mà chỉ vì rằng hành động của họ chống đối với luật trường cửu của vũ trụ mà vì thế sinh ra ác nghiệp. Tổng quát mà nói, sự đau khổ là cuộc đời, đối với người không phải là ấn tích của tội lỗi, nhưng chỉ vì là tính cách vô thường, và vô ngã của cuộc đời.

Tính chất cố hữu đó của cuộc đời là nguyên nhân của cuộc sống bất an của cuộc sống vô mục đích, vô ý nghĩa trôi nổi triền miên trong luân hồi. Đó là nguyên nhân căn bản tạo ra đau khổ của cuộc đời. Và nguyên nhân của sự thống khổ là lòng thèm khát khoái lạc giác quan, là sự luyến ái cuộc đời, lòng muốn sống, sự say đắm hoặc là lòng ham muốn tài sản, hoặc là thoát ly. Tất cả khuynh hướng đó bắt nguồn từ vô minh, nghĩa là thiếu sự hiểu biết sáng suốt về sự thật. Kẻ nào thấy rằng, dù ở nội tâm, dù ở ngoại cảnh, không có cái gì trường tồn; cũng không có Ngã trong mọi giòng hiện tượng, ai giác ngộ được rằng không có tự ngã nào được xem như là chứng nhân trường tồn, hay chủ nhân nhất thời của giác quan và ý muốn, — một người như thế, nhờ sự hiểu biết như thế sẽ thoát khỏi tham, sân, si, nhờ tu tập qua vô số kiếp, cuối cùng chúng ta diệt trừ được ảo tưởng về một Thật ngã. Nhờ quán tưởng tư duy sâu sắc, và thuyền định, họ có thể loại mọi khuynh hướng ích kỷ, và cũng thấy rằng có thể họ cũng chỉ là tập hợp các Pháp mà thôi, nghĩa là một quá trình thành hoại do sự tương quan các Pháp. Không say đắm, không luyến ái, họ sống theo như lời kinh dạy: «Với toàn thể vũ trụ bằng trái tim đầy tình thương, vị tha, thân thiết và bình đẳng» (Digha No. 13). Không tham sống không sợ chết, họ chờ đợi lúc thân xác tan rã và tìm giải thoát cuối cùng trong kiếp mới.

8) Sự cứu rỗi vĩnh viễn và cuối cùng là dự phần mà người được chuộc tội theo Thiên Chúa Giáo được hiểu như là một đời sống vĩnh viễn trên thiên đàng. Nếu sau khi Chúa tái lâm, người chết sống lại, và sự phán xét cuối cùng, nước Chúa Trời dựng lên trên

trái đất mới và lúc đó, thế giới cũ tiêu diệt, thì những ai được chuộc tội sẽ sống thân cận đời đời với Thượng Đế và Cờ-rít.

Quan niệm Phật giáo về Niết bàn khác hẳn với quan niệm tận thế thể của Thiên Chúa Giáo, Tin đồ Thiên Chúa hy vọng một sự tiếp tục bất diệt của tự ngã, không những chỉ của linh hồn mà còn của thân xác tái sinh từ cát bụi vào một đời sống mới, trái lại, người Phật tử trông chờ một sự đoạn diệt hoàn toàn, vì thế mọi tụ tổ tinh thần cũng như thể xác tạo thành cá nhân sẽ biến mất, Nhưng tồn tại, Niết bàn là sự đồng nhất tiếp ngay với những gì hợp thành trần thế, nó là một cái « không » tương đối, trong đó không có ý thức, không có những gì trong thế giới biến chuyển này, hoặc những gì có thể góp phần vào sự tạo thành thế giới này. Vì thế, sự thật Niết bàn có thể so sánh với toàn thể không gian trong đó không có dị biệt, không có cái gì làm ta lưu luyến. Hoàn toàn trái ngược với thế giới vô thường, không có chúng sinh đau khổ, Niết bàn là sự an lạc không cảm thấy được, phi cảm giác. (Ang 9, 34, 1-3). Trong quan niệm về cứu cánh giải thoát, có một sự sai biệt tối hậu và quyết định giữa sự phủ nhận về vũ trụ của Thiên chúa và Phật giáo, Tin đồ Thiên chúa giáo từ bỏ thế gian vì lẽ nó bất toàn do tội lỗi và họ hi vọng một cuộc sống như tự ngã, hoạt động và trường cửu ngoài thế gian, trong một thế giới mà nhờ quyền năng của Thượng đế làm sạch tội lỗi, và hoàn toàn, nhưng người Phật tử nghĩ là một đời sống cá nhân không có sinh thành hủy diệt và vì thế không có đau khổ, là điều không thể tương tự được; họ lại nghĩ rằng trong tương lai qua bao nhiêu vòng luân hồi bất tận của các thời kỳ khi tốt, khi xấu, một thời kỳ vui sướng sẽ đến với nhân loại. Nhưng thời kỳ vui sướng đó cũng không kém tạm bợ như các thời kỳ trước không bao giờ tiến trình vũ trụ tìm thấy một kết thúc trong sự vui sướng. Vì thế không có sự cứu rỗi tập thể mà chỉ có sự giải thoát cá nhân. Trong khi tiến trình vũ trụ tuân theo định luật bất biến theo dòng liên tục của nó, chỉ có bậc Thánh chứng quả Niết bàn là tịch diệt như ngọn lửa không còn nhiên liệu, giữa một hoàn cảnh nhiên liệu chưa cạn và vẫn còn cháy mãi.

9. Thái độ khác biệt về vũ trụ và các giai đoạn lịch sử của nó, cùng với quan niệm bất đồng trong việc đánh giá các tôn giáo khác của người Phật Tử và tín đồ Thiên Chúa. Thiên Chúa giáo tin rằng mình là tuyệt đối tối cao, luôn luôn đặt vấn đề lý do có mặt của các tôn giáo khác. Trái lại, Phật giáo không nghĩ rằng là con người quyết định được vấn đề đó với một đời sống duy nhất ở trần gian. Vì thế

người Phật tử xem các tôn giáo khác như là bước đầu của tôn giáo mình. Hậu quả là tại các xứ Phật giáo được truyền bá, nó không gây chiến tranh chống lại tôn giáo đã có tại bản xứ, mà cố gắng truyền thêm tại xứ đó tôn giáo mình. Vì thế Phật giáo không bao giờ tuyên bố là có uy quyền tuyệt đối, hoàn toàn.

Tại Tân Trung Hoa, nhiều Phật tử đồng thời cũng là tín đồ Lão Giáo hay Khổng Giáo và tại Nhật Bản, tín đồ đạo Phật không bỏ lòng tin đối với các Thần của Thần đạo. Thái độ bao dung đó của Phật giáo cũng được chứng minh rõ rệt trong lịch sử, nó không có chiến tranh tôn giáo và đàn áp bức sách những người bỏ đạo.

Giáo lý căn bản của Phật giáo và Thiên chúa Giáo được trình bày đại cương nơi đây, và được đa số tín đồ công nhận như là các sự kiện cụ thể, thì đôi khi các nhà độc giả của hai tôn giáo giải thích theo ý nghĩa duy lý hay thần bí, và các cách giải thích đó đã thay đổi ý nghĩa các tôn giáo đó rất nhiều. Nhưng ở đây, chúng ta không thể đi sâu vào các cải cách đó. Vì làm thế, bài nghiên cứu so sánh của chúng ta thiếu mất đi nền tảng trong ý định của một sử gia, và việc đó chỉ có các bài nghiên cứu rõ ràng và có thẩm quyền về mỗi một tôn giáo mới có thể làm được.

Dù Phật Giáo và Thiên Chúa Giáo có khác biệt nhau về quan niệm vũ trụ và Ngã, về ý nghĩa cuộc đời và số phận cuối cùng của con người, thì chúng cũng đồng ý về các điều kiện tất yếu của mọi tôn giáo. Vì cả hai tôn giáo đều tuyên bố trách nhiệm con người về hành động của mình, về quyền tự do tinh thần trong việc lựa chọn, cả hai dạy sự thưởng phạt cho mọi hành nghiệp, và tin vào sự hoàn thiện của cá nhân. Chúa Giê-Su có dạy : « Các con phải hoàn toàn như Cha các con trên Trời. » (Ma-thi-ơ, 48) Và đức Phật tóm tắt tinh túy của giới luật Ngài trong câu : « Tránh điều ác, làm việc lành, giữ tâm thanh tịnh : đó là lời Phật dạy ».

KHUÊ THANH dịch

CON ĐƯỜNG DUY THỨC



TRẦN-THANH-ĐẠM

(tiếp theo)

LIÊU BIỆT CẢNH THỨC

Không cứ gì Phật giáo, nhất là Pháp Tướng tông chuyên về cái học phân tâm duy thức, cổ lai còn có nhiều học thuyết khác tinh nghiên phân tích về cái tâm của con người, có thể làm đảo lộn mọi hệ thống cố định của vũ trụ.

Đây, các bạn nghe Linh Tử Hà Hư Hoàng thiên tôn nói trong Hoàng Đình kinh là quyển đan kinh thánh thư gối đầu giường của các vị chân nhân, đạo sĩ, mà xưa nay ít người biết tới :

*« Tiên nhân đạo sĩ phi hữu thần,
Tích tinh sở chí vi chuyên niên.
Nhân giai thực cốc dữ ngũ vị,
Độc thực Thái hòa âm dương khí;
Cố năng bất tử thiếu tượng kỳ,
Thí thuyết ngũ tạng các hữu phương :
Tâm vi thể chủ, ngũ tạng vương,
Ý trung tịch tĩnh khí đắc hành.*

Dịch nghĩa :

*(Tiên nhân, đạo sĩ không phải có thần thuật gì,
Vì suốt đời tích tụ tính khí mà được như vậy (có thần thông và
sống lâu).*

Người ta đều ăn cơm gạo và ngũ vị.

Chỉ có người tu đạo chuyên phục khí Thái hòa của trời đất;

Bởi vậy mới thành trường sinh bất tử.

Thử nói về ngũ tạng, đều có phương thức...

Tâm là chủ thân thể và là vua ngũ tạng,

*Trong ý thức phải thường yên lặng, khi mới chu lưu... (mà
không sinh đau ốm.)*

Như vậy, chủ trương của Hoàng, Lão về khoa tâm học cũng không khác gì Phật giáo cho bát thức tâm vương đối với 52 tâm sở của mỗi người có quyền năng chỉ huy tuyệt đối như một vị vua chúa đối với trăm họ. Mỗi người đều có tám thức tâm vương, chỉ có đệ bát thức là A lại da thức có tính chất vô phú vô ký và hằng chuyển, nó là chỗ hòa hợp tích tụ những chủng tử cực vi, đề rồi có nhân duyên sẽ phát sinh chư pháp tức là vạn hữu trong thế gian này, vậy mà nó có công năng nhiếp tận nhất thiết pháp và sinh tận nhất thiết pháp, bởi vậy nó có tính chất hằng khởi thường tại, từ vô thủy kiếp kỳ lai không bao giờ gián đoạn. Còn bảy thức tâm vương khác, hề huân tập những sắc pháp, sắc cảnh thiện, ắt tạo ra nghiệp thiện, luân tập những cảnh xấu xa, ác liệt, ắt sẽ tạo ra nghiệp ác.

Mỗi khi bảy thức tâm vương tạo ra ác nghiệp, ắt do ba mươi tâm sở phiền não, bất định hưởng ứng nhau mà tạo thành.

Mỗi khi, bảy thức tâm vương tạo ra nghiệp thiện, ắt cũng phải nhờ vào hai mươi một tâm sở tốt là năm biến hành, năm biệt cảnh và mười một thiện tâm sở thuộc hữu vi pháp, hưởng ứng nhau mà tạo nên.

Điều quan hệ nhất của người học Phật, tu Phật, là phải làm sao lần lần chuyển những tâm sở phiền não và bất định thành những tâm sở tốt để tạo nên chủng tử tàng trữ vào A lại da thức, gây thành những quả tốt đẹp ở kiếp lai sinh.

Trong A lại da thức đã đương nhiên lưu trữ những nghiệp nhân dẫn quả từ vô thủy kiếp nó lại là nơi bảo tàng thâu nhiếp tất cả chủng tử của kiếp vị lai. Tuy bản chất chân thực của nó ở kiếp hiện tại là

hữu thể pháp giới, nhưng vì nó đã mạnh mẽ từ vô thủy nên quá khứ cũng là hữu thể mà nó lại tồn tại vĩnh viễn ở vị lai với tính chất vô chung pháp thể, nên rốt lại vị lai cũng là hữu thể. Bởi vậy pháp thể từ vô thủy đến vô chung vẫn là hằng hữu «tuy cái hữu đó chỉ là giả ngã, giả pháp mà thôi. »

Vậy ta có thể nói do pháp thể hằng hữu của hiện tại mà biến thành pháp tướng của quá khứ và luôn cả pháp tướng của vị lai.

Cái tư tưởng Tam thể thực hữu bắt nguồn ở thuyết linh hồn luân hồi là một học thuyết tối cổ và tối trừu tượng của Ấn độ giáo từ thời đại hoang sơ.

Tư tưởng này thể hiện hùng hồn chân thực trong cuốn kinh Bhagavad Ghita. Kinh này nguyên là một bản thánh ca gồm 700 câu thơ thanh thoát thiết tha bao hàm một đạo sống cao cả và một đạo chết siêu thoát, tạo thành một nền triết học phong phú cao siêu từ nhiều thế kỷ trước khi đạo Kỳ Tô ra đời. Bảy trăm câu thơ trong kinh Bhagavad Ghita chia thành 18 chương ghi chép cuộc đối thoại giữa thần Krichna với vua Aryuna.

Thần Krichna là vị thần cao cả rất được dân tộc Ấn độ sùng bái. Chính thần Vichnou là vị thần sáng tạo (Le créateur) trong ba ngôi. (Trinite hoặc Dieu trine) của Ấn độ giáo hay Bà la môn giáo, với thần Phá hoại Biva và thần Dự phòng Tima đã đầu thai vào lòng một bà công chúa, rồi sinh ra thần Krichna.

Chúng ta hãy nghe những lời khuyên thức chí lý của thần Krichna khuyên vua Aryauna :

—« Nhà vua chớ có nản lòng nhụt chí bởi những ý tưởng chán nản nó làm cho con người trở nên hèn kém. Người hiền triết không bao giờ cảm thương trước sự sống còn cũng như trước sự chết chóc. Vì linh hồn người ta vô thủy đến vô chung, có bao giờ bỗng nhiên sinh ra và có bao giờ tiêu diệt ? Linh hồn đã có sẵn và sống đến vô cùng. Khi giới đã man tàn ác chỉ có thể làm tiêu tan xác thịt, nhưng không bao giờ động chạm tới linh hồn ! Như người ta vất bỏ một bộ quần áo lâu ngày rách nát, sự chết chóc chỉ là dịp mà linh hồn đổi thay hình thức bên ngoài là thể xác.»

«Khi giới không xâm phạm được tới linh hồn, lửa đỏ không đốt cháy được linh hồn, nước lớn không chìm ngập được linh hồn, gió bão chẳng thổi được linh hồn tan rã. Và cũng bởi sự sống đã mang

sẵn cái mầm hủy diệt ; mà sự chết chóc chỉ là dấu hiệu của một cuộc tái sinh.»

Như vậy rành rành thời khi thế giới loài người bắt đầu có văn hóa, đã chủ trương thuyết linh hồn bất diệt mà luân hồi chỉ là một sự thoát xác của con người để tiến tới một sinh vật mới. Linh hồn đã thành một lực lượng vô hình bất khả xâm phạm lẽ tất nhiên, người phải làm sao cho nó mỗi ngày một cao thượng tốt đẹp thêm lên để cứu cánh có thể đồng nhất với Brahman là bản thể sinh thành vũ trụ vạn hữu.

Phật giáo tuy không nhắc nhở đến sự luân hồi của linh hồn, mà chỉ nhấn mạnh về tính cách tác nghiệp vô hình là nguyên nhân cho sự tập khởi của ngũ uẩn để tạo thành kiếp vị lai. Khi đó ngũ uẩn tuy có sai biệt, sắc tướng tuy có sai biệt, nhưng thật ra con người đã chết với con người mới sinh chỉ là đồng nhất như những hạt ngọc hoàn toàn giống nhau trong xâu chuỗi hạt vô cùng tận mà thôi ; bởi vì kiếp tuy có chia ra quá khứ hiện tại, vị lai nhưng cái nghiệp chỉ là một.

Thuyết minh như vậy, một bên chỉ sự luân hồi linh hồn, một bên chỉ sự luân hồi nghiệp quả, lập luận tuy có khác, nhưng lý lẽ vẫn là đồng nhất. Đó là Phật giáo tiến hơn một bước đã đề cập đến cái dụng của luân hồi, trong khi Ấn Độ giáo chỉ giải đáp về cái thể cố định của nó.

Vì tin có luân hồi nên mới có thuyết tam thế thực hữu, tuy rằng có phải cho rằng chỉ có hiện tại là thực hữu, còn quá khứ, vị lai là giả hữu, phân biệt như vậy là đứng trên địa hạt «phân biệt thức» mà quan niệm, thật ra trong căn bản thức, chủ khách, quá khứ, vị lai chỉ là nhất như mà thôi.

Một khi người tu Phật theo con đường Duy thức, đã quán thông được nhân tướng, quả tướng, tự tướng ở quá khứ, hiện tại và vị lai, hiểu rõ được vị lai pháp là cái pháp tướng chưa sinh, cái pháp tướng chưa sinh là pháp tướng chưa đến thời gian hiện hành, chứ pháp vẫn tàng trữ trong kho chủng tử nơi A lại da thức, thời phải trau dồi vun bón hai mươi bốn thiện tâm sở để thoát ly cảnh giới khổ não, tiến tới cảnh giới thường lạc bất biến.

Nay xin giải thích rõ bài tụng thứ chín trong chương sáu :
Thức thứ sáu, tức Liễu biệt cảnh thức gồm có năm biến hành tâm tâm sở.

Thế nào gọi là biến hành tâm sở?

— Biến hành tâm sở là những tâm sở có công năng đi khắp mọi nơi trong tam giới : Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới. Nó còn đi với 4 tính : Thiện, ác, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Và nó cũng đi với bảy thức tâm vương khác, đi với mọi thời gian, không gian.

Thế nào gọi là biệt cảnh tâm sở ?

— Biệt cảnh tâm sở là loại tâm sở không thể đi chung và đi khắp được, mà mỗi tâm sở chỉ có thể đi đôi với một cảnh giới riêng biệt mà thôi.

Thế nào là Thiện tâm sở :

— Thiện tâm sở là loại tâm sở làm lợi lạc cho chúng sinh cả trong tam thế. Nó giống như Phật tính, song chia làm hai thành phần : có ngã chấp là hữu lậu thiện, không có ngã chấp là vô lậu thiện.

Thế nào là phiền não tâm sở ?

— Là loại tâm sở làm ưu phiền nhiều loạn tâm con người, có sáu phiền não tâm sở làm căn bản, để phát khởi hai mươi tâm sở phiền não tùy từng.

Thế nào là Tùy phiền não tâm sở?

— Là loại tâm sở phiền não tùy thuộc sáu tâm sở phiền não căn bản làm tâm tư con người trở nên phiền muộn chán nản, chia thành ba phần : Tiểu tùy phiền não, Trung tùy phiền não, Đại tùy phiền não.

Thế nào là Bất định tâm sở ?

— Bất định tâm sở là loại tâm sở không nhất định là thiện hay ác, hay không thiện không ác. Bốn tâm sở đó chia thành hai loại, loại nào cũng bao gồm cả hai tính thiện ác.

Tất cả các tâm sở này đều hưởng ứng với Tam thụ tâm sở là : Lạc thụ, khổ thụ và xả thụ. Thụ tâm sở là một trong năm Biến hành tâm sở. Nó có tên thụ, nghĩa là chịu lấy, nhận lấy, hưởng thụ lấy. Lạc thụ là cảnh vui, khổ thụ là cảnh khổ. Xả thụ là cảnh bình thường không vui không khổ.

Bài tụng thứ mười. bắt đầu nói tới từng tâm sở trong năm Biến hành tâm sở :

1 : Xúc cũng có tên tam hòa, khi nào căn, cảnh, thức tiếp xúc với khách quan giới tức sở duyên rồi phát khởi ra tri thức, các tâm sở tưởng, tư nương vào đó mà làm ra các nghiệp. Tam hòa là căn, cảnh thức cùng tùy thuận với nhau,

2: Tác ý là nói con người hay cảnh tỉnh cái tâm mình trong khi đối với sở duyên cảnh để phát huy phần kiến tính tức là Viên thành thực tính, không bị mê vọng dẫn đến biến sự tạo tác ác nghiệp. Và nó thường làm thức tỉnh mọi chủng tử tàng ẩn trong A lại da thức để phát sinh chủ quan giới và dẫn phát khách quan giới.

3: Thu là nhận lãnh những cảnh vui, cảnh khổ, cảnh bình thường không vui không khổ, tức là nhận lãnh cả cái biết và cái bị biết.

4: Tướng là đối với các cảnh giới sắc pháp, tướng tượng ra hình dáng rồi bày đặt ra những cách ngôn nghĩa tướng, tức là tướng tượng ra ý nghĩa và danh từ những cái biết và các bị biết.

5) Tư tức là công năng của tư duy và cũng trợ phát sinh, cấu tạo ra mọi pháp hiện hành, tức là sáng tạo ra những cái biết và bị biết dẫn tới nghiệp.

Về năm Biến hành tâm sở, theo Lương Quang hòa thượng đã viết trong Pháp tướng nghĩa tuyền yếu, đều đề tâm sở tác ý lên đầu. Nhưng theo ý các học giả Tây phương cận kim, các vị danh tăng và học giả Trung Hoa cận đại, đều đặt tâm sở Xúc đứng hàng một, vì nếu không có Xúc thì không có tác ý v.v... Vả lại khi đề cập đến năm Biến hành tâm sở, Luận chủ đã viết: Xúc đẳng v.v..., rõ ràng đặt Xúc tâm sở đứng đầu không còn ngại ngờ gì nữa!

Cũng như phạm Phi lượng trong tam lượng, Lương Quang hòa thượng đã giải thích là nghĩ nhầm nghĩ sai, nghĩ không đúng. Thiết nghĩ, đó chỉ là ý riêng của Lương Quang hòa thượng, chứ chưa chắc đã đúng với thâm ý của Phật Tồ. Nghĩ sai, nghĩ lầm trong danh từ yếu quyết của Phật giáo, đã sẵn có những tiếng vô minh, vọng lự, vọng niệm v.v... và chính ngay bản thân những tâm sở ác liệt cũng thường bao hàm ý nghĩa đó rồi? Có lẽ nào Phật Tồ đặt ra danh từ Phi Lượng với một ý nghĩa quá tầm thường cạn hẹp như vậy? Trên địa hạt từ ngữ của Hán mấy chữ: phi, vô, bất, không thường có ý nghĩa khác biệt thường thức. Nếu nghiên cứu, tìm hiểu Phật giáo mà giảng danh từ Phi lượng là nghĩ lầm, nghĩ không đúng, vô tình chúng ta đã hạ thấp mức cao sâu vô tỷ của nền triết học Phật Đà.

Cận lai, các sách vở khảo cứu các nhà đại học giả Tây phương đều trả lại cho Phi lượng là nghĩa chân chính của nó. Thời xưa, Phi lượng có ý nghĩa như trực quan (intuition); bởi vì kinh Phật trải qua một thời gian dài dặc, một không gian bao trùm mà trở thành sai biệt theo phong thổ thành kiến, tập tục từng địa phương.

Mấy câu sau, Luận chủ bàn giải đến năm Biệt cảnh tâm sở:

1) Dục là lòng ham muốn, mong mỗi không ngừng nghỉ,, không bỏ
bỏ của con người. Đối với cảnh giàu sang vui sướng, mong mỗi
được hưởng thụ đời đời; đối với cảnh nghèo đói khổ não, mong
muốn bị diệt.

2) Thẳng giải là hiểu biết rõ ràng chắc chắn hơn hết, không còn điểm
gì hồ nghi do dự. Tâm sở này phát khởi điều thấy rõ ràng bị biết.

3) Niệm là nhớ đến những cảnh giới quá khứ như những ảnh tượng
chiếu rõ rệt trên tấm phong thần thức, không bao giờ quên lãng.
Tâm sở này phát khởi ra điều biết ghi nhớ và điều ghi nhớ bị biết.

4) Định là để hết ý thức chú tâm vào một điều gì cố định, không để
tinh thần tán loạn lan man sang những địa hạt suy tư khác, khi đó
tâm tư không quá khứ, hiện tại, vị lai tam thế. Tâm sở này phát sinh
điều biết chuyên chú và điều chuyên chú bị biết.

5) Tuệ là phân tích, thâm định, tỷ giải, suy lường một cảnh giới nào,
một danh ngôn nghĩa tướng nào với cả tam lượng, tới phần tự
chứng lý ngôn vô cùng chân xác, minh triết. Tâm sở này phát sinh
điều biết phân tích và điều phân tích bị biết.

Năm tâm sở Biệt cảnh này, mỗi tâm sở hưởng ứng với một sở duyên
khách quan hiện tượng riêng biệt mà phát khởi ra những điều thấy
biết. Bởi vậy, câu thứ tư trong bài thứ mười, Luận chủ đã viết : «Sở
duyên sự bất đồng.»

Thiện tâm sở gồm mười một loại :

1) Tín là lòng tin tưởng sắt đá và sáng suốt, biết phân biệt thiện ác,
chân giả. Tín này là chính tín, không phải điều tín như thường thức
của thế nhân. Tín tâm sở này gồm ba tính chất thanh tịnh không
nhiễm ô, là : thực, đức, năng. Một khi tín tâm sở này phát khởi, tất
phải đi đôi với ba tính chất trên.

Thực có sự thực và lý thực. Như tin luân hồi nhân quả có thể thực
hiện là sự thực; tin Chân như là cái tuyệt đối bất khả tri bao hàm
pháp thể hấu hữu thường tịch bất biến có thể hướng dẫn người tu
hành tới chỗ công hạnh viên mãn hiện thực ngay trong thế gian này,
đó là lý thực.

Đức là cá tính chân chính hay làm lợi lộc cho người hướng dẫn kẻ
khác tới giác ngộ. Đức cũng gồm sự thực và lý thực.

Năng là công năng, lực lượng của hai phần lý thực, sự thực. Các vị
Phật, Bồ Tát đã dùng công năng nguyện lực vĩ đại đó hoán cải cả
một cõi thế giới Ta bà ác trọc trở thành an lạc thanh tịnh vô vi.

Tâm sở này đối trị tâm sở Bất tín. Lạc thiện là nghiệp quả của nó.

2; Tâm, 3; Qui đều có nghĩa hồ thẹn. Hồ thẹn với chính lương tâm mình, gọi là tâm; hồ thẹn trước dư luận xã hội, vì những tội ác của mình, gọi là qui. Hai tâm sở này đối trị hai tâm sở vô tâm, vô qui. Chỉ đức ác hành là nghiệp quả của nó.

4 : Vô tham, 5 : vô sân, 6 : vô si. Ba thiện căn này là nguồn gốc phát sinh mọi điều thiện khác.

Vô tham là không có tính tham lam ích kỷ, hay bố thí cả hai phần tài thí và pháp thí. Không những không tham tiền tài danh vọng, mà còn không tham cầu cả những nhân vui, quả vui tại cõi Ta bà và trên tam giới. Bất cứ ai cầu xin cái gì, nếu mình có cũng nên bố thí, kè cả mạng sống nữa ! Tâm sở này đối trị tham lam chấp trước.

Vô sân là không hay giận dữ, lúc nào cũng nhân nhục, nhân từ và độ lượng. Đối với kẻ định giết hại mình, cũng phát ra đại bi tâm muốn làm lợi lạc và giác ngộ cho họ. Không giận hờn chán ghét những quả khổ ở thế gian khi mình phải gánh chịu. Tâm sở này đối trị sân khuê là giận dữ oán hận.

Vô si là không ngu si, không bị vô minh, vọng niệm che lấp, hay dùng trí tuệ đại quang minh soi sáng tâm mình và soi sáng cho kẻ khác. Tâm sở này đối trị ngu si.

Ba tâm sở trên đều lấy tác thiện làm nghiệp quả.

7 : Cần, 8 : An, 9 : Bất phóng dật, tên ba thiện tâm sở khác.

Cần là siêng năng cần mẫn, trong đó còn hàm nghĩa hương thượng tinh tiến. Lúc nào cũng siêng năng cần mẫn tới việc ngăn ngừa nghiệp ác, không cho nẩy mầm nẩy móng trong tâm thức; chăm lo làm nẩy sinh những nghiệp nhân thiện. Tinh tiến có năm loại :

1 : Bị giáp tinh tiến là sự tinh tiến vững chắc như người mặc áo giáp ra trận không sợ chết.

2 : Vô hạ tinh tiến là sự tinh tiến không lúc nào chịu hạ thấp xuống, có tinh thần cực đề hướng thượng.

3 : Gia hành tinh tiến là sự tinh tiến càng ngày càng gia công cố sức trau dồi cho được tiến tới thêm.

4 : Vô thoái tinh tiến là sự tinh tiến không bao giờ chịu thoái lui dẫu có gặp những điều khó khăn trở ngại gì, cũng một mực thẳng tiến và nhất tâm nhất ý vượt qua tất cả.

5 : Vô túc tinh tiến là sự tinh tiến cho đến già đến chết, không bao giờ cho là đủ, lúc nào cũng dùi mài học hỏi, chỉ lo trí tuệ

chưa hoàn toàn sáng suốt để thấu hiểu đạo lớn.

Tâm sở này đối trị tâm sở giải đãi, mẫn thiện là nghiệp quả của nó.

An là khinh an có nghĩa nhẹ nhàng yên ổn, bởi lẽ khi đã từ bỏ được tam độc là tham, sân, si, như người cất bỏ gánh nặng trên vai, thâm tâm thấy nhẹ nhàng khoan khoái, rất dễ dàng tạo những nghiệp nhân thiện. Nhất là trong khi ngồi thiền định, thâm tâm cần phải nhẹ nhàng yên ổn, mới có thể vào đại thiền thiên được. Tâm sở này đối trị, tâm sở hôn trầm, chuyền y và nghiệp quả.

Bất phóng dật là không buông rộng thả dài, lúc nào cũng cần cù tinh tiến, không để tâm trí lan man nghĩ đến những sự không đâu làm ngăn trở sao lãng sự tu tập. Tâm sở này đối trị tâm sở phóng dật ; thành mãn nhất thiết thể, xuất thế thiện sự là nghiệp quả.

10 : Hành xả, 11. Bất hại là hai thiện tâm sở cuối cùng,

Hành xả là hành động, bỏ những chấp trước. Ý nói người tu hành khi đã viên thành đạo quả, nên bỏ qua hết mọi công hạnh đã làm, không hề cậy mình có những công đức đó, coi tất cả như chiếc thuyền, chiếc xe để giúp phương tiện cho người đi tới đích, khi đã tới đích rồi xe, thuyền đều bỏ đi không có nghĩa gì nữa. Người ta chứng khi đã thành quả Phật Bồ tát hoặc A la hán rồi, những công hạnh đó chỉ là phương tiện giúp mình tới đích mà thôi. Tâm sở này đối trị tâm sở Trạo cử, tính chủ là quả.

Bất hại là chẳng bao giờ làm tổn hại đến kẻ khác, tức là phát Đại bi tâm thương xót hết thảy lục đạo chúng sinh, không hề giết hại một con sâu, một cái kiến. Tâm sở này đối trị tâm sở Hại, lấy bi mãn là nghiệp quả.

Trong bài tụng thứ hai, Luận chủ đề cập đến đến sáu tâm sở căn bản phiền não :

- 1 : Tham
- 2 : Sân
- 3 : Si
- 4 : Mạn.
- 5 : Nghi
- 6 : Ác kiến.

Sáu tâm sở căn bản phiền não là nguồn gốc sự mê chấp vọng tình có ngã thực, pháp thực. Nó luôn luôn theo rồi làm nhiều loạn tình thần con người :

Trong sáu thứ căn bản phiền não này, bốn tâm sở : Tham Sân, Si, Mạn. Ác kiến và với bốn tâm sở : Ngã Ái, Ngã kiến, Ngã mạn, Ngã

Ái (tham) của thức mạng na có điều sai biệt. Thức Mạng na chỉ mang có bốn tâm sở căn bản phiền não trên đây. Bốn tâm sở đó của Mạng na thức chỉ hình dung tới cái thể mà thôi, vì lẽ thức này chấp lấy kiến phần của thức A lại da làm ngã tướng.

Sáu tâm sở căn bản phiền não này có ảnh hưởng vô cùng lớn lao đối với con người : vì lẽ sáu tâm sở độc hại này thường phát khởi và hưởng ứng với mọi sự mọi lý, mọi loài hữu tình, vô tình, mọi pháp vô vi, hữu vi trong cõi Ta bà và cả trên tam giới nữa !

Tham là tham lam những nhân vui, quả vui, càng có nhiều bao nhiêu, lòng tham càng tăng tiến bấy nhiêu, không bao giờ chịu dừng, may rồi bỏ, Nói đến cái tham của con người thực vô cùng tận : tham đủ mọi thứ hay dở tốt xấu, và chính nó đã gây ra muôn vàn tội ác từ cổ chí kim và còn mãi mãi nữa ! Nó là nguyên nhân mọi tội xấu trên cõi đời này.

Sân là giận dữ, do lòng tham phát sinh. Đứng trước những nghịch cảnh của kiếp người, sinh lòng ghét ghen, giận dữ, rầu buồn, hờn oán. Không biết rằng mình đã tạo ra ác nghiệp từ quá khứ kiếp thì nay phải chịu quả báo đó, lại đi giận dữ, oán hờn xã hội bất công tàn ác. Xã hội quả có bất công, tàn ác thì đó cũng do cái công nghiệp và tổng báo của loài người cùng tạo tác ra.

Si là ngu dốt, si mê không biết chân vọng. Si có hai thứ :

1 : Sự si là không hiểu lý tương thừa tương tiếp của lẽ tuần hoàn nhân quả rồi mê muội sinh ra vọng hành, tà kiến. Đó là nguyên lai ngành ngọn của vô minh.

2 : Lý si là không hiểu rõ bản lai diện mục chân thực của mình, không hiểu lẽ duyên khởi của nhân sinh, mê chấp có thực ngã chủ thể, có thực pháp triền chuyển, tức là không hiểu rõ lý thể Chân như. Đó là nguyên lai cội gốc của Vô minh.

Mạn là ngạo mạn khinh nhờn, ngênh ngang tự đắc. Tâm sở này phát khởi ra đã làm cho con người tổn đức rất nhiều, nó tạo con người trở thành kiêu ngạo, khinh bạc, càng học nhiều, tu nhiều, càng dễ và hay mắc phải. Bởi vậy, đức Phật khi thiết giáo, đã vô cùng sáng suốt tế nhị thuyết minh vấn đề hành xả đề cảnh giới con người về mai hậu. Và Phật đã chia thành bảy thứ mạn :

1 : Đối với người kém, cậy mình hơn ; đối với người ngu dốt, cậy mình thông minh ; đối người thanh niên, cậy mình hơn tuổi ; đối với cấp dưới, cậy mình cấp trên, do đó sinh lòng kiêu bạc, gọi là mạn

2 : Đối với người bằng mình, lại lên mặt hơn, gọi quá mạn.

3 : Đối với người hơn mình, lại lên mặt hơn nữa, gọi mạn quá mạn

4 : Đối với cái thân ngũ uẩn giả hợp, cây ta có cái thân hơn kẻ khác gọi ngã mạn.

5 : Đối với những pháp cao thâm vi diệu, chưa liễu chưa chứng, đã lên mặt cây mình hiểu được, chứng được, gọi tăng thượng mạn.

6 : Đối với người tài đức, tự biết mình kém hẳn, nhưng trở lại lên mặt hơn hĩnh khinh người, gọi tự liệt mạn ; tức nay gọi tự ty mặt cảm.

7 : Không có tài đức gì, lại lên mặt có tài có đức, gọi tà mạn.

Nghi là hoài nghi hết thảy mọi lý, mọi pháp, không tin tưởng một cái gì cả. Có sáu điều làm người dễ sinh nghi hoặc :

1 : Nghe lầm những tà pháp, tà giáo.

2 : Thấy những hành vi, ý kiến tà khuất của kẻ tu hành bất chính.

3 : Thấy những Phật tử có ý kiến sai biệt không đồng nhất.

4 : Vì căn cơ thiện bạc, tính tình ngu độn.

5 : Vì đạo pháp quá cao thâm, rộng lớn.

6 : Vì kinh điển phức tạp, giáo lý vi diệu.

Ác kiến là ý kiến sai lầm có hại cho mình và cho người, ngay trong hiện tại và cả trong vị lai thế nữa. Tâm sở này gồm năm thành kiến sai biệt có hại cho người tu chứng.

1 : Thân kiến là nhận cái thân tập khởi bởi ngũ uẩn giả hiệp là thực ngã. Tiếng Phạn là Satsaya darsana, Tàu dịch là Tát ca gia kiến.

2 : Biên kiến (thiên kiến) là không biết thân tâm của mình lệ thuộc vào bên nào là đúng, bên nói thân chết là hết, bên bảo thân tuy chết nhưng linh hồn vẫn vĩnh cửu tồn tại, cả hai bên đều sai lầm.

3 : Tà kiến là tuy có được nghe chính pháp, nhưng vì nghiệp báo nên cho là sai lầm chẳng chịu tin theo.

4 : Kiến thủ là cố chấp cho ý kiến sai lầm, tà khúc của mình là chân chính, là đúng với chân lý, rồi thần thánh hóa nó, mong thiên hạ tin theo.

5 : Giới thủ là cố chấp giới luật sai lầm, tà khuất của tà sư, tà giáo đặt ra, rồi tin theo một cách mù quáng, cho rằng đó là khuôn vàng, thước ngọc cho muôn đời.

Trong bài tụng thứ mười hai, Luận chủ nói tới mười tâm sở Tiều tùy phiền não. Mười tâm sở này tính cách và ảnh hưởng nhỏ hẹp,

mỗi khi thức Liễu biệt cảnh phát khởi nó lên, chỉ khởi được từng tâm sở một, không thể khởi nhiều hay khởi cả một thời gian ngắn, mà nó phải tùy thuộc hưởng ứng với sáu tâm sở Căn bản phiền não, bởi vậy mới gọi là tiểu tùy.

Mười tâm sở Tiểu tùy phiền não là :

- 1 : Phẫn là phẫn nộ rồi sinh bạc ác (thuộc loài sân)
- 2 : Hận là oán hận rồi sinh lòng thù hiềm (thuộc loài sân)
- 3 : Phú là che đậy dấu giếm lầm lỗi (thuộc loài si)
- 4 : Não là đề tâm oán hờn, hễ thừa dịp là làm hại người (thuộc loài si)
- 5 : Tật là ghen ghét, không muốn ai hơn mình (thuộc loài sân)
- 6 : San là keo sần biền lận, không chịu bỏ thì tài pháp cho ai (loài tham).
- 7 : Cuống là khéo phỉnh phờ lừa dối người để cầu danh lợi (si và tham)
- 8 : Xuân là khéo nịnh hót gièm pha để cầu cạnh và hại người (tham và si)
- 9 : Hại là giết hại mọi loài trong lục đạo, không hề thương đoái (sân)
- 10 : Kiêu là kiêu căng tự cao tự đại. Kiêu có sáu loại :
 - 1 : Kiêu vì không tật bệnh.
 - 2 : Kiêu vì tuổi trẻ trung.
 - 3 : Kiêu vì giọng giống cao sang.
 - 4 : Kiêu vì sắc đẹp, sức mạnh.
 - 5 : Kiêu vì giàu sang.
 - 6 : Kiêu vì hiểu rộng biết nhiều.

Loại Trung tùy phiền não gồm hai tâm sở. Khi nó khởi phát ắt các tâm sở phiền não khác đều khởi theo; nó còn hưởng ứng với mọi điều ác, bởi vậy gọi là trung tùy. Loại tâm sở này gồm :

1 : Vô tâm là không bao giờ biết thẹn với lương tâm, dầy xéo lên dư luận xã hội, bất cứ tội ác, cử chỉ dè hèn gì có lợi cho mình, cũng dám làm, không bao giờ chịu hối cải.

2 : Vô quý là cứ chơ chơ ra không biết hổ thẹn với người đời, lại còn tự hào về những tội ác đã làm ra, không bao giờ sợ ai chê cười mai mỉa gì nữa.

Trong bài tụng thứ mười ba và bài tụng thứ mười bốn, Luận chủ thuyết minh về tám tâm sở Đại tùy phiền não. Tám tâm sở này, mỗi

khi do Liễu biệt cảnh thức tiếp xúc với mọi cảnh giới sắc pháp sở duyên duyên, có thể cùng khởi, lại hưởng ứng với các nghiệp ác trọc, vô ký và các thức tâm nhiễm ô hữu phú, bởi vậy gọi là Đại tùy phiền não.

Tám tâm sở đó là :

1: Trao cử là có những cử động rối loạn. Nhất là khi vào thiền định tâm sở này thường làm cho người tu hành thân tâm bị loạn động, không giữ được sự điềm tĩnh nhất như, nó thường hưởng ứng với tam nghiệp : thân, khẩu, ý.

2: Hôn trầm là tối tăm trì chậm, không làm nên việc gì.

3: Bất tín là không tin những sự, những lý do đầy đủ thực, đức, nặng như có duyên được nghe chính pháp mà chẳng tin theo.

4: Giải đãi là lười biếng, không gắng gỏi tinh tiến trong sự cầu đạo và hành thiện.

5: Phóng dật là buông ruộng thả dãi, phóng dăng quen tính, không giữ gìn giới luật.

6: Thất niệm là nhãng quên chính niệm, hay nghĩ vơ vẩn bông lông.

7: Tán Loạn là nghĩ ngợi lung tung hết chuyện nọ đến chuyện kia. Khi vào định, tâm trí không giữ được thuần nhất.

8: Bất chính tri là không hiểu biết rõ ràng đích xác những chính pháp và mọi sự lý trên đời.

Hai câu cuối trong bài tụng thứ mười bốn, Luận chủ đề cập tới bốn tâm sở Bất định. Bốn tâm sở này, Hối, Miên hợp làm một loại, Trầm, Tư hợp làm một loại. Khi nó đã tổ hợp thành hai loại, mỗi loại, đều kiêm thông hai tính vô ký là không nhất định thiện hay ác.

1: Hối là truy hối đã trót làm điều ác. Hối việc thiện nên làm mà không làm ; hối việc ác không nên làm mà làm : lấy chỉ làm nghiệp quả.

2: Miên là ngủ say mê mết, không biết thiện ác là gì ; lấy quán làm nghiệp quả.

3: Tầm là cầu tìm, khiến tâm niệm căn cứ vào những ý tứ, ngôn từ, cảnh giới thô thiện trên hình thức bề ngoài.

4 : Tư là suy cứu xét nghiệm, khiến tâm niệm y cứ vào những ý tưởng, ngôn từ, cảnh giới thuộc phần vi tế bên trong.

Tất cả mọi học thuyết, triết thuyết và khoa học cổ lai đều nhờ hai tâm sở Trầm, Tư này mà phát sinh và tồn tại.

(Còn tiếp)

TRẦN-THÀNH-ĐẠM

NHỮNG BÀI KỆ ĐỜI LÝ



LĂNG-HỒ

IV

HUỆ-SINH THIỀN-SƯ

THIỀN-sư người làng Đông-phú-Liệt, họ Lâm tên Khu là dòng-dối Lâm-Phú ở Trà-Sơn, Vũ-An. Tự thuở nhỏ, Lâm-Khu đã nổi tiếng văn hay chữ tốt, lại tinh-thông Nho-học lẫn Phật-học. Năm 19 tuổi ông xuất-gia và sau khi thọ-giáo nơi thầy Đinh-Huệ ở Quang-Hung ông đã đi khắp chốn rừng lâm hỏi-han thêm về Thiền-học. Kế tới trụ-trì trên núi Bồ-đề thuộc hạt Trà-sơn. Mỗi khi nhập-định, ít ra phải bốn năm ngày liền. Người đương-thời thường gọi ông là Nhục-thân Đại-sĩ nghĩa là vị Đại-sĩ bằng xương bằng thịt.

Vua Lý Thái-Tôn nghe tiếng ông, cho vời ông vào Triều phong làm nội-cung phụng lăng.

Tương truyền một hôm nhân trong đại nội có thiết tiệc khoản đãi các lăng sĩ, vua Thái-Tông ban rằng: đối với tâm nguyên của Phật các học giả thường cùng nhau tranh luận. Trẫm muốn các bậc thượng đức ở đây bày tỏ chỗ sở đắc để trẫm xem học vấn của các ngài đến bậc nào. » Lúc đó Huệ-Sinh thiền-sư cũng có mặt ở đó liền ứng khẩu bài kệ :

非	本	如	無	法
法	有	亦	非	空
若	人	知	此	法
寂	生	與	佛	同
空	寂	伽	楞	月
空	空	海	渡	舟
三	昧	覺	知	有
衆		任	通	週

Pháp bốn như vô pháp
Phi hữu diệt phi không.
Nhược nhân tri thử pháp,
Chúng sinh dữ Phật đồng.
Tịch tịch Lăng Già nguyệt,
Không không độ hải chu.
Tri không không giác hữu,
Tam muội nhiệm thông chu.

DỊCH :

*Pháp vốn như không pháp,
Chẳng có cũng chẳng không.
Nếu hiểu được pháp ấy,
Chúng sinh Phật vẫn đồng.
Trăng Lăng già vắng lặng,
Thuyền Bát Nhã chân không.
Biết không rồi biết có,
Tam muội mặc dung thông.*

Thích Mật Thê



CỨU - CHỈ THIỀN - SƯ

Thiền sư họ Đờm, không rõ tên tục là gì, người làng Phú-Đờm Phủ Chu-minh Thuở nhỏ ông rất ham học. Các sách về đạo Khổng-đạo Lão và đạo Phật sách nào cũng được ông đọc qua. Kể tới giác-ngộ về đạo Phật, ông đã tới chùa Cẩm Ủng xin thọ-giáo nơi Định-Hương Trưởng-lão và được Trưởng-lão đặt cho pháp-danh là Cứu Chỉ. Cách đó ít lâu, ông tới trụ-tri ở chùa Quang-Minh trên núi Tiên-Du, luôn 6 năm khổ-hạnh không hề bước chân xuống dưới núi. Nghe tiếng người, vua Thái-Tôn mấy lần đến chùa thăm hỏi. Năm

Long-thụy Thái-bình, Tề-tướng Dương-đạo-Gia mời người về chùa Diên-Linh trên núi Long-đội. Đến năm Chương-thánh Gia Khánh thì mất. Khi sắp tịch Thiền-sur có đề lại bài kệ sau :

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

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

DỊCH :

NGŨ LỜI KHI SẮP TỊCH

Hiều rõ tâm thân nguyên phẩu lạng,
 Thần thông biến hóa hiện tướng dạng.
 Có làm, không làm, do đó ra,
 Vô số thế giới khôn ước lượng.
 Dẫu rằng đầy rẫy cõi hư không,
 Hết thầy xem đâu thấy hình trạng ?
 Nghìn thừa, muôn thừa khó len vào,
 Chốn chốn nơi nơi thường sáng lạng.

Thi-sĩ Á-Nam

LĂNG-HỒ

SỰ TÍCH TRÚC-LÂM TAM TỔ



ĐỖ-TRỌNG-HUỆ

I — ĐỆ NHẤT TỔ : TRẦN-NHÂN TÔNG

Vua Trần - Nhân - Tông (1258.1308) tên là Khâm con trưởng vua Thánh-Tông, ở ngôi 14 năm, lên vị 7 năm, xuất gia 8 năm, hưởng thọ 51 tuổi. Năm 16 tuổi làm Hoàng Tử đã có chí đi tu, xin nhường ngôi cho em, vua Thánh Tông không cho. Ngài bỏ trốn, định lên núi Yên-Tử tìm một vị Thiền-Sư đề hỏi phép tu, đến núi Đông-Cửu vào nghỉ trong chùa. Nhà sư trụ trì ở đấy thấy ngài tướng mạo khác thường, làm cơm chay thiết đãi. Vua Thánh-Tông sai các quan đi tìm, ngài phải miễn cưỡng trở về. Khi ngài lên ngôi, ban ngày trông coi việc nước, đêm thì tụng kinh Phật, vẫn giữ mình thanh tịnh để tu dưỡng phép Thiền.

Vua chịu chân truyền của Tuệ-Trung Thượng-Sĩ Trần Quốc-Tảng là con Hưng-Đạo-Vương và anh ruột Khâm-Tử Hoàng-Hậu, có công đánh giặc Nguyên được phong Hưng-Nhượng-Vương. Thượng-Sĩ đạo pháp cao siêu, dung thần thanh-nhã, mộ đạo từ thuở thiếu-niên, nhân nghe Tiêu Giao Thiền-Sư giảng kinh mà tỉnh ngộ, liền từ quan bỏ về thái-ấp ở Vạn-Niên-Hương suốt ngày xem kinh sách. Ngài tuy tu hành nhưng cư xử hòa lẫn với thế tục, không kiêu cách cổ chấp, lại khéo dân dụ những kẻ nhập-môn, giảng giải điều cốt

yếu đề cho người học đạo giữ được cái tâm. Khi ngộ đạo, ngài thường đứng đàn giảng pháp, khắp các giới dân-chúng đến nghe đều kính phục.

Vua Thánh-Tông rất trọng vọng, ký-thác vua Nhân-Tông cho ngài. Ngài hết lòng đem đạo lý truyền dạy cho Nhân-Tông. Một hôm ngài đến thăm Khâm-Từ Hoàng-Hậu. Hoàng-Hậu sai làm tiệc thiết, trong tiệc có đủ món chay lẫn món mặn. Vào tiệc, ngài ăn cả thịt cá, Hoàng-Hậu ngạc nhiên hỏi : «Anh đã tu Thiền mà còn ăn mặn, làm sao thành Phật được ?»

Ngài cười nói :

«Phật là Phật, anh là anh. Anh chẳng cầu làm Phật, cũng như Phật chẳng cầu làm ra anh. Hoàng-Hậu không thấy Cồ-Đức nói : Văn-Thù, giải thoát là giải thoát đó ư ?,

Khi ngài sắp hóa, sai kẻ ghế ở giữa gian nhà trống ngồi tựa lưng vào ghế nhắm mắt lại. Người nhà, nàng hầu, thị-nữ thấy thế khóc ầm lên. Ngài mở bừng mắt ra, quả rằng : «Sinh tử là lẽ thường, có gì đáng thương xót, mà các người làm nhiều lòng ta quá thế ?. Mọi người im, không dám khóc. Ngài lại nhắm mắt mà hóa, thọ 62 tuổi. Nay đền thờ ngài ở làng Kiệt-Đặc, huyện Chí-Linh, tỉnh Hải-Dương gọi là đền Trần-Quốc-Lão. Vua Nhân-Tông nhớ ơn dạy bảo, sai thợ vẽ chân-dung ngài để thờ, lấy đạo ngài tuyên dương ra, lập thành phái Trúc-Lâm.

Năm Trùng-Hung thứ 9 (1293) vua Nhân-Tông truyền ngôi cho con là Anh-Tông, xưng Thái-Thượng-Hoàng, lui về ở phủ Thiên-Trường (Nam-Định). Được ít lâu xuất-gia tu ở chùa làng Vũ-Lâm, huyện Gia-Khánh, tỉnh Ninh-Bình rồi trở về Thiên-Trường, mở Vô-Lượng-Pháp - Hội tại chùa Phổ - Minh, bá thí tiền, bạc, vải, lụa và chẩn cấp cho những nơi mất mùa nghèo đói. Năm Kỷ-Hợi (1299) ngài dựng thảo am tu ở trên ngọn Tử-Tiêu, núi Yên-Tử, huyện Hưng-Nguyên, tỉnh Quảng-Yên, lấy pháp hiệu là Hương-Vân Đại-Đầu-Đà, lập-trường giảng pháp ở chùa Lân-Động đề độ tăng và thuyết pháp. Môn-đệ tìm đến thụ giáo có hơn vạn người.

Vua Anh-Tông thấy Thượng-Hoàng tu-hành cực-khổ, trèo đèo leo núi vất-vả, trong lòng không yên, thường kiểm cớ ngăn trở, Nhưng ngài cương quyết không bỏ.

Tháng 8 năm Hưng-Long thứ 9 (1301), Anh-Tông sai Ngự-sử Đoàn

Như-Hải lên núi Yên-Tử đón Thượng-Hoàng về Tức-Mặc dự tế giỗ đầu đức Hưng-Đạo-Vương. Giỗ xong vua muốn cho ngài quên về núi Yên-Tử, mới tâu xin ngài đi chơi nước Chiêm-Thành xem chỗ Đức-Phật Nam-Hải Quan-Âm giáng-sinh và phong cảnh nước Chiêm. Ngài bằng lòng.

Tương truyền cách đó khoảng 1.200 năm, đời vua Thuận--Đế nhà Đông-Hán, đức Phật Nam-Hải Quan-Âm giáng-sinh làm con gái vua Trang-Vương nước Hồ-Tôn (Chiêm-Thành), di tích còn lưu lại ở thành Phật-Thệ.

Tháng 9 năm ấy, vua sai Nhân-Huệ-Vương Trần Khánh-Dur, Ngự-sử trung-tán Đoàn Như-Hải, Tướng-quân Phạm Ngũ-Lão đem 3 nghìn quân Ngự-Lâm hộ giá Thượng-Hoàng sang du ngoạn nước Chiêm.

Vua Chiêm-Thành Chế-Mân tiếp được sắc-thư vua ta, sai các quan văn võ đưa binh-sĩ nghi tượng ra giáp giới đón. Còn vua Chiêm thân đón ở thành Phật-Thệ.

Thượng-Hoàng đi gần hai tháng đến thành Trà-kiệu. Vua Chiêm nghinh tiếp hết sức cung kính tôn nghiêm. Hơn hai tháng ở nước Chiêm, Thượng-Hoàng đi xem khắp mọi chùa chiền, nơi cổ-tích Phật Nam-Hải Quan-Âm, các tháp cổ và phong cảnh kinh-đô. Ngài đi từ Trà-Kiệu tới Trà-Bàn, qua xem tháp Mỹ-Sơn, tháp Chùa, tháp Chợ và khảo-cứu Phật tích suốt 72 tháp Đồng-Dương.

Tthành Đồ-Bàn dựng từ thế kỷ thứ 9, chu-vi 8 dặm, ra vào có 9 cửa, chung quanh xây bao thành gạch. Ở trong có những cung điện hùng vĩ đều quay mặt hướng Nam. Lại có 8 ngôi chùa rất lớn và những tháp cao chót vót. Chùa chính có tượng Nam-Hải Quan-Âm nghìn tay, tượng Văn-thù cười sư-tử xanh, tượng Phổ-Hiền cười voi trắng tạc bằng đá quý. Phía sau kinh thành có sông bao-bọc chảy thông ra biển.

Khi Thượng-Hoàng từ biệt Chiêm-quốc, cảm lòng người Chiêm tiếp đón long-trọng, ngài hứa gả Huyền-Trần Công-Chúa là con gái út cho Chế-Mân để tình bang giao hai nước thêm bền chặt. Chế-Mân lay tạ cảm ơn, sai các quan đi tiễn đến tận biên giới.

Về nước, ngài lấy hiệu là Trúc-Lâm Đầu-Đà Điều-Ngự Giác-Hoàng cùng đồ-đệ là Pháp-Loa và 10 đệ-tử lên núi Yên-Tử tu-hành, rồi đi giảng pháp các nơi, cổ-động dân-gian hủy dâm-tử, bỏ mê-tín, khuyên răn mọi người làm điều thiện. Vua Anh - Tông thấy ngài lại đi tu, liền sai 3000 cung-nữ trẻ tuổi lên núi Yên-Tử

khêu gọi lòng trần. Ngài nhất định không về, cho các cung-nữ ai muốn về hay muốn ở lại được tùy ý. Người nào về cấp cho tiền bạc để sinh sống suốt đời, người nào ở lại thì cho trâu bò nhà và ruộng bên chân núi mà cày cấy. Có một số cung-nữ không chịu về và cũng không nhận ruộng cấy, rủ nhau đầm đầu xuống suối ở bên đèo Voi tự tử, đời sau gọi suối ấy là suối Giải-Oan. Ngài lấy làm thương xót, sai làm chùa Giải-Oan ở bên suối để tụng niệm siêu thoát cho bọn cung-nhân.

Khi ngài giảng pháp ở chùa Báo-Ân, huyện Siêu-Loại, tỉnh Bắc-Ninh, một tối có vị sư trụ trì ở đấy là Tri-Thông châm lửa tự đốt từ bàn tay đến khuỷu tay. Ngài đến xem thấy sắc mặt nhà sư vẫn thản nhiên không hề thay đổi. Thấy ngài tới, nhà sư đứng dậy cúi đầu nói : «Kẻ hạ-thần đốt đèn xem sách». Lửa tắt, sư về phòng ngủ yên-ôn như thường. Sáng mai những chỗ lửa bỏng đều khỏi.

Năm Bình-Ngo (1306) ngài vào tĩnh tu trong am Ngọa-Vân, lấy hiệu là Trúc-Lam Đại-Sĩ

Tháng giêng năm Mậu-Thân (1308) ngài sai Pháp-Loa ở chùa Báo-Ân nối đạo trụ trì. Tháng tư đến chùa Vĩnh-Nghiêm duyệt chư tăng ngồi hạ, ngài nghỉ lại đấy, sai Pháp-Loa khai giảng kinh Phật, ngài giảng sách Truyền-Đẳng-Lục và sai Quốc-Sư Đạo-Nhất giảng kinh Pháp-Hoa cho chư tăng nghe.

Tháng 7 ngài lên núi Yên-Tử, cho hết bọn tĩnh-nhân xuống núi và cho cả những người hầu hạ ở trong chùa về, chỉ lưu lại 10 người đạo pháp khá cao vẫn theo bên cạnh. Ngài ở trên am Tử-Tiêu thay Pháp-Loa giảng sách Truyền-Đẳng-Lục, 10 đệ-tử lần lần xuống núi gần hết, chỉ có thượng-túc đệ-tử Pháp-Loa ở lại. Những lúc thư nhàn ngài treo khắp các hang các động, đem vào nghỉ ở thạch-thất. Pháp-Loa thấy thế can rằng :

«Tôn-đức xuân-thu đã cao, mà xông pha sương tuyết như vậy chẳng nguy cho vận mệnh Phật.Pháp lắm ư?»

Ngài đáp :

«Cái thời của ta sắp đến, nay ta muốn theo lối trường trụ, chỉ còn đợi ngày giải thoát.»

Ngày mồng 5 tháng 10, gia-nhân của công-chúa Thiên-Thụy là chị gái ngài tự kinh-độ đến tâu rằng :

«Công-chúa đau nặng, đêm ngày mong được yết-kiến Tôn-Đức rồi chết.»

Ngài than thở :

«Thời-tiết mà thôi vậy!» Hôm sau ngài chống gậy xuống núi, chỉ có một đệ-tử theo hầu. Ngày mồng 10 tháng 10 đến Thiên-Trường vào thăm công-chúa. Ngài nói :

«Nếu chị về cõi âm, xin đợi em đi với..» Ngài giảng đạo-pháp mấy hôm, rồi từ tạ công-chúa lên núi, đêm ngủ ở Chùa Siêu-Loại. Hôm sau, đến chùa Cổ-Châu đề một bài kệ vào tường :

Thế số nhất sách mạc,
Thời tình lưỡng hải ngân,
Ma cung hờn quẩn thậm,
Phật quốc bất thăng xuân (1)

Ngày 17 nghỉ ở chùa Sùng-Nghiêm, núi Linh-Sơn. Bà Tuyên-Tử Hoàng-Thái-Hậu tu ở am Bình-Dương mời ngài đến ăn cơm chay. Lúc ăn ngài vui-vẻ nói :

«Đây là lễ cúng-dường lần cuối cùng». Ngày 18, già từ Thái-Hậu lên chùa Tú-Lâm trên núi An-Sơn, thấy đầu gối đau mỗi, ngài bảo hai Tỷ-Khưu đi theo là Hoàng-Trung và Tử-Đình : «Ta muốn lên núi Ngọa-Vân mà sức không đi nổi, biết làm sao bây giờ?»

Hai vị thưa :

«Chúng tôi xin hết sức hộ Tôn-Đức». Nói xong hai người dìu ngài lên ngọn Ngọa-Vân. Đến nơi ngài bảo :

«Thôi các người xuống núi tu-hành, nhất thiết đừng lấy sự sinh-tử làm quan-trọng.»

Ngày 19 sai Pháp-không đến am Tử-Tiêu gọi Pháp-Loa đến ngày 20 tới ngay cho ngài hỏi việc cần. Pháp-Loa vội vàng đeo tay nải kinh ra đi, đến khe Dinh bỗng thấy một đám mây đen từ ngọn Ngọa-Vân bay qua núi Lỗi thì dừng lại. Bỗng chốc nước khe Dinh dâng lên cao vài trượng, khi nước rút xuống có hai đầu con rồng cất lên cao hơn 1 trượng, mắt long lánh như sao, khoảnh khắc thì biến mất. Đêm ấy Pháp-Loa ngủ ở điểm rừng, chiêm bao thấy nhiều truyện bất tường:

(1) Cuộc đời như một chuỗi giây
Tình đời như hai biển bạc,
Ma quỷ quấy rối nhiều,
Cõi Phật vui-sẽ mãi.

Ngày 21 Pháp-Loa đến am Ngọa-Vân. Ngài cười nói :

«Sao nhà ngươi đến chậm thế, ta sắp đi đây».

Pháp-Loa hỏi :

— «Tôn-Sur đi đâu bây giờ ? Ngài đọc bài kệ :

Nhất thiết pháp bất sinh,
Nhất thiết pháp bất diệt,
Nhược năng như thị giải,
Chư Phật thường hiền tiền,
Hà khứ lai chi hữu ? (1)

Đọc xong ngài bảo Pháp-Loa :

«—Trong Phật-pháp có chỗ nào chưa hiểu, ngươi hỏi kíp đi».

Pháp-Loa thưa :

—«Ngày xưa Mã Đại-Sur đau, người chủ-viện hỏi :

«Gần đây Tôn-Sur thế nào ? Đại-Sur đáp : Ngày thấy Phật đêm thấy Phật. Vậy là ý Đại-Sur muốn nói cái gì ?»

Ngài to tiếng nói :

—«Nhà ngươi cho Tam-Hoàng, ngũ-Đế là vật gì ?»

Pháp-Hoa lại hỏi :

— Hoa nở chỉ chút, màu sắc rực-rỡ, đất Nam tre xanh, đất Bắc gỗ tốt, tại sao lại thế ?»

Ngài đáp :

— «Nhà ngươi là kẻ mù».

Cùng hôm sau trời đất tối tăm mù mịt, gió bão nổi lên ào ào, mưa tuyết trùm khắp cây cỏ, vượn khỉ gào khóc thê thảm, chim núi hót giọng buồn rầu. Đến tối mồng 1 tháng 11, tự nhiên trời quang mây tạnh sao sáng đầy trời. Ngài gọi Pháp-Loa hỏi :

— «Bây giờ là lúc nào ?»

Pháp-Loa thưa :

— «Giờ tỵ».

Ngài mở cửa ra ngoài nhìn trời nói ;

— «Chính là thời của ta đây».

Pháp-Loa hỏi :

(1) Hết thấy các pháp đều không₁sinh,
 Hết thấy các pháp đều không₂diệt,
 Nếu rõ được nghĩa ấy,
 Thì Phật ở ngay trước mắt.
 Chẳng có đi đâu và chẳng lại đâu.

— «Nhưng trời không sinh không diệt thì thế nào ?»

Ngài nói :

— «Nhà ngươi đừng có mơ ngủ». Nói xong vào am Ngọa-Vân nằm nghiêng mà hóa (1). Hôm ấy là mùng 2 tháng 11 năm Mậu-Thân, tức là năm Hưng-Long thứ 16 (1300) đời vua Anh-Tông. Ngài cho cái thân của người ta là hình-thể của trời đất tạo ra, không luyến tiếc sự sống chết, nên lúc sắp hóa mọi việc giao Pháp-Loa, mà không hề dặn lại tự-hoàng một lời nào.

Pháp-Loa cùng chư tăng rước xác ngài lên hỏa đàn làm lễ thiêu, đếm được gần 1 nghìn viên xá-ly nhỏ rước về kinh-đô.

Vua Anh-Tông tôn thụy hiệu là :

«Trần triều Đại Thánh, Trúc-Lâm Đầu-Đà, Tĩnh
Tuệ Giác-Hoàng, Điều-Ngự Phật-Tồ.»

Vua cùng bách quan đem long-giá rước xá-ly chia ra hai phần, một phần táng ở Đức-Lăng, Phủ Long-Hưng (nay Huyện Hưng-Nhân, Tỉnh Thái.Bình) một phần để ở trong tháp am Ngọa-Vân trên núi Yên-Tử, gọi là Huệ-Quang kim-tháp. Nhà sư Tri-Thông ở chùa Báo Ân, ngày trước đốt tay xem sách, tự-nguyện ở lại tháp trông nom xá-ly.

Khi ngài xuất-gia có làm những sách :

Tăng già toái sự
Thạch thất my ngữ
Thiền lâm thiết chủ
Ngữ lục

Nay các chùa ở trên núi Yên-Tử như chùa Cầm-Thực, Hoa-Yên, Thiên Trúc, Lan-Động, Vân-Tiêu, Bảo-Xác, Ngọa-Vân, An-Sinh và chùa Đồng đều thờ tượng Trúc-Lâm Tam-Tổ. Đặc-biệt chùa Đồng làm ở đỉnh núi Yên-Tử, sà cột, ngói lợp, cánh cửa và đồ tự khí đều bằng đồng nên gọi là chùa Đồng. Đứng trên chùa Đồng trông xuống lúc nào cũng có mây tỏa, mỗi khi tiếng chuông chùa nổi lên là có gió, thổi và bụi rơi vì chùa làm ở trên núi cao, mây tỏa quanh năm tiếng chuông làm chuyển động không khí.

Chùa Bảo-Xác ở trong hang đá âm u rộng rãi, chính giữa thờ tượng Pháp-Loa trên hang có mạch nước chảy thành suối trong vắt ngày xưa vua Nhân-Tông thường đến đây nhắm mắt tọa thiền.

(1) Ngài hóa cùng ngày với Thiên-Thụy Công Chúa

Chùa An-Sinh bốn phía tùng bách um tùm, ngoài sân là vườn trúc bình rất thanh kỳ, trần trúc trắng ngà ngà, có từng đốt ngắn như cái lọ độc-bình. Trong chùa thờ tượng vua Nhân-Tôn nằm nghiêng có cây trúc mọc xuyên qua đùi. Tượng này trước thờ ở am Ngọa-Vân, sau am bị cháy nên rước về thờ tại chùa An-Sinh. Cảnh núi Yên-Tử cao khiết những rừng trúc bao la, nhất là đèo Trúc-Hoa, sản-xuất giống trúc nở hoa rất đẹp.

(Còn tiếp)

ĐỖ-TRỌNG-HUỆ

THEO DÕI CUỘC NAM TIẾN CỦA DÂN-TỘC TA



LÊ-VĂN-SIÊU

III

CUỘC NAM TIẾN HOÀN THÀNH.

THEO lời khuyên của nhà hiền triết Trạng-Trinh, «Hoành sơn nhất đới, vạn đại dung thân,» Chúa Nguyễn xin đi trấn miền Thuận-Hóa để tránh mưu toan ám hại của họ Trịnh và nhân có những đường phòng ngự thiên nhiên là sông núi hiểm trở thì lo mở mang bờ cõi ở miền Nam, để chờ cơ hội. Nhất là khi Chiêm thành đã kiệt quệ, không đủ sức tự cai trị lấy.

Từ 1528, khi rời bước ra đi, Chúa Nguyễn-Hoàng đã mang theo một quyết tâm sắt thép và một nghị lực phi thường. Những con cháu trong dòng Chúa Nguyễn sau này cũng cùng một quyết tâm ấy. Các việc lộn-xộn trong triều, giữa vua Lê và Chúa Trịnh ở miền Bắc, các Chúa Nguyễn ở miền Nam đều dừng-dừng, để chỉ lo bành trướng thế lực về phía Nam mà thôi.

Bước đầu tiên của Chúa Nguyễn-Hoàng là chiếm Lingavarpata của Chiêm Thành lập ra phủ Phú-yên năm 1611.

Bước tiến thứ hai của Chúa Sãi là gả công chúa Ngọc-vạn cho vua Chân-Lạp Chei Chetta II (1618-1626) năm 1626 rồi xin cho người Việt

vào lập dinh điền ở mô-xoài gần Bà-ri-a cùng thương thuyết đề Chân-lạp nhượng cho Sở Quan-Thuế ở Sài-Côn.

Bước tiến thứ ba của Chúa Hiền năm 1653 là đánh Bà Thâm bắt dâng đất từ Phan-lang trở vào để lập ra Thái-Ninh-Phủ tức là Khánh-Hòa bấy giờ.

Bước tiến thứ tư năm 1628 cũng của Chúa Hiền, là nhân triều đình Chân-Lạp có việc lộn-xộn, chú cháu tranh ngôi giết hại lẫn nhau, hai anh em Hoàng tử Ponhoa Sô và Ang Tan chạy đến xin Hoàng hậu Ngọc-Vạn nói giùm đề nhờ Chúa-Nguyễn mang binh can thiệp và đặt lại trật tự, Chúa Hiền sai quân đến văn hồi an-ninh ở Mô-xoài rồi tiến thẳng tới Oudong bắt được ông vua tiếm vị Nặc-Ông-Chân đưa về giam ít lâu, sau tha cho bắt phải triều cống và ưu đãi người Việt làm ăn ở Chân-Lạp. Nặc-Ông-Chân ký giấy nhượng Biên-Hòa cho Chúa Nguyễn.

Bước tiến thứ năm, cũng ở đời Chúa Hiền năm 1675, có người Nặc-Ông-Đài cầu viện binh Xiêm-la đánh Nặc-Ông-Nộn. Nặc-Ông-Nộn chạy sang Thái Khanh cầu-cứu, Chúa Hiền sai quân đánh Nặc-Ông-Đài phá thành Sài-Côn rồi tiến quân vây thành Nam-Vang. Nặc-Ông-Đài vào rừng rồi chết, Nặc-Ông-Thu ra hàng, Chúa Hiền cho làm Chánh-Vương đóng ở Long-Úc, còn Nặc-Ông-Nộn thì được làm phó đóng ở Sài-Côn.

Đến đây quyền của Chúa Nguyễn đã là quyền của Thiên-Tử định đoạt mọi việc cho vua quan trong triều đình của Chân-lạp. Cho nên năm 1680 khi các di-thần nhà Minh bên Tàu lánh-nạn Mãn-thanh gồm chừng 3.000 người đến đầu hàng và xin Chúa Nguyễn che chở, Chúa đã dùng quyền chủ-nhân-ông trong thực tế chỉ cho họ xuống miền Đông-phố (Biên-Hòa) sông Đồng-Nai và miền Mỹ-tho trên sông Tiền-Giang để khai khẩn ruộng nương mà sinh nhai,

Bước tiến thứ sáu năm 1688 của Chúa Ngãi là thừa cơ hội hai đám người Tàu di-cư ấy bất hòa với nhau, Huỳnh-Tấn ở Biên-Hòa giết Dương Ngạn-Địch ở Mỹ-tho, Chúa Ngãi ra tay giết Huỳnh-Tấn và làm chủ hai thị trấn tân tạo là Mỹ-tho và Cù-lao-phố. Nhân việc ấy, khi xét ra thấy Chánh-Vương Nặc-Ông-Thu có ý mưu với Huỳnh-tấn đắp lũy cố thủ và không chịu thần phục, Chúa Ngãi bèn cho quân tiến thẳng đến Long-Úc bắt Nặc-Ông-Thu đem về giam ở Sài-Côn. Nặc-Ông-Thu bị bệnh chết, Nặc-Ông-Nộn cũng tự vẫn chết theo.

Năm 1698 Chúa Nguyễn-Phúc-Chu sai ông Nguyễn Hữu-Cảnh làm kinh lược đất Chân-lạp chia đất Đông-Phố ra làm dinh làm huyện, lấy xứ

Đồng Nai làm huyện Phúc-long và xứ Sài-Côn làm Huyện Tân-Bình, đặt trấn Biên Dinh (tức là Biên-Hòa) và Phiên trấn dinh (tức là Gia-định) rồi sai quan cai trị. Lại chiêu mộ những kẻ lưu dân từ Quảng-Bình trở vào đã lập ra thôn xã và khai khẩn ruộng đất. Còn những người Tàu ở đất Trấn-Biên (Biên-Hòa) thì lập thành xã Thanh-Hà, những người ở đất Phiên-Trấn (Gia-định) thì lập làm xã Minh-hương. Những người ấy đều thuộc về sổ bộ của Việt-Nam. Như vậy tức là miền đông Việt-Nam thuộc quyền trực trị của Chúa Nguyễn. Còn miền Tây thì không hẳn là Chúa đã không lưu ý đến.

Năm 1708, có bọn giang-hồ hảo-hán, cầm đầu là Mạc Cửu, không chịu thần phục chế độ Mãn-thanh, đã cho sứ đến Phú-Xuân cầu phong với Chúa Nguyễn và xin chính thức công nhận cho việc kinh doanh khai khẩn vùng Mang-khảm của Chân-lạp ở Biên thùy.

Năm 1711 Mạc.Cửu thân đến Phú Xuân tạ ơn và cống hiến nhiên châu báu vàng ngọc.

Năm 1714 vì bị Xiêm quấy phá, phải dựa thế triều đình Phú-Xuân (Huế) mới giữ được Hà-Tiên, Mạc.Cửu dâng đất Hà-tiên và hòn Phú-Quốc cho Chúa Nguyễn. Chúa phong Mạc.Cửu là Cửu-Lộc-Hầu và cho tiếp tục trấn thủ Trấn Hà-liên.

Năm 1739 con của Mạc.Cửu là Mạc-Thiên-Tử khai khẩn thêm được bốn huyện cũng dâng nốt cho Chúa Nguyễn. Đó là Long-Xuyên, Kiên-giang (Rách-giá) Trấn-giang (Cần-thơ) và Trấn-Di (Bạc-Liêu).

Đồng thời, 1731 hai tỉnh Định-tường (Mỹ-tho) và Long-Hồ (Vĩnh-long) cũng được thu phục về quyền của Chúa Nguyễn.

Thế là cả vùng đất của Thủy Chân-lạp, tám phần mười đã sang tay Chúa Nguyễn.

Chúa Nguyễn đặt Nặc Ông Tha làm vua Chân-Lạp đóng đô ở La-Bích (Lovek) năm 1736. Vua ấy đến 1748 bị chú là Nặc-Ông-Thân cướp ngôi làm vua được ít lâu thì mất. Các con của Nặc-Ông-Thân tranh ngôi của nhau. Chúa Võ-Vương sai người đánh dẹp lại lập Nặc-Ông-Tha làm vua.

Được vài tháng Tha bị con của Thân là Nặc-Nguyên đem quân Xiêm về đánh đuổi (năm 1750) phải chạy sang Gia-định cầu-cứu, nhưng chết ở đấy.

Nặc-Nguyên lên ngôi, rồi lại thông sứ với Chúa Trịnh-Doanh đề mưu đánh Chúa Nguyễn giành lại đất Thủy Chân-lạp.

Năm 1753 Chúa Nguyễn khởi binh đánh vào Ngu-Chử (Bến-nghế) rồi tiến qua Lôi-Lập (Soirap Gò-Công) Tầm-Bôn (Tân-An) Cầu-Nam (Ba-Nam) Nam-Vinh (Nam-Vang) đến đầu quan dân cũng đều hàng cả. Nặc-Nguyên thua chạy trốn về Hà-Tiên, nhờ Mạc-Thiên-Từ xin hộ với Chúa Nguyễn cho dâng đất Tầm Bôn (Tân-An) Lôi-Lập (Gò-Công) để được tha về nước. Võ-Vương y cho.

Năm 1756 Nặc-Nguyên chết. Chú họ là Nặc-Nhuận xin hiến đất Trà-Vang (Trà-Vinh, Bến-Tre) và Ba-Thác (Sóc-trăng, Bạc-liêu) để được phong làm vua.

Năm 1757 Nặc-Nhuận bị rề là Nặc-Ninh giết chết cướp ngôi. Cháu của Nặc-Nhuận là Nặc-Tôn, con của Nặc-Nguyên, sang Hà-Tiên nhờ Mạc-Thiên-Từ dâng sớ tâu giúp cho được phong làm vua, Võ-Vương y cho, và sai quân đánh đuổi Nặc-Ninh.

Năm 1759, đề tạ ơn Chúa Nguyễn, Nặc-Tôn dâng đất Tầm Phong Long (Châu-đốc và Sadec) rồi cắt thêm năm phủ Hương-úc (Kompong-Son) Cần bột (Kampot) Sài Mạt (Cheal Meas) Chưng Rừm; Linh Quỳnh (vùng duyên hải từ Srê Ambel đến Peam) đã tạ ơn riêng Mạc-Thiên-Từ. Mạc-Thiên-Từ đều dâng cả cho Chúa Nguyễn. Chúa cho sát nhập vào đất Hà-Tiên (1).

Vừa đúng một trăm năm, từ 1658 Nặc-Ông-Chân nhượng Biên-Hòa, Bà-Rịa, đến 1759 tất cả đất đai của miền Nam sát nhập bản đồ của Việt-Nam. Cuộc Nam-tiến đã hoàn thành vậy.

SUY NGHĨ VỀ CUỘC NAM TIẾN THỰC DÂN CỦA VIỆT-NAM

Nhiều người trước một vài việc không hay trong hiện tại, thường chép miệng than rằng : có lẽ cha ông mình khi xưa cũng đã nhân tâm lắm, nên con cháu bây giờ phải gánh chịu hậu quả chẳng hay ấy.

Đề dứt khoát vấn đề, cho khỏi có điều gì thắc mắc trong lương tâm — dù lời than kia là lời nói thực hay chỉ là vô ý nói chơi — chúng ta cũng cần suy nghĩ về cuộc Nam tiến này: Cuộc Nam tiến làm mất hẳn một nước Chiêm-thành và một nước Thủy-Chân-Lạp.

Căn cứ vào những sử liệu kể trên chúng ta nhận thấy rằng :

1) — Quả tình người Việt-Nam đã khổ sở với Chiêm-thành suốt 12 thế kỷ từ 192 tới 1300, chỉ chống cự những cuộc xâm lăng của

(1) Năm phủ này đến đời Thiệu Trị 1847 bị giao trả lại cho Cao Miên. Tài liệu Vương Hồng Sển — Sài-gòn năm xưa, tr. 28

họ, chặn đứng mưu toan xâm chiếm đất đai, cùng đòi lại phần đất Nhật-Nam của mình bị họ cưỡng chiếm. Bất đắc dĩ mới phải đánh vào tận kinh đô Trà Kiệu của họ. Mà đánh xong rồi, họ chịu hàng phục, chịu trả phần đất thuộc quyền của mình, thì lại rút quân về, chứ chẳng hề có tham vọng đất đai.

2) — Bước Nam tiến đầu tiên (1307) mà vua Chế-Mân dâng hai châu Ô Lý làm lễ cưới Công-Chúa Huyền-Trần, ở một phương diện, cũng vẫn chỉ mới là ngổng ông lại lễ ông mà thôi, nhưng ở một phương diện khác, cho là có sự mở rộng thêm bờ cõi, thì đây là một việc mà đối phương đã *hoàn toàn vui vẻ và tự ý dâng đất* mà không hề có sự bắt ép hay dọa nạt gì cả.

3) — Bước tiến thứ hai (1402) chính Hồ-Quí-là có đem binh đe dọa, nhưng thực thì là vì tình thế bức bách : ngoài Đông Đô di thần của nhà Trần không phục, quân binh bên Tàu sắp qua, nếu để một vùng đất cho Chiêm-Thành sẵn sàng chấp thuận, cho quân Minh đổ bộ mượn đường đánh vào sau lưng mình, thì họ Hồ phải chết trong nháy mắt mà còn mang tiếng là ngu nữa ; vì vậy họ Hồ bắt buộc phải làm chủ mảnh đất sau lưng, để chỉ còn lo đối phó ở một mặt Bắc thôi,

Chứng có việc lấy đất này, thuộc hoàn toàn lý do quân sự, là sau khi giao đất, dân Chiêm đã bỏ đi hết, sợ một cuộc chiến tranh ghê gớm xảy ra ở đấy.

Thực cũng không phải là một tham vọng đất đai.

Mà cũng không phải một sự trả thù *đáng lẽ phải có* đối với việc Chế-Bồng-Nga, từ 1361 tới 1390, suốt 30 năm đưa quân ra Bắc, chém giết không biết bao nhiêu người Việt. Và ba lần vây hãm phá phách Thăng Long, vua quan nhà Trần chạy tứ tán cả, và trên đường thủy cũng như trên đường bộ, đã chết người hại của thế nào. Vậy mà khi Chế-Bồng-Nga chết, cũng thôi không đánh trả thù gì cả, miễn là vua Chiêm kể nghiệp trả đất mà Chế-Bồng-Nga đã chiếm, thì lại thôi để giao hảo như xưa.

Cái phúc đức mà cha ông chúng ta đã để lại cho con cháu đã rõ ràng là đấy.

Không phải là đánh không được thì tha làm phúc. Hay nói cách khác : không phải cái phúc đức yếu hèn.

Bởi năm 1446, Chiêm thành không chịu thần phục, vua Lê Nhân-Tôn đã đánh vào tận Vijaya (Bình Định) chiếm cứ cả thành trì, rồi

lại tự ý rút về, sau khi vua quan Chiêm Thành chịu hàng phục. Nếu quả có tham vọng đất đai thì cơ hội ấy còn gì nữa mà chẳng lợi dụng.

A)-Tử tế, phúc hậu như thế thật là cùng cực rồi. Vậy mà năm 1470 vua Chiêm là Trà Toàn còn cho quân đánh phá Hóa Châu, mới khiến cho một ông vua *có chân chất văn học hoàn toàn* là vua Lê Thánh-Tôn cũng phải tức giận, đề đưa quân vào làm cỏ hết, cho đến hết hẳn hy vọng khôi phục, và lấy đất luôn đề sắp đặt việc cai trị.

Có phải đúng rằng Chiêm Thành khởi nghiệp với sự tranh cướp đất đai bằng gươm giáo, thì cũng lại tuyệt nghiệp với sự tranh cướp đất đai ấy bằng gươm giáo chăng?

Và có phải đúng rằng cả cơ nghiệp gây dựng 13 thế kỷ chỉ nội một trận năm 1471 ấy mà tan nát hết chăng?

Điều lạ là trận ấy lại do một ông vua thi sĩ cầm quân, một người mà ai cũng nhìn nhận tất phải có tình nhân ái hơn hết thảy nhưng vô tướng khác. Vậy mà sao lại làm cuộc tiêu diệt chiêm đến như thế.

Phải chăng là để dứt hết hậu họa chiến tranh với miền Nam? Phải chăng là để diệt kẻ dữ cho dân chúng từ nay được an cư lạc nghiệp?

Về phần người Chiêm Thành cái nghiệp diệt vong, họ đã gieo nhân thì phải hái quả. Nhưng về phần người Việt, với cái nghiệp cứu dân khỏi vòng nước lửa, sự phải xử dữ với kẻ dữ đã chỉ là một phương tiện không dùng không được mà thôi. Mười ba thế kỷ chịu đựng chờ một tháng một năm gì cho cam. Thử đặt mình vào địa vị người xưa mà đưa việc lên bàn cân phúc, tội, ta mới thấy không có gì cả để lương tâm cắn dứt.

B) — Đối với Thủy-Chân-Lạp ở một vùng đất sinh lầy, phải tử công phu đắp đê ngăn nước mặn, đào mương, đúc cống, chập vạt với hòn đất mới khiến được cho nó trở thành phì nhiêu như bây giờ. Chờ ba trăm năm trước ai thềm dòm ngó đến khoảng đất lầy lội nước mặn, chẳng trông trọt gì được, thỉnh thoảng mới có một giồng đất cao để làm vườn làm nhà thì đường giao thông lại không có. Tất cả chỉ tùm tùm nhau ở miệt cao nguyên đầy cây hoang thuở dữ.

Đối với miền đất như thế người Việt đầu tiên tới nơi, cũng xin phép được khai khẩn làm ăn một cách lương thiện năm 1623, đâu có dùng sức mạnh, đề cưỡng chiếm?

Chẳng qua gặp hồi không may của dân nước ấy, anh em chú cháu trong nhà tranh cướp ngôi báu của nhau, rồi chém giết lẫn nhau, loạn lạc lung tung, khiến Chúa Nguyễn phải *giúp đỡ đề vãn hồi an ninh và giúp đỡ đề định đặt ngôi thờ cho họ tự cai trị lấy nước họ.*

Ông vua được lên ngôi, có cảm ơn dâng hiến mảnh đất nào, thì nhận chịu mảnh đất ấy, chứ không hề lợi dụng lúc mạnh thế của mình mà đòi đất này đất nọ hay xưa quân chiếm phăng tất cả. Cho nên cả vùng đất miền Nam hiện nay, Chúa Nguyễn dư sức lấy hết ngay từ năm 1658 rồi, nhưng chúa đã thành thực không muốn. Để cho dần dần, suốt một trăm năm, hết đời vua nọ đến đời vua kia, người ta cứ đẩy đất vào tay mình, hoặc để trả ơn (1759) hoặc để cầu xin (1757), hoặc để nhờ thế lực cho Xiêm khỏi dòm ngó (1714) hoặc để chuộc tội (1653).

Thì rõ ràng là Chúa Nguyễn đã tự nhiên có đất vì nhân đức theo chính sách của Hán-Lưu-Bang, chứ không chiếm một cách chớp nhoáng như kiểu Sở Bá Vương.

Cho nên bây giờ nhìn vào giải đất từ Nam Ngải đến Hà Tiên, chúng ta vui mừng rằng di sản ấy đã được cha ông chúng ta tom góp lại bằng phúc và đức, mà di sản ấy vì thế sẽ bền vững mãi mãi với lịch sử của chúng ta.

LÊ VĂN SIÊU

ĐÌNH GIA NGỌC-PHẢ



HOA-CHÂU-ĐÌNH HỮU-GIẢNG

(tiếp theo)

LÊN NGÔI HOÀNG ĐẾ

Sau khi đã dẹp yên được loạn Thập Nhị Sứ Quân, thống nhất đất nước, đem lại an ninh trật tự cho nhân dân, năm Mậu Thìn (968), Vạn Thắng Vương lên ngôi hoàng đế, lấy hiệu là Thái Bình, đóng đô ở Hoa Lư (bây giờ là xã Trường-yến Thượng, huyện Gia Viễn, tỉnh Ninh bình; về phía tây bắc, nay còn di tích nội thành và ngoại thành. Truyền rằng xưa có cây tháp Thiết Trường và chùa Nhất Trụ, lâu ngày tháp và chùa đều đã mai một nhưng danh hiệu vẫn còn) gọi là Tràng An, đặt quốc hiệu là Đại Cồ Việt.

Nước ta kể từ đời Hồng Bàng đến đây, vua Đinh là vị Hoàng đế mở đầu chính thống các triều Lê, Lý, Trần, Lê, Nguyễn, sau này.

PHONG THƯỞNG CÔNG THẦN

Sau khi lên ngôi, đức vua ban thưởng cho những tướng sĩ có công hăn mã, phong cho Nguyễn Bặc tước Định Quốc Công, Đinh Điền, Trịnh Tú, Lưu Cơ hiệp cùng Nguyễn Bặc là tứ trụ đại thần, Lê Hoàn làm Thập Đạo Tướng Quân, Đinh Liễn làm Nam Việt Vương, và các tướng sĩ khác đều được phong thưởng cả.

SỬA TRỊ MỌI VIỆC

Ngài lại sửa sang mọi việc trong nước, đề phẩn sức thái-bình.

Về hành chính thì đặt ra luật lệ, triều nghi, định rõ phẩm trật cho các quan văn, võ, chế mũ, áo riêng cho mỗi phẩm trật.

Về công chính, thì năm thái bình nguyên niên, xây dựng các cung điện, vua ngự coi châu ở điện Bách tuế Thiên bảo tại chân núi Đại-vân, sà, cột đều trang sức bằng vàng. Phía đông điện Bách Tuế Thiên Bảo có điện Phong Lưu phía tây có điện Trang Quang, bên tả có điện Bồng Lai, bên hữu có điện Cực lạc. Lại dựng lầu Đại Vân, bên lầu có điện Trường Xuân. là chỗ vua nghỉ.

Bên điện Trường Xuân là điện Long-Lộc lợp bằng ngói hạc. Đến nay trái mấy tang thương, cung điện đã hóa ra bãi cỏ. Duy còn hai cột đá ở sân điện Trường-Xuân, song song cao hơn một trượng, bốn bên có nét chữ, nhưng lâu ngày rêu xanh phủ mờ, không còn nhận ra chữ gì nữa. Ngài lại cho bắc cầu, xây cổng, đắp đường thông củ (như con đường từ Trường Yên qua Diên-Giang, Diêm-Xá, Đại-Hữu, Tri Hối, xuyên qua Chiền-Đồi đến bến đò Đoan Vĩ ra Hà-Nam. Cách đây khoảng 50 năm trở về trước, nhân dân miền Gia Viễn vẫn còn gọi đường ấy là đường vua Đinh (xem bản đồ mộ phát-tích của nhà Đinh sẽ rõ).

Về quân chính thì lập ra mười đạo quân để phòng thủ đất nước. Mỗi đạo có 10 quân, mỗi quân có 10 lữ, mỗi lữ có 10 tốt, mỗi tốt có 10 ngũ, mỗi ngũ có 10 người. Một nửa tại ngũ, còn một nửa thì cho về làm ruộng, sau khi luyện tập một thời gian, khi có giặc thì mới gọi nhập ngũ cả.

Về hình chính thì nuôi mấy con cọp ở trong một cái hang núi (nay là chùa bang Am Tiện) và đặt cái vạc dầu ở trước sân rồng, để trừng trị những kẻ phạm pháp. Sở dĩ phải dùng đến pháp hình nghiêm khắc như thế là vì bấy giờ có nhiều người quen thói lúc loạn không chịu tuân theo pháp luật, cần phải dùng oai để trừng trị bọn gian ác, nhờ đó mà nhân dân được yên.

Đó là chính phương pháp của Gia-Cát-Lượng đặt luật-lệ để trị yên đất Thục; thế mà trong Đại-Nam Quốc-sử Diễn-ca của Lê Ngô-Cát lại chê rằng ;

«Pháp hình cũng lạ xưa nay, hùm nuôi trong cũi, vạc bày ngoài sân.

Xét ra Lê Tiên-sinh chỉ là một nhà nho học từ-chương, biết một mà chưa biết hai vậy.

DÀNG BIỂU CẦU PHONG.—

Nước ta hồi bấy giờ, phía bắc thì có nhà Tống như hồ ngồi rình mồi, chỉ thừa cơ sang xâm chiếm, phía nam có nước Chiêm-Thành như điều-hầu bay lượn, thường đem binh quấy nhiễu ngoài biên. Bởi thế vua Đinh bất-đắc-dĩ phải hòa hoãn với Tống, nước to mạnh hơn nước ta nhiều, làm sợ cầu phong với vua Tống, để cho dân nước ta được tránh nạn binh đao, an cư lạc nghiệp. Nhà vua dụng tâm như thế đúng với câu cổ-nhân nói « Trĩ Giả Dĩ Tiểu Sự Đại. » Vua nhà Tống phong cho vua Đinh là Giao-Chỉ Quận-Vương và phong cho con cả của Ngài là Đinh Liễn chức Kiểm-Hiệu Thái-Sur Tĩnh-Hải Quân Tiết-Độ-Sur.

(Nhâm thân (972) Đinh-Tiên-Hoàng khiên sứ như Tống, tu cống tình thỉnh phong, cập hoàn, Tống để khiên sứ như Nam sách phong Đinh Tiên-Hoàng vì Giáo chỉ Quận Vương. Thái-Tử Đinh-Liễn phong vì Kiểm-Hiệu Thái-Sur Tĩnh-Hải-Quân Tiết-Độ-Sur An-Nam đô-hộ. Sắc văn hữu văn :

Thế vị quốc tộc, năng bảo viễn phương ; chỉ mộ Hoa Phong, thường tư nội-phụ. Cửu châu hỗn nhất, Ngũ-Lĩnh quyết thanh : toại đạt thế hàng, nãi thân chức-cống. Gia lệnh tự xưng phiên chi ý, tử nãi phụ tiết thổ chi phong. Chắt ầu duy sự, trù chi tình phú, dụng bao kỳ đức, khởi hậu di chương. Nghĩa là :

Năm Nhâm-Thân (912) vua Đinh-Tiên-Hoàng sai sứ sang cống nhà Tống và cầu phong. Khi trở về, vua Tống sai sứ sang nước Nam ta, sách phong vua Đinh làm Giao-Chỉ Quận Vương, Thái-Tử là Đinh-Liễn được phong làm Kiểm-Hiệu Thái sur, Tĩnh-Hải-Quân Tiết-Độ Sur An-Nam đô-hộ. Trong sắc phong có những câu này :

... nổi đời là qui tộc, hay giữ được địa phương xa; chỉ hãm mộ phong tục Trung-Hoa, thường muốn xin nội-phụ. Nay chín châu (nước Tàu trước chia ra làm 9 châu. Chín châu ý nói cả nước Tàu) thống nhất, miền núi Ngũ Lĩnh đã quét thanh giặc giã (Ngũ Lĩnh ở về địa phận Giao-Chỉ và Hợp Phố, núi có 5 ngọn cao, nên gọi là

Ngũ Lĩnh. Ý nói nước Việt-Nam) bèn đạo đạt lên Thiên Tử xin vào hàng vương giả và được giữ chức cống. Thêm cho người con của Vương cái ý xưng phiên thuộc, con có cha được vinh phong đất ăn lộc (theo chế độ phong kiến, thiên.tử phong đất cho các nước chư hầu, nước to thì ngàn dặm, nhỏ thì trăm dặm, bảy mươi dặm, bốn mươi dặm, v.v...), chủ ở sự quân lính để giữ nước và thu thuế để tiêu dùng. Đó là ban khen người có đức, sự hậu đãi càng rực rỡ...

Tạm dịch :

« Đời truyền quý tộc, giữ được viễn phương.

Chỉ mến Hoa phong, muốn xin nội phụ.

(Ngày nay) Cửu châu thống nhất, Ngũ Lĩnh quét thanh.

Biều dăng xin vào hàng Vương;

Lễ giữ, được theo Chức Cống.

Vào châu cung khuất, con đã thuận chịu phiên thần.

Ngồi trấn biên cương, cha được vinh phong thái địa.

Quốc phòng tổ chức, thuế khóa thu dùng.

(Đó là) Khen kẻ đức tài, hậu điều diên tộ..... ».

Bề ngoài tuy thụ phong vua Tống, nhưng bề trong Ngải vẫn tự cường xưng đế hiệu, đặt niên hiệu, đặt quốc hiệu, có triều đình, có quân đội, đường đường riêng một cõi trời Nam,

CHINH PHẠT CHIÊM THÀNH

Về phía Bắc, nhà Tống đã tạm yên rồi. Ngải mới đối phó với nước Chiêm Thành về phía Nam. Nước này thường đem quân vào cướp phá vùng châu Hoan, Ngải sai quân đi đánh, nước Chiêm thua, phải thần phục triều cống, không dám quấy nhiễu nữa. Mấy nước lân cận cũng đều qui phục cả. Từ đó nước ta được an hưởng thái bình thịnh trị.

CÔNG NGHIỆP RỰC RỠ

Xét đức vua Đinh xuất thân từ nơi thảo dã, mà biết thu dùng hào kiệt, luyện tập dân quân, chỉ trong một năm, phát ngọn cờ lau mà dẹp yên được mười hai sứ tướng, thống nhất được non sông, khiến cho vua tôi nhà Tống phải gờm, không dám dòm ngó, vua nước Chiêm Thành phải sợ, không dám cướp phá ngoài biên. Ngải lại lo nội trị phần sức thái bình, khiến cho nhân dân được hưởng phúc lành, và để cho các triều đại sau thừa hưởng gia sản phú cường, đủ sức chống chọi các cuộc xâm lăng ngoại quốc, thì công nghiệp của vua Đinh Tiên Hoàng đối với dân tộc ta chẳng là vĩ đại lắm ru!

Thế mà về triều Hậu Nguyễn gần đây, có một vị đại thần dám hạ bút khen vua Gia Long : «... Đĩnh Tiên Hoàng, Lê Thái Tổ hà dĩ gia diên !», thì bút của vị ấy không phải là bút lông nữa !

THỜI KỶ SUY VI

Từ khi mới đăng quang cho đến mười năm về sau, đức Vua chăm lo việc quân quốc, săn sóc đến thần dân, cho nên mọi sự nội trị, ngoại giao đều tươm đẹp cả. Nhưng vài năm về sau, Ngài thấy trong nước thái bình vô sự, mới sinh lòng kiêu sa, trẻ nãi triều chính, chỉ đam mê các cuộc vui chơi vì thế mà ý chí thoán đoạt của kẻ loạn thần mới nẩy nở dần dần, và nền xã tắc nhà Đĩnh cũng bắt đầu lung lay vậy. Xưa Ông Mạnh Tử có nói : «sinh ư ưu hoạn, tử ư an lạc», thực đã không sai !

ĐỖ THÍCH THÍ ĐÌNH ĐÌNH

Bấy giờ có viên Chi Hậu Nội tức là Nội thị, tên là Đỗ Thích, quán ở Thiện Trao, huyện Yên Khánh (bấy giờ là xã Thiện Trao, tục gọi là làng Chẹo, huyện Gia Khánh, tỉnh Ninh Bình), trước từng làm lại sau được vua tin dùng, ngày đêm hầu hạ trong cung cấm.

Y thấy nhà vua đam mê tửu sắc, lại nhân một đêm y nằm mộng thấy một ông sao sa vào giữa mồm, y cho là điềm tốt, chắc mình sẽ được đại quý. Cho nên đêm hôm 16 tháng 8 năm Kỷ mao, y thấy đức vua say rượu, nằm ngủ ở sân, thừa cơ lên vào giết đức vua và giết cả người con cả của đức vua là Nam-Việt Vương Đĩnh-Liên nữa. Được tin hung báo, các quan triều thần lập tức đi lùng bắt, thấy y trốn nằm ở trên máng nước, bèn lôi ra trị tội.

Tên Đỗ Thích này không tự biết thân, chỉ là một tên nội thị, không có tài đức danh vọng gì, không có công lao hãn mã gì thế mà dám làm sự nghịch bất-đạo, chực nhất đán nhảy lên ngôi chí-tôn thì ai mà quy-phục. Vả lại lúc vua chưa làm điều tàn-khốc đối với thần dân, mà y nhẫn tâm hại cả hai cha con Ngài, chỉ vì một giấc mộng hảo-huyền đến nỗi nhà Tống đem binh sang đánh, thì dù y bị tru-di cũng chưa đền hết tội.

TÁNG TRÊN NÚI MÃ YÊN

Khi đã giết được tên-loạn thần Đỗ Thích rồi, triều-thần văn võ mới chọn ngày làm lễ an-táng đức Tiên-Đế và cố Nam-Việt Vương. Linh-

cử đức Tiên-Đế thì được rước lên táng ở trên núi Mã-An (núi này giống như cái yên ngựa, ở phía đền thờ đức Tiên-Đế, lãng lãu ngày bị nước gió mưa làm đổ nát. Đến ngày mồng 2 tháng 5 năm Minh-Mạng thứ 21 triều Hậu-Nguyễn, cho các Tỉnh thần tỉnh Ninh-Bình tu sửa lại, đến bây giờ hãy còn).

Đức Tiên đế lên ngôi Hoàng-đế từ năm Mậu-thìn (968 sau k.n.) đến ngày 16 tháng 8 năm Kỷ Mão (979 sau k.n.) thì thăng hà trị vì được 12 năm, hưởng thọ 56 tuổi.

Các triều đại sau, từ Lý đến Hậu-Nguyễn thường cử đến ngày giỗ (16 tháng 8 âm lịch) có cử một đại-thần thay mặt triều đình làm lễ quốc tế tại đền thờ ở Trường-Yên, cho đến đời Đồng-Khánh triều Hậu-Nguyễn thì thôi. Đến năm Canh thìn (1940) đời Bảo Đại, khi ông Từ Bộ Thực làm Tuần Phủ Ninh Bình, lại bắt đầu làm lễ quốc tế.

THIẾU-ĐẾ KẾ VỊ

Việc tang đã xong triều-thần hội bàn lập người kế vị. Thập-đạo Tướng quân Lê-Hoàn mưu lập người còn út của Tiên-Đế tên là Đinh Toàn mới lên 6 tuổi lên nối ngôi, hiệu là Thiếu-Đế

Đáng lẽ nên chọn người con nào lớn tuổi của đức Tiên-Đế hay là cháu đích tôn của ngài (con của Nam Việt Vương Đinh Liễn) cũng đã lớn tuổi, tôn lên nối ngôi mới phải, nhưng Lê-Hoàn định tâm thoán-đoạt nên mới mưu mô lập vua nhỏ để dễ bề hành-động.

Lê Hoàn tự xưng là Phó quốc Vương nắm giữ mọi quyền binh ra vào tự do nơi cung cấm, và tư thông với bà Dương Thái-Hậu (Hoàng Hậu của đức Tiên Đế).

TRUNG THẦN TỬ TIẾT

Các vị đại thần là những Đinh Điền, Nguyễn Bặc, Trịnh Tú, Lưu Cơ, biết dã tâm của Lê Hoàn muốn cướp ngôi của ấu chúa, nên cùng nhau đem binh đến đánh. Nhưng Lê Hoàn sẵn có trọng binh, lại được lũ gian thần Phạm Cự Lượng a-tòng nên đánh giết được các vị trung thần kia.

NHÀ TỔNG ĐỘNG BINH

Vua đời nhà Tống vẫn có ý dòm nom nước ta, nhưng còn gồm đức Tiên Đế là bậc trí dũng còn tại vị, nay được tin ngài thăng hà, con

nổi ngôi còn nhỏ dại, thì mừng lắm, bèn sai tướng là Hầu Nhân Bảo đem quân sang đánh nước ta.

Khi quân Tống kéo đến cửa ải Nam quan, thì quan trấn thủ ngoài biên phi báo về triều cáo cấp. Triều đình nghị cử Thập Đạo Tướng Quân Lê Hoàn đem quân lên ải quan đánh giặc.

HỌ LÊ THOÁN VI

Lê Hoàn bèn gọi bảo bọn Phạm Cự lượng và các tướng sĩ rằng : Nay giặc mạnh đã đến ngoài cõi, vua thì còn nhỏ, nếu chúng ta cô cố sức lập công nơi sa trường, thì ai biết đến mà phong thưởng cho. Rồi mớm lời cho bọn tướng sĩ. Bọn này bèn nói rằng vì tình thế cấp bách quá, chúng ta hãy cùng nhau phò lập quan Thập Đạo Tướng Quân lên làm vua, rồi chúng ta sẽ đem quân đi đánh giặc (dập theo khuôn khổ của Triệu Khuôn Dã nhà Tống).

Thế là cả bọn hò reo, rước Lê Hoàn vào cung. Bà Dương Thái Hậu ngồi ở trong màn, thấy mọi người đều thuận tình, bèn sai lấy áo long cồn (thứ áo hai bên tay có thêu hai con rồng quay đầu ra cửa tay áo, chỉ vua mới được mặc) khoác lên mình cho Lê Hoàn, Các tướng sĩ đều tung hô vạn tuế.

Lê-Hoàn bèn lên ngôi Hoàng-Đế, đó là Đại-Hành Hoàng-Đế, cải nguyên là Thiên-Phúc đóng đô ở Hoa-Lư, cố đô của nhà Đinh, phò vua Đinh Thiệu Đế xuống làm Vệ Vương và lấy Bà Dương Thái-Hậu, rồi sau mới đem quân đi đánh phá được giặc Tống, (Tục truyền rằng ở bờ sông Vân-Sàng thuộc xã Thiên-Trạo, huyện Yên Khánh (sông này là một phân-lưu con sông Đáy, chỗ hợp lưu ở địa phận xã Phúc-Am tỉnh Ninh-Bình, gần núi-Dục-Thủy, chảy qua xã Khương-Lộc, Đại-Phong, Yên-Phong Cồ-Loan, Đông-Trung Đông-Hội, Thiên-Trạo xuống mãi hạt Kim-Sơn rồi chảy vào vịnh Bắc-Việt) có nền nhà cũ của quan Thủy-Sur đời Đinh. Khi vua Lê Đại-Hành đem quân đi đánh quân Tống, bà Dương Hậu đặt giường ngủ ở bên sông để rước vua đến nghỉ. Khi vua đến có đám mây ngũ sắc bao phủ chung quanh giường, nên gọi con sông ấy là con sông Vân-Sàng.

Đời sau có câu đối ở đền vua Lê Đại-Hành rằng :

Vạn hội bản do thiên, Đế Tống hoàng bào, Đế-Việt long cồn.
Linh thanh tàng thử địa, Hoàng Đình thượng miếu, Hoàng
Lê hạ từ.

Nghĩa là: Vận hội vốn bởi trời, vua nhà Tống khoác áo hoàng-hào (1) Vua nước Việt khác áo long-côn. Tiếng anh linh còn mãi ở đất này, vua Đinh thờ ở miếu trên, vua Lê thờ ở đền dưới (2)

Từ đó cơ-nghiệp nhà Đinh thuộc về nhà Tiền Lê.

Xét nhà Đinh khởi từ vua Tiên Hoàng Đế xưng đế từ năm Mậu Thìn (968) đến năm Kỷ-Mão (969) thì thắng hà, trị vì được 15 năm, vua Thiệu Đế nối ngôi từ năm Kỷ-Mão (979) đến năm Canh Thìn (980) thì bị phế, trị vì được 1 năm là hết. Như thế là nhà Đinh làm vua được 2 đời, công 13 năm.

Đời sau có thơ vịnh đức vua Đinh.

*Mộc kiểm lưu kì độ Gián xuyên,
Nội binh Sứ tướng, ngoại an biên.
Đinh gia sự nghiệp lưu dư địa.
Nam quốc sơn hà biệt chiếm thiên
Oanh liệt trường khai chính thống thủy
Đường-hoàng vĩnh diện đế cơ tiên.
Chỉ kim Cờ-việt y nhiên tại
Hào-kiệt phương danh vạn cổ truyền.*

Tạm dịch :

*Cờ lau qua bến Gián bời bời,
Sự nghiệp nhà Đinh tràn khắp đất
Mở đầu chính thống, giân cơ trí
Cờ việt tới nay còn đó mãi
Bình Sứ quân trong, định cõi ngoài
Giang sơn nước Việt chiếm riêng trời
Dựng trước hoàng kì, tỏ đức tài
Tiếng thơm hào kiệt nước muôn đời*

(1) Vua Hậu-Chủ nhà Hậu-Chu đời Ngũ-đại bên Tàu băng-hà, con là Cung-Đế mới lên 7 tuổi lên nối ngôi, bỗng có quân Khiết-đan vào đánh, vua sai quan Điện-Tiền Đô Kiểm-Điêm, Tiết-Độ Sứ trấn Qui-Đức tên là Triệu Khuôn Dẩn đem quân đi đánh giặc, đi đến Trần Kiều, các tướng sĩ lấy áo hoàng bào mặc cho ông và tôn ông lên làm vua, rước ông trở về kinh-đô Đại-lương ép vua Cung Đế nhường ngôi cho, lập nên cơ nghiệp nhà Tống.

(2) Đền thờ vua Đinh ở xã Trượng Yên Thương, đền thờ vua Lê ở xã Trườn-h-Yên hạ.

Đời sau vịnh sử có câu :

«*Lư (khuyết)*. *Vạn-Thắng-Vương*.
Hoa-Lư định đĩnh quỳnh lâm thường.
Đĩnh trung dưỡng hồ tương thủy phạt ?
Đỗ-thị, Lê-gia nhật tại bàng !»

Tạm dịch :

«*Hùng tráng, cờ lau, Vạn-Thắng-Vương*.
«Hoa lư dựng nước, bắc phi thường.
«Trong sân nuôi cạp trùng ai đó !
«Lễ, Đỗ ngày đêm cạnh miếu đường !»»

Đại ý nói. Ngài nổi danh Vạn Thắng-Vương, đóng quốc-đô ở Hoa Lư, khác hẳn kẻ lâm thường. Nhưng mà nuôi hùm ở giữa sân để phạt ai ? Đỗ-Thích và Lê-Hoàn ngày ngày ở ngay bên mình, sao không trùng-trị ?



THẾ HỆ NHÀ ĐÌNH

I. ĐÌNH TIỀN-HOÀNG-ĐẾ (968-980)

Nam-Việt Vương
Đình Liễn

Hạng-Lang

Con út

2. Thiệu Đế
Đình-Toàn

(*Còn nữa*)

ĐÌNH HỮU GIẢNG

THÀNH PHỐ HÀ-NỘI XƯA VÀ NAY



BỬU-CẨM và THƯƠNG-LĂNG

PHỦ PHỤNG THIÊN

Phủ ở huyện Thọ-Xương, phía Nam thành. Trước phủ có Chợ lớn, đó là chợ rất phồn thịnh trong năm chợ ở đô thành. Hai huyện Thọ-xương, Vĩnh-thuận đều thuộc phủ này. Đời Tiền Lê phủ có 36 phường. Huyện Thọ-xương có 4 túc, 4 nghiêm và 8 tổng; huyện Vĩnh thuận có 5 tổng là: Thượng-thành, Trung-thành, Hạ-thành, Nội-thành và An-thành. Các phường phố hoặc lấy tên điện như Huy-văn, Giảng-võ; hoặc lấy tên cửa như Trường-an, Bảo-khánh; hoặc lấy tên các quan thự như Khâm-thiên, Ngự sử, hoặc lấy tên quân như Thị-vật, Tiền-tiếp. Từ đời Lê trung hưng về sau, hằng năm đến ngày 27 tháng giêng thì cử hành lễ Khánh thọ. Trước tiên quan Phủ doãn ra chợ làm nhà cỏ và đặt sập vua ngồi, quan Chương-khánh bưng cây thiên tuế từ điện đình đi ra. Vệ binh lo sẵn hương án, nghi trượng, nhạc cụ, trước sau sẵn sàng nghinh tiếp. Đoàn, quan Chương-khánh đặt cây thiên tuế nơi giường vua. Ông thầy cúng quý xuống cầu chúc, bói được điềm tốt, mọi người hoan hô. Các quan mặc triều phục, đứng xa lạy vào, lạy xong nối tiếp nhau ra đi. Quan Chương-khánh lại bưng cây thiên tuế vào trong điện. Thị vệ vâng lệnh đem cây đó

đặt trước xa giá. Vua ngự đến điện Vạn-thọ. Các quan đến chúc mừng Vua, chia thành ban rồi đứng chầu. Sau đó vua ban yến, ban mai tửu. Các triều đại đều có lệ đó, những người được xem cho là một ngày hội lớn. Sau nhiều năm bình biến, phủ lý vẫn còn. Đầu niên hiệu Gia-long đổi là phủ nha Hoài-đức. Niên hiệu Minh-mạng, bắt đầu dời đến xã Dịch-vọng, huyện Từ-liêm.

TRƯỜNG GIẢO-NGHỆ

Trường Giảo-ngệ ở phía tây thành, dùng làm nơi giảng tập võ nghệ về các triều vua nhà Lê. Năm Bảo-thái thứ 4 (1723) bắt đầu mở trường học võ (tại làng An-viên, huyện Thọ-xương). Trong trường có miếu thờ Tiên-sur Thái-công; có đặt chức quan để dạy sinh viên. Đây là nơi họp thi và tiến cử rộng rãi. Về sau mở trường ở Đồng-đa xây lầu Quan-thí giống với phép chế của điện Giảng-võ. Những người thi đậu được vinh quy, rồi đến miếu lay Tiên-sur. Sau cơn loạn lạc, dấu nền cũ và cây cối vẫn còn. Niên hiệu Minh-Mạng, bãi Đồng-nhân bị hư hoại, miếu này đổi thành miếu Trưng-vương. (Tiên-sur miếu thờ Võ-thành-vương làm ngôi chính; Tôn-tử, Quân-tử trở xuống có tám người, thờ ở hai chái, Trần Hưng-đạo cũng từng tự ở miếu này. Mỗi năm tế vào ngày mậu, tháng giữa mùa xuân, mùa thu).

CỬA ĐOAN-MÔN

Lầu năm cửa của Vọng-cung chính giữa đề hai chữ Đoan-môn. Đồi Lý là lầu Ngũ-phượng-tinh, bên ngoài có lầu ba cửa. Lễ chế đều như cũ. (Năm Lý Sùng-hưng thứ 2 (1053) có con rồng vàng hiện ra ở điện Đoan-minh. Đầu niên hiệu Quang-thuận (1460) gọi là cửa Đoan-minh, sau đổi là Đoan-môn). Đầu đời Lê cũng nhân theo đó; phía sau cửa ấy có dựng điện Kính-thiên, dùng làm nơi thi triều.

THẠCH-LAN (lan can bằng đá)

Niên hiệu Lê Quang-thuận xây Thạch-Lan trước hệ điện, các tiến sĩ thi văn sách ở đây. Những người thi đậu được yết bằng ở cửa Đông-hoa. Sau đời Lê trung-hưng, đổi làm điện thờ cúng trời đất. Vua vẫn thi triều ở cửa Kính-thiên. Đầu đời Nguyễn đổi là Vọng-cung.

PHONG SỬ VÀ TIẾN TRIỀU

Có lệ các quan tiến triều đến cửa Đại-hưng thì xuống kiệu, những người đi theo đến cầu Ngoạn-thiềm thì dừng. Nha lại đến các cửa Đông Trường-an, Nam-huân dừng lại, không được vào cửa

Chu-tước. Nghe 50 tiếng chuông mà còn ở ngoài cửa Đoan-môn thì bị khiển trách. Sứ bộ Trung-quốc sang đến cửa Nam Kinh-đô thì các tùy nhân xuống ngựa. Khâm sứ xuống kiệu ngoài cửa Đông Trường-an. Vua ra đón tiếp, đứng bên phải hoặc bên trái trong cửa. Long đình được đặt ngang điện Kính-thiên, các quan chia ban, đứng trên thềm Thạch-long nơi điện đình, hoặc bên phải, bên trái cửa Đoan-môn.

ĐÀN NAM-GIAO (đời Lê)

Đàn ở cửa Triền-kiều, phía Nam thành Thăng-long. Đời Lý Trần đàn dùng để tế trời đất. Sau đời Lê trung-hưng, mùa thu năm quý mão, niên hiệu Cảnh-hưng (1783), Trịnh Tây-vương xây điện Chiêu-sự ở đây.

KHÔI BÁT-TRÀNG

Xã Bát-tràng nằm trên bờ Nhị-hà, thuộc huyện Gia-lâm, trước gọi là phường Bạch-thổ. Dân ở đây sống về nghề nung bát. Lò nung bát có đến hàng chục, khói bay nghi ngút. Vùng nay cách thành vài mươi dặm, thuyền bè la liệt.

RUỘNG HOA

Ở trại Ngọc-hà, huyện Vĩnh-thuận. Dân theo nghề trồng hoa. Đất rộng khoảng 8, 9 mẫu, ruộng hoa tiếp nối nhau, gọi là Bát-mẫu-án, biệt danh là chùa Bát-mẫu. Lục truyền có tám người dân bà chung nhau lập một ngôi chùa ở đây. Trong chùa có thờ miếu tượng dân bà nên mới có tên như thế.

LA THÀNH TRÚC Ồ

Năm Nguyên-hòa thứ 3 (808), thời kỳ nội thuộc nhà Đường, Trương Chu sang dò hộ nước ta, xây thêm thành Đại-la. Đến năm Hàm-phong thứ 7 (866), Cao Biền làm Tiết-độ sứ, chiếm cứ phủ trị, lại xây thêm vọng lâu và nữ tường (tường nhỏ ở trên thành). Thành Đại la chu vi 982 trượng 5 thước, thân cao 2 trượng 6 thước, rộng 2 trượng 5 thước (1).

1) Đại Việt Sử-ký toàn thư, ngoại kỷ, quyển 5, tờ 14b—15a, chép Cao Biền đắp La thành dài 982 trượng 5 thước, thân cao 2 trượng 6 thước, chân thành rộng 2 trượng 5 thước, bốn mặt tường nhỏ trên thành cao 5 thước 5 tấc, có 55 vọng lâu, 6 cửa cổng, 3 ngôi nước, 34 con đường đi, lại có đắp đê dài 2125 trượng 8 thước, cao 1 trượng 5 thước, chân rộng 2 trượng và còn làm hơn 40 vạn gian nhà nữa. (Xem tiếp trang sau)

ngũ phủ. Các quan của phủ Chúa thường ngồi ở chính đường các điểm để làm việc. Họ chuyên giữ thuyền bát bính (1). Các phẩm quan vẫn vào triều đình nếu không có lệnh chỉ thì không tham dự.

KỲ-ĐÀI

Thành Thăng-long là La-thành ngày xưa, Lý-Thái-tổ từ Hoa-lư dời đô đến đây, Vua thấy rồng hiện nên đặt tên thành là Thăng-long. Khi quân Minh sang xâm lược đổi tên thành là Đông-quan. Lê Thái-tổ phục quốc dùng lại tên cũ. Các cung và cửa thành đều theo lối kiến trúc đời Lý. Thành trong tuy theo cũ nhưng có đổi mới. Đời Nguyễn sửa sang rất nhiều, xây 5 cửa : Chính-Đông, Chính-Tây, Chính-Nam, Chính-Bắc. Trước môn-dinh có dựng Kỳ-đài, trên đài treo là cờ lớn để làm quân hiệu, mặt trời chiếu đỏ, ánh sáng lòa cả mắt. Năm cửa thành đều có lầu, trên lầu có trống để ban đêm canh giữ. Mỗi khi đổi canh thì trống đánh liên hồi. (Tương truyền Kỳ-đài vốn là nền của cũ cửa Chu-tước).

ĐÔNG-KIỀU

Đông-kiều thuộc cửa Đông, phường Đông-hà, huyện Thọ-xương, ở vào khúc sông Tô-lich chảy vào sông Nhị. Ngày xưa ở đây có cầu bằng da. Chợ động trên cầu, bán du hoa, quả, thịt, cá. Chợ này có tên là chợ Hoa, nằm gần cửa Đông. Trong chợ có nhiều ca nhi, thường thổi sao đánh đàn ; người qua kẻ lại thưởng thức suốt ngày.

Khám định Việt Sử, tiền biên, quyển 5, tờ 12ab, chú về thành Đại-La như sau : «Trương Bá Nghi đã đắp La Thành từ năm Đại lịch thứ 2 (767) đời Đường Đại Tông. Sau Triệu Xương đắp thêm vào năm Trinh Nguyên thứ 7 (791) đời Đường Đức tông, rồi Trương Chu lại sửa sang xây đắp lại vào năm Nguyên hóa thứ 3 (808) đời Đường Hiến tông. Đến năm Trương Khánh thứ 4 (824) đời Đường Mục Tông, Lý Nguyên Gia dời phủ trị ra gần sông Tô lịch, xây cái thành nhỏ gọi là La-thành. Năm Hàm thông thứ 7 (866) đời Đường Ý-Tông, Cao Biền xây Kim-thành, thành ngoài cũng là La-thành. Theo *Thanh nhất thống chí*, thành Đại-la ở ngoài phủ thành Giao-châu ; quận Giao-chỉ đời Hán và phủ đô-hộ đời Đường tại đó. Vì đã lâu năm nên thành bị hoang phế, đồ nát, dấu vết ngày xưa khó truy khảo. Nay đồn mặt lũy đất ngoài tỉnh thành Hà-nội là do các triều Lý, Trần về sau xây đắp sửa sang, tục cũng gọi là La-thành. Nếu bảo rằng đó là vết tích thành cũ của Cao Biền thì không đúng. » Đối chiếu với Bezacier, *L'art Vietnamien Paris, 1935, p. 145-143*,
1. *Bát bính* : Tám quyền của chức Tể-tướng. Tám quyền đó là : Tước, lộc, dữ, tri, sinh, đoạt, phế, tru (*Chu-lễ*).

Lý Thái-tổ dời đô từ Hoa-lư đến đây, nhân theo thành cũ. Các đời sau cũng theo thế. Đời Lê-mạt bắt đầu trồng tre, bao quanh bốn mặt, lại có cửa Ô. Đời Tây-sơn, từ năm bính ngọ (1786) đến năm canh thân (1800), tre ở phía nam thành bị chặt phá gần hết. Năm tân dậu (1801), vua sức cho dân ở gần thành theo mẫm và gốc cũ mà trồng; năm nhâm tuất (1802) lại trồng thêm, phía Nam từ Vạn-xuân chạy men đến Đồng-vọng, phía Tây từ Đồng-vọng men qua An-lãng, An-quyết rồi đến nơi giáp giới giữa Thụy-chương và An-hoa.

ĐỒN NƯỚC

Ở một bên cung Tây-long xưa, dựng thành thủy trại để chứa thuyền bè. Mỗi thuyền có một xưởng. Trại này một bên giáp sông lớn. Thuyền để chuyên chở và thuyền đi tuần hành đều có bến đậu, cho nên ở đây ghe thuyền la liệt. Ban ngày, ban đêm đều phải canh phòng. Tiếng mõ canh không bao giờ dứt.

ĐƯỜNG HÒE

Đường ở gần sông Nhị, trên giáp Thạch-khối, dưới giáp Đồng-xuân. Tuy ở trong thành nhưng đường này rất yên tĩnh: những ngôi nhà, những cảnh chùa u tịch giống như cảnh thôn quê. Ngày xưa, ở đây có bà lão tên Bá-âu giỏi nghề ca hát. Bà làm nghề dạy hát, ngày đêm người tới kẻ lui không ngớt. Sau khi nhà Lê mất nước, cảnh phồn hoa mười phần chỉ còn lại một vài. Nay là phố Hàng-Than, cũng không còn dấu vết của xóm Bình-khang ngày trước nữa.

TẢO-ĐIỂM LÂM-ĐIỂM

Tục truyền Tảo-điểm Lâm-điểm là nơi làm việc của năm phủ Chúa Trịnh vào đời nhà Lê. Điểm ở gần vương phủ nhưng không biết rõ địa điểm. Đời Lê không đặt chức Tể-tướng, việc chính trị giao cho sáu bộ. Người giữ chức Thượng-thư được coi như Tể-tướng. Sau đời trung hưng, chúa Trịnh dùng chức nguyên súy kiêm coi việc chính-trị, cho các quan theo chức cũ nhưng được trao thêm lệnh chỉ để vào phủ chúa Trịnh, những người này gọi là Chưởng phủ-sự, Thự-phủ-sự, Quyền-phủ-sự, Các chức này coi hết việc binh, sáu bộ cũng thuộc vào đấy. Tham-tụng, Bồi-tụng cũng là Tể-tướng. Lục phiên, Thiêm-sai, Súy, Ủy thuộc vào đấy. Phiên giống như bộ nên cũng gọi là

MAI DỊCH (trạm Hoàng-mai)

Mai dịch ở ngoài cửa La-thành, phía Nam thành. Xưa có dịch đình (nhà trạm) ở phường Hoàng-mai. Dân ở đây làm nghề bán rượu. Canh đường lớn là mộ các bậc trung hiền, có tiếng là linh dị. Các thôn nữ đi bán rượu qua đó đều phải dừng lại cúng đảo. Vùng Nam-giáp, Thịnh-liệt, Kiều-thị bán rất nhiều rượu Hoàng-mai.

LÒ ĐÚC TIỀN TRÚC-BẠCH

Lò ở phường Trúc-bạch, đây là sở đúc tiền của nhiều triều vua; các thợ đúc đều là người ở Đông-xá, Đại-từ. Đây cũng là nơi học rèn đúc kim loại, chính là chốn đồ hội trong phường. Ngày nay các đồng tiền có chữ «Kinh» là tiền đúc ở lò Trúc-bạch còn lại.

NGHỀ ĐÁNH CÁ Ở PHƯỜNG NHẬT-CHIÊU

Phường Nhật-chiêu gần bờ phía Nam sông Nhị; miền hạ lưu giáp phường Thạch-khối. Trên sông có mỏm đá Thạch-cán, xưa gọi là Thạch-chủ. Bến đò có nhiều thuyền của dân tộc thiểu số. Dân ở đây phần nhiều làm nghề chài lưới.

BẾN ĐÒ THỊNH-LIỆT

Ở phía Nam kinh thành, cách cửa Ô vai dặm, thuộc thôn Thịnh-liệt, huyện Thanh-trì. Con đường đi về phương Nam chạy ngang vùng này. Mặt trước có cái đầm. Đầm này do nước lụt chảy quanh tụ thành. Đầm rất rộng ăn thông với khe Kim-ngưu, chảy đến Công-xuyên, Văn-tự. Đi khoảng ba trống canh thì đến bến đò. Những người chèo đò đều ở thôn Thịnh-liệt. Đầu bến có chùa rất danh tiếng. Men theo bến, các lữ quán liên tiếp nhau. Phong cảnh cũng đẹp. Khi đi thuyền qua cầu Anh-vũ, có nhiều người đàn bà đi ghe mời khách mua rượu. Đó cũng là một điều thú vị.

RƯỢU THUY-CHƯƠNG

Phường Thuy-chương thuộc huyện Vĩnh-thuận. Dân ở đây làm nghề nấu rượu. Có nhiều người nấu rượu rất khéo, họ hái hoa sen hồ Tây bỏ chung với men để gậy rượu mà uống. Rượu này có mùi hương sen, giá bán gấp đôi giá rượu thường. Rượu cúc, rượu bồ-đào, rượu kim-anh đều không bằng rượu này.

ĐỀN HÀ-KHẦU:

Phường Hà-khầu xưa thuộc huyện Thọ-xương. Từ phường Thạch

khởi trở xuống, men bờ sông Nhị, phố xá liền tiếp nhau. Ngày xưa mỗi năm vào đêm Trung-thu, khắp thành đều treo đèn kéo quân ; riêng phường này, nằm ven sông, treo đèn cả trên lẫn dưới, ánh đèn lung linh theo sóng nước xem thật thanh nhã.

NÚI NÙNG

Núi ở chính giữa thành, không cao lắm, đất đá lẫn lộn. Cao Biền đời Đường gọi núi này là mũi rồng nên làm phù phép để trấn áp. Ông cho người đào núi, quả nhiên trong núi có cái lỗ thông hơi, giống hang chuột. Đời Lý lập chánh điện thì lấy núi làm án trước mặt, đời Lê lập điện Kính-thiên thì lấy núi này làm gối 'đằng sau. Đầu đời Nguyễn lấy điện Kính-thiên làm điện trước Hoàng-cung.

TAM-SƠN

Tam-sơn ở trong thành, phía Bắc núi Nùng. Xưa có hai gò đối diện nhau, cách nhau hơn hai trượng. Cao Biền gọi núi này là râu rồng, nên xây thêm ở giữa một gò đất để cắt đứt long mạch, nay là hòn núi đất ở một bên cửa Bắc. Vì một núi mà có ba ngọn nên gọi là Tam sơn

KHÁN-SƠN

Núi ở phía Bắc Hoàng-cung và ở góc phía Tây-Nam thành Thăng-long. Trên núi dựng chùa thờ Phật, trong chùa có cái khánh, tiếng kêu như chuông. Lê Thánh-tông thường đến giảng duyệt võ nghệ ở đây. Vì thế núi mang tên là Khán-sơn. Đời Lê Dương-đức (1) các quan được lệnh sửa lại chùa trên núi : Chính điện thờ tượng nhà vua, sáng chiều cúng bái. Năm Kỷ-dậu (1789) niên hiệu Cảnh-hung (2), trong cuộc biến loạn Tây-sơn, chùa bị tàn phá. Các sư đời tượng đến chùa Dục-khánh ở ngoài thành.

NÚI THÁI-HÒA

Núi ở phía Tây nội thành, cao khoảng 3 trượng, chóp núi bằng phẳng. Các vua đời Lý mộ đạo Phật nên dùng núi này làm đàn trai giới. Thượng tướng Lý Thường-Kiệt từng làm nhà ở đây. Đời Lê,

1) Dương-đức : một niên hiệu của Lê Gia tông, từ năm 1672 đến 1673.

2) Vua Gia-Long không thừa nhận Lê Chiêu-thống, cho nên trong niên hiệu Chiêu thống vẫn cứ gọi là Cảnh hưng! Ở đây Lê Dư Sở Cuồng vẫn giữ ý cũ đó. Hiệu Cảnh hưng của Lê Hiền tông được 47 năm thì chấm dứt vào năm 1786. Năm Kỷ dậu (1789) là năm Chiêu thống thứ 3 của Lê Mẫn đế.

chúa Trịnh cũng xây hành cung trên núi này, lấy tên là cung Thái-hòa.

SÔNG NHỊ

Nhị-hà còn có tên là sông Lô, sông Phú-lương, nằm bên trái thành Đại-la. Theo sử thì vào đời Tiền-Lê nước ta có vị thiền sư cùng với sứ thần nhà Tống thường đến đây ngâm vịnh, có câu thơ : «Bạch mao phò lục thủy, hồng trạo hải thanh ba» (Lông trắng soi nước biếc, chèo hồng vẩy sóng xanh). Sông này, phía trên tiếp với sông Bạch-hạc ở Tam - đại, Sơn - tây, chảy qua làng Ái - mộ, huyện Gia-lâm, Phủ Thuận - an và hạ - lưu tiếp giáp sông Đại - hoàng ở phủ Ly - nhân rồi chảy ra biển. Ngày xưa Quách Quý đời Tống đã đóng quân ở đó Đến đời Minh, Trương Phụ sang đánh với nhà Lê, thấy sông này sóng to gió lớn, thuyền bè đi lại khó khăn nên phải bắc cầu nổi, gọi tên là cầu bến Đông-tân. Cầu nổi này mỗi năm thay đổi một lần. Sau đó, tướng Hoàng Phúc nhà Minh thấy dòng sông chảy quanh như hình vành tai nên đặt tên sông là Nhị-hà. Ngày xưa, trên từ phường Nhật-chiều, làng Tây-hồ, xuống đến châu Tự-nhiên, sông Thủy-ái, thuyền bè đâu tiếp nối, khách buôn bán tụ tập đông đúc, thật là nơi đô hội đệ nhất của nước ta. Sách *Vũ cống* có chép rằng : «Dòng Hắc-thủy chảy đến Tam-nguy thì vào biển Nam-hải» chủ ; «Đó là Tây Nhị hà». Nay xét đồ họa trong *Thư Kinh* và lời chú thì thấy hợp nhau. Hoặc giả tên Nhị hà vốn có từ lời chú đó.

SÔNG TÔ LỊCH

Sông ở phía Đông thành, Tô lịch là sông nhánh của Nhị hà, chảy về phía Bắc rồi sang Tây, đến xã Hắc-liêu huyện Thanh trì thì hợp với sông Nhuệ. Sông này mùa đông và mùa xuân nước cạn, mùa thu và mùa hạ thuyền đi lại được. Đời Đường, lúc Cao Biền chiếm La thành thấy ông già tóc bạc, dáng người kỳ dị, từ sông nhỏ mà lên. Cao Biền hỏi thì trả lời ' «Ta họ Tô tên Lịch». Nói xong biến mất. Cao Biền biết là thần, nhân đó gọi tên sông là Tô lịch. Đời Minh, năm Vĩnh Lạc thứ 14 (1416), Thượng thư bộ công là Hoàng Phúc cho đào sông sâu thêm. Sau nhờ quân đội của Bình-định vương thương dân dẹp loạn, dân được yên ổn, mới đổi tên sông là Lai tô. Đời Lê mạt gọi là sông Địa bảo. Đầu đời Nguyễn, xây thành vây một quãng phía Đông Bắc để làm hào ; chỗ nào đi lại bất tiện thì lấp đi. Do đó, trong dân chúng có kẻ ngăn lấy một đoạn làm hồ riêng, vì thế nước sông không được lưu thông.

HỒ KHẢO-YÊN

Hồ ở phía Nam phường Bích-câu. Giữa hồ nổi lên một gò đất. Dân trong phường lập chùa trên gò để thờ thần linh. Hồ trồng sen trắng. Nước hồ trong vắt. Đến mùa hạ hương sen tỏa ra bốn phía. Người Trung-hoa sang buôn bán thường chôn vàng trong gò đất giữa hồ. Những đêm thanh vắng, người trong phường thường thấy vài con vịt bằng vàng bơi lội trong hồ. Lại có khi nghe tiếng ca, tiếng sáo. Tục truyền các vị tiên hay đến đây chơi. Vì thế hồ còn có tên là hồ Đào-tiên.

HỒ TÚ-UYÊN

Hồ ở ngoài cửa Tây-Nam thành, thuộc phường Bích-câu. Giữa hồ có chùa Nam quốc.

HỒ TÂY

Hồ ở huyện Vĩnh-thuận, rộng hơn 1000 mẫu. Nước hồ trong suốt, cảnh đẹp như vẽ. Phía Tây giáp huyện Từ-liêm, tỉnh Sơn-tây; sông Nhị bao bọc phía Bắc; sông Tô vòng quanh phía Nam. Thời Hán thuộc hồ có tên Lãng-bạc; đời Trần đổi là Dâm-dâm. Tương truyền ngày xưa có hòn núi đá nhỏ, trong núi có con hồ tinh chín đuôi thường gây tai họa cho dân chúng Thần. Long-đô đem việc này tâu với thượng-đế. Thượng-đế tức giận sai Long-vương giết hồ tinh. Vương đốc suất thủy tộc ngược sông Phú-lương mà lên bắt hồ tinh. Núi bị biển thành đầm, Mã Viện đời Hán đóng quân tại đây. Niên hiệu Hàm-thông (860-873) đời Đường, Cao Biền thừa nhận Tây-hồ là thắng địa nước Nam. Ông gọi thế đất ở đây là thế «Phượng hoàng uống nước». Những điều này đều có ghi trong tấu tập của ông gửi về vua Đường. Cao Biền lại nói rằng sườn núi Lạn-kha ở Sơn-nam có con bò vàng từ hang núi chạy ra rồi ẩn núp trong hồ. Từ xưa chốn này đã ghi dấu thiềngliêng. Vua Lý Anh-tông (1) thường chèo thuyền ngắm cảnh, Thái sư Lê văn Thịnh hóa làm con hồ đi thuyền đến bách hai nhà vua.

1, Nguyên bản chép sai, chính là Lý Nhân-tông. *Khâm định Việt-sử thông giám Cương-mục*, chính biên, quyển 4, tờ Ib và 2a chép: «Lê văn Thịnh được người nước Đại-lý làm tôi tớ, có phép thuật kỳ diệu, từ đó ông có ý định soạn ngôi. Nhân khi vua Lý Nhân-tông đi thuyền trên Dâm-dâm xem đánh cá, bỗng sương mù kéo lên, rồi một chiếc thuyền đến kề bên thuyền vua, nhà vua cầm giáo phóng sang thuyền kia. Khi sương mù tan thì thấy trong thuyền này có con hồ. Mọi người khiếp sợ. Người đánh cá tên Mục Thận dùng lưới chụp bắt, hóa ra

bấy giờ có người đánh cá tên Mục Thận lấy lưới bắt Thái sư, phá được gian kế. Hiện nay có đền thờ Mục Thận trên bờ hồ. Đời Lê vì kiêng tên nên đổi là Tây-hồ. Sau lại tránh mỹ tự của chúa Trịnh nên đổi là Đoài-hồ, Chúa Trịnh cho hồ này là thắng cảnh nên trồng sen trong hồ, rồi xây ly-cung, thường đến ngắm cảnh, làm thơ, có khi sai các cung nhân chèo thuyền hái sen để chúa thưởng thức. Cuối đời Cảnh-hưng, nước hồ đổi sắc, lại có mùi tanh khó chịu, sen cũng héo tàn. Không bao lâu thì nhà Lê mất nước.

HỒ. HOÀN.KIỆM

Hồ ở ngoài cửa Đông-Nam, trong thành Đại-la. Tương truyền một hôm vua Lê Thái-tổ đi chơi thuyền trong hồ, thấy con rùa lớn nổi trên mặt nước, vua liền rút bảo kiếm chỉ vào mình rùa, con rùa ngậm kiếm rồi biến mất. Có thuyết cho rằng vua Lê Thái Tổ được kiếm thần, ẩn thần rồi mới khởi binh. Nhân đó, ẩn và kiếm ấy được coi là bảo vật truyền ngôi. Đến hôm Lê Thuần-hoàng-để mất thì kiếm thần, ẩn thần cũng mất theo. Người đời sau thấy kiếm nổi trên hồ, khoanh khắc lại chìm mất, vì thế lấy tên hồ là Hoàn-kiểm. Về sau hồ được dùng làm nơi tập duyệt thủy quân, nhân đó lại lấy tên là hồ Thủy quân. Hồ rộng khoảng 100 mẫu, giữa hồ có gò đất rộng và cao, Đời Lê Vĩnh-hựu (1735—1740), chúa Trịnh xây cung Khánh-thụy và đắp các núi Đào-

là Thái sư Lê Văn-Thịnh. Nhà vua xét Lê Văn-Thịnh là một vị đại thần, có công lớn, nên không nỡ giết mà chỉ bắt đi an trí ở Thao-giang. Còn Mục Thận được vua cho làm quan, hưởng lợi lộc ở Dâm-dâm» *Đại-Việt Sử-Ký toàn thư*, bản kỷ quyền 3, tờ 12b và 13a chép : «Năm bình tý thứ 5 (nhà Tống năm Thiệu-thánh thứ 3) mùa xuân, tháng 3, Lê Văn Thịnh mưu phản, được miễn chết, cho ra an trí ở Thao-giang. Bấy giờ vua ngự thuyền xem đánh cá ở Dâm-dâm, bỗng sương mù kéo lại, nghe có tiếng chèo khua và một chiếc thuyền trong sa mù chèo lại gần thuyền vua, nhà vua cầm giáo phóng sang thuyền đó. Khoanh khắc mù tan, trong thuyền thấy có con hồ, mọi người khiếp sợ, biến sắc, tình thế thật là nguy. Người đánh cá tên Mục-Thận dùng lưới trùm đầu con hồ thì ra là Thái-sư Lê Văn Thịnh. Nhà vua xét Lê Văn Thịnh là đại thần có công lớn, nên không nỡ giết, chỉ lưu đày ở Thao-giang. Mục Thuận được thưởng quan chức cùng tài vật, cho ẩn hoa lợi ở đất Tây-hồ. Trước kia Lê Văn Thịnh có người tôi tớ ở nước Đại-lý rất giỏi pháp thuật. Vì thế ông ta mới có ý giết vua để soán ngôi.»

tai, Ngọc-bội đề biều tượng võ công. Sau hồ chia làm hai, phía Bắc gọi là hồ Tả-vọng, phía Nam là hồ Hữu vọng. Trải qua bao nhiêu biến đổi, những vết tích sót lại rất ít. Ngày nay chỉ còn lại miếu thờ Lê Thái Tổ, nền Khánh thủy là nơi ông Tín trai ở Nhị Khê đã từng đến. Ở đây có xây gác chuông gọi là chùa Ngọc sơn. Năm Thiệu trị thứ 3 (1843), hội Hương thiện sửa gác chuông làm đền thờ Văn xương đế quân và Quan đế. Năm Tự đức thứ 18 (1865), viên Án sát Hà nội là Đặng văn Hòa và Phương Đình Nguyễn văn Siêu trùng tu đắp thêm đất và lát đá, dựng đình Trấn ba, cầu Thê húc, tháp Bút và đài Nghiên, cửa đền cao ngất. Năm Thành thái thứ 15 (1903), phủ An-lạc xây thêm đàn Diển-kinh.

(Còn nữa)

BỬU-CẦM và THƯƠNG-LĂNG dịch.

KHOA-HỌC TIẾN ĐẾN GẦN PHẬT-GIÁO



FRANCIS STORY

Nhà bác học danh tiếng Bertrand Russel có tổng kết vị trí của tư-tưởng triết học hiện đại như thế này ; «Nếu, trong một nghĩa rộng chúng ta chấp nhận rằng vật lý học là đúng, chúng ta có thật biết rõ vật lý học là đúng không ? Và nếu chúng ta trả lời rằng đúng, thì câu trả lời đó có bao hàm sự hiểu biết các chân lý khác ngoài những chân lý của vật lý học hay không ? Chúng ta có thể nhận thấy rằng, nếu thế giới là đúng như vật lý học đã diễn tả, thì không có một cơ thể nào có thể được hiểu biết đúng như thực trạng ; hoặc nếu một cơ thể nào có thể được hiểu biết đúng như thực trạng, thì cần phải hiểu biết một số sự việc ngoài vật-lý-học và đặc biệt là những điều có thể xảy ra của diễn-dịch-pháp.» (‘Vật-lý-học và Thực-nghiệm’, Cambridge University Press).

Chủ trương ấy cần phải có một giải thích qua. Ngày mà khoa học được xem như là cái chìa khóa mở cửa những bí mật của vũ-trụ, sự giải-thích đời sống về phương diện duy-vật có một thâm quyền không thể chối cãi được. Người ta tin rằng nhà khoa học chỉ có việc vận một vòng chìa

khóa, nói một cách khác, chỉ có việc mở *o* *l* *o* *n* *h* nguyên-lử ra để khám phá, và như thế nguyên-lý căn-bản của mọi hiện-tượng vật-chất được trình bày. Mọi sự sống, mọi lịch-trình tiến triển của tư-tưởng đã được xem như là có một do-lai và một căn-bản vật-chất; không còn *l* *u* *a* một chỗ nào cho những khái-niệm siêu-việt của tôn-giáo. Tất cả chỉ là một cuộc tiến-triển máy móc của nhân và quả, ngoài ra không còn gì khác nữa.

Sự hiên-nhiên của vật-lý-học đã đến một mức độ tuyệt cao; các cuộc phát-minh của khoa thiên-văn-học, tâm-lý-học và thuyết tiến-hóa của Đat-nhĩ-văn lại còn đến phù trợ cho vật-lý-học. Các nhà khoa-học tin rằng họ hiểu qua thấu triệt tính chất cái sự tiến triển của nguyên-lử, cho đến nỗi, nếu vị trí tương đối, hướng đi và sức mạnh của tất cả những đơn vị nguyên tử trong vũ trụ mà một ngày kia được biết rõ, thì mọi biến cố ở tương lai, trong thời gian và không gian, đều có thể được tiên đoán một cách chính xác. Chỉ còn vấn đề là làm sao nắm được các dữ-kiện.

Trong khoảng thời gian, các chìa khóa được vụn, sự cấu thành của nguyên tử được phân tách, nhưng người ta khám phá ra rằng chỉ mới có giải quyết về phương diện năng lực, cuộc tiến triển của sự biến hóa một hình thức phóng xạ khác, một chu trình liên tục của những bộ phận điện tử vi tế. Với một phát minh là thuyết Quanta, một sự biến đổi khác được thêm vào trong thuyết quanta quá cứng rắn. Người ta công nhận rằng mặc dù cái nguyên lý thích dụng do một số sự vật có thể coi là đúng đối với đa số những bộ phận nguyên tử vi tế, nhưng nguyên lý do không có giá trị đối với những nguyên tử của cá vật. Nguyên lý nhân quả quyết định không là tuyệt đối. Nguyên lý ấy chỉ có thể áp dụng về phương diện thống kê và số lượng, đối với những nhóm tập hợp nhiều nguyên tử. Khái niệm mới này mở đường cho cái gọi là «nguyên lý nghi hoặc, nguyên lý vô định» (Principe d'incertitude).

Về phương diện triết-lý, nói trong nghĩa hẹp—không quan hệ đến nhà khoa-học thuần-túy chỉ nhằm khám phá các hiện-tượng chứ không phải các sự liên quan của hiện-tượng—«nguyên lý nghi hoặc» do nhường chỗ cho ý-niệm về tự-do ý-chí (libre-arbitre), nhất định là không có trong ý-niệm một vũ trụ hoàn-toàn được quy định bởi các nguyên-lý nhân quả, những nguyên-lý không chịu chấp nhận bất kỳ một sự biến hóa nào.

Với sự biến đổi từ một khái niệm tĩnh qua một khái niệm động của hình vật, khoa học không biến đổi được cái thuyết Duy-vật của nó,

vì khoa học, bởi tánh chất của nó có có nhiệm vụ lo liệu cho bản thể hoặc cho thực tại của thể chất mà khoa-học đương nghiên cứu, một sự thay đổi tận gốc đã biến cải thái độ của khoa học ngay đối với sự hiểu biết. Người và công việc của trí não là một phần của vũ-trụ, và sự quan sát các hiện tượng trong vũ-trụ cũng giống như việc quan sát của một người đương nhìn công việc làm của chính trí não của mình. Người ấy đương nhìn một thứ gì đã được đồng-hóa với mình mà mình không thể thoát ra khỏi được, cũng không thể quan sát một cách khách quan được. Hình ảnh của vũ trụ theo sự nhận xét của giác - quan con người là hẳn với hình ảnh do vật lý học trình bày. Trong khi các giác quan cho ta thấy sự rắn chắc, hình thù, thể chất, thì vật-lý-học lại chứng minh rằng chỉ có một sự kết tập của những động lực ở trạng thái thông lượng bất tuột (*état de flux perpétuel*) hiện ra và biến đi từng lúc, và, hơn nữa, những hình thể «cứng, chắc» thật ra chỉ là những kết hợp ngẫu nhiên trong khoảng thời - không gian (*temps-espace*) và cái gọi là vật hữu-hình cũng chỉ là không gian (một phần lớn). Không có một vật gì thật sự là một vật «rắn chắc» đúng theo danh từ đó, mà đó chỉ là một quy ước truyền khẩu căn cứ trên những dữ kiện giả dối của giác quan thôi.

Tuy nhiên giác quan của chúng ta là những phương tiện duy nhất để chúng ta tiếp xúc với ngoại cảnh, vậy nên những dữ kiện của vật lý học cũng phải do các giác quan đề đến với chúng ta. Vì thế mà vấn đề đặt ra là : Có khi nào chúng ta có thể quả quyết rằng hình ảnh do vật lý học trình bày là đúng không? Chúng ta nên nhớ rằng hình ảnh ấy là thuần túy đứng về phương diện lý thuyết, nói rộng ra, đó là vấn đề những công thức toán học, theo các công thức ấy, đầu óc phải nghĩ ra cách giải thích sao cho phù hợp nhất. Vũ-trụ của vật-lý-học hoàn-toàn là một khái niệm tinh-thần, chúng ta không thể nào tạo ra một hình ảnh thời-không-gian đa trùng (*image de l'espace-temps multiple*) của Einstein, vậy thì chúng ta buộc lòng phải thừa nhận sự chứng minh của toán-học khi tiết lộ một kích thước mới hoàn toàn vượt quá tỷ lệ các cuộc thí nghiệm thông-thường của chúng ta. Nhưng do đó, nhà vật-lý-học cũng đi đến chỗ hoài-nghi do chính công việc làm của chính đầu óc mình, vì chính nhà vật-lý-học cũng chỉ là một phần của các cơ cấu huyền ảo ấy và vì thế mà nhà vật-lý-học phải tự đặt cho mình một câu hỏi có tánh chất thật là cách mạng : «Nếu vật-lý-học là đúng, chúng ta có thể biết rằng nó là đúng không?» Thế là sự liên hệ toàn bộ chủ quan và khách quan được đặt thành vấn đề. Khi trí não ghi

nhận một cảm giác như chúng ta thường gọi là «nhìn thấy một vật» thì chúng ta có thể quả quyết rằng cái vật được nhìn thấy đó có hiện hữu thật sự bên ngoài của chúng ta không? hay là có cái gì phát sanh trong khoảng không-thời-gian và cái ấy có chút ít tương tự với vật mà chúng ta tưởng đã trông thấy? Về điểm này, khoa-học không thể trả lời quả quyết.

Cái nhìn của khoa học đối với các hiện tượng trong vũ - trụ đã đạt đến điểm ấy và hình như không thể đi quá nữa. Để có được một hình ảnh toàn bộ, cần phải tìm một đầu óc không dính vào trong sự tiến triển của các hiện tượng, một đầu óc siêu việt, đứng ra ngoài nhân quả của sự liên hệ chủ quan và khách quan. Đầu óc ấy phải «biết nhiều việc ngoài khoa học vật-lý.»

Từ trước đến nay, với cách làm việc của nó, khoa học đã giúp chúng ta hiểu các nguyên tắc Phật giáo về Vô thường (Anicca), Đau khổ (Dukkha) và Vô ngã (Anatta), vì các giải thích của vũ trụ của khoa học là hoàn toàn phù hợp với triết lý Phật-giáo. Sự tiến triển của không lượng vũ-trụ, sự phủ-định về thực-thể có liên-quan mật thiết với thể-chất, là những điều căn bản trong Phật-giáo. Hơn thế nữa, hiện nay, tiến hành ấy cũng được quan-sat trong các cuộc thiên-dịnh của hành giả Phật-giáo, những thành phần cấu tạo của nguyên tử đã được trông thấy và cảm xúc và cái khổ (Dukkha) trong khi các thành phần ấy hiện ra và biến đi, đã hiện ra cho tâm trí người nào đã hết còn đồng hóa với tiến trình ấy với cái mà chúng ta gọi là «Ngã». cái hão huyền của Sakkayaditti. Sự nhận thức siêu-thể-gian của Phật-giáo bắt đầu ở chỗ khoa học chấm dứt; nhưng vì rằng Phật-giáo là căn cứ trên sự tri giác của chân-lý cuối cùng cho nên lẽ tự nhiên là các cuộc phát minh của khoa học cuối có xác nhận những điều mà Phật-giáo đã khám phá, như hiện nay khoa-học đang làm.

Toàn bộ tiến trình của sự hiện, biến, hư, giả của các hiện tượng có thể được thể hiện với danh từ «vô minh» (Màya). Danh từ ấy thường được phiên dịch là «ảo huyền» nhưng cũng chưa hoàn toàn đúng. Cái vòng vô minh, tức là cái vòng thực tại tương đối, nghĩa là thực đối với trình độ của mỗi người, nhưng không tuyệt đối thực. Đối với ý thức chuyển vận cùng một trình độ, hoặc rung chuyển cùng một tần số, một khối đặc là đặc đúng theo như khối ấy hiện ra cho ngũ quan của ta. Nhưng đối với một ý thức hoạt động với một trình độ khác hơn, thì cái khối ấy sẽ được nhìn thấy một cách khác hơn; cái khối ấy sẽ

hiện ra như là vật lý học diện tả : một sự .lập hợp của những bộ phận vi tế của nguyên tử luôn luôn biến động, Vật «đặc» ấy sẽ được trông thấy như là một khoảng trống nổi bật với những bộ phận nguyên tử cách xa nhau như những ngôi sao trên vòm trời ban đêm, được giữ vững ở vị trí của chúng là chỉ nhờ ở các năng lực điện từ của sức hút và dây dăng co đúng như các hệ thống tinh cầu được giữ vị trí trong vũ trụ. Ở một trình độ khác, vật ấy chỉ được nhìn thấy như là tác động của một định luật ; và ở một trình độ khác của ý thức, vật ấy sẽ được xem như không hiện-hữu, chỉ có thể có một sự trống không hay là Asankhata - dhamma—vô-vi pháp (inconditionne). Đạt đến bậc do, tức là đã ra khỏi ngoài vòng nhân-quả, một trạng thái mà đầu óc người thường không thể nghĩ ra nổi, một trạng thái mà ý-thức là tùy thuộc ở các sự gặp gỡ ở khoảng thời không gian và chúng ta có thể xem là tương đương với trạng-thái cuối cùng là Niết bàn, trong ấy không có đèn mà cũng không có rời cuộc hiện-hữu. Sự tiếp diễn lẫn lộn các hiện tượng sẽ bị vượt quá, và tình trạng không điều kiện ở ngoài thời gian sẽ được đạt.

Các trình độ hương thượng đó của ý thức, trong đó vật đặc được nhìn thấy dưới nhiều hình thể khác nhau, mỗi lần càng tiến lên đến chỗ vô-hình, các trình độ đó có thể ví với bốn Brahmaviharas, trong đó ý-thức được giải thoát ra khỏi sự huyền-áo của vật-chất thô sơ, và thụ-lãnh quy-luật chế-ngự vật-chat, cuối cùng đi đến chỗ nhận thức rằng «vật-chất» chỉ là sự biểu lộ của quy luật ấy, xuất-hiện dưới nhiều hình thức ở nhiều trình độ khác nhau của sự nhận thức. Ở trong vòng các giục giới (Kamāvacara - citta), hình hai hay là Sắc (Rupa), ở phạm-vi này hiện ra như một khối đặc, tức là hiện ra theo thực trạng của nó được nhìn thấy trong độ này. Nhưng đối với ý thức nhìn với ánh sáng của pháp (Dhamma) thì định luật nhân-quả trở thành hiển-hiện, và thế vào chỗ Sắc (Rupa) có ba đặc tính của sự «sinh-thành» (le Devenir) được thừa nhận, ấy là : Vô-thường, Đau khổ và Vô ngã.

Có nhiều dấu hiệu cho biết rằng loài người đã đạt đến điểm tận cùng của sự tiến triển về bình-diện tinh-thần, đã đến chỗ tận cùng của sự phân tách vật lý, thế mà vẫn không tìm ra các bí mật cuối cùng. Ở bên kia vẫn còn có rất nhiều điều mà trí não loài người không thể khám phá vì đã vượt hết cái vòng nhân quả trong đó loài người đang sống, Trình độ phát triển sắp đến phải có những kích thước khác hơn. Đã có khá nhiều những sự kiện xảy ra để đưa đến một

chiều hướng hoàn toàn khác của những ý tưởng thuộc về người và vị-trí của người trên bình diện vũ trụ, và đó là một sự tiến lớn trên quan điểm tâm-linh và duy-vật ngày xưa đã chiếm ưu-thế. Cũng như mọi vật, lý-trí xoay theo một vòng tròn, bị ngừng lại bởi tư-tưởng khái-niệm, và cái tru xung quanh đó lý-trí đương xoay là sự khó khăn để phân biệt tiến trình đương được quan sát với cái «Ngã» đương quan sát, Đây là chương ngại căn bản (Sakhāya ditthi), bởi vì, thật ra không có cái «Ngã» tách ra khỏi tiến trình ấy. Trong tư tưởng hiện đại không có cái gọi là «Ngã». Tất cả cái gì chúng ta hiểu biết về tiến trình của tư tưởng có thể được diễn tả mà không cần phải dùng đến chữ ấy. Chính nhà bác học Bertrand Russell và một vài người khác đã xác nhận điều ấy.

Các cuộc phát minh của vật-lý-học có phần đối lập của chúng trong khoa tâm lý học. Khi phân tách một tiến trình về thần kinh, một phần lớn những hoạt động thần kinh đã được phơi bày trước ánh sáng và những sự liên hệ nhân quả rõ ràng đã được ghi nhận giữa những tầng lớp có ý thức và ý thức của tâm trí. Cái vô ý thức mà trong ấy chất chứa kinh nghiệm dồn dập của mỗi người, lại cung cấp những xu hướng làm nguyên nhân cho những hành động có ý thức. Vì thế mà cái đó được đồng hóa với nguyên tố làm cho đời sống tiếp diễn (Bhavanga-hữu phần) làm nhiệm vụ, một tương tục thê, một thực thể nối liền (uneentité de connexion) một biến tượng của ý thức với biến tượng tiếp theo.

Giáo sư William James là nhà tâm lý học đầu tiên đã xướng ra thuyết «thời điểm» (moments-points) của ý thức. Ông chứng minh rằng những thời điểm ấy xuất hiện ra và biến mất trong một sự nối tiếp rất nhanh gây cho ta một cảm giác liên tục, nhưng kỳ thật chỉ là những đơn vị vi tế của một trong những loạt chỉ hiện hữu trong một phần của phần rất nhỏ một «tích tắc» và biến đi, nhường chỗ cho một đơn vị kế tiếp. Trên thực tế, đó là muôn nghìn những tĩnh ảnh (images statiques) của một cuốn phim mà khi mang ra chiếu trên màn ảnh thì biến thành một dòng ảnh duy nhất. Hơn nữa, chúng ta chỉ ý thức được khi mà chúng biến mất, vì lẽ ấy mà khi chúng được gọi là «tử điểm» (les points morts) và ý thức do đó nảy nở lại lệ thuộc kỳ ức.

Những «thời điểm» ấy hiện ra là tuân theo định luật nhân quả, mỗi điểm đều có một do lai về nhân trong điểm đi trước, nhưng giữa các điểm không có một mối liên hệ nào khác. Trong khoa tâm lý học,

nơi nào chúng ta cũng nhận thấy tiến trình về nhân và tình trạng thông lượng (état de flux) liên tục của tư tưởng những xúc cảm của tinh thần và sự nhận thức, nhưng không một nơi nào chúng ta có thể phân biệt một thực thể thường trực nào nối liền các sự xảy ra. Ở đây, cũng như trong vật lý học, chúng ta chỉ có thể tìm thấy những tương quan về nhân quả, và cuộc phân tích, theo học thuyết Abhidhamma, vẫn hoàn toàn đúng.

Freud lại còn tiến tới xác nhận rằng mọi hành động của trí óc có ý thức đều do một tiền nhân có trước xui nên và không có một tư tưởng nào có thể tự nhiên Đột-phát. Trong quyển «Thần-kinh Bệnh-lý học trong đời sống hằng ngày» (Psychopathologie de la vie journalière) Freud đã chứng minh điều này : Khi không thể tìm ra nhân trong tâm-trí có ý thức, Freud tìm trong chỗ vô ý thức. Sự tìm tòi của Freud đã đưa ông ta đến cái thuyết cho rằng có nhiều cái được mạo-nhận là tai-nạn, kỳ thật chỉ là kết quả của một mong ước trong tiềm-thức và được tiềm-thức hướng dẫn để được thực hiện bằng những lý do riêng biệt. Thuyết ấy đã được các nhà khảo cứu gần đây đem ra bàn cãi, nhưng đã có một số rất đông người tán thành. Về phương diện Phật-giáo, thuyết ấy ít ra cũng chỉ được có một phần sự thật. Cái lớp vô-ý-thức của tâm-trí (la couche inconsciente de l'esprit) mang đến những khuynh-hướng và sở thích cho cá nhân, chất chứa bởi ảnh hưởng của những tiền kiếp, cũng tương đương với sự quyết định của phần tâm-trí ấy đối với các kinh nghiệm và các việc xảy ra trong đời sống. Không phải là tâm-trí «muốn» có những chuyện xảy ra, là vì nó chỉ có tánh chết của sự tiếp diễn của sự sống, một luồng hướng về ý nghĩ quen thuộc đã qua, và thiếu tánh cách của ý-chí là một đặc tính của tâm-trí có ý thức nhưng những việc xảy ra như những «tai-nạn» nhất định là do tâm-trí vô ý thức gây ra trong việc thực hiện nhiệm vụ máy móc để làm tỏa ra những hoàn cảnh ấy gồm có cơ thể hòa hợp với nghiệp báo.

«Mọi hiện tượng là từ tâm-trí mà có, tâm-trí là chủ yếu, hiện-tượng là do tâm-trí tạo ra». (Mano pubhangama dhamma manosellha, manomaya).

Sự sai lầm của Freud chỉ là lấy tiến-trình của nhân gồm một phần tiềm thức của tâm-trí mà cho là hành động của ý-chí! Vì thế mà thuyết của Freud không hề được chứng minh một cách hoàn toàn mặc dù tỷ lệ thành công trong các cuộc thí nghiệm khá cao. Đó là bằng chứng khác về việc khoa-học đi lại gần Phật-giáo, nhưng không nắm được chìa khóa để mở cánh cửa cuối cùng.

Phái duy vật xác nhận rằng tâm trí và những tình trạng tinh thần đều có một căn bản vật-chất. Phái Duy-tâm, trái lại cho rằng vật chất chỉ có là nhờ tinh thần. Phái Duy-vật đưa ra một sự dẫn chứng hiển nhiên là tinh thần chỉ là một sản phẩm của óc não, một thực thể vật chất. Những hình vật trong không-gian tiếp xúc với ta xuyên qua những đường thần kinh của mắt tai, mũi, lưỡi và da của chúng ta. Cái cảm giác đến tiếp đó là tùy thuộc sự hiện hữu của óc não, cơ quan vật chất trung ương phức tạp của thần-kinh hệ với nhiệm vụ đặc biệt là điều hòa kết hợp những dữ-kiện đã được thâu nhận. Nếu não bị hư hỏng, nó sẽ không hoạt động được hoàn toàn. Nếu nó bị phá hủy, nó sẽ ngưng hẳn hoạt động. Vậy nếu tâm trí được coi như là một tiến trình của nhân và vì thế, trực thuộc hoàn toàn các yếu tố vật chất.

Người ta không thể chối cãi tánh-chất hữu-lý của quan-điểm ấy, nhưng nó không giải-thích được hết tất cả các sự kiện. Nếu tiến-trình là hoàn-toàn một tiến-trình máy móc, tạo nên bởi những nhân hữu hình và người ta có thể diễn tả từ lúc mới phát xuất, và tiến trình đó lại tuân theo một định luật nhất định, vậy thì không có chỗ để cho ý chí tự-do được xuất hiện. Vậy thì sự tiến hóa trở thành một tiến-trình tự-động tiền-định, không có sự tự do tuyển trạch. Thế mà cả đến sự tiến hóa của sinh vật cũng đòi hỏi sự tự do tuyển trạch, vì sự sản xuất những loại, giống chuyên-hóa thường thường cũng được quy cho sự tự-do đào thải (sélection naturelle). Các loại ấy, như các loại cổ sinh vật trụ-nha-tượng (mastodonte), gần với giống voi, loại bò sát brontosau, loại bò sát có cánh ptérodactyle, và nhiều loại cổ sinh vật khác đã tuyệt giống, chỉ để lại những hóa thạch mà người ta đào thấy trong các lớp đất, các loại ấy đã lựa chọn một hoàn cảnh riêng biệt, thích hợp với chúng để phát triển, và các loại ấy bị tiêu diệt khi hoàn cảnh thay đổi. Những loại siêu chuyên-hóa (superspécialisés) và không thể tự thích ứng được (se réadapter). Về sự tiến-hóa của chủng loại không có gì là tự-động cả, cuộc tiến-hóa là theo một hệ-thống thử-thách và sai-lầm mà kết quả thì thất bại ít ra cũng tương đương với thành công. Có kẻ cho rằng chính ngay như con người phải kể vào phần thất bại vì người có một khuynh hướng đi đến tự-đào-thải, lý do là vì sự tiến-hóa về tinh-thần không được giữ ngang hàng với sự chế ngự càng ngày càng tăng các sức mạnh của vật-chất.

H.-G Weles đã nhận thấy trong A-Dục-Đế, một vị vua theo Phật-giáo cách đây lối hai nghìn năm, cả một sự phát triển cao nhất của

một nền văn minh. G.H. Weles quả quyết rằng con người, về phương diện một thực thể có tinh thần, từ thời A-Dục-Đế đã không tiến thêm được bước nào mà còn tự hủy hoại lần đề cuối cùng sẽ đi đến chỗ tự tiêu diệt.

Quan-niệm về một cuộc tiến-bộ đều dẫn trong cuộc tiến-hóa đã bị khoa học bác bỏ và những lý thuyết hiện tại là phù hợp với những điều ta được biết về cuộc tiến-hóa, như áp dụng với cá nhân. Cuộc tiến-hóa ấy; đòi hỏi sự tự do lựa chọn giữa những hậu vi thiện và ác. Có tiến bộ hay thoái-bộ là tùy theo nghiệp hươg về thiện hay ác và khái-niệm về nghiệp đều có căn bản trên tự-do ý-chí. Đó không phải là một lý-thuyết định-mệnh, như có lúc người ta giải thích một cách sai lầm. Kiếp đến trước chỉ cho ta những kinh-nghiệm và những hoàn cảnh cần phải đương đầu trong đời sống, nhưng chính những khuynh hướng đặc biệt của mỗi người là những kết quả của những ý chí chất chứa, mới quyết định cách phải đối phó như thế nào với hoàn cảnh kui xảy ra. Cũng chỉ như là một tai nạn trong định luật tự nhiên. Nhưng «nguyên lý nghi-hoặc» mà chúng ta khám phá trong vật-lý-học giúp cho sự hoạt động của các nhân thẩm kin cũng như trong cách sinh hoạt vô hình của các nguyên tử riêng biệt. Ví dụ trong trường hợp một cá nhân nào đó, chúng ta có thể đoán trước một cách khá chính xác cách đối xử của người ấy trong một hoàn cảnh nhất định, khi mà chúng ta biết được khuynh-hướng đặc biệt của người ấy; nhưng chúng ta không thể bảo đảm một cách tuyệt đối. Dưới sức mạnh của hoàn cảnh, hoặc ảnh hưởng của tiền nghiệp tiềm tàng, một người lương thiện có thể hành động một cách bất lương, hoặc một người can đảm có thể trở nên khiếp nhược, và ngược lại. Điều ấy cắt nghĩa những sự bất thường và mâu thuẫn thương xảy ra trong nhân tính. Chúng ta không khi nào chắc chắn rằng con người mà chúng ta tự hào hiểu biết rất nhiều, sẽ hành động đúng theo «tính chất» của người ấy. Cá tính hay ngã kiến là do sự cấu tạo của một luồng có lúc biến đổi và được hướng dẫn bởi một số nguyên tắc tiêu biểu cho những khuynh hướng chất chứa sẵn, hoặc những tập quán cấu thành (habitudes-formations) được gọi với danh từ SANKHARA.

Ta có thể nói rằng Phật-giáo là một giáo-thuyết duy nhất đã đặt các «tập quán cấu thành» ấy vào đúng vị trí quan-trọng của chúng trong đồ-biểu của sự tiến-hóa của con người. Chính do các tập quán cấu-thành ấy mà chúng ta có thể loại trừ những khuynh-hướng xấu, phát

triển những khuynh-hướng tốt đoàn-luyện tâm lý bằng những hành động nỗ lực cương quyết như đã chỉ dẫn trong phép Tứ Chánh Cần (Sammappadhana) gồm trong 37 Bồ-đề-phần hoặc 37 giác chi. Những tập quán cấu thành và sự liên tưởng (association d'idées) là liên hệ mật thiết với nhau, như tâm-lý học hiện-đại đã chứng minh. Trong những cuộc thí-nghiệm về những phản-ứng có điều-kiện Pavlov đã lập ra sự liên-lạc giữa sự liên tưởng và các sự phản-ứng của cơ thể. Người ta dạy cho các con chó dùng trong các cuộc thí-nghiệm này để cho chúng kết-hợp tiếng chuông rung hoặc một loại tiếng gì khác, với thức ăn. Khi nghe các thứ tiếng đặc biệt đó, thì mấy con chó đều có những phản ứng giống như là được trông thấy hoặc được nếm những thức ăn : miệng chúng ướt cả nước bọt, chúng còn có những dấu hiệu tỏ ý thích thú, chứng minh ra tiếng nghe và ý-niệm về thức ăn đã được kết hợp mật thiết với đầu óc chúng. Đầu óc một con chó là rất đơn sơ, so với đầu óc người, vì thế mà rất dễ quan sát nhịp độ các sự xảy ra và các ảnh hưởng cho cơ thể. Trên hệ thống những phản ứng theo điều kiện đó, năng lực lý luận là rất thô sơ. Và nếu chúng ta đi sâu xuống trên nấc thang các cơ thể sinh vật càng sâu chúng ta càng thấy chỉ là bản năng, chỉ là máy móc.

Ví dụ như con kiến : nó chỉ là một đơn vị cơ khí do một đầu óc ở bên ngoài kiểm soát. Nhiều cuộc thí nghiệm gần đây trên những bầy kiến trắng cho thấy rằng mệnh lệnh là do kiến chúa phát ra, và tổ kiến được coi như là một con vật độc nhất có đầu não và cơ quan thần kinh trung ương ở nơi con kiến chúa. Nếu kiến chúa mất đi thì bầy kiến mất cả trật tự, chạy cuống loạn đủ hướng như điên dại và hệ thống được thiết lập rất chặt chẽ phải tan vỡ. Vậy thì riêng mỗi một con kiến không phải là một cơ thể đầy đủ trọn vẹn, mà chỉ là một bộ phận của toàn bộ. Mỗi con kiến được coi như là một tay chân của một cơ thể chính, tách ra khỏi cơ thể ấy, nhưng điều động như là tay chân của cơ thể duy nhất. Người ta tưởng chừng như tất cả các con kiến đều hoạt động dưới sự điều khiển của máy « ra đũa » từ kiến chúa phát đi. Khi kiến chúa bị giết hoặc bị thương, hình như đầu óc của con vật cũng bị thiệt hại, các tứ chi của toàn thân cử động có sự hòa hợp, chẳng khác chi tứ chi một người điên. Nhưng đầu não của cơ thể, tức kiến chúa, là một bộ máy rất hạn chế ; nó thực hiện những nhiệm-vụ làm cho tổ kiến tồn tại theo những chiều-hướng cố

hữu lưu-truyền từ một thể-hệ kiến-chúa này, đến thể-hệ kiến-chúa khác. Trong phạm-vi các sự đòi hỏi, đó là một cơ-thể hoàn-bị, nhưng không có khả năng phát-triển về tương-lai. Tại sao vậy? Chúng ta chỉ có thể ước đoán rằng sau khi đã đạt đến cái đích hạn chế của cuộc biến-hóa, nó không có thể làm một sự lựa chọn nào; nó đã bỏ đi khả-năng tự-do ý-chí và trở thành một bộ máy tự-động. Nó tiêu-biểu cho một trong những trình-độ ý-thức hoàn toàn bị Nghiệp chế-ngự trong đó những kết quả của những điều-kiện ở kiếp trước được đem ra thực hành mà không có cơ hội dùng trong việc tiến triển và có thể được coi như là điển-hình cho ý-thức đặc-biệt trong bốn bậc hạ-đẳng của Lục-đạo, là Tu-là, súc-sinh, Ngạ-quỷ và Địa-ngục.

Trong một số nào đó của loài người vẫn có loại ý-thức máy-móc tự động gần như vậy và ta có thể lấy con kiến làm một lời cảnh cáo cho những người đem sự tự-chủ của tư-tưởng mà hy-sinh, để trở thành nô-lệ cho quyền-thế và tập-truyền. Họ tự-tạo cho họ một ý-thức của loài kiến và, nếu họ trở lại sống đời của kiến, ấy là vì họ đã tự lựa lấy. Phó mặc cho một thể-lực chuyên quyền định đoạt, là rất dễ và rất tiện để thoát khỏi chỗ may rủi và khỏi phải tự làm một sự lựa chọn. Nhưng con người là một cá-thể tự-do và làm một con người thật là một trách-nhiệm bao-la. Đã lãnh được các trách-nhiệm ấy, ta không nên từ bỏ một cách nhẹ dạ. Khi chúng ta thấy một cách chính-xác cái điểm liên hệ giữa ta và vũ-trụ chung quanh ta, Phật-giao đã cho chúng ta thấy những tiềm lực thần thánh của nhân tính. Đó là lời xác-nhận mạnh nhất của sự tự do mà con người được hưởng để tự chọn lấy số-mệnh của mình.

Nhà triết học Tây-Phương ngày nay rất ngỡ ngàng trước trạng thái hỗn tạp mà các điều suy-luận đã dấn dần đến. Họ trông thấy một vũ trụ đầy những năng-lực không tuân theo những quy-tắc luân lý, không có một trung tâm điểm nhất định, một loại những ảo-hình biến động trong đó đều là bóng tối, mà kuông có một thể-chất, và nhà triết-học sẽ bị ám-ảnh bởi sự hão-huyền được trong thấy. Địa-vị mọi người trí-thức của nhà triết-học đã được định nghĩa như là một «tuyệt vọng oanh liệt» (un désespoir héroïque). Không tìm thấy một căn-bản nào hết để tin tưởng vào những giá trị tinh-thần, người ấy đi đến chỗ hoài-nghi, không biết các giá trị tinh-thần ấy có một ý-nghĩa tuyệt đối, hay chỉ là kết quả của sự tưởng-tượng tập-thể của loài người. Cuộc sống sẽ là một câu chuyện do một thằng ngốc kể, đầy âm-thanh, đầy sự giận dữ, mà không có nghĩa lý gì cả.»

Những ý-niệm trừu tượng như công bình, độ lượng, khôn ngoan hay chân lý, hiện ra như những đức tính tương đối do hoàn cảnh tạo ra và thay đổi từ thời kỳ này qua thời kỳ khác. Vì thế mà những luận lý đạo đức cũng có huynh hướng nhường chỗ cho những cần thiết của mỗi lúc.

Chỉ có một Phật-giáo là có thể cung ứng yếu tố khiến cho một tri thức cao hơn, «một cái gì khác với vật lý học, và sắp xếp được các yếu tố khác, cái nào vào chỗ nấy, và tạo thành một hình ảnh đầy đủ và dễ hiểu. Nhìn thấy được thế giới như Đức Phật đã dạy chúng ta nhìn thấy, chúng ta có thể cân nhắc cái giá trị theo kích thước cao nhất mà chúng ta có thể biết được. Trong tiến trình danh giá và ước lượng ấy, Phật-giáo khuyến khích chúng ta phân tách tất cả những nguyên tố của cuộc thí nghiệm, để cho chúng ta không bị hạn chế trong những giáo điều và bị ràng buộc với những thành kiến. Chính đức Phật là người truyền giáo đầu tiên đã áp dụng đúng đắn những phương-pháp khoa-học để phân tách bản thể của con người và những hiện tượng trong vũ trụ, trong ấy chúng ta lấy làm lúng-túng, lời của Ngài nói với chúng ta ngày nay vẫn rõ ràng như trước đây cách hơn 2.500 năm lẻ. Lời ấy nói với chúng ta, không những xuyên qua sự giáo huấn đã được giữ gìn qua các thế kỷ, mà cũng bởi các cuộc khám phá của khoa-học hiện đại.

Những điều giảng dạy như chúng ta hiện có, có thể chứa đựng một số những điều mà những người sau giảng giải thêm, nhưng chỉ những lời dạy chính yếu của đức Phật là đủ để cho chúng ta cái chìa khóa quyết-định mà các tư-tưởng-gia hiện đại còn thiếu. Khi chúng ta thêm các điều khám phá của họ vào các lý-thuyết của Phật giáo, chúng ta thấy rằng toàn bộ cấu-thành một bức họa đầy đủ như đầu óc hợp-lý của chúng ta có thể thẩm-định được. Còn lại thì chúng ta phải tự tìm lấy với các giới cao hơn tại các *Jhanas* (thiền)

Hiện nay, bính như con người đã khám phá các bí-mật của vũ-trụ là chỉ để tự tiêu-diệt lấy mình bằng cái sức mạnh mà người đã tạo ra được. Nguy cơ là ở chỗ đó.

Nhưng tôi tin rằng một sự thay đổi tình-thế đã hé mở, và chính khoa-học, sau khi phá-hủy căn-bản của những tư-tưởng sai-lầm, sẽ đưa chúng ta mãi đến gần hơn sự thực-hiện những chân-lý do đấng Giác-ngộ đã đề xướng. Đó chính là cái mà tôi muốn đề cập đến với câu : « Khoa học dần dần đến gần với Phật giáo ». Không ai bảo ai, tự-nhiên nhà khoa-học hiện-dại và nhà triết-học được đẩy đi về

hướng Phật-giáo mà không thể cưỡng lại được. Những hoài nghi, ngờ-vực của họ là những sự « đau đớn trong khi lớn » (peines de croissance) về tinh thần. Một ngày kia, và chúng ta hy vọng rằng ngày đó nó sẽ chóng đến, mặc dù những người đó đã bác-bỏ tất cả những cái gì làm nơi nương tựa cho các sự tin tưởng thường, cho các tín ngưỡng về đạo đức, về tôn giáo của họ, họ cũng sẽ nhận ra rằng vẫn có một tôn giáo cao hơn, dựa trên sự nghiên cứu có hệ thống, sự tìm tòi thành khẩn chân lý để tái tạo đức tin đã bị mất trong căn bản của công bình, của chân lý và của đức từ bi. Những ai tưởng rằng loài người đã đến chỗ tận cùng của các phương tiện, về tương lai những kẻ ấy sẽ thấy những viễn ảnh mà họ chỉ mới đoán chừng một cách mập mờ và họ sẽ thừa nhận rằng ở bên kia tất cả, mục đích cuối cùng của loài người là sự giải thoát hoàn toàn ra khỏi xiềng-xích của Mê-muội và Vô-minh.

LẠC-NHÂN dịch

UYÊN-NGUYỄN LUÂN-HỒI ẤN-ĐỘ



MINH-NGỌC

Kể từ khi nhà Đại bác học khảo cổ Sir John Marshall bắt tay vào sự khai quật nền Văn Minh cổ Ấn Độ ở Harappa năm 1922 thuộc Tây Nam Pandjab, Mohenjo-Daro năm 1924, và gần đây Kot Diji, tất cả đều thuộc vùng sông Indus, Tây bắc Ấn-Độ cả thế giới đều phải nghiêng mình bái phục chiêm quan một nền văn minh tối cổ và tối sán lạn của nhân loại. Nhà Đại bác học khảo cổ chuyên trách về các khai quật ở Ấn Độ bác Sĩ R.E. Mortimer Wheeler, sau khi quan sát các đồ khai quật vào năm 1946, đã cho rằng nền văn minh Cổ Ấn Độ chẳng chịu kém đối với vùng Lưỡng Hà (Mésopotamie) và đôi khi còn trội hơn nhiều.

Nền văn minh Cổ Ấn Độ phát khởi khoảng 5.000 năm trước dương lịch từ biên Oman tới chân núi rừng Himalaya. Vùng Pandjab là tiêu biểu nhất.

Căn cứ vào các sự khai quật, các nhà Bác học không tìm thấy dấu vết gì về văn minh tôn giáo chính thống. Các ngôi đền đều vắng mặt trong vùng này. Từ đó các nhà Bác học suy ra nền tôn giáo tối cổ của Ấn Độ có lẽ bấy còn thuộc về Phù Thủy (Magie) hoặc thuộc về Tôn Giáo thờ Lửa. Ý niệm về Luân Hồi (Métensomatose) chưa có.

Cách kỷ nguyên dương lịch khoảng 5.000 năm, Ấn Độ tuy hãy còn sống trong tình trạng bán khai nhưng cũng có vài vùng đã đạt được một nền văn minh rực rỡ. Dân chúng sống trong các thị tộc (clans, tribus) bằng các phương kế sinh nhai hái lượm, săn thú, chăn nuôi gia súc... Nhưng một số thị tộc có thế lực hơn và khéo tổ chức đã vươn mình tới nếp sống tiến bộ của thành thị để hợp thành một đời sống quốc gia như vùng Harappa, Mohenjo-Daro vào Kot Diji v.v... với sự phồn thịnh của ngành nông nghiệp, thương mại và tiểu công nghệ (ngành này không vượt qua hai đoạn văn minh thời đại đồ đồng). Nhà Khảo Cổ người Anh Quốc Arthur Keith sau khi so sánh hình thức các cổ vật Sumerius ở Đông Phương vùng Afghanistan và Bêloutchistan cũng vùng Indus ở Ấn Độ, trên con đường dài khoảng 2.400km, đã cho rằng các nước này hồi tối cổ đã có sự thông thương với nhau trên vấn đề thương mại và văn hóa. Các chiếc ấn ở vùng Indus có hình thức, kiểu khắc và chữ giống như đúc với các chiếc ấn ở vùng Sumer là những bằng chứng cụ thể chứng tỏ văn minh vùng Indus rất sán lạn, phong phú, hùng cường trong số những nước có thế lực hồi tối cổ.

Lịch sử cũng đã chứng minh những nước yếu và nhỏ ở cạnh những nước lớn và văn minh luôn luôn hay bị xâm chiếm. Do đó các cuộc đối kháng là vấn đề thường trực của nội bộ tổ chức quốc gia, văn hóa, quân sự v.v... Các dân tộc Egyptien, Assyrien, Hébreux, Crétois, Phénicien, Grec, Romain và Trung Hoa v.v... là những dân tộc đã gieo họa cho các lân bang của họ không ít. Tuy nhiên cũng có nhiều trường hợp các dân tộc yếu đã xâm chiếm được, đánh phá các nước văn minh hơn. Luôn luôn ở những vùng này, các hoạt động văn hóa có tình cách nào nhiệt lạ thường.

Văn minh Ấn Độ miền Tây Bắc, vùng Indus cũng ở trong tình trạng này. Như chúng ta đã biết vào khoảng giữa thế kỷ thứ 8 trước dương lịch, người Aryan đã bình định xong vùng châu thổ sông Indus và Gange, thế mà tới giữa thế kỷ thứ 6 trước dương lịch thế lực văn minh của người Aryan cũng không thể đè bẹp được các thị tộc, bộ lạc Nāgari, Daksina, Nī, Mangala, Parusā, Madhayācāra. Các thị tộc này cũng có một nền văn hóa đáng kể. Nhưng các thị tộc này cũng bị lu mờ trước các tiểu quốc Pantchala, Çakya, Kocala, Kāçi, Magadha và Videha. Về sau chỉ còn lại 3 tiểu quốc Kocala, Videha và Magadha là tồn tại. Tối hậu chỉ còn lại nước Magadha làm bá chủ, vào thế kỷ thứ tư trước dương lịch, cai trị giải đất từ đông sang tây

Ấn, tức cực tây sông Indus chạy tới vịnh Bengale, cực đông Ấn. Chúng ta có thể nói được là lịch sử Ấn Độ thời tối cổ và thượng cổ là lịch sử của các bộ lạc, thị tộc, tiểu quốc thôn tính nhau, là lịch sử văn hóa hoạt động để chế ngự nhau. Xét như vậy chắc chắn thể lực văn hóa vùng Indus cũng muốn bành trướng ra xa, tiêu diệt các thị tộc, bộ lạc chung quanh. Trình độ của các thị tộc này, đứng về phương diện văn hóa, nhất là về tôn giáo, đối với vùng Indus, hẳn còn rất thấp kém, mang nặng tính chất vật tở, quá lắm chỉ đạt tới trình độ sơ khởi Phiếm Thần mà thôi. Ý niệm luân hồi chưa có. Lịch sử thời tối cổ đã chứng minh các nước văn minh đạt được trình độ Phiếm Thần giáo chỉ chú trọng về vật chất. Sự huấn luyện cơ thể cho khỏe mạnh, binh lực cho hùng cường, thương mại cho phồn thịnh, kiến trúc cho vĩ đại và sự hưởng thụ vật chất cho thật khoái lạc là những vấn đề then chốt. Hệ thống nhân quả đã manh nha nhưng chưa bén căn sâu xa, vững chắc. Lịch sử thời tối cổ cũng chứng minh các nước nào đó đạt tới trình độ Nhất thần giáo thì hệ thống nhân quả được chú trọng hơn nhiều. Cũng vì vậy mà dân Hébreux có được một niềm tin sắt đá, một tổ chức cộng đồng vững chắc để vượt qua mọi cam go, phá tan các ảnh hưởng của những nước văn minh Phiếm Thần chung quanh trên đường về Đất Chúa Hứa. Cũng vì vậy Mohammed của bộ lạc Qoraich đã, sau khi chuyển Phiếm Thần Giáo của các bộ lạc A Rập thành Nhất Thần Giáo thì Ae-llah, có một sức mạnh về hệ thống nhân quả, mở mang bờ cõi thành một đế quốc rộng lớn và hùng cường thuộc bậc nhất thời Trung cổ. Các tôn giáo Nhất Thần tuy đã chú trọng hơn nhiều đến hệ thống nhân quả nhưng ý niệm Luân Hồi cũng chưa có.

Văn Hóa tôn giáo vùng Indus thuộc về Phiếm Thần thờ cây cối, nhất là cây pippal, thờ Thần-Mẫu, Thần Sấm Bắn, Thần Thiện (Shiva) bò mộng, công, hộ phận thân thể sanh sản. Thời tối cổ vùng sông Indus của Ấn Độ đã có liên lạc với các nước văn minh Phiếm Thần thuộc vùng Asie mineuse. Tất cả văn minh tôn giáo hồi này tuy có đề ý đến hệ thống nhân quả nhưng chưa đi đến rốt ráo. Chúng ta thấy ở một vài nơi bộ lạc trên thế giới tuy sống theo tinh thần Vật Tở Giáo nhưng họ cũng có được ý niệm sơ đẳng về sự đầu thai trở lại trần gian. Một người bị cá sấu hay hổ ăn thịt sẽ đầu thai vào loài cá sấu hay hổ. Nếu bị chết đuối sẽ trở thành vị thần ở nước. Cái cây mọc trên mộ của họ, họ sẽ nhập vào cái cây đó. Các đồ vật côn trùng, thảo mộc, cầm thú nào liên quan đến họ khi còn sống, lúc chết họ sẽ nhập vào loài đó. Hồn người chết có thể tự do chọn lựa các loài để tái sinh. Những bộ lạc, thị tộc và các miền sông Indus

ở Ấn-Độ không có ý niệm này trong thời tối cổ.

Vào khoảng năm 2000 trước dương lịch là sóng người Ấn-Âu (các bộ lạc Aryennes) khởi trào thôn tính thế giới. Một phần các bộ lạc Aryennes lan tới Trung Âu, phần khác thì tới Balkans, Bắc Ý, Thessalie, tới Péloponèse. Làn sóng về phía Đông đã tràn ngập thế giới bằng 3 ngã Bosphore, Caucase, Turkestan Occidental. Ngã Bosphore, các người Ấn-Âu Loui Ees và Nésites thôn tính vùng Hittite d'Anatolie và Cappadoce. Vùng Tây Bắc, Mésopotamie bị các người Mitanniens xâm nhập do ngã Caucase để thành lập chế độ quý tộc Hourri-Mitanni. Iran bị thâm lậu do ngã Turkestan chỗ vùng Caboul để thành những giống dân Kassites, Mèdes và Perses, sản sinh ra nhóm Scytho-Sarmates. Từ Iran, người Aryan vào vùng Pendjab thôn tính miền sông Indus, làm biến loại văn minh Mohenjo Daro, Harappa và Kot Diji v.v... Tóm lại thì vào khoảng năm 2000 trước dương lịch Âu Châu chỗ nào cũng bị người Aryan xâm chiếm hẳn hay đặt ảnh hưởng. Một phần Á Châu hồi nầy cũng thế. Năm 2000 trước dương lịch, Cappadoce có vị vua giống Aryan trị vì tên Anitta, Hy Lạp đón nhận sự thâm lậu của người Aryan Achéen. Cũng thời gian này Iran đón nhận lần đầu tiên sự nhập nội giống máu aryan. Tồn tiền những dân Celtes, Grecs, Romains, Slaves, Scandinaves, Germains và Anglo-Saxons có huyết tính Aryan.

Người Aryan có một đặc tính rất thần diệu quyền rũ các dân bản xứ. Họ vô cùng mềm dẻo nhưng cũng rất cứng rắn. Một bằng chứng cụ thể về sự ngự trị ngôn ngữ họ trên khắp gần như hết thế giới nhất là Âu Châu và gần nữa Á Châu là một bằng chứng rất cụ thể. Chính vì vậy sự thâm lậu về việc hiện diện của người Aryan tại Ấn Độ rất khó được kiểm nhận một cách chính xác. Nhà Ấn Độ học lừng danh thế giới De La Vallée Poussin đã phải thất vọng về sự kiến lập một cách chính xác lịch sử tôn giáo ở Ấn Độ. Cách nay chín thế kỷ, nhà Ả Rập Al-Beruni cũng phải phàn nàn về niên đại lịch sử Ấn, có ý kiến, nhà Ấn-độ học có uy thế người buồn cho người Ấn không chú tâm giải thích về vấn đề này. Nên chúng ta chỉ biết người Aryan vào Ấn Độ trong khoảng từ 2000 tới 1500 trước Dương lịch mà thôi. Họ là một chi thuộc người Iranien da trắng của giống người Aryan. Chi này nhập nội Ấn Độ qua ngã núi non lởm chởm Hindou-Kouch Về phương diện cứng rắn thì người Aryan vào thế kỷ 20 trước lịch đã được huấn luyện về chiến thuật và chiến lược cũng như võ khí tối tân hơn cả những vùng

Mésopotamie và nước Egypte đương thời. Lúc này vùng Mesopotamie và nước Egypte chỉ có vũ khí bằng đồng và phương tiện tiếp vận bằng xe do bò kéo và nhân công trong khi người Aryan sử dụng vũ khí bằng sắt và các chiến xa do ngựa kéo. Chúng ta cũng biết hồi đó vùng Cận Đông (Proche-Orient) và nước Egypte giống ngựa cực kỳ hiếm có. Người Aryan vì sống trong thị tộc bộ lạc nên mỗi người phải tận lực chiến đấu cho mình ngõ hầu sinh tồn trong khi vùng Lưỡng Hà (Mésopotamie) và nước Ai Cập (Egypte) chỉ có các thương gia tham dự chiến trận để bảo tồn tư sản còn người dân thì bàng quan thờ ơ. Về phương diện mềm dẻo thì người Aryan hầu hết chỉ ưa đi tìm đồng cỏ để chăn súc vật và cấy cây trồng trọt tạm thời một cách rất hòa bình để mưu sinh mà thôi. Trình độ đạo hạnh, lòng hiếu khách, tính hòa đồng của họ hầu hết ở mức trên trung bình. Do đó vào khoảng 2000 năm trước dương lịch thế lực ngôn ngữ Ấn Âu gốc người Aryan đã ngự trị văn hóa các nước văn minh hồi đó. Vì vậy nhà Bác Học khảo cổ tiếng tăm Gardon Childe đã nhận định họ là giống người đặc biệt thông minh và cũng nhận định khoa học thiên nhiên trừu tượng không phải do các người Babyloniens hay Egyptiens sản sinh mà chính do các người Grecs và Hindous gốc Aryan kiến tạo. Những người Aryan đều có thân hình to lớn, đầu dài, tóc quăn đẹp, mắt xanh, não tốt, tinh thần hăng hái, thiện chiến chế ngự được thời tiết lạnh và các sự thay đổi về khí hậu.

Trong con người Aryan tập trung cả tinh thần lạc quan, yếm thế, tích cực, tiêu cực và đặc biệt là sự doan kết, biết tuân lệnh cũng như sự thích ứng, tùy thời. Vì những lý do kể trên nên chúng ta khó lòng có được đích xác niên đại của sự thâm nhập người Aryan tại vùng sông Indus phía tây bắc Ấn Độ. Chúng ta chỉ biết vào khoảng từ 2000 tới 1500 năm trước dương lịch nghĩa là sau thời gian vào Iran. Kể từ khi lọt qua ngả Caboul (ở Afghanistan) hay Waziristan bây giờ để vào miền Pendjab thuộc vùng Indus để tới miền sông Gange tận vịnh Bengale, người Aryan phải mất gần mười thế kỷ mới thôn tính được vùng đồng bằng Ấn-Hằng. Sự tiến chậm chạp như vậy là do đặc tính mềm dẻo, tùy thời của người Aryan văn minh vùng sông Indus bị hủy hoại có lẽ không phải do người Aryan cố ý phá diệt. Có thể do một tai nạn thiên nhiên khủng khiếp như động đất, đất trồi, đất sụp v.v... hay bị cháy. Giáo sư Dasgupta cho rằng có lẽ nguyên do sự hủy diệt vùng này là phát xuất từ nạn đại hồng thủy (deluge) hay từ sự đổi hướng của dòng sông Ravi, chắc người Aryan không muốn phá nền văn minh phồn thịnh của người dân bản xứ. Với sức mạnh

quân sự, óc thông minh, người Aryan có thể thanh toán vùng Ấn Hằng không lâu vậy. Mãi tới thế kỷ thứ 9 trước dương lịch, người Aryan mới chuyển các bộ lạc của họ thành vương triều và tiến về phía Đông (Đông) và đụng đầu với vương triều người Kuru hùng mạnh có biên giới từ ngã ba sông Gange và Jumna (Yamuna) tới đồng bằng Taxila. Thời này người ta cũng đã biết tới vương triều Kashi, (Bénares) Thánh kinh Mahābhārata khyānam trước tác do Krishna Dwaipayana khoảng thế kỷ thứ 6 trước dương lịch có tả vụ chiến trận đẫm máu này. Trận xảy ra ở vùng Dehli. Tới thế kỷ thứ 8 trước dương lịch họ mới bình định xong vùng Ấn Hằng và phải ngừng lại phía Bắc giăng núi Vindhya. Nhiều lần họ định vượt qua nhưng ý nguyện không thành nên họ quyết định bỏ dỡ và dùng văn hóa để thống trị một cách hòa bình.

Như trên chúng ta đã biết người Aryan rất thông minh, có một nền văn hóa khá cao nhưng không sử dụng văn hóa này để biến thành nền văn minh cụ thể được, văn minh của người Aryan, nếu so sánh với văn minh của người bản xứ Dravidien, chỉ là số không.

Người Aryan nguội nhiều hơn nóng. Trái lại người bản xứ Dravidien nóng nhiều hơn nguội. Thuật thu phục nhân tâm của người Aryan hơn người Dravidien nhờ hậu thuẫn văn minh vật chất, qua ngành quân sự, tuy ít nhưng vô cùng sắc bén.

Người Aryan khi đặt chân vào đất Ấn đã có sự khôn ngoan biến những trận chiến đấu của họ thành những câu chuyện đầy sắc thái huyền bí. Các anh hùng vĩ nhân của họ là Trời (Dēvas) còn của những cừu nhân là quỷ (Asāuras). Mầm sống của thuyết nhị nguyên bắt đầu. Thuyết này chú trọng về vật chất. Hệ thống Lokāyata ra đời. Các thị tộc, bộ lạc và tiểu quốc bản xứ, người Dravidien, phải nỗ lực đối chọi lại sức mạnh thôn tính của người Aryan. Người Aryan đã huyền bí hóa chiến trận thì người bản xứ, sống trong các thị tộc cũng dùng hình thức huyền bí để kết hợp đấu tranh. Họ dùng yêu thuật (Magie). Hình thức tôn giáo không có hiện hữu ở yêu thuật. Nghi thuật thờ phụng kinh kệ, niềm tin vào đời sống vị lai đều vắng bóng trong yêu thuật. Yêu thuật chỉ hướng về duy vật mà thôi. Đó là duy vật nguyên thủy (proto.matérialisme). Như vậy là hồi người Aryan vào đất Ấn triết lý duy vật nhị nguyên thủy và động cơ sinh hoạt trong không khí Ấn Độ. Thuyết duy vật nguyên thủy đã được chứng minh trong chuyện Mahābhārata khyānam, tức là lúc các thị tộc bị các tiểu quốc thôn tính hồi cuối thế kỷ thứ 20 trước dương lịch. Như chúng ta đã biết văn minh vùng Indus rất

rực rỡ đối với các thị tộc sống lân cận nên có trình độ tôn giáo Phiếm Thần rồi. Người Dravidien phải bỏ vùng Indus để tản mác các nơi, kết hợp với các bộ lạc, thị tộc khác. Do đó duy vật nhị nguyên nguyên thủy của Ấn Độ phải đạt được mức độ khá cao nhưng chưa đủ yếu tố để trở thành Tôn giáo dù rằng những người dân bản xứ vùng Indus đã chuyển hóa được yêu thuật thị tộc thành bản tôn giáo. Miễn cưỡng lắm, chúng ta cũng chỉ có thể chấp nhận được là người dân Indus chỉ đạt được sự manh nha của tôn giáo một cách hết sức yếu ớt mà thôi.

Nên khoảng 2000 năm trước dương lịch, ý niệm luân hồi ở Ấn Độ chưa có.

(Còn tiếp)

MINH-NGỌC

DÂN NHẠC VIỆT NAM

PHẠM DUY



HÒ MIỀN NAM

Hò ở miền Nam phần nhiều là hò *trên nước* vì ở đây, những đường giao thông thông dụng nhất là các sông, lạch... Tuy nhiên, hò miền Nam không mang nặng tính chất hò làm việc. Sự chuyên chở hay xê dịch trên những con sông hiền lành đã không đòi hỏi hò miền Nam phải có những điệu hò mạnh mẽ như *rổ khoan rổ khuấy* chẳng hạn. Ngược lại, hò miền Nam có vẻ thanh nhàn và mang tính chất *hò hội ngộ, hò đối đáp, tình ca*...

Cũng vẫn là ca dao lục bát được hò lên với giai điệu nằm trong ngũ cung hơi Nam giọng oán. Cũng vẫn lối *kê và số*: hò cái hò một về rồi hò con hò theo...

*Kê: Hò ơ... Tôi là người đạo kiềng lê viên
Đến đây gặp khách thuyền quyền rủ hò ơ*

*Số: Hò xự xang hò xê cớ
Là cớ xê xang là xang xê hò
Là hò xự xang...*

*Kê: Hò ơ...
Nước sâu sóng bủa láng cò
Thương anh vì bởi câu hò có duyên...ơ...*

o o o

Mỗi địa phương đều có những điệu hò riêng, nhưng lời hò phần nhiều là ca dao lục bát nguyên thể hay biến thể, hát hỗn hợp với các thể thơ 4, 5 chữ thất ngôn...

Hồ ở miền Tiền Giang thường ngắn và giản dị hơn hồ ở Hậu Giang.
Hồ Bến Tre có câu hò mô tả cảnh vật như :

Hồ σ σ...

Xứ nào vui cho bằng xứ cù lao

Hồ σ σ...

Tiếng muỗi kêu như ống sáo thổi

Bóng mọc như hàng rào sương lỵ σ σ σ...

Những câu ca dao được hò lên và định rõ địa phương

Ghe anh nhỏ mũi trắng lườn

Ở trên Gia Định xuống vườn thăm em...

Qua ô lại nói với diều

Ngả ba Bến Lức có nhiều cá tôm

Chẻ tre bện sáo cho đầy.

Ngấn ngang sông Mỹ có ngày gặp nhau

Giặc Tây đánh đến Cần Giơ

Biều đùng thương nhớ đợi chờ uống công

Và nội dung đã phản ánh rõ rệt một thời đại :

Sài gòn mũi đỏ Gia Định sụp lè

Giã hiên thê ở lại lấy chồng

Thuyền anh ra cửa như rồng theo mây...

Tay cầm con dao sắc

Cắt củ hành hương

Dấu ba má không thương

*Hai đứa mình cũng rủ nhau xuống đường nương
phân trần...*

Hoặc rất thực tế dù không thiếu mơ mộng :

Đầu dòng có cây chuối

Cuối đường có cây đa

Ngả ba đường có cây đại hồng

Con gái chưa chồng trong lòng hờn hờ

Con trai chưa vợ ruột tợ trái chanh

Ngó lên mây trắng trời xanh

Thương ai cũng vậy thương anh cho rồi

Hoặc rất vui nhộn như câu hò sau đây :

Sớm mai anh đi chợ Bà Chiểu

Mua một xấp nhiều

Đem về cho con Hai nó cắt

Con Ba nó may

Con Tư nó dột
Con Năm nó viền
Con Sáu đơm nút
Con Bảy vắt khuy
Anh bước căng ra đi
Con Tám nó niu, con Chín nó trì
Ớ Mười ơi ! Sao em để vậy còn gì áo anh ?



Hò ở Hậu Giang dài và có nhiều tính chất nghệ thuật hơn, nhất là ở miền Cần Thơ, trung tâm văn hóa của miền Nam khi xưa. Hò ở miền phát triển mạnh mẽ, có mặt trong mọi sinh hoạt ở nông thôn như xay lúa, giã gạo, tạt tinh, hạp mặt, đám cưới...

Tinh yêu dường như là đầu đề chính của miền Nam. Văn hò đây rất táo bạo :

Nói chung, hò miền Nam, dù ở Đồng Tháp, Bến Tre, Sadec, Thới lai, Phong Điền... cũng tiến từ *thề hò chở thuyền tới thề hò đối đáp*. Người dân ở đây, sau khi dùng hò để nói lên tâm trạng, hoài bão của mình, đã lấy hò làm phương tiện thi tài *bể câu hát*...

Bể câu hát có nghĩa là uốn nắn những câu hát sẵn có để thích ứng với hoàn cảnh mới...

Ví dụ câu hò :

Gió đưa mười tám lá soài
Bên vắn bên võ có tài hát thi...

đã được bể lại như sau :

Bảng treo ở chợ cai Tài
Bên vắn bên võ có tài hát thi...

bởi vì ở chợ này (thuộc Tân An) xưa kia có tục lệ hát thi.

Hát thi cũng vẫn còn là dịp để trai gái nói lên thân phận mình. Đây là hai câu hò đối đáp :

Hò ơ ơ...
Năm ngoái năm xưa em còn khá
Năm nay em nghèo quá
Em đội cái nón lá bung vành

Hò ơ ơ...
Muốn hỏi xin anh cắc bạc

Đề mua cái nón lảnh chơi ơ ơ...

Hò ơ ơ...

Ruộng đồng sâu thì lúa chín trước

Ruộng gò mất nước thì lúa chín sau

Anh thương em đem lễ trầu cau

Mà sao e lắm kẻ sang giàu

Họ đem ngà ngọc lụa là gấm vóc trăm màu

Họ cưới mất em đi...

Gái Hò ơ ơ...

Thùng thùng cắc cắc

Chim đậu không bắt

Lại bắt chim bay

Em thương anh vì bởi anh tài

Tài cày tài cuốc tài trồng thuốc

Tài kéo giồng khoai

Phải đâu em ham lên xe xuống ngựa

Đi quốc đi giầy

Mà anh nữ trách em ?

Hò ơ ơ...

Người miền Nam rất ham đọc các truyện bình dân, hoặc là truyện thơ dân tộc, hoặc là truyện Tàu dịch ra quốc ngữ, cho nên trong các câu hò, người ta thường thấy các điển tích được dẫn ra :

Hò ơ ơ...

Cây trên rừng hóa đá .

Cá ngoài biển hóa long

Anh đi Lục Tỉnh giáp vòng

Hò ơ ơ...

Tới đây trời định đem lòng thương em ơ ơ ơ...

Hò ơ ơ...

Tiền Đường Hậu Tống

Tam Quốc Châu Do

Anh có thương em thì đừng nói chuyện đưa đồ

Hò ơ ơ...

Giả như Đắc Kỷ đi phò ông Trụ Vương ơ ơ ơ...

Hò miền Nam, ngoài những điệu hò thuần nhất, nghĩa là phát sinh từ sinh hoạt của nông thôn, còn có thêm một vài điệu mới, xuất xứ từ hát cải lương, tân nhạc, trò chơi mới...

Hò bá lý, một biến thể của điệu bá lý hề trên sân khấu cải lương,

được phổ biến trong giới hò chuyên nghiệp, hát với ngũ cung oán, chuyên dùng để kể truyện.

Ai li hò lơ, mới xuất hiện chừng hơn 10 năm nay, được dùng để hát với bất cứ nội dung nào trên thơ lục bát, giai điệu chuyển từ ngũ cung thường qua ngũ cung oán.

Hò lơ tó, vốn là một lối hát những câu thơ mô tả các con số trong trò chơi Tây phương nhập cảng, trở thành một điệu hò bình dân, chuyên hát những chuyện thời sự. *Hò lơ tó* hát trên giai điệu ngũ cung oán.



Tưởng cũng nên nói thêm rằng hò cấy ở miền Nam được hát giống như các điệu hò chèo thuyền, đối đáp, nghĩa là với những câu ca dao lục bát nguyên thể hay biến thể, với những hò ơ và với giai điệu ngũ cung hơi Nam giọng oán.

PHẠM-DUY

TÀI LIỆU THAM KHẢO :

- Kim Lang — Khảo cứu hai điệu hát, báo Ánh Sáng, 8-10-52
- Trần văn Khê — Các loại nhạc Việt Nam, Bách Khoa số 41
- Lê văn Hảo — Vài nét về hò, dân ca miền Trung, miền Nam, Đại Học
- Thuần Phong — Ca dao giảng luận, Á Châu
- Sou Nam — Tìm hiểu đất Hậu Giang, Phù Sa, 1959
- Nguyễn văn Ngọc — Tục Ngữ Phong Dao, Bốn Phương
- Trọng Toàn — Hương Hoa đất Nước, Dân Chủ
- Phạm Duy — Dân ca dân giải, đài phát thanh Tự Do.

HIỆN TƯỢNG KRISHNAMURTI



TRÚC-THIÊN

(tiếp theo)

2— HIỆN TƯỢNG TRI : KHÔNG SUY NIỆM

« khi tâm trống không hết mọi vật của tri,

« khi tri trống không hết mọi niệm của tri,

« thì mới có tình thương.

« Chỉ có cái trống không mới là vô tận.

Cái nghiệp quái gở nhất của con người là suy niệm. Thật vậy, ta nghĩ suốt ngày đêm, khi đi đứng nằm ngồi và cả trong giấc ngủ. Xem tranh đọc sách cũng là nghĩ. Mơ tưởng cũng là nghĩ. Chiêm bao cũng là nghĩ. Lắm khi bức mình ta muốn ném quách sự đời, không thèm nghĩ nữa. Nhưng không nghĩ cũng là nghĩ — nghĩ cái không nghĩ. Cái vòng lẩn quẩn !

Ta có cảm tưởng và ảo tưởng rằng có nghĩ thì trong người mới được thăng bằng, bằng không ta sẽ mất thế đứng và rơi vào hư vô. Ta sợ lỗ hổng ấy, không dám nhìn tận mặt, phải nhờ đến ý nghĩ lấp bằng lại.

Vậy, vì sợ nên ta nghĩ — Nhờ nghĩ, ta được yên lòng. Ý nghĩ quả là một hầm trú ẩn rất an toàn. Ta đã trốn, an toàn, giữa bốn bức tường thành do trí óc ta dựng lên bằng tư tưởng — bằng ảo ảnh. Ta đắm

mê, bám níu ảo ảnh đó. Ta sợ mất nó. Và chính sự sợ mất ấy không cho ta thấy được sự thật. « Không phải ta không đủ khả năng hiểu được sự thật, mà chính ta xua đuổi sự thật bằng cách bám níu vào ảo ảnh ». Bám níu : đó là bản năng tự vệ của con người.

Con người không thể nào buông tay mà đi đứng được, mà luôn luôn phải nắm một cái gì, một khăn tay, một tờ báo.

Con người không thể nào sống với một trí óc trống không mà luôn luôn phải « níu » hết ý nghĩ này đến ý nghĩ khác, có thể mới được quân bình — cái thế quân bình mỗi lúc mỗi bị phá đổ vấp lại. Cả cuộc đời chúng ta chỉ kết bằng những chuỗi sợ và những mưu toan trốn ấy. Có bao giờ chúng ta dám dừng sợ, dừng trốn, mà thử gan lì nhìn thẳng vào cái hư vô kia coi nó là cái quái gì, thực hay là giả ? Nhưng đó lại là một việc khác.

Vậy, đối với hầu hết chúng ta, nghĩ là nhu cầu thiết yếu. Ta nghĩ cũng như ta thở, Ngưng thở ta chết. Ngưng nghĩ ta cũng chết. Nghĩ là sống. Chẳng thế mà con người được đề cao là một « cây sậy có tư tưởng », là « tối linh ư vạn vật ».

Tuy nhiên, ta thử xét lại coi, vì nếu nghĩ là sống, sống vui, sống thật, thì nhà bác học Einstein đã chẳng tuyên bố « thích đi bán bánh mì hơn làm nhà thông thái ».

Thật vậy, chúng ta nghĩ liên miên như dòng nước chảy, nhưng nghĩ là nghĩ là nghĩ đứt đoạn, chứ không thể nghĩ liên tục.

« Nếu anh xem xét kỹ dòng tâm niệm, anh sẽ thấy mặc dầu nó tác động nhanh, chuyển gập, vẫn có những lỗ trống, những khoảng ngưng từ ý nghĩ này bắt qua ý nghĩ khác. Giữa hai ý nghĩ luôn luôn có một khoảng lặng im cắt đứt hẳn dòng diễn tiến của tư tưởng. Xem xét kỹ, anh sẽ thấy khoảng lặng im ấy, khoảng cách ấy không nằm trong thời gian. Khám phá được, nhận rõ được khoảng cách ấy là thoát li khỏi vòng cương tỏa »

Thật vậy, chúng ta nghĩ liên miên như dòng nước chảy, nhưng thỉnh thoảng có những lúc chúng ta không nghĩ. Đó là những phút giây kì diệu nhất của cuộc sống gây hứng cho những công trình siêu việt nhất của loài người. Trong khoảng vô biên ấy con người trở thành bao la giữa cái bao la của vũ trụ. Trí óc không bồng chồn nữa mà lặng im đi, không có vươn tới nữa để trở thành (1) mà ngưng lại đề tự tại (2) từ trạng thái im lặng ấy — từ cái không ấy — ánh

(1) devenir

(2) être

sáng tự nhiên bừng ra, và ta hiểu, hiểu thấm thía, rõ ràng chứ không phải hiểu bằng trí thức, suy luận.

«Sự hiểu biết đến với chúng ta bằng những tia chớp, và phải có những khoảng im lặng thì tia chớp mới xẹt được... Sự hiểu biết không phải là danh ngôn (1) mà cũng không dính dấp gì đến suy niệm. Suy niệm là danh ngôn, nên suy niệm không hiểu gì rõ. «Sự hiểu biết chẳng phải là kết quả của tư tưởng, vì tư tưởng là danh ngôn... Sự hiểu biết đến với chúng ta tự khoảng cách giữa hai tiếng nói, trong khoảng ấy tiếng nói chưa thốt ra, chưa tạo thành một tư tưởng».

«Khoảng cách giữa hai tiếng nói» ấy là cái hiện tại không thời gian, không tư tưởng, phi lý mà huyền vi, không mà có tất cả. Đó là nguồn động lực, tự đó muôn vật hóa sanh. Đó là nguồn ánh sáng và tình thương, tự đó hàng đật đức phát ra những đợt sóng bác ái nâng đỡ muôn loài, hàng đật đạo chứng ngộ chân lý, và thông thường hơn, hàng văn nghệ sĩ khơi nguồn mỹ cảm.

Hơn ai hết, nhà nghệ sĩ thường được điểm phúc sống những phút giây bao la không suy niệm ấy, suy tư ngưng đọng, tâm tưởng lắng im, những phút giây «không» để cho nghệ thuật tự lựa chữ, gieo vần, pha màu, chọn cung bậc, v.v... Say sưa trong sáng tạo, họ hòa đồng với tác phẩm, với trời đất, với thời gian dừng lại ở vĩnh cửu.

Vĩnh cửu không có thời gian, nên văn nghệ phẩm không lỗi thời, giữa dòng biến dịch lằng xằng chứng lẽ Bất Động.

Vĩnh cửu không có ý nghĩ, nên văn nghệ phẩm không nói lên gì hết, thể hiện được cái Vô Cùng.

Vĩnh cửu không có tâm, nên văn nghệ phẩm trộn lẫn vào thiên hạ mà thành tựu cái tâm Đại Đồng.

Nhưng rồi cảm hứng cạn, và tác phẩm chấm hết. Nghệ sĩ nắn nót ghi thêm dưới tác phẩm một danh hiệu, kèm theo ngày tháng. Quả là một trò sang đoạt phủ phàng! Tác phẩm vốn vô tâm mà tạo ra, nay chuyển sang làm của riêng của một cái tôi xấu hổ.

Tác phẩm tạo ra trong cơn cảm hứng không thời gian, nay thời gian ịn dấu vào làm một vật lưu niệm giữa dòng trôi chảy của cuộc đời. Tác phẩm tạo ra trong giây phút nhập thần không suy niệm, nay niệm dấy lên, và so đo cân nhắc, tung ra chợ đời làm mồi câu danh lợi :

(1) verbal

«Thử xem các nhà thi sĩ, nhạc sĩ, các nhà văn nghệ sĩ: lẽ ra các ông ấy phải là vô danh, tách lìa khỏi tác phẩm mình. Nhưng hầu hết lại thích kí tên mình dưới bức tranh. Họ muốn chức tước và địa vị đó».

Từ lúc nghệ sĩ (hoặc nói chung chúng ta) gọi tên mình lên và bắt đầu có cái ảo đánh tráo vào cái chân, mở màn cho vô minh gieo đau khổ.

Thật vậy, tên gọi là một phù hiệu dùng để chỉ sự vật. Sự vật đạt hồi thì tên gọi quên đi. Nhưng, trên thực tế, thì tên gọi càng ngày càng đồng hóa với sự vật, và thay thế luôn sự vật. Sự vật vốn là cái toàn thể bỗng dưng bị tách làm hai: có cái THỰC và có cái DANH. Cái danh chôn vùi cái thực, như một nhãn hiệu dấu lấp một món hàng. Chúng ta suy luận, đánh giá, chọn lựa gì cũng chỉ nhắm vào những nhãn hiệu ấy.

«Các anh thử nghiệm xem có phải cái tên và cái nhãn quan trọng hơn thực chất không. Chúng ta sống hẳn với danh từ. Chúng ta bị đồng hóa với nhà cửa, tên gọi, đồ đạc, với số tiền gởi băng... Chúng ta biến thành những thứ ấy, những thứ ấy thay thế bằng những tên gọi.»

«Cùng một đóa hoa, thấy bằng đôi mắt là một việc, còn thấy bằng danh từ lại là là một việc khác nhau.»

Tên gọi là cái bản, trái đồi, là tình thương, chân lí, là ông giáo Năm, là bà kĩ sư Bốn, v.v... Tên gọi là cái tôi phóng ra ngoài (1),

Cái tôi, nhìn ở góc cạnh khác, là thể này: Con người là một cái toàn thể. Mọi cử động của con người đều ứng dụng tự cái toàn thể ấy: thân — tâm, tình — lý, cảm — cảm — nghĩ, v.v... Nhưng rồi bỗng dưng con người nổi lên một ý muốn kì cục, muốn tự mình nhìn thấy lại mình cho thỏa thích như chàng Narcisse tự say mê bóng mình in trên mặt nước. Tự đó con người bị phân tâm ra mà dọ vào mâu thuẫn và đau khổ: có người sống và người nghĩ, có mình và ý nghĩ về mình, có ý thức và ý thức của ý thức, có người hát và người nghe hát — người nghe hát là cái tôi. Kết quả là con người tự đồng hóa (2) hẳn với cái tôi. Nói rộng ra, tất cả những gì (vật chất hoặc tinh thần, tục hoặc thanh, tiêu cực hoặc tích cực) mà con người đồng hóa vào đó, thì cái đó chính là cái tôi. Cái tôi của ông nhà giàu là số bạc gởi ở nhà băng; cái tôi của

(1) projection de soi

(2) identifier, auto-identifier.

nhà văn là cuốn sách đang lên khuôn chữ ; cái tôi của ông chánh khách là kế hoạch bình trị ồm ấp làm lẽ sống ; cái tôi của nhà đạo sĩ là cảnh siêu hình nào đó, ở đó hoặc ông thành một cái gì (1), hoặc tịch diệt trong khối âm dương (2). Đặc biệt hơn, con người đồng hóa với tương lai để mong thành một mộng đẹp — cái tôi là thời gian. Con người đồng hóa với tư tưởng mình — cái tôi là tư tưởng — « Cogito ergo sum ! » (3)

« Nếu không có người tư tưởng thì không có tư tưởng. Chính tư tưởng phát sanh ra người tư tưởng, người tư tưởng sống nhờ kinh nghiệm, tạo ra thời gian, và chính đây là nguồn lo sợ ».

Vậy, cái tôi khao khát được hiện hữu, được thỏa mãn, được trở thành « một cái gì », ở ngày mai, vì ở hiện tại, nó sợ hư vô, sợ « không là gì hết ». Tuy nhiên:

« Các anh không là gì hết, Anh có thể có tên tuổi, chức vị, của cải, tiền mặt gửi ngân hàng, có thể lực và danh vọng, nhưng mọi bức màn che chở ấy không che được cái không là gì hết của anh. Có thể anh không ngờ, hoặc không thêm biết đến cái không ấy, nhưng nó vẫn sờ sờ đó, dầu anh cố tránh nó., Anh không thể tiếp xúc với cái hư vô ấy. Anh với hư vô chỉ là một. Anh với hư vô là một hiện tượng thôi, không phải hai dòng diễn tiến riêng rẽ ».

Suy niệm là một động tác riêng rẽ ấy nhằm giúp cái tôi trở thành một cái gì, hoặc không trở thành cái gì hết, vì hoặc tiêu cực hoặc tích cực hoặc muốn thành tiên thánh hay muốn tịch diệt đi, vẫn là muốn cả. Cho nên nghĩ là cái tôi, « Ý niệm là bản năng tự vệ của tự ngã ». Nguồn gốc của cái tôi là quá khứ, nên nghĩ là phủ nhận hiện tại. Hiện tại là thực tại. Nghĩ là chối bỏ thực tại. Do đó phải sanh mâu thuẫn. Mâu thuẫn sở dĩ có vì ta hiện giờ thế này ta muốn trở thành thế khác, theo một hoài bão nào đó. Ta bóp chết con người hiện tại để dựng tượng cho con người ngày mai, hình dung theo một đường lối suy tư nào đó. Toàn thể trí óc ta là một lò mâu thuẫn. Toàn thể quá trình tư tưởng của ta là một tràng mâu thuẫn.

Cho nên trong khi ta rêu rao lí tưởng hòa bình là đã vô tình đặt nền móng cho chiến tranh, Ta ao ước ánh sáng mà vô tình cứ khẹp chặt hết cửa nẻo.

(1) être

(2) ne pas être

(3) Tôi « nghĩ », tức là « tôi » có thật.

Nếu trước mắt không có mục tiêu lí tưởng thì làm gì có mâu thuẫn? Không mâu thuẫn là sự thật hiện tròn đầy. Trong sự thật không có thời gian, không có cái tôi, không có suy niệm,

Ta nghĩ bằng cách nào? Nghĩ là nhớ. Không kỉ niệm, không có suy niệm. Không khuôn mẫu không có khen chê. Không chuẩn đích không có lí luận.

Khuôn mẫu, chuẩn đích, kỉ niệm nằm ở kí ức của cá nhân, và cả của loài người. Kí ức của loài người là lịch sử, nơi ghi chép những oán thù truyền kiếp giữa các quốc gia. Kí ức của cá nhân là tiềm thức, nơi chứa đựng mọi điều buồn đau tủi hận đã qua, những ước vọng không thành cũng như mọi kinh nghiệm và kiến thức. «Kí ức tạo ra ngày qua, ngày nay và ngày mai. Ngày qua chỉ phôi ngày nay và uốn nắn ngày mai... Đó là một dòng diễn tiến liên tục nhằm kéo dài để mà trở thành», nghĩa là lặp đi lặp lại mãi, với ít nhiều thay đổi bên ngoài, mà nội dung vẫn là cái điều tàn đày âm khí và tử khí. Chính cái lặp đi lặp lại đó, ta gọi là sự đời, là sự thật, sự đời và sự thật dưới mắt của kí ức. Trái lại, dưới mắt bậc giác ngộ, cuộc sống là một lò sáng tạo phi thường, chưa khi nào lặp lại. Thử coi, trong số bốn, năm tỉ người trên trái đất này, chưa hề có hai người giống hệt nhau: đó là cái tuyệt đẹp của cuộc sống. Tư tưởng chừng như thiên nhiên tạo xong người nào là đập ngay khuôn ấy. Cuộc sống không giữ khuôn,

«Không nhằm tạo ra một kiểu mẫu, những hình điêu khắc. Sự sống «tạo ra chúng ta khác nhau hết; và ta thành tựu là thành tựu trong «cái dị biệt ấy, chứ không phải rập khuôn».

Cho nên, dưới mắt bậc giác ngộ, cuộc sống mới vô cùng, đời vui vô cùng, không hề trùng ảnh, chồng hình, chỉ mới mà cũng chỉ thiện nữa.

«Trong đời, kẻ mạnh bạo có thể lực, có quyền oai thì ngồi lên cao, «còn kẻ yếu hèn buộc phải gục đầu dưới thấp. Bây giờ, ta hãy ngắt «cây kia, ngược lại, toàn thể sức mạnh nâng đỡ thân cây đều trụ «ở độ rễ nằm sâu và kín dưới đất, còn trên cao là lộc non, mầm «hèn, cành yếu.

«Trong xã hội loài người, theo tổ chức hiện nay, kẻ yếu nâng đỡ người mạnh và có thể lực, còn trong thiên nhiên thì cái gì mạnh «và cứng lại nâng đỡ cái yếu cái hèn».

Thế mới biết cái mà ta gọi là «cạnh tranh sinh tồn», chỉ là trò triết lí suông nhằm thảo mãn cái tôi háo thắng và ham chiếm hữu.

Cuộc sống không có cái tôi nên cuộc sống không có triết lí. Triết lí uhm nuôi sống cái tôi, nên tìm chân lí ta chỉ gặp được cái tôi, và mọi biến thái của cái tôi. Nghĩ đến sự thật là phản lại sự thật. Sự thật là một sự kiện (11), không phải là một ý nghĩ. Sự kiện là cái gì đang diễn tiến và diễn biến, lẫn lộn và ngẫu nhiên, và vô tận. Ý nghĩ là cái gì nối tiếp, và liên tục, và đứt nối trong quá trình nhân quả. Cái gì vô tận thì mãi mãi sáng tạo, luôn luôn mới. Cái gì nối tiếp thì mãi mãi lặp lại, luôn luôn cũ.

Sự thực không có kí ức nên sự thực là một năng lực không nguyên nhân, là ngọn lửa không khói. Ý nghĩ có ký ức nên ý nghĩ là trò tái diễn. Hàng giấc ngộ không có kí ức nên nên tha thiết vui đời, yêu đời — đời là một trường thiên diễn giàu sang không cùng tận, mà người là những diễn viên chưa hề cũ.» Mỗi ngày anh đi làm về nhìn lại gia đình phải thấy vợ con mới lạ chừng như mới thấy nhau lần đầu, đó là lời khuyên của người đại đạo thấu triệt được chân tướng của đời» đời không lặp lại, nên «nhất kiến bất khả tái kiến», không có gì thấy được hai lần.

Chúng ta nặng mong kí ức và tâm sự nên ta

«Quanh quần mãi giữa vài ba đáng điệu tới hay lui vẫn từng ấy mặt người vì quá thân nên quá đời buồn cười mỗi nhắc lại cũng chỉ «ngần ấy chuyện».

Sống, đối với chúng ta, chỉ có nghĩa là lặp lại, nghe lại, thấy lại, nhắc lại, «biết rồi còn nói mãi» Không phải đời nói, mà suy niệm nói, cái tôi nói, kỉ niệm nói. Chẳng hạn như lần đầu ngắm một cảnh mặt trời lặn, ta thấy thích. Lần sau ta tìm xem lại cảnh ấy, và ta hết thích. Ấy chỉ vì lần đầu ta không có kí ức nên ta trực tiếp nhìn và cảm cảnh hoàng hôn, sắc màu bồng lỏng biến đổi từng giây phút trên nền trời. Lần sau ta có kí ức nên ảnh cũ chồng lên ảnh mới, nên sanh chán. Đời đáng chán là vậy. Ta chán đời ? hay đời chán ta ?

Vậy ta nên đề phòng những cái mà thiên hạ gọi là «bài học lịch sử» là «khuôn vàng thước ngọc», là «kinh nghiệm», v.v... Ở đâu có khuôn có thước, có bài học là ở đó không có sự thật và sáng tạo. Ở đâu

(10) Fait

có kinh nghiệm là có lặp lại. «Chân lý nào lặp đi lặp lại được thì chỉ là ảo tưởng». Cho nên kinh nghiệm với thực tại không đi đôi nhau. Thực tại và không kinh nghiệm chỉ là một.

Ta nghĩ để làm gì ? Để tìm sự thực ư ?

«Tìm sự thật là một cái vô nghĩ, là chối bỏ sự thực, là xây dựng với «sự thực. Sự thực không nơi định trú, không có đường vào... Khi «anh sự thực, anh chỉ gặp vô minh, vì động cơ giúp anh tìm sự thực «vốn đã là cái vô minh rồi Anh không thể tìm sự thực được. Anh «phải dứt hết đi thì sự thực lộ ngay trước mắt».

Vả, tìm sự thực, ta chỉ có thể suy luận từ cái đã biết đến cái chưa biết. Cái đã biết là ký ức, kinh nghiệm, tủ sách, là cái tôi nằm ở dĩ vãng. Cái chưa biết là chân, thiện, mỹ, là đạo, là bản thể của sự vật, chân tướng của sống chết, và thông thường hơn là vẻ đẹp kia lung linh trên tàu lá chuối trong ánh nắng mai, là khuôn mặt thiên thần của em bé nẩy đầy ngấn trời mây nhoe nhoe miệng cười.

Cái chưa biết ấy là cái «nhật nhật tân» không hề lặp lại, không có thời gian.

Nhưng, trí óc con người, vốn là kết tinh của quá khứ, nên chỉ đi từ cái đã biết đến một cái đã biết khác thay hình đổi dạng, chứ không thể nào đạt được cái chưa biết.

«Anh không thể nào nghĩ được cái anh chưa biết. Suy niệm chỉ có «thể nhận, hoặc chối, chứ không tìm ra hay khám phá được cái mới «lạ, nhưng nếu suy niệm im đi, là cái mới... Suy niệm không «vào được cái chưa biết nên không thể nào khám phá hoặc thể «nghiệm được thực tại».

«Giữ giới, lia bỏ, xả thân, lễ bái, làm thiện, điều ấy cao thượng thật, «song chỉ là những quá trình của suy niệm ; và suy niệm chỉ nhằm «đến cứu cánh, mục đích, thành tựu, nghĩa là những gì thuộc phạm «vi của cái đã biết... Cho nên trí óc phải bật đi trong im lặng hoàn «toàn. Sự im lặng ấy chỉ có được khi trí óc không tìm tòi nữa, không «dẫn mình vào cuộc sanh thành (devenir), Trí óc phải hoàn toàn bất «động. Trí óc chỉ có thể bất động khi nó không còn là trường kinh «nghiệm nữa, nghĩa là khi nó hết chỉ trở và đặt tên, không xếp loại «và tích trữ gì hết trong ký ức... Chỉ khi nào toàn thể tâm thức bất «động và trầm lặng, hết bôn ba đề mà trở thành là lúc ấy bừng mở

«rộng và tiếp nhận được cái bao la vô tận... Tri óc không lường được cái không có lượng. Ta không thể nói gì về thực tại — khi ta nói đến thực tại thì không còn là thực tại nữa».

Nói tóm lại, con đường chân lí là con đường vô vị — phải phủ nhận tất cả, không tinh thần đồi chác — Phải dám không đòi hỏi gì hết ở hết ở cuộc sống. Đó là một cuộc phiêu lưu nghịch chiều vậy, nghịch trước đề rồi thuận sau, thuận mãi mãi với trời đất và muôn sanh. Krishnamurti nói :

«Hãy chết đi cái kì gian (1). Chết đi toàn thể quan niệm về thời gian — quá khứ, hiện tại và vị lai. Chết đi những hệ thống, chết đi những biểu tượng, chết đi những tên gọi, vì đấy toàn là mồm thúi nát. Chết đi tâm thức của anh, vì chính nó tạo ra cái thời gian tâm lí... Chết đi ở mỗi phút, mỗi ngày, ở mỗi việc làm, chết đi ở niềm vui thoát đến, và ở nỗi khổ đắng dai (2)».

và kết luận :

«Đối với suy niệm, tình mạc (3) là thoát li thời gian. Vì lẽ trí óc là sản phẩm của thời gian, suy niệm phải vứt đi để cho thực tại hiển hiện».

«Chỉ khi nào trí óc cởi mở hết suy niệm thì lúc ấy mới tiếp nhận được cái hiện tiền, cái vĩnh cửu, cái thực».

Cái thực ấy là cái diễn ra hằng ngày trong cuộc sống, ở trong ta, và ở ngoài ta. Cuộc sống không có vấn đề, mộc mạc và dễ dàng như cỏ mọc ngoài đồng, chính ta làm cho nó rắc rối, và nan giải giữa vô số tư trào. Nó không có gì là trừu tượng, là triết lí, là thần bí cả. Và chỉ thực tại ấy mới giải phóng được con người, chứ không phải là kế hoạch, tư tưởng, sách vở, hoặc hiền thánh, siêu nhân nào. Sự thật ấy cũng chính là tình thương. Tình thương ấy là tâm đạo. «Người có tình thương mới thật là tâm đạo chân chính vốn không xây dựng trên tin ngưỡng, giáo điều»

...«Người có tình thương mới thật có đạo tâm, dầu thương một người, hoặc thương nhiều người. Tình thương là tình thương,

(1) durée

(2) Trích dịch theo tạp chí Planète, tài liệu này đã được hai ông Nguyễn minh Tâm và Đào hữu Nghĩa dịch và xuất bản ở Vĩnh Long năm 1965 dưới nhan đề «Những vấn đề trọng đại của con người».

(3) méditer.

«không giới hạn, cấp bậc, nòi giống. Tình thương không phải là sản phẩm của suy niệm, vì suy niệm là kết quả của ki ức, kết quả của nhân duyên, nên toàn gieo tử khí và mục rữa».

Tình thương là cái hiện tiền, cái tốt cùng, cái không đo lường được, cái tất cả.

Tình thương là biển Đại Giác, viên dung ba đời trong khoảnh khắc, Một trong Tất Cả, Con Người trong Pháp Giới. Toàn thể là một bầu Nguyên Thi, trong ngoài thông suốt, phản và chiếu nhau trùng theo nhịp cảm ứng đại đồng :

«Ôi, trùng dương tràn ngập lòng ta ! một ngày sống đủ trăm mùa hạ.
«bạn ơi,

«nơi anh, ta ngấm khuôn mặt ta, khuôn mặt Người Yêu thương
mến lạ.

(Khúc Ca Tình Thương)

(Còn tiếp)

TRÚC THIÊN

VẠN-HẠNH GIỚI THIỆU SÁCH BẢO

Chúng tôi hân hạnh đã nhận được những tác phẩm mới của quý vị tác giả hoặc nhà xuất bản gửi tặng. Xin chân thành cảm ơn quý vị và trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc.

— *Đạo Phật trong mạch sống dân tộc*. THÍCH-THANH-TỪ. Lá bối, Nội dung: lịch sử, Tư tưởng-Văn nghệ. Thái độ sai lầm của Phật tử Việt Nam hiện đại.

— *Con suối mùa Xuân*. Tập truyện ngắn của VÕ-HỒNG. Lá bối. Gồm những truyện: Tháng năm sương mù - Hai người đàn ông - Trả thù - Khoảng trống sau lưng - Mùa hoa soan - Sau cuối mùa xuân - Dấu chân sa mạc.

— *Câu chuyện của dòng sông*. HERMANN HESSE, giải Nobel 1946. Phùng Khánh và Phùng Thăng dịch. Lá bối tái bản.

— *Thăm kịch văn hóa*. VŨ-ĐÌNH-LƯU. Lá bối. Gồm những bài tiểu luận: Thăm kịch văn hóa hay thắc mắc siêu hình? - Con người và thiên nhiên. Nền tảng đạo đức của Sartre và Camus. Khắc khoải siêu hình và nghệ thuật vô thê của Tây phương hiện nay. Kafka dưới mắt một độc giả Đông phương: Tôn giáo nghệ thuật và vấn đề cấp thiết của cuộc sống. Văn nghệ dưới mắt phân tâm học.

— *Phật học tinh yếu*, THÍCH THIỀN TÂM. Huệ Nghiêm, Thiên thứ hai: Hữu tình và thế giới.

— *NÓI VỚI TUỔI HAI MƯƠI*, Nhất-Hạnh. Lá bối, tái bản.

— *BIỆN CHỨNG GIẢI THOÁT TRONG TƯ TƯỞNG ẤN ĐỘ* Nghiêm Xuân Hồng. Quan điểm. Sách gồm 6 chương, 264 trang, trình bày tư tưởng Ấn từ Vệ đà đến hiện đại.

— *YOGA*. Trần văn Kha. Sách gồm ba phần: Đại cương về Yoga, Hatha, Yoga, Rajayoga. 323 trang.

— *VÀO ĐỜI*, Trần thanh Hiệp. Sáng tạo. Thơ. Tựa của Thanh Tâm truyền. Phụ bản của Thái Tuấn—Duy Thanh—Ngọc Dũng. 131 trang.

— *VĂN NGHỆ ĐI ĐẾN ĐÂU?* Trần Văn Nam. Tác giả xuất bản. in Ronéo. 30 trang 15đ

— *DÂN CHỦ và HIẾN PHÁP* của tác giả VĂN LANG TRẦN VĂN AN. Sách dày 214 trang, giá 60 đồng,

— Dân Chủ và Hiến Pháp là hai tập đóng chung làm một cuốn. Tập thường 112 trang, nội dung mang những tiêu đề: *Sống đời dân chủ là sống này nọ—Diễn trình của tư tưởng dân chủ—Dân trí—Tự do dân chủ—Chế độ tuyển cử—Dân chủ chính trị—Dân chủ kinh tế—Dân chủ xã hội—Dân chủ dân tộc—Dân chủ và pháp trị—Dân chủ và độc tài—Quyền uy và kỷ luật dưới chế độ dân chủ—Nhận định và dân chủ—Tập hạ 100 trang, với những mục: 1) Vấn đề cộng đồng ưng ý và Hiến thuật (consensus), 2) Thế nào là một Hiến pháp, 3) Phân loại Hiến pháp, 4) Một Hiến pháp nên có những gì 5) Kết luận.*

XÂY DỰNG MỚI tập văn văn hóa — *Kỹ thuật Kiến trúc loại mới* số 1 tháng 9 1966 do ông LÊ VĂN LẮM làm Chủ nhiệm và Ông PHẠM GIA HIẾN làm Chủ bút. Trưởng ban biên tập: Ông LÊ VĂN SIÊU với sự cộng tác của nhiều nhà văn, nhà giáo, Kiến trúc sư và Kỹ sư trong nước. Tòa soạn và Trị sự đặt tại số 29 b Phan đình Phùng Saigon. Đ.T : 23.535.

HỘP THƯ TÒA SOẠN

— Ông YÊN THẢO (Sàigòn). Bài «*Một nền văn học hoàn bị cho Phật giáo V.N.*» Chúng tôi đã có nhận và đang xem. Rất mong sẽ nhận được những bài kế tiếp. Xin thành thật cảm ơn sự đóng góp của ông.

— Đ.H. LÊ QUANG TUẤN 122 Calmette Sàigòn. Chúng tôi đã hân hạnh nhận số tiền 2000 đồng do Đạo hữu ủng hộ. Xin thành thật ghi ơn Đạo hữu.

— Ông TRẦN NGỌC TRANG. 8 Phan thanh Giản, Phúc cường, Bình Dương. Rất cảm ơn về thiện cảm của ông đối với Vạn Hạnh. Số báo mà ông thiếu, hiện nay tòa soạn cũng không còn, xin ông chờ cho ít ngày khi nào nhà phát hành trả về chúng tôi sẽ gửi tới ông sau.

— Ô. TÔN THẮT VI. 24 Nguyễn Bình Khiêm Huế, Có lẽ số báo ấy đã bị bưu điện làm thất lạc. Chúng tôi gửi số 13-14 theo lời yêu cầu của ông.

— Bà PHẠM NGỌC LONG. Ninh-hòa. Xin Bà cho biết địa chỉ để chúng tôi gửi số 16 đến nhà Bà.

— Ô. NGUYỄN VĂN PHỤNG 113/6 Phan đình Phùng Huế. Đã nhận được mấy bài thơ của Ông. Chúng tôi đang đọc. Cảm ơn sự đóng góp của ông.

— Cô. TRẦN THỊ NHƯ KHUÊ. 18 Mai thúc Loan Huế. Chúng tôi gửi số 16 theo lời yêu cầu của cô. Cô khỏi phải gửi thêm tiền cước phí.

ĐÍNH CHÍNH VẠN-HẠNH SỐ 19

bài «*Sự tích Trúc lâm Tam Tổ*» trang 71 dòng 13 câu : Văn thù, giải thoát là giải thoát đó ư. Xin sửa lại : «**Văn thù là Văn thù, giải thoát là giải thoát đó ư ?**» Trang 76 dòng 9 : hải ngân — **hải ngân**. Cùng trang dòng cuối : vui vẻ — **vui vẻ**. Trang 77 dòng 17 : ngủ để — **Ngủ để**. Trang 78 dòng 15 : đòi vua — **đòi vua**.

VẠN-HẠNH SỐ ĐẶC BIỆT 20 - 21

KỶ-NIỆM PHẬT THÀNH-ĐẠO VÀ XUÂN ĐÌNH-MÙI

Với sự cộng tác của quý Thượng-Tọa, Đại-Đức, các Học-giả, Giáo-sư, Văn-nhân, Thi-sĩ quen thuộc v.v... Vạn-Hạnh sẽ đến với quý độc-giả trong ý-nghĩa và niềm tin-tưởng vô-biên của ngày kỷ-niệm Thành-Đạo đức Thích-Tôn và ngày mong đợi Đức Di-Lặc tương-lai.

Tranh bìa : «*Hoa Mantrala*» một tác phẩm mới của nhà danh họa Nguyễn Gia Trí.

MỤC LỤC

— Cần tổ chức Phật-Giáo Việt-Nam như thế nào đề đáp ứng với đại cuộc ?	VẠN-HẠNH	3
— Khởi nguyên Phật-Giáo Việt-Nam	TRẦN VĂN-GIÁP	9
— Nguyên-thủy và Giáo-lý nhà Phật	TRẦN TUẤN-KHẢI	19
— Thánh quân Asoka	THÍCH THẾ-TỊNH	29
— Tinh-hoa Triết-học Phật-Giáo	J. TAKAKUSU	44
— Phật-Giáo và Thiên-Chúa Giáo	H. V. GLASENAPP	
	KHUE-THANH dịch	50
— Con đường Duy-Thức	TRẦN THANH-ĐẠM	55
— Những bài kệ đời Lý IV	LÃNG-HỒ	69
— Sự tích Trúc-Lâm Tam-Tồ	ĐỖ TRỌNG-HUỀ	72
— Dõi theo cuộc Năm tiến của Dân-tộc ta	LÊ VĂN-SIÊU	80
— Đình gia ngọc phả	ĐÌNH HỮU-GIẢNG	87
— Thành phố Hà-nội xưa và nay	BỬU-CẨM và THƯƠNG-LÃNG	96
— Khoa Học tiến đến gần Phật Giáo	FRANCIS STORY	107
— Uyển Nguyên Luân Hồi Ấn-Độ	MINH NGỌC	120
— Dân nhạc Việt Nam	PHẠM DUY	127
— Hiện tượng Krishnamurti	TRÚC THIÊN	132
— Vạn Hạnh giới thiệu sách báo		142
— Hộp thư		143
— Mục lục		144

KD số 007/BTT ngày 2-1-1967

Hình bìa : Họa phẩm «Đức Thế Tôn» của Nghiêu Đề

... Dù gặp bất cứ trở lực nào thì đạo Phật cũng đã phục hoạt và cũng sẽ sắm một vai trò trọng đại, trong những giải quyết của cuộc sống nhân loại thời đại.

Dù những nhà lãnh đạo hiện nay có còn xứng đáng hay bị đào thải thì đạo Phật cũng vẫn đi tới trong sứ mạng thời đại của mình.

Dù các âm mưu chính trị đủ mọi khuynh hướng đế quốc có cố tình phân hóa đạo Phật, để dùng đạo Phật như một bức bình phong khổng lồ che dân chúng, thì các khuynh hướng kia cũng sẽ thất vọng. Vì thực chất của đạo Phật là giác ngộ. Mà khi đã giác ngộ thì tất nhiên bao nhiêu mưu mô đều không còn đất đứng, và những âm mưu ấy có đắc dụng thì cũng chỉ đắc dụng trong nhất thời mà thôi. Đạo Phật đã tồn tại trên hai nghìn năm. Đạo Phật còn đáp ứng nổi tư tưởng đang vươn tới của nhân loại.

Do đấy, đạo Phật hẳn nhiên không thể bị tiêu diệt, và hẳn nhiên sẽ vượt thoát khỏi sự ma hóa của chính trị, để hằng hóa tốt đẹp.

vạn hạnh

một đạo Phật sinh động
một dân tộc Việt nam phục