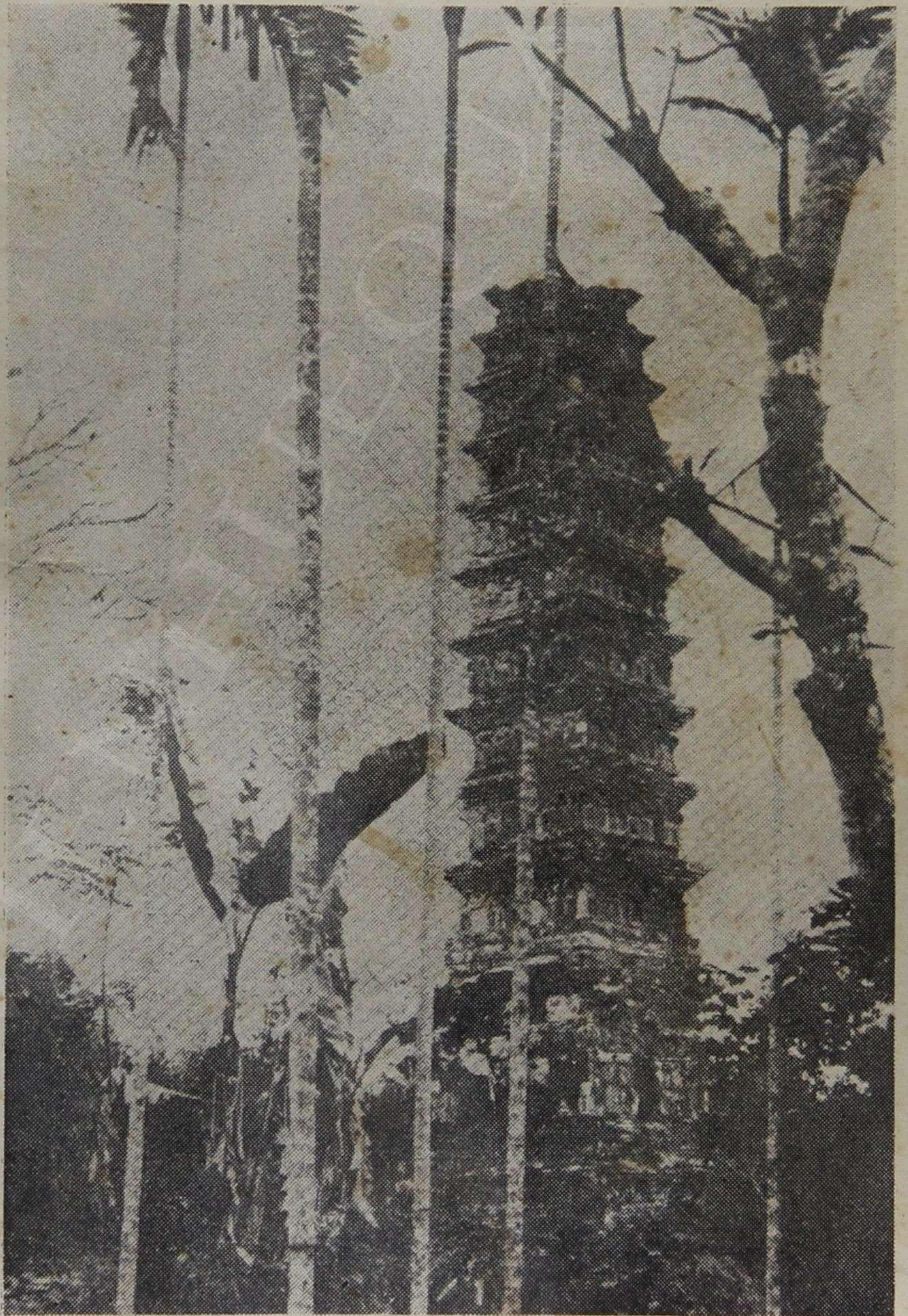


TU TƯỞNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH



5

Năm thứ Năm
Tháng 8 - 1972



THU VIỆN HUẾ QUANG





TƯ TƯỞNG

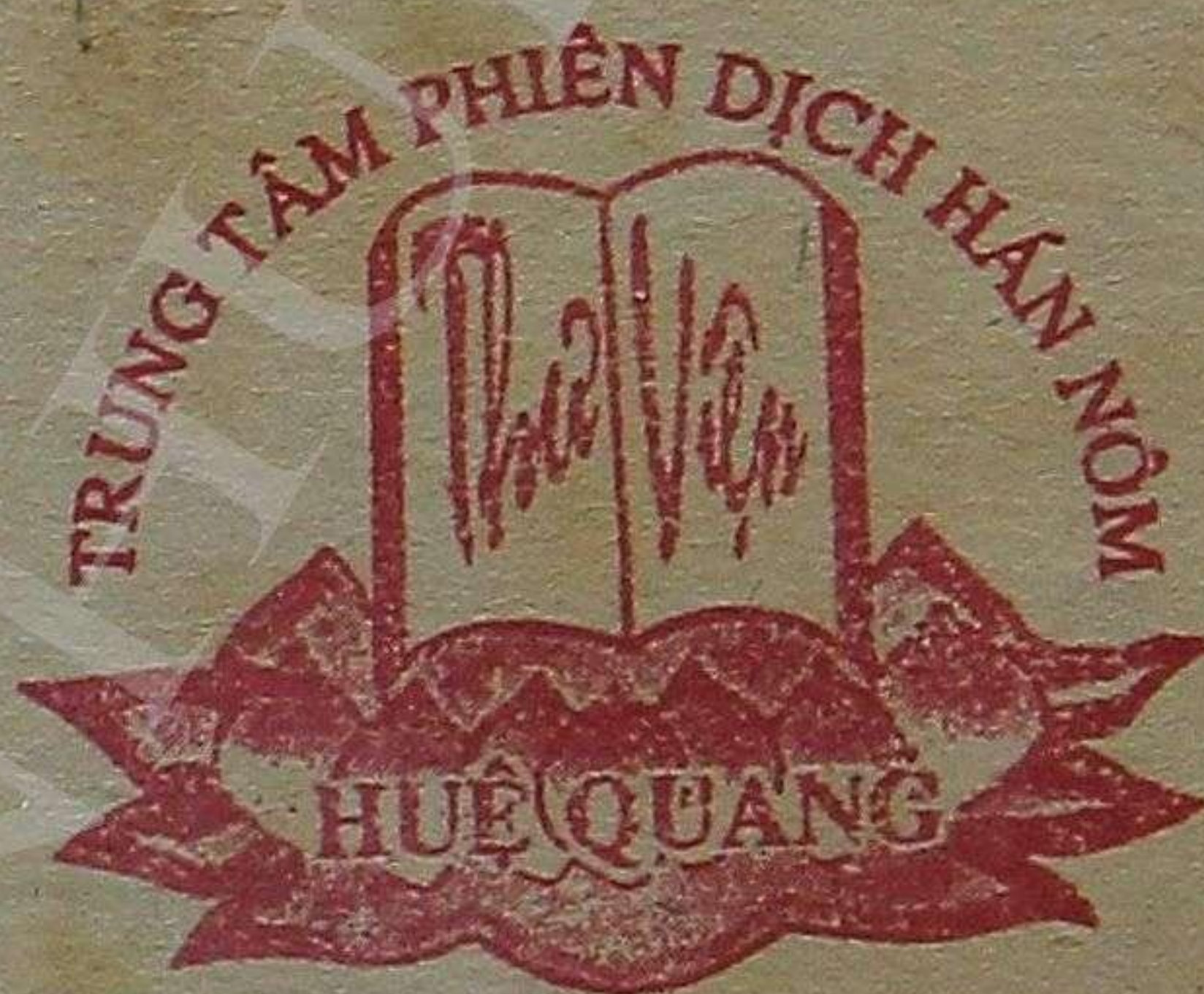
CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VÀN HẠNH

CHỦ NHIỆM

T.T THÍCH MINH CHÂU

Tổng Thư Ký Tòa soạn

Đ. Đ. TUỆ SỸ



Số 5, Năm thứ V

Tháng 7 năm 1972

Ngân phiếu, thư bảo đảm xin gửi

CÔ HỒ THỊ MINH TƯƠNG

VIỆN ĐẠI HỌC VÀN HẠNH

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





Một khóa hội thảo khác, đặc biệt về Phật giáo Thiền tông và Tâm phân học, dưới sự hợp tác của Erich From, nhà tâm phân học nhân bản trứ danh, và Daisetz Taitaro Suzuki, tư tưởng gia Đông phương lỗi lạc, tổ chức tại Viện Đại học Quốc gia Tự trị Mê tây cơ (Autonomous National University of Mexico), trong tuần lễ đầu của tháng tám, năm 1957, ở Cuernavaca, Mexico. Khóa hội thảo này qui tụ khoảng năm mươi nhà tâm trị học và tâm lý học. (2)

Đây là nỗ lực của các học giả danh tiếng thế giới đối với những vấn đề căn bản của con người và những vấn đề liên hệ giữa hai nền văn hóa Đông Tây.

Đáng khác, trong những nỗ lực riêng rẽ của từng tác giả trong mỗi vấn đề riêng biệt, đối chiếu học đã là một cái gì đó rất phức tạp và cũng không kém mơ hồ vi bấp bênh, nhưng lại rất thiết yếu. Chúng ta có thể nói, những hy vọng cũng như những thất vọng của các tác giả Âu Tây khi hướng tới dải đất Á châu này phần lớn bị chi phối bởi phương pháp đối chiếu học của họ. Nói một cách tổng quát hơn, mọi nỗ lực đều nhắm chuẩn bị một cuộc đối thoại nào đó giữa Đông và Tây, mà thành quả là một viễn tượng hòa bình của thế giới, như lời của Coomaraswamy đã từng bày tỏ.

Một cuộc đối thoại như vậy chưa được thực hiện đúng theo sự mong mỏi của mọi người. Nhưng nó không phải là một không tưởng. Các triết gia lớn của thế giới Tây phương hiện đại đã cho chúng ta thấy cần phải có một cuộc đối thoại như vậy, để cứu vãn tình trạng nguy cơ của nhân loại ngày nay.



Chúng ta có thể ghi nhận mối lo âu của Carl Jung về điểm này. Ông nói: «*Đối với những phần thịnh của văn minh Tây phương, tôi rất nghi ngờ; và tôi cũng e ngại không kém nếu Tây phương phải thấu nhận tinh thần Đông phương. Tuy nhiên, cả hai đối nghịch ấy đã gặp gỡ. Đông phương hoàn toàn biến thái; nó bị xáo trộn một cách tai hại và toàn diện.*» (3)

Cuộc gặp gỡ theo kiểu được mô tả đó, quả là một sự kiện vừa khôi hài vừa bi đát. Người ta không thể từ chối bản chất của mình, trong một truyền thống văn hóa, để mong thực hiện sự gặp gỡ. Ở đây, trong đối chiếu học, điều kiện chuẩn bị tiên khởi là phải loại bỏ đầu óc tỉ mỉ giáo, nghĩa là thái độ ưa cân nhắc hơn kém giữa những giá trị.

Nhìn một cách đại cương như trên, chúng ta thấy ngay rằng vấn đề chỉ dành cho những chuyên gia mà thôi. Dù vậy, hầu hết chúng ta có lẽ còn ghi đậm một ấn tượng do chính sách văn hóa của người Pháp để lại. Chính sách đó là sử dụng chất liệu bản xứ để đối phó với những đối kháng của dân bản xứ. Khiến cho Merleau — Ponty, một triết gia Pháp hiện đại, phải lên tiếng xét lại căn bản của vấn đề, nói cách bóng bẩy:

«*Tại sao chúng ta đã không thể nhìn bằng đôi mắt của kẻ khác?*» Căn bản của vấn đề phải được đặt trên ý nghĩa sống động của một nhân cách; mối quan hệ sinh tồn của một con người không phải là những cuộc giao dịch thương mại mà con người bị biến thành một hóa phẩm. Tuy nhiên, trong một ý nghĩa khác, người ta đã muốn nói rằng, làm thế nào để

thấu hiểu những khát vọng thiết yếu của một dân tộc, và sau đó, để có thể lôi cuốn cả dân tộc ấy theo một hứa hẹn nào đó của mình. Trong khía cạnh này, một chính sách văn hóa như vậy, dưới mọi hình thức, luôn luôn là những viên thuốc bọc đường, mà hậu quả tốt hay xấu không do sự tiên liệu của người nuốt nó.

Trên bình diện khác, chúng ta cũng có một câu hỏi tương tự : « *Tại sao chúng ta đã không thể nhìn bằng chính đôi mắt của mình ?* » Trước câu hỏi này, chúng ta không thể làm một khách hàng đi tìm sở thích bằng cách đối chiếu các giá trị của thương trường; nó đòi hỏi chúng ta phải thường trực đối diện với chính mình, nếu không muốn sống trong một thế giới bùng bít. Bác sĩ Jung nhận xét : « *Một người Đông phương rồi sẽ trở thành cái gì, nếu y bỏ quên mất lý tưởng Giác ngộ của mình ?* » Tất cả nền tư tưởng văn học nghệ thuật của Đông phương chỉ nói lên một khát vọng tuyệt đối duy nhất là Giác ngộ, tỉnh dậy từ cơn mê vọng điên cuồng, để thành tựu sứ mệnh của mình, trong bản tính chân thật của mình, bằng khả năng tối thượng của mình.

Từ một ý hướng như thế, vấn đề của chúng ta sẽ bắt đầu giữa lòng sống động của một nhân cách, và mở rộng vào chiều kích của thế giới. Do đó, đối chiếu không phải là vấn đề mới mẻ, trên phương diện học thuật cũng như trong tác động của tư tưởng. Nó như là một dấu hiệu trưởng thành của ý nghĩa tồn tại. Cho đến lúc, mọi ràng buộc giữa Ta và thế



giới của ta được thắt chặt trong tương quan vô tận, bấy giờ là lúc triển nở một hương vị độc đáo của ý nghĩa tồn tại.

Tuy nhiên, một vài nét quá giản lược như vừa kể chưa đủ cho chúng ta thấy được vai trò của đối chiếu học. Trước hết, nó chỉ như phương pháp học thuật vào khảo cứu. Nhưng kỳ cùng, nó là bản chất tác động của tư tưởng. Dưới đây sẽ là một ít trường hợp điển hình đối với những gì đã được thực hiện, trên một nền tảng mệnh danh là đối chiếu học.

ĐỐI CHIẾU TRONG PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Trong những công trình đã từng được thực hiện, ở đây chúng ta có thể nhắc đến ba phong trào nổi bật nhất của tư tưởng triết học Tây phương; chúng đã gây ảnh hưởng sâu rộng trong các hoạt động liên hệ đến nền Đông phương học.

— Thứ nhất, trên lãnh vực ngôn ngữ và luận lý học, hình ảnh ngự trị của Wittgenstein gây nên những đợt sóng ngầm làm rung chuyển cơ đồ kiến trúc vĩ đại của triết học Tây phương. Trong lãnh vực Đông phương học, những nỗ lực tái tạo một nền triết học về Tánh Không theo kiểu mới, và những cố gắng phục hồi hệ thống nhất nguyên tuyệt đối Vedānta, hầu như đang báo hiệu một hình ảnh nhất trí nào đó của toàn bộ Á châu, vốn là cái hình ảnh chưa từng có trong lịch sử.

— Thứ hai, trên lãnh vực tâm lý, phong trào tâm phân học, với những nỗ lực chữa trị cho cái gọi là « căn bệnh của thời đại », đã trở thành một phương pháp khảo cứu mới mẻ

và cũng không kém táo bạo, được đa số các nhà Đông phương học sử dụng triệt để. Nhất là các nhà Thiên tông và Mật tông, trong số đó đáng kể nhất là Lama Govinda và Suzuki,

— Sau hết, phong trào hiện sinh đã mang lại cho Âu châu một nếp sống mà hiện nay quá quen thuộc với chúng ta. Cũng trong phong trào này, Thiên tông đã thổi vào thế giới Đông phương một sinh khí mới mẻ. Mặc dù có những biến thái đa dạng về sau, nghĩa là rất gần đây, cả hai phong trào, hiện sinh và Thiên, đã là sự bùng vỡ của cơn khủng hoảng trầm trọng trên toàn thế giới.

Ngoài ba phong trào đáng ghi nhận trên, riêng tại Á châu, còn có một con đường trầm lặng khác, trải dài dưới những thăng trầm của lịch sử, nhưng cái ý nghĩa sống thực của nó đã bất chấp thời gian. Đó là con đường của nghệ thuật, trên đó, các thế hệ tiếp nối nhau trong một thế giới lặng lẽ với những khát vọng trung thành nhất của đời sống. Vì thế nó chưa hề là một phong trào. Nhưng người ta đã kính cẩn tặng cho nó tước hiệu là « gia tài văn hóa của Viễn đông. »

Bây giờ chúng ta hãy nói tới các lãnh vực đối chiếu trong phương pháp luận đó.

1. ĐỐI CHIẾU TRÊN NGÔN NGỮ VÀ LUẬN LÝ

Có lẽ phải kể từ sau thế chiến II, Wittgenstein mới được nhắc nhở đến trong một ít tác giả Đông phương học; nhưng được nhắc nhở thành văn trong một vài tác phẩm lại phải

đợi về sau này nữa. Còn như, được nhắc nhở như một thẩm quyền có giá trị, rồi để trở thành thời thượng, chắc chắn là quá mới mẻ. Đây là sự thận trọng đáng chú ý, vì tính cách uẩn khúc trong ngôn ngữ cũng như trong tư tưởng triết học của Wittgenstein. Thí dụ, Jayatilleke, một học giả Tích lan, trong một tác phẩm triết học, đã trích dẫn Wittgenstein như một thẩm quyền, và cũng không quên bộc lộ sự hãnh diện của mình với một ghi chú rằng: « đã vinh dự được tham dự các giảng khóa của Wittgenstein tại trường Trinity College, Cambridge, trong những năm 1945-1947. » Có lẽ tác phong diễn giảng của Wittgenstein khá lôi cuốn, nhất là đối với một người lớn lên trong môi trường kinh điển của Phật giáo, nên mới có những lời cưc chú nồng hậu như thế. Nó nồng hậu đến độ D. Friedman, người viết tựa cho tập sách ấy, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, cũng không quên nhắc lại cơ duyên gần như hân hữu, và, như lời Friedman nói, nhờ cơ duyên vinh dự ấy mà Jayatilleke được coi như là một tập hợp hiếm hoi của nhà triết học gồm đủ các mặt ngữ học, sử học và phương pháp học. (4)

Cũng nên ghi nhận rằng, chúng ta không cố biến hang chuột thành trái núi, để quan trọng hóa những cưc chú rải rác. Nhưng, một sự thực hơi khôi hài, là mỗi khi một cánh cửa bao dung của Tây phương vừa được hé mở, là cơ hội cho các nhà Đông phương tìm thấy một đồng minh đặc lực, trong cái thế yếu của một nền văn hóa sa đọa Đông phương hiện nay.

Trở lại Wittgenstein. Những người đã được cái may mắn tham dự các giảng khóa của Wittgenstein đều ghi lại cảm tình nồng hậu trước một tác phong lôi cuốn. Norman Malcolm chẳng hạn. Ông này là một trong những đồ đệ thân tín của Wittgenstein, đã theo dõi các giảng khóa trong tam cá nguyệt đầu của niên khóa 1939-40. Malcolm nói, bấy giờ ông chẳng thấu thập được gì trong khóa học đó, mãi đến vài chục năm sau, mới cố đọc lại cẩn thận những ghi chú. Bởi vì, các vấn đề được Witt. đặt ra quá khó, và lối giảng của Witt. lại quá độc đáo. Nhưng trong lúc ấy, Malcolm nói, ông cũng như các thính giả khác đều ý thức rằng nỗ lực khảo cứu của Witt. có cái gì đó rất quan trọng. Các buổi giảng của Witt. đều bắt đầu bằng một khoảng trống, trong vòng vài phút, để ông loại bỏ những cái gọi là « những xác chết ý tưởng » trong đầu óc, và chuẩn bị cảm hứng cho những ý tưởng tươi mát. Sau đó, buổi học bắt đầu, mà tất cả bộ phận trong thân thể ông đều là tiếng nói. Malcolm viết : « Người ta không thể nghe ông nói mà không có cảm tưởng là đang đứng trước mặt một nhân cách khá lôi cuốn. Trong khi ông nói, tất cả những đường nét trên khuôn mặt của ông trở nên linh hoạt một cách gợi cảm lạ lùng. Cái nhìn sâu thẳm đôi khi với những ánh sáng dị thường. Tất cả nơi ông gợi lên một tác phong ngoại hạng. » (5)

Với một tác phong diễn giảng độc đáo, một nhà luận lý học với những xác chết của ý tưởng đôi khi cũng có thể làm cho đá cuội gập đầu. Tôi không rõ tác phong của Witt. có thể



kích động mãnh liệt những người trưởng thành trong nền văn học Phật giáo đến mức nào. Nhưng mô tả của Malcolm đã gián tiếp gây ra một cảm tình sâu đậm. Nó có thể làm người ta nhớ lại những ngày trầm mặc của đức Phật ngay sau khi ngài vừa đắc Đạo. Đây là thời gian của quyết định giữa hai thế giới kỳ ảo, một bên là thế giới của vô ngôn vắng lặng, và một bên là thế giới của tri kiến phân biệt. Sự kiện ấy trở thành một uẩn khúc nan giải, và đã trở thành đề tài thảo luận phong phú suốt trên một thế kỷ kể từ khi người Tây phương bắt đầu bước vào thế giới của đạo Phật. Sự im lặng đã bị gán cho cái nhãn hiệu quái đản là Bất khả tri luận hay Hoài nghi chủ nghĩa. Thái độ hoài nghi của Hume đã thức tỉnh Kant, thì sự im lặng của đức Phật đã khiến các nhà Tây phương quay trở lại dò hỏi Hume để chọn một giải pháp thỏa đáng. Kết quả là công dã tràng. Nhưng, khi mà Witt. xuất hiện, cũng trong một thái độ im lặng lạ lùng, người ta coi đây là cơ hội hãn hữu. Chưa một ai, dù khinh suất đến tối đa, đã có thể gán cho thái độ im lặng của Witt. những nhãn hiệu như Bất khả tri luận hay Hoài nghi chủ nghĩa. Cùng lắm, người ta gọi ông là một nhà luận lý học thần bí. Nếu thế, bây giờ người ta cũng không có cách gì lại có thể gán những nhãn hiệu ấy lên sự im lặng của đức Phật một cách ngây thơ.

Từ đó, Wittgenstein đến với thế giới Đông phương như một thẩm quyền tuyệt đối. Jayātilleke kết luận: «*Như lai vượt ngoài khái niệm về sắc, thọ, tưởng, hành và thức; ngài*

như một đại dương sâu thẳm khôn dò. Những gì người ta có thể nói về ngài, là những cái không hề có nơi ngài và thế là người ta phải im lặng. Chính trong khía cạnh này, nó tương tự với quan điểm của một nhà Thực chứng luận: Những gì người ta không thể nói, người ta phải im lặng. Những thái độ này không thể lẫn với bất khả tri luận. Do đó, không phải là có cái gì đó mà đức Phật không biết, nhưng vì cái ngài « biết » trong chiều hướng siêu việt không thể chuyển thành lời bởi những giới hạn của ngôn ngữ và của kinh nghiệm thông tục.» (5)

Đây là một trường hợp đối chiếu khá lý thú. Trước tiên người ta chỉ muốn làm một cách thông thường là trưng dẫn một thẩm quyền ngoại tại để bình vực, biện minh và củng cố cho niềm tin cố hữu trong mình. Nhưng ngay lúc đó, người ta cũng khám phá ra một sắc thái bí ẩn của niềm tin ấy, mà chính người ấp ủ nó cũng không hay, trước khi làm công việc đối chiếu. Nó giống như trường hợp khi một người khám phá ra một khuôn mặt nào đó y hệt của mình, với những cảm giác thương hay ghét, thì lập tức y có luôn cảm giác rằng mặt mình đáng thương hay đáng ghét.

Hiển nhiên, trong trường hợp Witt. và đức Phật, người ta phải thấy có những tương tự nào đó. Nhưng im lặng luôn luôn là một thái độ khó hiểu và do đó không thể giống nhau như tạc giữa hai người. Người ta sẽ tìm đến Witt. trong những tương tự khác, về lối diễn tả bằng lời hơn là bằng thái độ im lặng. Điều này không phải là không thể làm được. Thử lấy một thí dụ,



Trước hết, người ta có thể bị lờ cuồn đến Witt. trong «ngón tay chỉ mặt trăng» của đức Phật. Ở đây, cũng trong thái độ tương tự, Witt. chỉ ngón tay vào một vật, và nói *love*. Ông muốn nói gì?

— Đây là một cây viết chì?

— Đây là một cái tròn?

— Đây là cái bằng gỗ?

— Đây là cái một?

— Đây là cái cứng?

Ngón tay có thể muốn giới thiệu cho người ta một *cây viết chì*, đồng thời nó cũng có thể chỉ cho *dáng tròn, vật cứng*. Vậy điều gì xác chứng rằng ngón tay đưa ra để giới thiệu rằng tiếng *love* được chỉ bằng ngón tay là *cây viết chì*, chứ *love* không phải là *dài*, hay *love* là *cứng* hay *love* là *cái gì khác*? (6)

Trường hợp như vậy khá lý thú, nó làm chấn động người đọc ngay từ phút đầu, vì nó đặt lại căn bản của sự đối chiếu. Nghĩa là, nó báo hiệu những phản ứng ngược của đối chiếu. Thay vì, qua sự đối chiếu ấy, Phật vẫn là Phật và Witt. vẫn là Witt.; người ta đã bị phản ứng ngược của đối chiếu đến độ lằm lẩn giữa hai đề rồi phát biểu một cách bóng bẩy rằng «mình với ta tuy hai mà một, ta với mình tuy một mà hai». Quả y như các luận sư Nhất thiết hữu bộ của Phật giáo đã cảnh giác: Khi nghe nói «Phật là sư tử vương», đừng vội nghĩ ngay rằng Phật là thú ăn thịt vì sáo ngữ «tuy hai mà một».

Như vậy, người ta không thể không cảnh giác trước những phản ứng ngược của đối chiếu.

Wittgenstein là kết tinh sự thành tựu cao nhất của nền triết học tư biện Tây phương. Ở ông, người ta tìm thấy một cơ đồ kiến trúc triết lý vững chãi, nhưng đây là sự vững chãi của những mảnh vụn rời rạc. Hình ảnh trung thực của văn minh Tây phương là đó. Nó tạo dựng nên một thế giới mà trong đó mỗi người là một đơn vị nguyên tử cô liêu, bị ném ra giữa một trần gian phi lý. Làm thế nào để tái lập mối dây liên lạc mật thiết giữa người và người, trên nền tảng gọi là nhân bản, đây là vấn đề sinh tử của các tư tưởng gia Tây phương hiện đại.

Hiện nay, còn quá sớm để ghi nhận mức độ ảnh hưởng của Wittgenstein trên lãnh vực triết học Đông phương. Tuy nhiên, một khuynh hướng phân tích, vốn chịu ảnh hưởng của Witt., trực tiếp hoặc gián tiếp, đang được manh nha tại đây. Điều này được ghi nhận qua cuộc Hội thảo Triết học tại Tân đề li, Ấn độ, vào năm 1962, gồm 13 nhà triết học trẻ, khoảng từ 30 đến 35, và được coi là có triển vọng về triết. Cuộc Hội thảo này cũng nên chú ý, với chúc từ của S. Radhakrishnan, một triết gia thuộc hàng lãnh tụ của Ấn hiện đại.

Tất nhiên, càng ngày tên tuổi Wittgenstein càng được nhắc nhở đến nhiều trong các tác phẩm Phật học hay Đông phương học. Tình trạng rồi sẽ cũng không khác trước đây, mỗi lần nhắc đến Tánh Không luận hoặc Vedānta thì người ta có thói

quen nhắc đến Biện chứng pháp; hoặc tên tuổi của Long Thọ gắn liền với Heidegger. Và có lẽ, chẳng bao lâu nữa, khuynh hướng phân tích trở nên thịnh hành để chúng ta có thể nhắc đến như một sáo ngữ.

Những tương quan trên lãnh vực ngôn ngữ và luận lý như thế cung cấp cho chúng ta một nền tảng cần có của đối chiếu học. Bởi vì, một sự kiện không chối cãi là ngày nay, chưa một ai có thể thấu hiểu nền minh triết của Đông phương một cách sâu sắc nếu không có một căn bản nào đó về triết học Tây phương. Đây là một tấn kịch vừa khôi hài vừa bi đát của chúng ta. Vậy thì, cái gọi là « Về Nguồn » của chúng ta đang còn là một không tưởng xa vời. Làm sao chúng ta có thể lội ngược đến tận nguồn suối khi phải mang theo những chiếc máy phóng thanh vĩ đại, trừ phi muốn làm khuấy động và vẩn đục dòng suối trong mát? Dù sao, chúng ta cũng không quên lời nói của một triết gia Tây phương cổ lớn hiện đại, rằng người ta như một thân cây phải cắm sâu gốc rễ xuống lòng đất mới mong vươn mình lên cao với cành lá tỏa rộng. Lời nói đó sẽ còn là thẩm quyền tuyệt đối để chúng ta giữ vững niềm tin của mình cho đến lúc không tưởng trở thành sự thực.

II. ĐỐI CHIẾU TRÊN LÃNH VỰC TÂM LÝ

Phong trào thứ hai mà chúng ta sẽ nhắc đến ngay đây là những đối chiếu trên lãnh vực tâm lý. Riêng trong các khảo cứu về Phật học, đây có thể nói là lãnh vực khá lôi cuốn.

Kể từ khi người Tây phương đến với Phật học, sau một thời gian dài như đi vào mê cung rối rắm, thì những cống hiến từ những đối chiếu trên lãnh vực tâm lý đáng coi là dấu hiệu chỉ đường. Không phải rằng chúng giải quyết được tất cả mọi vấn đề, nhưng người ta có thể từ trên căn bản này mà dò ra được đường dây liên hệ giữa con người và thế giới của nó, trong một kiến trúc vĩ đại. Bởi vì, vũ trụ quan trong nền minh triết Ấn độ, trong đó có cả Phật giáo, được căn cứ trên các cấp bậc diễn tiến của tâm linh, hay nói một cách xác thực hơn, căn cứ trên những trình độ hoạt động của ý thức. Ed. Conze gọi đó là những tiền đề mặc nhiên (tacit assumption) mà những ai nghiên cứu về triết học Ấn độ không thể không biết đến. Mỗi tương quan giữa con người và thế giới của nó được khám phá ngay trong các cấp bậc của thiền định hay yoga. Ở đây tùy theo mỗi cấp bậc, với những yếu tố tâm lý hoạt động thường trực nào đó, người ta có một hình ảnh thế giới tương xứng. Thế giới thuần vật chất, hay thế giới thuần tinh thần, tất cả chỉ sai khác nhau bởi trình độ hoạt động của ý thức, nghĩa là tùy theo cường độ rung chuyển và tốc độ vận chuyển của ý thức. Căn cứ trên tốc độ vận chuyển và cường độ rung chuyển này mà Lama Govinda (8) đã thử phác họa một hình ảnh lịch sử về các sinh hoạt tư tưởng của nhân loại, nói chung, và riêng Ấn độ kể từ thượng cổ Vệ đà cho tới thời đại đức Phật. Ông đã nhận xét mọi cách diễn hình rằng, nếu từ khởi thủy, trong thời đại bình minh của tư tưởng, ý thức của nhân loại mà đã

hướng đến để chấp nhận một cách hài lòng với những tác động vừa yếu vừa chậm của thế giới vật chất, thì ngày nay, hình ảnh thế giới của chúng ta có thể là một thân người vĩ đại. Nhưng ở Đông phương, người ta chỉ sử dụng phương pháp nội quan, hay một cách xác thực: nội tỉnh. Bằng nội tỉnh, chúng ta sẽ thấy thế lực vận chuyển của ý thức; nó vận chuyển như dòng thác đổ xuống ào ạt. Do đó thế giới mang ảnh tượng của biến dịch bất tuyệt, và ý nghĩa tồn tại của con người và thế giới của nó chỉ là thoáng chốc.

Nếu nội tỉnh ghi dấu thể cách hướng nội trong đời sống ý thức của Đông phương, thì hướng ngoại được coi như là thể cách đặc trưng của Tây phương. Người Tây phương coi hướng nội như là dấu hiệu bất thường, bệnh hoạn. Freud, ông tổ của Tâm phân học, coi đó như là thái độ « tự yêu mình » của tâm trí. Bởi vì, hướng nội như vậy là rút lui tự thủ, chống lại tình cảm trong đời sống cộng đồng. Nhưng Carl Jung lại có một cái nhìn khác (9). Ông nói nếu ai đã có thể đối chiếu giá trị thực tiễn giữa ý chí hướng nội và hướng ngoại sẽ hiểu rõ sự xung đột về mặt xúc cảm giữa Đông và Tây. Dĩ nhiên, người ta muốn nỗ lực để đưa con người vượt lên cả hai con đường hướng nội hay hướng ngoại, để ý thức của nó sinh hoạt trong một thế giới toàn diện. Đó là mẫu người thời đại mà tất cả đều muốn qui tụ về nó.

Riêng trong mẫu người cố hữu của Đông phương, Carl Jung còn nêu lên một hình ảnh khác của ý thức. Đây là một hình

ảnh toàn diện ; một hình ảnh hầu như vắng bật trong thế giới Tây phương. Ông nói : « Sự phát triển của triết học Tây phương trong hai thế kỷ trước đây cuối cùng đã cô lập tâm trí con người trong môi trường riêng biệt của nó và rút nó ra khỏi cái một nguyên thủy với vũ trụ » (10).

Ở Đông phương, người ta nói đến chữ Tâm với một ý nghĩa vô cùng rộng rãi. Nó không chỉ riêng cho một số tác vụ đặc biệt của tâm lý. Khi người ta nói đến những chữ như « Tâm Đại Đồng » « Tâm Phổ Biến », hay cụ thể hơn, « Thiên địa chi Tâm » tấm lòng của trời đất, thì đây không chỉ là một lối nói văn hoa, biểu tượng. Mà đích thực, cái Tâm ấy, cái « Tấm lòng » ấy, vừa như là căn bản tồn tại của thế giới, mà cũng vừa chính là hoạt động thường trực của tâm bình thường trong mọi người. Như vậy, khi nói « Tâm bình thường là Đạo », câu nói ấy không phải là quá xa xôi, khó hiểu, nhưng thể hiện cho được cái Tâm đó mới là một công trình gay cần. Carl Jung lại nói : « Ở Đông phương, tâm đã là một thành tố vũ trụ, là bản chất chân thật của hiện hữu ; nó là điều kiện cốt yếu của tri thức, và do đó, của hiện hữu của thế giới khả tri ». (11) Từ trên nhận xét này, ông nói ở Đông phương không có sự xung đột giữa tôn giáo và khoa học. Ông gọi sự xung đột ấy là một tội lỗi khả ố của tri thức.

Không phải riêng Jung, mà hầu hết các nhà Đông phương học, nếu không muốn nói là tất cả, trên lãnh vực này, đều cảm nhận Tâm như một mô hình kiến trúc của thế giới. Một

cách nào đó, thế giới này là thực hay mộng, và mức độ thực hay mộng chỉ là những biến thái trong các sinh hoạt của tâm lý. Điều này càng trở nên rõ rệt đối với Vedānta (12); ở đây thực tại tính của thế giới được ghi nhận qua những hoạt động của tâm lý với bốn trình độ là thức, ngủ mộng, ngủ say và thoát hóa. Trong trình độ thức, hoạt động của ý thức hướng ra ngoại giới, tạo nên tình trạng phân ly giữa ta và thế giới của ta. Thực tại như thế được kinh nghiệm một cách khách quan; nhưng khách quan chưa phải là ý nghĩa rốt ráo của chân lý, và thực tại đó trở thành hư ảo. Bởi vì, nó có ở đó khi ta đến và biến mất khi ta đi. Đẳng khác, trong giấc mộng, thế giới như chỉ xuất hiện cho ta, nhưng sự thực của nó chính là sự thực của ta. Những hình ảnh xuất hiện trong giấc mộng, xuất hiện không cần một trật tự mạch lạc nào cả, nó đến như thế là như thế, bất chấp giới hạn của không gian và thời gian. Đó chính là thế giới của cái ta không bị ràng buộc bởi một khung khổ cục bộ của không gian và thời gian. Đến một trình độ cao hơn, trong giấc ngủ say không mộng寐, ý thức hoạt động trong một môi trường mà ta và thế giới không còn là hai nữa. Cuối cùng, trạng thái thứ tư, thoát hóa, cả ta và thế giới đều biến mất, và đây là thực tại tuyệt đối.

Bốn trình độ của thực tại này có thể làm nền tảng trên đó người ta tiến tới các quan điểm của Kant và Hegel, với những nỗ lực cho ý nghĩa Tự Thức. Xa hơn nữa, chúng cũng có thể dẫn tới Hiện tượng luận của Husserl. (13)

Tâm như một mô hình kiến thức của thế giới ấy cũng có thể nói đúng cho Phật giáo, và nó sẽ tạo thành một đường dây nhất trí quán xuyên từ Nam đến Bắc. Sự nhất trí này tạo thành nền tảng của Thiền tông. Ngay giữa lòng Á châu, Thiền tông là kết quả của cuộc đối thoại vô cùng hào hứng giữa hai nền văn hóa đặc sắc Đông phương, ngang qua ngõ đường Phật giáo. Ngày nay, cũng chính Thiền tông dọn đường cho sự gặp gỡ Đông Tây. Bởi vì, người ta tìm thấy nơi Thiền, nơi ý thức của Thiền, một nguồn suối sống động, kết tinh và thúc đẩy cả một thế giới của tư tưởng, văn học và nghệ thuật.

Trên lãnh vực sinh hoạt của ý thức, đây là một cuộc gặp gỡ của những nỗ lực muốn chữa trị căn bệnh thời đại, như nhận xét của Erich From, khi ông viết về Tâm phân học và Thiền. Mặc dù, tự căn bản, Tâm phân học và Thiền có những khác biệt sâu xa. Một đấng, « *Phật giáo Thiền tông là sự kết hợp giữa tinh thần suy lý và trừu tượng của Ấn với thiên bẩm cụ thể và thực tiễn của Trung hoa.* » (14) Và đấng khác « *Tâm phân học là con đẻ của chủ thuyết nhân bản và duy lý Tây phương...* » Nhưng trong cứu cánh, mục đích của Thiền cũng chính là « *những gì Tâm phân học mong thành tựu: nhìn thẳng vào bản tính của mỗi người, thành tựu được tự do, hạnh phúc và tình yêu, giải phóng năng lực, chữa trị tình trạng bệnh hoạn và què quặt.* » (15)

Bệnh hoạn và què quặt, là những hình ảnh trung thực của xã hội ngày nay, dưới con mắt của một nhà Tâm phân học.



From, trong một tác phẩm về Tâm phân học và Tôn giáo, ghi lại bức tranh khá ngộ nghĩnh, và cũng rất thường thấy đối với chúng ta. Đây, tại một ngã tư, có đèn hiệu xanh đỏ. Khi mọi người cùng đứng lại chờ đợi, người ta sẽ khám phá ra trên gương mặt mỗi người đều có bao phủ một làn khói mờ của tâm trạng hoảng hốt bất an; một mối lo sợ nào đó, không duyên cớ. Dĩ nhiên, không ai bị hối thúc, nhưng tất cả sống trong tâm trạng bị hối thúc. Như vậy có nghĩa rằng mỗi người đều mang sẵn một triệu chứng của căn bệnh thần kinh của thời đại. Một chứng bệnh mới mẻ của thế kỷ, và do đó, cần phải có một phương pháp chữa trị mới mẻ của thế kỷ. Thiền có thể cung cấp cho một quan niệm thích ứng.

Tâm phân học sẽ tìm thấy ở Thiền một mẫu người không bệnh hoạn, một quan niệm về sự « lành mạnh » của con người. Bệnh hoạn của một người không phải là một biến cố xảy ra cho riêng nó. Người ta gọi là chứng bệnh của thời đại, bởi vì con người luôn luôn bị khuất phục trước những áp bức của thời đại; nó là thời đại của nó. Biến tính của chứng bệnh này là những cuộc nổi loạn tập thể, những phong trào, những hiện tượng, v.v... Biến chứng trong mỗi người, thì đây là những thứ bệnh như bất cứ mọi thứ bệnh mà ta có thể đến viếng một bác sĩ y học: mất ngủ, bị ám ảnh, hay hồi hộp, và vô số trường hợp rối loạn khác. Nhưng chúng là những thứ bệnh bất trị. Bởi vì sự chữa trị không phải chỉ làm tiêu tan những triệu chứng ấy. From nói: « Những ai khổ sở vì tình trạng vong

thần, sự chữa trị không cốt làm biến mất chứng bệnh, mà cốt thường trực trong trạng thái lành mạnh.» (16)

Vong thần là căn bệnh trầm kha của thời đại, của thế kỷ, và phương pháp chữa trị hữu hiệu nhất là đặt bệnh nhân thường trực trong trạng thái lành mạnh: đây là quan niệm chữa trị mới mẻ của From trong ngành Tâm phân học, khác hẳn với cách chữa trị của Freud. Và cũng chính quan niệm mới mẻ đó mà From muốn tìm đến một cộng sự viên đặc lực của mình từ phương Đông lại, tức là Thiền tông.

Tâm phân học, cũng như tất cả các ngành học khác của Tây phương trong thế kỷ hiện tại, đều tố cáo một thời đại hoang tàn, trong đó, mỗi người đều cảm thấy lo sợ bất an trong trạng thái cô liêu khó hiểu của nó. Không phải vì ám ảnh hay ảo tưởng của một người tạo nên cảm giác đó cho chính nó. Phải nói rằng là ám ảnh vô hình của cả một thời đại. Triệu chứng không nằm riêng tại một người, mà nằm trong lòng thế kỷ. Do đó, đường lối chữa trị là nhắm thẳng vào thế kỷ. Một quan niệm có vẻ mơ hồ. Nhưng chúng ta phải biết rằng, ý thức không hoạt động trong một môi trường riêng biệt, nó với nó. Những xung đột trong ý thức được phản ảnh tất cả sự xung đột của thế kỷ.

Thiền tông luôn luôn nhắc nhở người ta hãy nhìn thẳng vào chân diện mục của chính mình, lột bỏ hết những mờ trang sức không thiết, do kiến thức, truyền thống hay tập quán xã hội mang lại. Những thứ đó chỉ tố cáo tâm trạng bệnh hoạn



của chúng ta, thay vì làm cho chúng ta thấy rõ ý nghĩa thiết thực của sự sống. Nơi đây, Suzuki cũng tìm thấy một đồng hành đặc lực. Ông đã dùng danh từ Vô Thức của Tâm phân học để mô tả trạng thái Vô Niệm của Thiền tông. Chúng ta cần nhớ rằng, trong ngành Tâm phân học, From đã mang lại cho Vô Thức một ý nghĩa khác hẳn Freud. Với Freud, Vô Thức là môi trường rối loạn, phi lý, của những gì bị dồn nén từ mặt ý thức. Nhưng ở Jung, ngược lại, Vô Thức là những nguồn mạch của trí sáng suốt. From so sánh, cả Freud và Jung đều lấy Vô Thức làm nền móng, mà bên trên là cơ đồ kiến trúc của ý thức. Nhưng nền móng Vô Thức của Freud là nơi tập hợp những xấu xa đen tối của người; còn nền móng Vô Thức của Jung thì chứa đựng kho tàng khôn ngoan sáng suốt.

Vô Thức trong quan niệm của Freud không thể được diễn tả như là Vô Niệm của Thiền tông. Bởi vì, Thiền tin tưởng khả năng tối thượng của con người, cắm sâu gốc rễ trong tự tánh của nó.

Vô Niệm có nghĩa là không còn những tác động bị kèm tủa của ý thức. Nó diễn tả tâm trạng an nhiên bình thản của một Thiền sư. Một cách nào đó, chúng ta có thể mừng tượng mặt biển khi hoàn toàn phẳng lặng, không một gợn sóng, lập tức cả một bầu trời đầy đầy trăng sao phản chiếu nguyên hình trọn vẹn trong lòng biển. Trong tâm trạng đó, chúng ta không còn bị đặt trước một thế giới hỗn loạn phải thường xuyên đối phó.

Hiển nhiên, không phải chúng ta bị ném ra giữa cuộc đời này như một bóng ma vật vờ trong đêm tối, để thấy xa lạ với tất cả, với chính mình. Cảm giác lạc loài là dấu hiệu vong thân của thế kỷ chúng ta. From gọi nó là một thế kỷ không mục đích, không định hướng; người ta có cảm giác hình như bị ném ra giữa một thế giới vô nghĩa, trong đó mỗi người chỉ là một đơn vị kinh tế, mà giá trị là tiêu chuẩn của một hóa phẩm trên thương trường, trên thị trường nhân cách. Nói một cách khôi hài hơn, giá trị của một người được đánh giá theo đồng lương mà y có thể kiếm được trong một tháng.

Đứng ở mặt ngoài, người ta sẽ thấy rằng Tâm phân học và Thiền có những mô tả như nhau, về cái gọi là tình trạng vong thân của thế kỷ. Chúng ta thử nghe From. Ông nói, một chú bé chơi hoài một quả banh không chán, bởi vì trọn cả tâm hồn nó buông thả theo trái banh. Và như vậy, nó lặp lại một cử chỉ trong tính cách không hề lặp lại của cuộc chơi (17). Đối với chúng ta, người lớn, trong một cuộc chơi vĩ đại của một kiếp nhân sinh, trò chơi càng lúc càng trở nên vô vị, nhàm chán, cho tới một lúc, đời sống trở thành nhạt nhẽo, vô nghĩa. Nhưng đối với một Thiền sư, ngay đến cả cái công việc ăn uống thông thường cũng là ý nghĩa tối hậu của Thiền. Không có gì lặp lại nhưng cũng chẳng có gì mới mẻ trong thế giới của Thiền.

Trên một chiều hướng như vậy, hiển nhiên Thiền và Tâm phân học đã gặp gỡ nhau, trong nỗ lực chữa trị căn bệnh của thế kỷ, giải phóng con người khỏi tình trạng vong thân của nó.



Chúng ta có thể ghi lại kết quả của cuộc gặp gỡ giữa Thiền và Tâm phân học. From nói:

« Dù Thiền có hữu ích cho Tâm phân học như thế nào, theo quan niệm của một nhà tâm phân học Tây phương, tôi bày tỏ lòng cảm tạ của tôi đối với tặng phẩm Đông phương quý giá này, nhất là Bác sĩ Suzuki, người đã thành công diễn tả nó trong một cung cách mà tất cả tinh túy của nó không mảy may thiếu sót, trong nỗ lực phiên chuyển tư tưởng Đông phương sang Tây phương, khiến cho người Tây phương, nếu y có gặp bối rối, có thể thông hiểu được Thiền, tùy cơ duyên cho đến khi đạt mục đích. Làm sao sự thông hiểu ấy có thể có, nếu không phải rằng « Phật tánh có trong tất cả chúng ta », rằng con người và cuộc sống là những phạm trù phổ biến, và rằng, sự chứng đắc trực tiếp về thực tại, sự tỉnh thức, tỏ ngộ, là những kinh nghiệm phổ biến ? » (18)

Nói tóm lại, đời sống và kinh nghiệm sống là của riêng mỗi người, nhưng là quà tặng cho tất cả mọi người, nếu ai sẵn lòng tiếp đón, với tất cả sự thành khẩn tận đáy lòng. Vượt lên căn bệnh trầm kha của thế kỷ, con người trong thể cách sống động của nó, không còn một giới hạn ràng buộc giữa ta và cái không phải ta. Trên tất cả, không còn giới hạn cách biệt Đông Tây trong đó.

III. ĐỐI CHIẾU TRONG TRIẾT HỌC HIỆN SINH

Nỗ lực giải phóng con người ra khỏi tình trạng vong thân của thế kỷ, đề từ đó, đặt mối dây liên hệ giữa người và người

trong một thế giới mở rộng, đó không chỉ là nỗ lực riêng biệt của Tâm phân học và Thiền.

Theo một cách nói riêng biệt, tất cả nỗ lực sinh hoạt của Triết học Tây phương hiện đại đều nhằm thiết lập môi trường siêu nghiệm giữa lòng một thế giới đang mở rộng ra mọi chiều hướng. Sứ mệnh của triết học không còn là khám phá để chinh phục, do đó, mọi tương quan giữa các cá thể trong môi trường siêu nghiệm không còn được thực hiện như là mối quan hệ chủ khách. Môi trường siêu nghiệm bấy giờ được bộc lộ dưới một quang cảnh khá phức tạp, bởi vì, nơi đây không còn là chỗ ngự trị của một thứ trí năng siêu việt kinh nghiệm, mà chính là quang cảnh tương giao, từ thể tánh của mọi cá thể bằng kinh nghiệm cá biệt của chúng. Nghĩa là, nơi đây không phải là thế giới *siêu việt* kinh nghiệm, nhưng là thế giới của *kinh nghiệm* siêu việt, khi cá thể đã đập vỡ lớp vỏ dày của bản ngã cá biệt, để giao hội trực tiếp với thế giới: « nó không ở đâu, nhưng lại ở trong tất cả » — Partout ou nulle part (Merleau-Ponty). Và bấy giờ, ý nghĩa của tương giao không còn đặt trên quan hệ tác dụng, mà đặt trên chính quan hệ thể tánh: không phải là vị trí hay vai trò trong một tư thái chủ cách nào đó. Người ta sẽ không đặt vấn đề rằng, làm thế nào để hòa hợp hai lượng nước của hai ly nước mà nội dung của mỗi bên không bị thiệt hại, thêm hoặc bớt.

Từ ý hướng ấy trở đi, chúng ta có một lối mới trong phương pháp đối chiếu triết học. Chắc chắn, chúng ta sẽ không



có bất cứ một tiêu chuẩn cố định nào làm sở y, để khảo sát và đánh giá. Mỗi triết gia là một tiêu chuẩn đặc biệt cho việc vận dụng phương pháp. Mỗi hệ thống tư tưởng, tự nó, cũng có một lẽ lối định giá riêng biệt. Trên tất cả, mọi công trình của triết học được coi như là diễn hành dưới sự thúc đẩy nào đó từ khát vọng muôn thuở của con người. Hướng đi là riêng của một người, nhưng, có lẽ, tất cả chỉ đi trên một con đường độc nhất. Đây là con đường nào? Karl Jaspers, một triết gia hiện sinh đặc hạng, nói: « *Họ — tất cả các triết gia lớn của nhân loại — có gặp nhau trong một căn tính độc nhất, ngay giữa lòng thực tại và chân lý không? Đối với một câu hỏi như vậy, không thể có câu trả lời. Nhưng trong câu hỏi này chứa đựng một sức mạnh thúc đẩy chúng ta tiến tới cái Một độc nhất.* » (19)

Đoạn văn trích dẫn trên là một trong ba chủ đích mà Jaspers đề ra cho tác phẩm của ông, viết về *các triết gia lớn của nhân loại*. Ở đây, chữ triết gia không giới hạn nơi tác giả của một hệ thống tư tưởng triết học, nó chỉ cho những nhân cách mà đời sống họ là nguồn cảm hứng bất tận của tư tưởng triết học; như Phật và Chúa Jesus. Hình ảnh của họ, một số mang những sự kiện lịch sử, một số là hình ảnh huyền thoại được gầy dựng qua nhiều thế hệ sau. Một nhân cách như vậy cố nhiên đã vượt ngoài đời sống cá biệt và trở thành hình ảnh đặc trưng ghi đậm những khát vọng sâu xa và vĩnh cửu của nhân loại. Do đó, khi khảo cứu về họ, vấn đề không chỉ giới hạn

trong đời sống cá biệt của một nhân vật lịch sử ; nó trải rộng thành chiều kích của thế giới. Những quan điểm về xã hội, về tâm lý, ngay cả lập trường tư tưởng, không còn là điểm tựa vững chãi để cho ta đối diện với họ trước hình ảnh trung thực của họ. Đối với nhân cách và đời sống của Socrates, của Phật, của Jesus và của Khổng Tử—bốn thánh triết mô phạm (The paradigmatic individuals) và chỉ có bốn—Jaspers nói : «*Thái độ có tánh cách triết lý của chúng ta đối với họ là như thế này : chúng ta được thúc đẩy bởi những gì mà họ cùng có như nhau vì chúng ta đối diện với họ trong tư cách nhân tính. Họ, không ai có thể khác biệt chúng ta. Mỗi vị là Một vấn đề đặt ra chúng ta không ngớt gây thắc mắc.*»(20)

Và thêm nữa, ông nói :

«*Chúng ta biết rằng, trong thực tại cá biệt của chúng ta không ai bước y theo họ. (...), họ là những dấu hiệu để chỉ hướng, không phải là những kiểu mẫu để bắt chước* (21).

Nói cách khác, đọc lại cuộc đời và tư tưởng của họ, tức là đi ngay vào thế giới của chính ta, ở giữa lòng thế giới. Phương pháp, nếu muốn gọi là phương pháp, đối với chúng ta, chỉ có thể khách quan và khoa học vừa chừng; phần còn lại, chúng ta phải theo một chiều hướng chủ quan trong ý nghĩa «*Liên chủ thể*» giữa lòng thế giới siêu nghiệm. Trong chiều hướng này, chúng ta cứ cho rằng Jaspers đã theo phương pháp đối chiếu sau đây : từ *Hiện sinh luận* đến *Siêu hình học*. (22)

1— *Từ Hiện sinh luận*

Trước hết, cuộc đời của mỗi triết gia có thể được nhìn theo con mắt của một sử gia nghệ thuật. Tức là, chỉ cần nỗ lực sao chép những gì có thể thấu thập được từ những sự kiện lịch sử chung quanh một cuộc đời : thời đại của triết gia, với hoàn cảnh xã hội, với những nguồn ảnh hưởng từ trước và chung qui là sứ mệnh triết lý của ông. Dưới ánh sáng của một đường lối khảo cứu, kê cứu giải thích và định giá, đầy đủ tính cách khoa học như vậy, kỳ thực không phải là hình ảnh của một triết gia đã từng hiển hiện qua nhiều thế hệ. Phải nói, đường lối đó đưa ra một hình ảnh mới và cũng vì quá mới mẻ nên quá xa lạ. Nếu sứ mệnh của Phật chỉ là thiết lập một trật tự bình đẳng cho xã hội Ấn đương thời, sứ mạng đó quả ít can dự đến đời sống của các dân tộc tại những nước Á châu khác. Chúng ta phải tìm đến Ngài qua hình ảnh nào đã ghi đậm trong lòng các dân tộc Á châu; đây mới là điều có ý nghĩa, chứ không phải hình ảnh trung thực rút ra từ sự kiện lịch sử của một hoàng tử trong dòng họ Thích Ca. Cũng vậy Chúa Jesus phải là Chúa Cứu Thế, phải là hình ảnh được tôn thờ bởi Giáo hội, và bởi tất cả tín đồ Công giáo trên thế giới. Ngài là người Do thái nhưng không phải là người Do thái. Đó là một nghịch lý. Nhưng nghịch lý lại vốn là thể tánh của đời sống. Chúng ta thấy ngay ý nghĩa nghịch lý trong những nhận định của Jaspers về đức Phật : « Một hình ảnh trọn vẹn về Phật chỉ có thể cãm

cứ trên một xúc cảm sâu xa phát xuất từ tất cả những đoạn văn nào vốn có thể gán cho Phật một cách xác tín (dù là không bao giờ xác thực). (23) Bởi vì, những điều nói về Phật trong các kinh điển chỉ là những xác tín của các thế hệ theo sau, chứ không là xác thực đối với tinh cách lịch sử của Ngài. Trong các kinh điển, Phật có thể là một nhân vật lịch sử, cũng có thể là một nhân cách siêu việt. Cả hai cùng xuất hiện trước chúng ta một cách trái ngược. Nhưng cả hai cùng lúc đã là nguồn suối cảm xúc về đời sống, và ý nghĩa của con người, thì ở đây và bây giờ, chúng ta cũng gọi lên nguồn cảm xúc ấy trong chính mình. Cuộc đời đó chỉ một lần xuất hiện, rồi biến mất, như sương mai, như bọt nước, như đụn nắng trên đồng hoang; nhưng với những ai có cảm xúc trước cuộc đời đó, như đã từng được cảm xúc trong nhiều thế kỷ qua, thì nhân cách của Phật vẫn còn sống như ngày nào trên « Hội Linh sơn » công bố sứ mệnh tối thượng của những bậc Giác ngộ xuất hiện giữa thế gian này.

Một triết gia lớn không tồn tại riêng biệt giữa bốn vách tường hệ thống tư tưởng của mình; Ông sống trong sự sống của nhân loại, sống trong khát vọng muôn thuở con người, sống như từng sống và chưa từng chết. Bởi vì, hiện sinh là sự biểu lộ của thể tánh, không có khoảng đầu và khoảng cuối. Sự biểu lộ của thể tánh là sự thành tựu của thế giới, không quá khứ không vị lai. Sự thành tựu của thế giới là giới hạn cá biệt của chúng ta. Jaspers nói: « *Tìm*

về nguồn mạch, chúng ta hãy để hình ảnh tự hiện hình trong chúng ta.» (24) Nguồn mạch ở đây là nguồn hiện sinh và nguồn trí thức. Nguồn hiện sinh, nhân cách sống động, vượt lên thời gian và lịch sử. Nguồn trí thức, những sự kiện xác thực mà một sử gia nghệ thuật có thể khai quật trong năm mớ thời gian và lịch sử. Tìm về nguồn mạch hiện sinh sẽ không có cuộc đời nào sống thực ở ngoài đời sống của chính ta, do đó, mọi hình ảnh phải tuôn trào từ thể tánh của chính ta. Với nguồn trí thức, một sử gia nghệ thuật không cần thiết phải là nghệ sĩ.

Căn cứ trên một phương pháp như vừa được mô tả, chúng ta có thể hiểu tại sao Jaspers chỉ lựa chọn có bốn hình ảnh triết gia mô phạm của nhân loại, mà không có vị thứ năm. Họ không phải triết gia thực thụ, vì đã không thiết lập một hệ thống tư tưởng. Họ là hiện thân của sự sống, vượt lên thời gian và lịch sử. Trong số đó, Tây phương chỉ có hai vị đáng là nguồn suối bất tận của đời sống: Socrates và Chúa Jesus. Đông phương cũng chỉ có hai: Phật Thích Ca và Khổng Tử.

2)... đến Siêu hình học.

Trong trường hợp này, Siêu hình học không được coi như là một công trình hay một thành quả của trí năng, của suy lý. Siêu hình học đích thực là « *những cái nhìn về thế giới và siêu việt thế.* » Chính trong những cái nhìn này, người ta thấy được cá tính của một triết gia. (25)

Khát vọng được bộc lộ trong triết lý là khát vọng tuyệt đối. Nỗ lực suy tư của triết gia là mở rộng đời sống hiện

sinh vào chiều kích vũ trụ. Trong chiều kích này, ta và và thế giới của ta là một toàn diện siêu việt. Siêu hình học khám phá những con đường tốt đẹp nhất dẫn ta đến chỗ giao hội trực tiếp với tuyệt đối, vì là chỗ giao hội trực tiếp trong thể tánh toàn diện của nó. Hành vi giao hội này đòi hỏi chúng ta phải bẻ gãy mọi giới hạn phân ly. Khi mà thế giới vẫn còn hiện hiện như một toàn thể ở ngoài ta, bằng một khoảng cách, mọi giao hội sẽ chỉ xảy ra ngoài môi trường hiện sinh đích thực. Hành vi giao hội trong chiều hướng siêu việt là đời sống hiện sinh trong thế giới siêu nghiệm. Nhưng đó lại là một dấu hiệu thất bại toàn diện của con người.

Dù sao, triết lý vẫn được coi như là vận hành nghịch lý của sự sống. Trên bình diện kinh nghiệm thông tục, mỗi đời sống là một thực tại khách quan, có thể làm đối tượng cho trí thức khoa học. Đó là bình diện mà triết lý có thể vận dụng khả năng suy lý đến mức tối đa. Đẳng khác, trên bình diện siêu việt, đời sống bám sâu gốc rễ vào trong lòng đất tuyệt đối. Nó không là đối tượng cho bất cứ loại trí thức nào.

Đời sống của một triết gia lớn cũng là ý nghĩa vận hành nghịch lý đó. Vì vậy, tiên khởi, chúng ta có hai con đường tiếp xúc với triết gia. Nghĩa là có hai bình diện của triết lý, hai con đường của Siêu hình học, do đó, có hai hình ảnh trái ngược nhau ngay trong một triết gia.

Con đường thứ nhất của siêu hình học là quá trình duy lý của trí năng. Nó muốn đạt đến một trí thức khách quan,



một cái nhìn chung mà ai cũng phải chấp nhận. Jaspers nói :
« Những nhà siêu hình học không cố ý khoa trương một thứ kiến thức không thể chối cãi, một cách khoa học ; họ cũng không phải là những kẻ cung cấp lạc thú trí năng có tính cách mỹ cảm » (26). Do đó, con đường khác của Siêu hình học là con đường Hiện sinh.

Tiến đến gần một triết gia lớn, chúng ta phải cùng lúc tiến bằng hai ngã đường của Siêu hình học. Những gì mà một triết gia lớn phát biểu, chúng ta không khước từ trí năng để chấp nhận. Trí năng có nhiệm vụ kiến thiết ngay trong chúng ta cái hệ thống đã từng được phát biểu. Điều hệ trọng, và cần thiết, tiếp theo đó là chúng ta phải vượt lên khuôn khổ của hệ thống để hội diện với triết gia trong nguồn mạch hiện sinh đích thực. Đây là hành vi hội diện chứ không còn là đối diện nữa.

Hội diện trong lãnh vực Siêu hình học cũng là một cách nói khác về sự hiện diện của thể tánh trong tính cách toàn diện của nó, bao hàm cả ta và thế giới của ta, không có một giới hạn phân ly. Chúng ta sẽ được hướng dẫn bởi ánh sáng của siêu việt thể. Dưới ánh sáng này, chúng ta sẽ nhìn thấy những khát vọng nhiệt thành nhất của mình, qua phong thái tư duy của một triết gia.

Như vậy, Siêu hình học không phải là lãnh vực riêng biệt của Đông hay Tây. Trong số các triết gia được Jaspers mệnh danh là những nhà siêu hình học, ở Tây phương được

trung bởi hai vị : Plotinus và Spinoza, vì họ độc lập và tự do, ở ngoài nguồn mạch tôn giáo. Ở Đông phương, Jaspers cũng chỉ đề cập hai : một Lão Tử của Trung hoa, và một Long Thọ của Ấn độ.

Trên căn bản học thuật của triết lý, Lão Tử và Long Thọ đã là hai triết gia lớn của Đông phương, và cũng chính từ hai vị này mà một quang cảnh mới diễn ra trong những đối diện trực tiếp của Đông và Tây ngay giữa lòng của thế tánh hiện hữu. Hiểu được họ là tìm ra đầu mối để đi vào lòng sống của Đông phương. Nếu không hiểu Lão Tử, người ta không thể hiểu được Khổng Tử. Cũng vậy, không hiểu Long Thọ tức là không hiểu Phật. Tuy nhiên, sự hiểu biết ấy chỉ có thể có trên lãnh vực Siêu hình học của trí thức triết học. Còn giữa lòng sống động của hiện hữu, có lẽ mỗi người vẫn là một là một hạt cát trong đại dương thế giới. Đông phương đã nỗ lực không ngừng để mở rộng hạt cát đó vào chiều kích bao la vô tận của vũ trụ. Tây phương muốn thực hiện những cuộc hội diện, hay những cuộc đối thoại, với Đông phương, cũng không thể quên được tính cách này.

Khi kết luận về Phật, Jaspers viết : « *Nơi Phật giáo, tuôn chảy một nguồn mạch mà những người Tây phương chúng ta chưa từng lợi tới, và do đó, có một giới hạn trong sự hiểu biết của chúng ta.* » (27)

Tiếp đó, Jaspers lại viết : « *Nơi Phật và Phật giáo, người ta tìm thấy một lẽ lối hóa giải bao la và đặt nó thành thực tiễn.*

Nhiệm vụ của chúng ta là phải tự mình làm quen với nó để có thể hiểu nó tùy theo khả năng. » (28)

Những kết luận của Jaspers không chỉ tố cáo sự thất bại của Tây phương trước một cuộc hội diện, hay một cuộc đối thoại nào đó trong thế giới Đông phương, mà ngay trên ý nghĩa hiện sinh đích thực, chúng cũng tố cáo luôn sự thất bại của con người trước siêu việt thể. Chúng ta có thể nói, trong thế giới Tây phương, hoặc Thượng đế — Siêu Việt Thể chết để cho loài người tự đứng lên bằng đôi chân của chính nó; hoặc nó phải cúi mình khuất phục trước hiện diện tuyệt đối vô nhị của Thượng đế. Nhưng ở Đông phương, chính ta là Thượng đế, Tat Twam Asi : Mày Là Cái Đó.

Như vậy, một thế giới vừa được mở rộng ra để có cơ tổ chức những cuộc đối thoại lý thú giữa Đông và Tây, thì cũng chính thế giới đó đã khép chặt giới hạn trí năng của con người lại. Tất cả những nỗ lực của Tây phương bị tan biến thành lớp sương mù bao phủ cả một thế giới trùng trùng vô tận trong tâm trí Đông phương. Nơi đây, chúng ta cũng thể gọi lại cái cảm khái ngậm ngùi của Th. Stecherbastky, một học giả Phật giáo người Nga, và có thể lấy đó làm kết luận cho tất cả công trình của Tây phương khi họ muốn thành thật hiểu biết Đông phương. Ông viết :

« Mặc dù một thế kỷ đã trôi qua kể từ khi sự khảo cứu có tính cách khoa học về Phật học đã được khởi sự ở Âu châu, đến nay chúng ta vẫn còn mù mịt về những giáo thuyết căn bản của tôn giáo này, và nền triết học của nó. » (29)

TRÊN CON ĐƯỜNG TRẦM LẶNG CỦA ĐÔNG PHƯƠNG

Bây giờ chúng ta có thể gác lại mọi công trình khảo cứu trên phương diện học thuật để đối mặt với Đông phương trong bản chất trầm mặc xa xôi của nó. Giống như khi chúng ta đứng trước những bức tranh thủy mặc của Trung hoa, mà chân diện mục của thế giới hiện sau lớp khói sương mù mịt; hay như khi đứng trước những bích họa trên các dải đất nối liền Hoa-Ấn, mà sự sống trôi qua dưới lớp bụi mờ của mưa sa nắng tấp.

Đó là hình ảnh trung thực nhất của nhiều thế hệ tiếp nối nhau trên con đường trầm lặng của Đông phương. Và đó cũng là những cuộc đối thoại âm thầm giữa hai nền văn minh Hoa-Ấn vĩ đại của Đông phương, trên những lớp rêu phong xám xịt. Bởi vì, nơi đây ý nghĩa biến dịch của thời gian là dòng suối dẫn ngược về đến tận cùng ngọn nguồn của sự sống. Trên dòng suối đó, những giọt nắng chiều cô động thiên thu thành khoảnh khắc và trái rộng khoảnh khắc thành thiên thu. Trong cái hương vị cô liêu mẫn mà của một hạt cát giữa lòng biển, thế giới bao la như đại dương không giới hạn đột nhiên được ôm trọn trong lòng hạt cát. Dĩ nhiên, điều này không còn là mô tả của tư tưởng hay triết lý nữa. Nó là khía cạnh trầm mặc của tư tưởng, và là phong thái sống động của văn học nghệ thuật.

Đông phương là một thế giới trầm mặc xa xôi, mà nghệ thuật lại là con đường của cái trầm mặc đó. Nghệ thuật không đẩy con người ra khỏi môi trường xáo động của lịch sử, nhưng cũng không làm tê liệt những khát vọng tuyệt đối của

con người. Trong nghệ thuật, con người đã lấy ngay chất liệu đau khổ của thế gian dựng thành ý nghĩa cứu cánh của đời sống. Chỉ trên ý nghĩa này, chúng ta mới hy vọng lột trần tính cách trá ngụy trong những chiêu bài đối thoại Đông Tây. Bởi vì, qua con đường trầm lặng của nghệ thuật, chúng ta mới có thể xúc cảm sâu xa trước những gì mà tư tưởng và triết học không bao giờ nói được.

Vậy chúng ta cần phải đặt lại nền tảng của đối chiếu học. Nó sẽ mở ra một đường lối để Đông Tây có thể thấu hiểu lẫn nhau một cách thành thật hơn bất cứ lãnh vực nào. Coomaraswamy, trong một tác phẩm đối chiếu nghệ thuật Đông Tây (30), đã có lý khi kỳ vọng rằng sự hiểu biết thành khẩn giữa Đông và Tây qua con đường nghệ thuật sẽ mang lại hòa bình và hạnh phúc của thế giới.

Ngày nay, nếu muốn có những cảm xúc chân thành trước những ước mơ, và những phấn đấu gian khổ, của tổ tiên chúng ta, chỉ có một con đường trầm lặng của nghệ thuật. Trên con đường đó, hình ảnh đầu tiên mà chúng ta bắt gặp, là những phấn đấu đối với thời gian, được bộc lộ trong những thăng trầm của lịch sử. Thời gian là một hung thần tàn bạo, bắt con người phải khuất phục và đau khổ; nhưng cũng chính thời gian đã dệt thành những ước mơ vĩnh cửu của con người. Những ước mơ đó được tiếp nối bày tỏ trải qua nhiều thế hệ, bằng những phương tiện của nghệ thuật. Màu sắc trên các bích họa của nghệ thuật Ấn độ là dấu hiệu của những cuộc phấn đấu của con người trong sự tàn phá của thời gian. Trong Mật tông

Phật giáo, màu sắc lại còn biểu trưng cho lý tưởng hành động của con người hữu hạn trong một thế giới vô hạn, siêu việt không gian và thời gian.

Dưới tác động của thời gian, đời sống là một cái gì đó rất mong manh, và hạnh phúc là một thứ chất lỏng không thể nắm bắt được. Chất lỏng đó là máu của một con rồng hung dữ, đã bị thần sấm Indra dùng lưới tầm sét đánh tan từng mảnh. (31) Máu nó chảy vào thế gian, thành chất lỏng hạnh phúc, thành những con rắn cám dỗ. Loài người săn đuổi hạnh phúc như một kẻ bắt rắn bằng hai tay không. Nhưng chân lý tối hậu cũng không gì khác hơn là con rắn độc đó. Đạt đến chân lý là đạt được hạnh phúc vĩnh cửu, là bằng hai bàn tay không mà nắm được con rắn, và kể từ đó, con rắn trở thành chất lỏng mật ngọt của hạnh phúc tuyệt vời. Đức Phật, sau khi đã Giác ngộ, Ngài ngồi thiền định giữa một cơn mưa lớn, và rắn thần Mucalinda đem chín cái đầu của nó phủ lên đức Phật để che mưa cho Ngài.

Trong một tác phẩm của Thiền tông Việt nam, được viết dưới triều nhà Lê, có kể một huyền thoại rằng, Pháp Loa tôn giả, một đệ tử tâm đắc của Điều ngự Giác Hoàng, tức vua Trần Nhân Tôn, một hôm nọ khát quá, chạy khắp đồng hoang mà không tìm ra giọt nước. Ngài thọc tay vào hang, nắm được đầu một con rắn, và bỏ luôn vào miệng nuốt. Nhưng khi vừa chui qua khỏi cổ, rắn trở thành nước. Nước đầy bụng, rồi nước lại nhiều nữa cho đến khi trở thành một đại dương;

bấy giờ hòn giả Pháp Loa trở thành một cánh bèo lênh đênh trên biển cả. Khắc phục được cảm dỗ là nắm được đầu con rắn để nếm cái hương vị mật ngọt của hạnh phúc.

Dù Ấn độ hay dù Trung hoa, hạnh phúc luôn luôn vẫn là một thứ chất lỏng. Chất lỏng đó chảy xuôi thành một dòng sông biến động của thời gian. Chỉ trong những phút trầm mặc chúng ta mới có thể trầm mình vào suối để thưởng thức hương vị hiu hắt của hạnh phúc. Thế giới trong cảm xúc nghệ thuật cũng là những giọt nắng chiều cô đọng trên dòng suối. Càng cảm xúc sâu xa trước những vô thường biến dịch, con người càng cảm thấy bước tới gần một thế giới huy hoàng bát ngát. Đời sống của Đông phương đã đòi hỏi con người phải trở nên trầm lặng như ở giữa lòng biển sâu, để cho tất cả giác quan của nó được bén nhạy, bắt kịp những biến dịch ào ạt như thác đổ của vũ trụ. Yoga, Thiền định, hay những phép tĩnh tọa khác của Đông phương, có mục đích đình chỉ mọi gợn sóng tạp nhạp trên mặt sinh hoạt ý thức, để tâm của ta là một đại dương bình lặng. Đó là giây phút mà một nhà phê bình văn học Trung hoa ở thế kỷ VI nói rằng: *tịch nhiên ngưng lự, tứ tiếp thiên tải, tiểu yêu động dung thị thông vạn lý*. Tức là, trong giây phút trầm mặc sâu sa đó, xúc cảm trở thành bén nhạy và bao la, nó trực nhận được thiên thu trong khoảnh khắc và khoảnh khắc trong thiên thu. Cũng trong giây phút đó, một khi xúc cảm được bộc lộ trong cái nhìn, cái nghe, thì cả một thế giới rộng lớn không cùng tận hiện hình ngay trong đôi mắt và hai tai.

Qua xúc cảm ấy, tâm hồn của con người được mở rộng để đón tiếp mọi người mọi vật ngay giữa lòng sống động của hiện hữu. Người ta nói tâm hồn Đông phương là một tâm hồn trầm mặc và bao dung, chính là ở chỗ đó.

Tây phương rất kỳ vọng vào tinh thần của Đông phương mà ta có thể diễn tả qua phong thái của sinh hoạt nghệ thuật như vừa kể. Nó là một căn bản mà tất cả những người đối thoại có thể hiểu nhau một cách trực tiếp qua con đường trầm lặng. Người ta có một sáo ngữ về Đông phương, theo đó, Một là Tất cả và Tất cả là Một. Sáo ngữ đó muốn dành cho Đông phương cái thế mạnh của con người không nói, giữa những kẻ nói nhiều trong mọi cuộc đối thoại. Mạnh hay yếu, chưa phải là vấn đề quan trọng nhưng có điều chắc chắn là xưa nay, với gia tài văn hóa đồ sộ, Đông phương chưa hề có thái độ trịch thượng trong bất cứ cuộc đối thoại nào. Đây mới là điều có ý nghĩa.

TRƯỚC MỘT GIA TÀI

Trên những thành quả rải rác qua nhiều thế hệ, một gia tài văn hóa đã được dựng lên, tạo thành một cơ đồ nhất trí cho toàn thể Á châu. Nhưng định luật vô thường đã tàn phá mọi ý nghĩa tốt đẹp nhất, vì những tham vọng cuồng dại của con người. Ngày nay, gia tài văn hóa Đông phương chỉ còn lại trong trí tưởng tượng của chúng ta. Công trình học thuật không đủ để mang lại ý nghĩa nguyên vẹn của nó. Lớn tiếng báo nguy trước một sự sụp đổ nào đó, cũng chỉ là kết quả hợp lý của một

công trình học thuật, không hơn không kém. Bi quan hay lạc quan, không thành vấn đề nữa.

Tuy nhiên, có một sự thực không thể chối cãi, là kể từ khi thần tượng Napoléon của một Âu châu thống nhất dưới lý tưởng cộng hòa đã bị sụp đổ, và những cuộc Thế chiến tiếp theo, tất cả các ngành học thuật của Tây phương trên mọi lãnh vực sinh hoạt của văn hóa, trong thế giới hiện đại, đều bày tỏ một tình trạng tan rã toàn diện của thế giới. Do đó, chúng ta có thể nhận thấy rõ ràng, không một tác giả Âu tây hữu hạng nào lại không cố gắng thiết lập mối dây liên hệ mật thiết trong ý nghĩa tương quan nhân bản cho các cộng đồng thế giới. Theo đó, mối dây tương quan nhân bản, và bình đẳng, giữa các cộng đồng nhân loại trên thế giới là hy vọng trước một viễn tượng hòa bình.

Nếu trước đây, những bậc thầy của triết học Tây phương như Hegel hay Husserl, đã có thái độ trịch thượng đối với Đông phương, thì ngày nay, những thiên tài triết học như Nietzsche, Heidegger, cho chí cả Jaspers và Merleau-Ponty, v.v....., đã tạo nên một trắc diện mới mẻ của Đông phương. Thêm nữa, những tiến bộ đáng kể trong các ngành khảo cứu đã mang lại cho danh từ nhân bản, và bình đẳng, một nội dung khác hẳn trước kia.

Trong khi, triết học Tây phương với những đường hướng mới mẻ và phong phú đã mang lại cho Đông phương một vài khích lệ và sự tỉnh về thế đứng và vai trò của mình trước khát

vọng hòa bình và nhân đạo của thế giới, thì ngược lại, những tiến bộ vượt bậc của khoa học Tây phương, với vô số tiện nghi mà nó mang lại, đã làm gục ngã tinh thần Đông phương trong tham vọng ngu ngốc của mình. Cuối cùng, hạnh phúc vẫn là một thứ chất lỏng, và là một thứ rắn độc cảm dỗ, như Long Thọ đã từng cảnh giác : « Như bắt rắn bằng hai tay không không đúng cách, (...), nếu hiểu lầm ý nghĩa cứu cánh của sự sống, tai hại sẽ dành cho kẻ trí năng thấp kém. »

TUỆ SỸ

-
- (1) Tài liệu của « Philosophy East and West » University of Hawaii Press, Vol XXII, No 1-4, 1967
 - (2) *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Erich Fromm ấn hành, London, 1960
 - (3) *The Tibetan Book of the Great Liberation*, Psychological Commentary by C G Jung, ed by W Y Evans Wenz, Oxford University Press, New York 1968
 - (4) K N Jayatilleke, *Early Buddhist theory of Knowledge*, Tựa của Friedman, George Allen, 1963
 - (5) phụ lục về « Luduig Wittgenstein » của Norman Malcolm, trong *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, bản Pháp Gallimard 1965
Jayatilleeke opicit, tr, 476
 - (6) L Wittgenstein *Le Cahair bleu*. tr, 27
 - (7) Trong *History of Buddhist Thought in India*
 - (8) *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*
 - (9) *The Tibetan Book of The Great Liberation*, Com. by C Jung p. xxx
 - (10) *Ibid* x x i x
 - (11) *Ibid* p x x x i v



- (12) Cf Krishnachandra Bhrattacharyya « Studies in Vedantism »
(Ch An approach through Psychology), *Studies in philosophy*, Vol I 1926
- (13) *Ibid*, tr, 18-19
- (14) Erich From, *Zen Buddhism and psychoanalysis*, tr. 77
- (15) *Ibid.*, tr. 122
- (16) *Ibid.*, tr, 86
- (17) *Ibid.*, tr. 128
- (18) *Ibid.*, tr. 141
- (19) Karl Jaspers, *The Great philosophers*, bd. Anh, vol.I tr. 4
- (20) *Ibid.*, tr. 105
- (21) *Ibid.*, tr. 105
- 22) *Ibid.*, các dẫn ngôn của vol.I và II
- (23) *Ibid.*, vol.I tr. 32
- (24) *Ibid.*, tr. 97
- (25) *Op. cit*, vol.II, tr 3, 4.
- (26) *Ibid.*, tr. 4
- (27) Vol.I, tr. 50
- (28) *Ibid.*, tr. 50
- (29) *The conception of Buddhist Nirvâna*, 1927
- (30) *The Transformation of Nature in Art*, 1934

Nhà xuất bản LÁ BỐI

Lô O số 121 Chung cư Minh Mạng Saigon 10
Giám đốc sáng lập: Nhật Hạnh

Mời đọc những tác phẩm mới :

NÈO VÀO THIỀN HỌC

của Nhật Hạnh

10 KHUÔN MẶT VĂN NGHỆ HÔM NAY

của Tạ Tỵ

VÔ MÔN QUAN

của Thiền sư Vô Môn, Trần Tuấn Mẫn dịch

ĐỨC PHẬT GIỮA CHÚNG TA

của Bác sĩ Trần Ngọc Ninh

NÓI VỚI TUỔI HAI MƯƠI

của Nhật Hạnh (tái bản lần IV)

CHINH PHỤ NGÂM DIỄN ÂM TÂN KHÚC

của Phan Huy Ích — Nguyễn Văn Xuân phát giác

Mua sách tại LÁ BỐI được trừ hoa hồng. Luôn luôn bán các sách của các nhà xuất bản uy tín. Nhận gửi sách cho bạn đọc qua bưu điện. Xin hỏi thư mục, nhớ kèm tem. Thư đề Ông Võ Thắng Tiết.

CỘNG SẢN NGA SÔ DƯỚI MẮT MỘT NGƯỜI NGA

□ LÊ TÔN NGHIÊM

MỘT cách rất thẳng thắn, ngày nay người ta dễ có cảm tưởng rằng: Cộng sản Nga sô đã chỉ thực sự bắt nguồn từ lý thuyết Mác xít với ba thành tố cấu tạo căn bản: một là *triết học*, hai là *kinh tế*, ba là *chính trị*.

Một ý nghĩ như vậy không phải không có nền tảng vững chắc, vì chính Lênine trong quyển « Karl Marx. Ba nguồn suối và ba thành phần cấu tạo lý thuyết Mác xít » (Karl Marx. Les trois sources et les trois parties constituées du Marxisme), cũng đã minh định điều đó, rồi từ đấy ai ai cũng nhìn nhận

rằng: lý thuyết Mác xít đã khởi phát từ ba nguồn suối: một là « triết lý Đức quốc cổ điển » cấu tạo thành Duy vật sử quan và biện chứng; hai là « kinh tế chính trị Anh quốc » xây dựng lý thuyết cần lao, giá trị và thặng dư; ba là « chính trị Pháp quốc » tức Xã hội chủ nghĩa ảo tưởng của những Fourier, St. Simone, Proudhon v, v..., yếu tố cảm hứng cho cuộc đấu tranh giai cấp và vô sản chuyên quyền.

Tuy nhiên, ngoài những yếu tố trên, hình như còn một yếu tố khác không kém phần quan trọng và quyết liệt, nhưng ít ai chú ý. Đó là yếu tố tôn giáo hay ý hệ. Thiếu yếu tố ấy có lẽ người ta khó có thể hiểu tại sao chủ nghĩa Cộng sản đã có thể khích động được sự hăng say và đam mê nơi những đảng viên hay nơi cả những người trí thức cảm tình.

Yếu tố này đã được chính một nhân vật thoát thai từ lòng dân tộc Nga sô và am hiểu tường tận lịch sử và truyền thống tinh thần của họ. Đó là triết gia hiện sinh Nicolas Berdiaef (1874-1948) (1) khi Ông biên soạn ra cuốn « Những nguồn suối và đường hướng của Cộng sản Nga sô. » Một cuốn sách tuy đã hơi xưa, nhưng không phải không còn thời danh. Tác phẩm được biên soạn bằng Nga ngữ vào năm 1935-1936, nhưng chỉ được xuất bản bằng Pháp ngữ do Alexis Nerville dịch thuật và xuất bản tới lần thứ 13 vào năm 1951 dưới nhan đề « Les Sources et le Sens de Communisme Russe » N.R.F. Gallimard.

(1) Xem Lê Tôn Nghiêm: *Những vấn đề triết học hiện đại*. Ra khơi.



Theo tác giả, người ta có thể nhìn chủ nghĩa Cộng sản Nga sô theo ba quan điểm khác nhau : Một là *lịch sử*, hai là *chính trị*, ba là *tôn giáo* ; tuy nhiên tác giả chỉ chú trọng duy có yếu tố và quan điểm tôn giáo, vì theo Ông, lý thuyết Cộng sản Nga sô là một lý thuyết *cách mạng* và tính cách mạng ấy chỉ có thể có được sức mạnh kích động hùng mạnh tiềm ẩn của nó bằng cách thâm nhập *qua những năng lực tôn giáo rất kỳ cựu và cố hữu* của dân tộc Nga sô. Trong trang kết luận, Ông viết : « Trong quyển sách này tôi đã muốn chứng minh rằng, chủ nghĩa Cộng sản Nga sô có tính cách *thủ cựu* hơn điều người ta thường tưởng, nghĩa là nó chỉ là một biến trạng và hình ảnh sai thù của một quan niệm *Cứu thế* Nga sô kỳ cựu. » (2)

Chính tính cách *thủ cựu* ấy đã biến Cộng sản Nga sô trở thành một tín ngưỡng, *một tôn giáo* :

« Ta cần nhắc lại một lần nữa rằng : nếu được du nhập trong những dân tộc khác thì nó sẽ không thiết yếu mang *những hình thức cực đoan* mà ta vừa ghi nhận trên đây, nghĩa là có lẽ nó sẽ *không thiết yếu* là một *tôn giáo*. » (3)

(2) (J'ai voulu montrer dans ce livre que le communisme russe est plus traditionaliste qu'on n'a coutume de le penser, qu'il est une transformation et une déformation de la vieille idée chrissianique Busse) tr 249.

(3) (Répétons encore une fois que le communisme, s'il venait à se réaliser en d'autres pays, n'y prendrait pas nécessairement ces formes extrêmes que nous venons de noter. Il n'y serait pas nécessairement une religion) (trg. 249)

Nói tóm, mục tiêu chính yếu của tác giả ở đây là chứng minh *những liên hệ mật thiết giữa chủ nghĩa Mác Xít Sô với lịch sử và diễn tiến tinh thần tôn giáo của Nga sô.*

Mục tiêu chính yếu ấy cũng chính là quan điểm độc đáo của cuốn sách, gồm hai phần: Thứ nhất từ chương I đến hết chương IV, tác giả mô tả và phân tích quá trình lịch sử tinh thần tôn giáo kỳ cựu của Nga Sô; Thứ hai từ chương V đến chương VII là chương chót, tác giả mô tả và phân tích những nét độc đáo của Cộng sản Nga sô hiện đại và ghi nhận những gì giống với truyền thống kỳ cựu của dân tộc Nga sô.

Trong truyền thống Nga sô, Berdiaev ghi nhận hai yếu tố nổi bật nhất và được Ông coi như những yếu tố chuẩn bị cho sự du nhập và đồng hóa hầu như tự nhiên của chủ nghĩa Mác xít, với dân tộc tinh Nga sô. Đó là quan niệm quyền binh cai trị như một *quyền binh tuyệt đối, chuyên chế và tinh thần Cách mạng cổ hũu.* Hai yếu tố ấy được Ông gọi là « Tiền-Mác xít » (Pré-Maxistes).

Những hình thức cực đoan biểu lộ tinh cách thủ cựu qua quan niệm Cứu thế vừa nói trên được phân định thành hai loại: loại *tiích cực* là sự tìm kiếm Thiên chúa và một chân lý toàn triệť, khả năng hy sinh, loại trừ khuynh hướng trưởng giả; loại *tiêu cực*, chủ trương Nhà nước độc tài và chuyên chế; một ý thức càng ngày càng suy giảm về những quyền lợi của con người, sau cùng, hiềm họa, của một cộng đồng chủ nghĩa vô ngôi vị.

— Thứ nhất quan niệm quyền bính tuyệt đối, chuyên chế :
Luôn luôn Mạc tư khoa tự nhận mình là một Đế quốc, nhưng tinh thần Đế quốc ấy lại luôn luôn được khích lệ do một lòng tin tưởng sâu xa vào vào sức mạnh tôn giáo.

« Cảnh vực tâm lý là phản ảnh của cảnh vực địa lý » (tr.10)
Theo Berdiaef, sở dĩ người Nga có khuynh hướng đi tới một chính quyền chuyên chế là vì tâm hồn họ luôn luôn bị đe dọa bởi những bờ cõi mệnh mông của bờ cõi họ, một sự mệnh mông mà các sử gia đã coi là nguyên nhân cho hình thức cai trị luôn luôn chuyên chế của họ ; nên một sử gia danh tiếng nhất trong bọn họ, Ô. Kliouchevski đã viết : « Hễ Nhà nước phồng lên thì dân đen xẹp xuống ; công thức ấy đúng đối với cả lối cai trị của Sô viết ngày nay, vì ở đây cũng vậy, những quyền lợi của toàn dân phải được hy sinh cho hùng cường và tổ chức của Nhà nước. » (tr.10)

Nhưng một khuynh hướng quyền bính chính trị tuyệt đối ấy chỉ có đủ sức mạnh khuất phục là nhờ ở sự hình thành về tôn giáo :

« Sự hình thành tôn giáo của dân tộc Nga sô đã ghi trên họ những nét rất độc đáo như tinh thần khắc khổ, võ đoán, khả năng chịu đựng đau khổ và hy sinh về một tin ngưỡng nào bất cứ, sau cùng là sở thích đối với cái siêu việt, sở thích này khi thì biểu lộ trong sự tin tưởng vào hằng cửu vào thế giới bên kia, khi biểu lộ trong một tương lai được thực hiện ngay trong trần gian này. » (tr.10)

Thái độ tin tưởng có tính cách Tôn giáo ấy đã thể hiện thành cực đoan như một sự tin tưởng thường được gọi là có tính cách *chính thống* hay *ý hệ* loại trừ mọi tin tưởng khác nó.

« Chính vì truyền thống vô đoan — tôn giáo của họ, người Nga sẽ không bao giờ không là chính thống, hoặc là chính thống tà đạo, hoặc là chính thống thần khải, hoặc là chính thống theo hư vô chủ nghĩa. Ngay ở thế kỷ XVII, họ cũng vẫn chính thống khi họ trở thành những tín đồ ly khai kỳ cựu, hay cả ở thế kỷ XIX, khi họ trở thành những con người Cách mạng. Luôn luôn cơ cấu tâm hồn Nga sô là như thế,..., cho nên *tin ngưỡng chính thống* (la foi orthodoxe) bất cứ là tin ngưỡng đối với vấn đề gì, cũng là một điều tối quan trọng đối với ta. Vì chính đó là yếu tố luôn luôn thiết định đặc tính của những gì gọi là Nga sô » (tr.10-11)

Với niềm tin chính thống bất khuất ấy, dân tộc Nga tin tưởng rằng: chỉ có Đế quốc Mạc tư khoa mới mãi mãi là Đế quốc chính thống duy nhất và chỉ có dân tộc Nga sô là dân tộc bảo trì được niềm tin chính thống. »

« Niềm tin chính thống là niềm tin Nga sô, còn niềm tin không Nga sô là niềm tin không chính thống. » (1)

Từ sự tin tưởng ấy, đã có lần Mạc tư khoa tự xưng là Đế quốc La mã thứ ba, và tự hào ấy đã là nền tảng ý hệ cho sự hình thành Đế quốc của các Tsars : Chính quyền chuyên

(1) (La foi orthodoxe est la foi russe, la foi non - russe est la foi non - orthodoxe) trg 13.



chế của Mạc tư khoa sẽ được thiết lập dưới biểu hiệu của một quan niệm cứu thế tức là một gia công tìm kiếm để xây dựng một Đế quốc, Đế quốc của chân lý, như lý tưởng sẽ theo đuổi dân tộc Nga sô qua tất cả dòng lịch sử của họ. Như thế, người ta chỉ có thể gia nhập Đế quốc Nga sô bằng niềm tin chính thống, cũng như ngày nay người ta chỉ có thể gia nhập Nga sô viết bằng niềm tin Cộng sản mà thôi.

Vào khoảng thế kỷ XVII, quan niệm chính trị chuyên chế này đã bị tục hóa, nhưng một lần nữa, nó đã đầu thai lại trong khuynh hướng cứu thế của xã hội Cộng sản.

— *Tiếp đó là truyền thống Cách mạng Nga sô :*

Truyền thống ấy cũng thể hiện qua một ý thức Cứu thế cao độ nhất và gần gũi với chủ nghĩa Bolchevism nhất ở thế kỷ XIX với những nhân vật thời danh và đại diện của Nga sô, được Berdyaev gọi chung một tiếng là « *Intelligentia* » tạm dịch là « *Đầu não* » Nga sô.

Theo tác giả, đây là yếu tố giúp « *hiểu những nguồn suối phát sinh ra Cộng sản Nga sô* » và « *tính chất đích thực của Cách mạng* » (tr.27), nhưng tác giả lưu ý rằng: ý niệm « *Intelligentia* » ở đây hiểu theo quan niệm như « *Giới trí thức* » của Âu châu Tây phương, vì ở đây chỉ được coi là *trí thức* những người chú trọng học hỏi và sáng tạo những công trình thuộc trí óc như giới bác học, văn sĩ, giáo sư v. v.. Trái lại, theo quan niệm « *đầu não* » của người Nga thì khác hẳn, vì có thể thuộc thành phần này, cả những người không

chú ý gì đến những công trình thuộc trí óc hay chính họ cũng không phải những người trí thức.

Vậy có lẽ phải so sánh « đầu não » này với một dòng tu, một đảng phái có một căn bản luân lý riêng, rất khắc khe, và theo đuổi một thế giới quan mà không một ai có thể khước từ, rồi họ còn sống theo những tập quán, những thói tục đặc biệt, đặc biệt đến cả dáng vẻ bề ngoài.

Nói tóm « Đầu não » Nga sơ là một tập đoàn *cùng ý hệ*, chứ không phải cùng nghề nghiệp hay kinh tế.

Tập đoàn này được tuyển mộ từ những tầng lớp xã hội khác nhau trước hết từ giai cấp thượng lưu, tiếp đó, từ con cháu các vị linh mục và phó tư tế, từ các công chức nhỏ, hay thương gia và sau cùng, từ những người nông dân.

Như thế tập đoàn này là sự tụ hội của mọi tầng lớp xã hội, mà đường hướng nhất trí thiết yếu được xây dựng bằng *những tư tưởng nhất là những tư tưởng xã hội*.

Tóm lại, tác giả viết: « Những con người của « đầu não » luôn luôn bị chi phối mãnh liệt bởi một ý tưởng mà thường thường là *ý tưởng xã hội* và họ hoàn toàn hiến thân cho ý tưởng đó. » (1)

Phải, tất cả họ là những con người Cách mạng mà Dostoi-evski đã gọi là « Những con người lang thang số một của miền đất Nga. sơ ». Tất cả họ đều là những con người cực đoan,

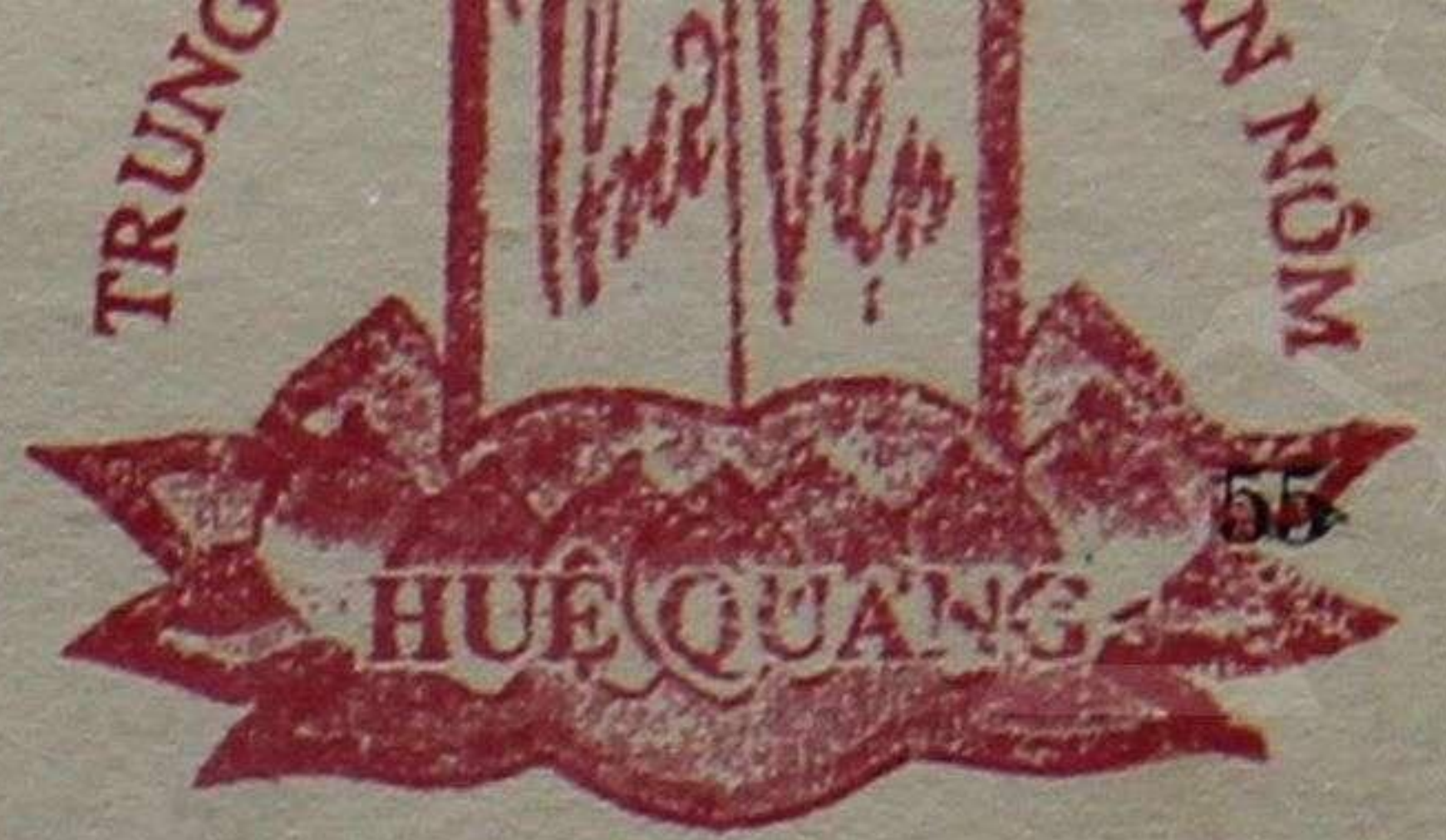
(1) (Les hommes de l'intelligentsia sont toujours happés par une idée, sociale généralement, et s'y coressent exclusivement) (trg. 28)

Nga xô, hoặc họ là hư vô chủ nghĩa hay xã hội chủ nghĩa, hoặc họ là chiến sĩ của nhân dân hay vô chủ chính trị thuyết. Tất cả họ đều mang nặng trong đầu óc ý thức Cách mạng, để « cứu thế » một xã hội họ coi là suy đồi. Con người Cách mạng ấy đã được Netchaev - một khuôn mặt âm u đầy dấn vất, con người xây dựng nền móng cho một xã hội Cách mạng - như sau : « Con người Cách mạng là một con người đã mang một ấn tín. Họ không có quyền lợi, không có giao thương, không có tình cảm riêng tư, không liên hệ, không một cái gì riêng tư cho một mình họ, ngay cả danh xưng. Trong họ tất cả đều bị chi phối bởi một mục tiêu duy nhất, một tư tưởng duy nhất, một đam mê duy nhất. Đó là Cách mạng, » (trg. 84)

Với con người Cách mạng, tất cả những gì phục vụ cho Cách mạng đều tốt. Sau này, Lénine cũng nói lại câu đó. Ai còn quý chuộng một cái gì trên trần gian thì người đó không xứng danh một nhà Cách mạng.

Ngoài quan niệm « Đầu não » ra, *văn chương* Nga xô còn tô điểm thêm cho tinh thần chính trị tôn giáo và cách mạng ấy, bằng những nét độc đáo khác. Đó là tính chất « Tiên tri » hay « khái huyền thế mạt » (caractère prophétique, aprodytique et eschatologique).

« Nếu chỉ nhìn vào vấn đề ta đang bàn luận ở đây tức là những nguồn suối khai sinh ra Cộng sản, thì có một đặc tính thiết yếu cho nó, đó là *tinh chất tiên tri*. Quả vậy, văn chương



Nga sô là một thứ văn chương có tính chất tiên tri nhất thế giới, nó đầy đặc những tiên cảm và dự đoán, vì luôn luôn bị giao động bởi sự chờ đợi một *tai họa hòng tới.* » (trg, 101)

Các đại văn hào Nga sô thế kỷ XIX đã cảm thấy rằng : Nước Nga đang đứng trước bờ vực thẳm và đang chực sảy chân rớt xuống đó. Toàn bộ sáng tác của họ đều phản ảnh một cuộc Cách mạng nội tâm đang hình thành và một cuộc Cách mạng khác đang diễn tiến.

Thế kỷ XIX là một thế kỷ vĩ đại nhất của lịch sử Nga sô và là thế kỷ đánh dấu sự thăng tiến sáng tạo của nó đã là thế kỷ của Cách mạng sô i động. Ngoài trừ thời kỳ sáng tác của Pouchkine là thời kỳ canh tân, hoàng kim của thi ca Nga sô, ngay từ thời Gogol, văn chương Nga sô đã có khuynh hướng « cứu thế » ; nó luôn luôn đi tìm chân lý và sự công bình, và những phương diện để thực hiện cả hai điều đó. Đâu đâu, văn chương ấy cũng khởi phát lên từ sự bị dẫn vật, từ cảm nghiệm số kiếp đau khổ của con người, của toàn dân và từ sự nỗ lực đi tìm một giải thoát cho nhân loại.

Như thế, chúng ta mới dễ hiểu rằng : Những chủ đề nền tảng của văn chương Nga sô đều có tính cách *tôn giáo* và *những cảm tình đối với toàn nhân loại* là những đặc tính của họ đã bùng nổ trước sự ngỡ ngàng của khắp thế giới.

Về phương diện tâm lý, những Gogol, Tolstoi, Dostoievski thường hay giống với Bielinski, Bakomine, Tchernichevski, Pissarev v.v...

Nói tóm, cả văn chương, cả tư tưởng Nga xô về trước đã chứng minh rõ rệt rằng: Đế quốc Nga xô xưa đã bị chi phối bởi một sự phân hóa sâu xa, nhất là sự phân hóa giữa giới trí thức, thượng lưu và giai cấp dân chúng. Do đó, muôn người như một đều hướng về quan niệm cần thiết phải vượt lên trên sự phân hóa đó và lấp đầy hố thẳm ấy bằng một kinh nghiệm nào bất cứ, nhưng kinh nghiệm ấy phải có giá trị cộng đồng.

Như thế, tất cả đều hướng về Cách mạng.

Đó là sơ lược những nét độc đáo của phần thứ nhất trong cuốn sách của Berdyaev.

xXx

Tiếp sang phần thứ hai, tác giả bắt đầu trình bày sự chuyển hóa từ Mác xít cổ điển tức của chính Marx và Engels sang Mác xít Nga xô tức của Plekkanoff và Lénine.

Theo Berdyaev, trong lịch sử chính trị và cách mạng Nga xô, học thuyết Mác xít là một học thuyết phức tạp hơn những học thuyết cách mạng đi trước như hư vô chủ nghĩa hay xã hội chủ nghĩa hay cách mạng nhân dân v.v... Do đó, hơn mọi chủ nghĩa khác, học thuyết Mác xít đòi hỏi một cố gắng lớn lao hơn, hầu như phi thường.

Trước hết nó muốn được coi như *một phương diện cho hành động cách mạng, một phương diện đấu tranh* chống tọc những khuynh hướng cổ xưa là những sức mạnh đã tỏ ra hoàn toàn bất lực và vô công hiệu. Tuy nhiên, thoát tiên, những

con người Nga sô chủ trương Mác xít cho con người Nga có cảm tưởng rằng: Mác xít là những con người cách mạng ít cực đoan và ít bạo động hơn những chủ thuyết gia chính trị và xã hội đi trước, nhưng kỳ thực, « sự khai sinh ra học thuyết Mác xít (ở Nga sô) đã là biến cố đánh dấu một khủng hoảng trầm trọng cho giới « Đầu não » và cho sự ly khai nền tảng đối với vũ trụ quan của giới đó. Vì thế, tất cả mọi khuynh hướng mới đều từ nó mà khởi phát lên. » (1)

Để dễ hướng dẫn độc giả vào « đường hướng » tức là những trào lưu tương lai của tư tưởng Nga sô, sau lý thuyết Mác xít Berdyaev phác họa một hai nét được Ông coi là độc đáo nhất trong lý thuyết Mác xít cổ điển, nhất là đề làm nổi bật lên tính chất « cứu thế » và « ý hệ » của nó, như sau :

Trong số những đặc điểm phức tạp, tác giả chỉ ghi nhận duy có hai yếu tố nền tảng sau đây; Ông viết :

« Không những là một lý thuyết về *Duy vật sử quan* và *kinh tế* vì nó hoàn toàn lệ thuộc những yếu tố kinh tế; lý thuyết Mác xít còn là lý thuyết chủ trương *giải phóng*, chủ trương giai cấp *vô sản* có *sứ mệnh cứu thế*, chủ trương *tiên báo* (cho nhân loại) *một xã hội hoàn hảo* mà trong đó con người sẽ không còn lệ thuộc những định luật kinh tế nữa, chủ

(1) (En réalité, « la naissance du marxisme ne requait une crise profonde de l'intelligentia, la rupture des bases de sa conception du monde. Toutes les tendances nouvelles vont naitre de lui » trg. 130.

trương sức mạnh và sự chiến thắng của con người trên những sức mạnh phi lý của thiên nhiên và xã hội. Đây mới chính là linh hồn của chủ nghĩa Mác xít, chứ không phải những định luật cố định của kinh tế. » (1)

Như thế, trong hai yếu tố nền tảng của Mác xít, Berdyaev sau cùng chỉ nhấn mạnh trên tính chất « Cứu thế » và « ý hệ » của nó. Đây là điểm nói lên tính chất Duy tâm (ảo tưởng) (idé-aliste) của Mác xít mà chàng thiếu niên Marx đã thừa hưởng được từ Fichte, Hegel, Feuerback (xem Cornu) và đây cũng chính là điểm đã đóng con dấu đậm đà của nó trên tất cả ý thức của mọi con người Mác xít (2).

Giải thích điểm ấy, tác giả viết tiếp : « Sự kiện con người hoàn toàn bị chi phối bởi xã hội tư bản (tức là bởi sức mạnh kinh tế) là một sự kiện đã thuộc quá khứ; sự bị lệ thuộc yếu tố kinh tế chỉ là một di truyền quá khứ, nhưng trong tương lai thì sẽ khác, con người phải được giải phóng khỏi tình trạng nô lệ. Giai cấp Vô sản chính là nguyên động lực có khả năng giải

(1) (Le marxisme n'est pas seulement la doctrine du matérialisme historique et économique, par sa dépendance complète avec facteurs économiques; il est aussi la doctrine de la délivrance, de la vocation messianique du prolétariat, de l'annonce de la société parfaite dans laquelle l'homme ne sera plus sources à ces lois de l'économic, la doctrine de la puissance et de la victoire de l'homme sur les forces irrationnelles de la nature et de la société. Ici réside l'âme du marxisme, et non dans le déterminisme économique) trg 132.

(2) (Cette filiation idéaliste qui mettra son calret sur toute conscience marxiste) trg, 130.

phóng nhân loại và xây dựng một cuộc sống mới. Người ta gán cho giai cấp này một sứ mệnh cứu thế, những gì là đặc ân của dân được Thiên chúa tuyền mộ đều đã được chuyển đạt sang cho họ, vì họ cũng được coi là một dân tộc Do thái mới.» (trg 133).

Nói tóm, sau cùng người ta đã tìm ra được đòn nạy để đẩy cho toàn thế giới thẳng tiến tới những tương lai sáng lạn hơn. Đòn nạy đó là Giai cấp Vô sản.

Như thế là từ căn bản *Duy vật*, lý thuyết của Marx đã hóa thân thành một chủ thuyết *Duy tâm cực đoan nhất*. Yếu tố Duy tâm này, như đã nói, Marx thừa hưởng được từ Duy niệm Đức, trong đó *sự tin tưởng vào sức mạnh hành động của con người* là căn bản nhất, vì thực sự nó cũng là sự tin tưởng vào tinh thần, nói khác Duy niệm hoàn toàn không đội trời chung với Duy vật. Hơn nữa, đây còn là một điểm Mác xít giống với triết học Hiện sinh, vì cả hai bên cùng chủ trương tố cáo sự nói dối của khuynh hướng « đối tượng hóa », để đề cao sự chiến thắng của sức mạnh hành động nơi con người.

« Sức mạnh kinh tế Duy vật nô lệ hóa con người; trái lại, con người mới tự cảm thấy mình được khích lệ do niềm tin vào sức mạnh hoạt động của mình, như có khả năng thực hiện được những phép lạ và thay đổi bộ mặt của xã hội. » (1)

Và theo tác giả chỉ có khía cạnh đó mới giảng nghĩa được

(1) (La matérialisme économique abaisse l'homme au contraire, l'homme se sent ranimé par la foi dans sa propre activité, capable d'opérer des miracles et de renouveler la société) trg 134.

tại sao lý thuyết Mác xít đã khơi động lên được sự hăng say và nghị lực cách mạng. »

Cũng như tất cả mọi chủ nghĩa đấu tranh, lý thuyết Mác xít không bao giờ có tính cách thuần túy kinh tế, trái lại luôn luôn mang nặng tính chất thẩm định và tìm kiếm một giá trị, một lý thuyết để đạt tới.

Tóm lại, « trong hệ thống lý thuyết Mác xít, người ta ghi nhận một sự xáo trộn những yếu tố Duy vật, cố định theo khoa học, vô luân lý với những yếu tố Duy tâm, luân lý và *sáng tạo huyền thoại*. Theo quan điểm luân lý thì sự xáo trộn này hoàn toàn mâu thuẫn.

Nhưng thực sự chính Marx đã chế tạo ra một huyền thoại đích thực về vô sản, nên sứ mệnh mà vô sản đã trở thành một tác động của tín ngưỡng. Do đó, Mác xít không phải chỉ là một khoa học, một chính trị mà còn là một sự *Tin tưởng* và một *Tôn giáo*. Chính đó là nền tảng sức mạnh cho nó. » (trg. 136)

Bằng « đường hướng » Duy tâm ảo tưởng và cực đoan ấy, lý thuyết Mác xít cổ điển đủ ảnh hưởng mạnh mẽ vào những thế hệ Mác xít Nga sơ đầu tiên, khởi đầu từ Plekhanoff - một trong những lý thuyết gia quan trọng nhất được mọi người công nhận về Mác xít. Tuy ông có vẻ là đại diện cho mẫu người cách mạng có tích cách sách vở hơn là thực tế, nhưng các sáng tác của Ông ảnh hưởng từ những ý tưởng Tây phương đã ảnh hưởng nhiều cho một vài thế hệ Mác xít Nga sơ trong

số đó phải kể cả Lênine và những người cầm đầu phong trào Cộng sản (trg 128).

Nhưng khi những ý tưởng Mác xít được đem áp dụng vào Nga sô qua trung gian của những nhà Xã hội Dân chủ thì đã khai sinh giữa lòng lý thuyết Mác xít Nga sô một sự phân hóa thành một bên là *cánh chính thống* có tính cách cách mạng hơn, một bên là *cánh bình luận*, kiểm thảo, có tính cách cải cách mà thôi; do đó một đảng với khuynh hướng kiểm thảo, Nga sô tỏ ra trung thành nhiều hơn với khía cạnh cố định và duy khoa học của lý thuyết Mác xít nguyên thủy; trái lại, với khuynh hướng « *chính thống* » của nhà Xã hội Dân chủ Nga sô lại rút ra từ học thuyết Mác xít, một cách chung cục, *những kết luận rất độc đáo*, khó có thể được Marx và Engels chấp nhận.

Theo G. Luckas, ý hướng Cách mạng Nga sô ở đây mang một bản sắc đặc biệt, vì đối với người Nga « con người Cách mạng không phải là bằng những chủ đích cực đoan, cũng không phải bằng bản chất những phương diện sử dụng trong sự đấu tranh. Ở đây, đường hướng cách mạng là cách mạng toàn diện, là sự toàn bích đối với mỗi hành vi trong cuộc: Con người cách mạng là con người trong mỗi hành vi đặc thù, do họ thực hiện đều quy hướng về toàn bộ, về toàn thể xã hội và phục tòng vào tính cách phổ biến của xã hội.

Nói tóm, con người Cách mạng có một vũ trụ quan toàn diện trong đó lý thuyết đã thực hành hoàn toàn, bị hòa lẫn với

nhau. Cách mạng toàn diện và cách mạng tuyệt đối, triệt để là nguyên tắc nền tảng của thái độ cách mạng đối với đời sống (trg 142).

Những nhà Cách mạng Nga sơ thuộc « đầu não » của dĩ vãng, cũng đã là những con người « toàn diện », cực đoan và tuyệt đối, vì đối với họ ngày nay cũng như ngày xưa, Cách mạng vừa là một tôn giáo, vừa là một triết lý, chứ không chỉ là một cuộc chiến đấu liên hệ tới những khía cạnh chính trị và xã hội của cuộc sống mà thôi; vì vậy phải nhào nặn lý thuyết Mác xít Nga sơ cho tới trình độ đó đáp ứng với tiềm thức và bản năng cách mạng toàn diện tuyệt đối đó.

Công trình ấy chính là công trình của Lênine và chủ nghĩa Bolchevisme. Chính chủ nghĩa Bolchevisme cũng tự định nghĩa như một lý thuyết Mác xít chính thống duy nhất, tức là phù hợp với lý tưởng toàn diện tuyệt đối như vừa phân tích trên đây.

Như thế, lý thuyết Mác xít *chính thống* thực sự như đã nói, chỉ là một lý thuyết Mác xít đã biến thể theo cách thức Nga sơ và thay vì chấp nhận khía cạnh cố định, tiến hóa, khoa học của học thuyết Mác xít cổ điển, lý thuyết này đã trước hết và trên hết chấp nhận khía cạnh cứu thế, tôn giáo, sáng tạo các huyền thoại, chấp nhận sự ĐỀ CAO Ý CHÍ cách mạng là ý chí đẩy lên hàng đầu sự đấu tranh Cách mạng của vô sản do một thiểu số có tổ chức hướng dẫn và được cảm hứng bởi một ý tưởng vô sản ý thức. Chỉ có lý thuyết Mác xít, tức lý

thuyết Mác xít chính thống và toàn bích ấy đã đòi hỏi một tuyên xưng tín ngưỡng duy vật, mặc dầu nó hàm chứa rất nhiều yếu tố duy niệm. (trg 143).

Nói tóm, lý thuyết Mác xít đã thực sự bị Nga số hóa và Đông phương hóa (trg 145).

Nhưng Mác xít đã là yếu tố gieo một khủng hoảng trầm trọng vào giới « đầu não » Nga xô và là ý thức cho sự nhu nhược của nó, vì không những nó đã đánh dấu một sự thay đổi về quan niệm thế giới mà còn đánh dấu một thay đổi một cơ cấu tâm hồn.

Do đó, chủ nghĩa Xã hội Nga xô đã trở thành ít tính cách cảm xúc và tình cảm, để mang những màu sắc và nền tảng lý trí mạnh mẽ hơn. Từ đó một khuynh hướng Duy tâm mới chớm nở : « Một cách rất mau chóng, trào lưu Duy tâm mới này sẽ cắt đứt mỗi dây ràng buộc với bất cứ một hình thức Mác xít nào và lao mình vào cuộc tranh đấu nhân danh những giá trị tinh thần mà thôi. Đó là những người thuộc lãnh vực nghệ thuật, khoa học, đời sống đạo đức và tôn giáo (trg 148).

Vì thế mà vào đầu thế kỷ XX, nước Nga đã trở thành sân khấu cho một cuộc Phục hưng vĩ đại về mặc văn hóa, tôn giáo, triết lý, nghệ thuật. Từ Tchernichevski và Pletchanoff, người ta trở về với Dostoievski, Tolstoi và Soloviev.

Nhưng những con người sáng lập nên phong trào văn hóa tinh thần đã không còn sức mạnh tác dụng nào trên tinh thần

cách mạng đang trào lên nữa. Họ đã tự cô lập hóa mình với xã hội để sống trong một nhóm trí thức hoàn toàn khép kín (trg 150).

Chính trong những năm ấy đã xảy ra những cuộc tranh luận rất sôi nổi giữa hai nhóm người : một bên là những người « Menahavisme » là biểu hiệu cho một sự nhu nhược, một bên là những người « Bolcheviks » với tinh thần cách mạng hùng hổ chỉ có Lénine mới là thủ lĩnh thực sự được. Danh từ « Bolchevisme » là tượng trưng cho sức mạnh. (trg 150-151)

Bolcheviks là những người không còn chú ý tới những vấn đề tinh thần nữa mà chỉ xuất hiện như những con người hoàn toàn Duy vật và Duy kiện. Thực vậy, « trên bờ mặt của đời sống Nga sô hình như tinh thần tự do tư tưởng đã bắt đầu giữ một vai trò và nhà nước có thể tin cậy vào tinh thần ấy. Nhưng nghịch lý phi lý nhất cho số mệnh Nga sô, cho Cách mạng của nó là những lý tưởng tự do và những ý tưởng pháp lý - nói tóm là quan niệm chỉ có cải cách đều phải được coi là những ý tưởng hoàn toàn *ảo tưởng*; trái lại, chủ nghĩa Bolchevisme sẽ xuất hiện như một thực tại ít *ảo tưởng*, thực tế hơn, thích hợp với hoàn cảnh nước Nga vào năm 1917 hơn, hơn nữa, nó còn tỏ ra trung thành hơn với truyền thống cổ kính, với những công cuộc tìm hiểu chân lý xã hội, toàn cầu hiểu theo một ý nghĩa Duy vật và thực sự phù hợp những phương pháp cai trị căn cứ hoàn toàn trên sức mạnh của cưỡng bách và bạo động của Nga sô. » (trg 152-153)

Do đó, Cộng sản đã trở thành số mệnh bất khả kháng của Nga xô, như một giai đoạn tiến triển nội tại của số mệnh của nó.

Cũng như tất cả mọi cuộc cách mạng, Cách mạng Nga xô đã thực hiện được với danh nghĩa một *Quốc tế* chủ nghĩa, nhưng đồng thời Cách mạng ấy lại giữ nguyên vẹn tính cách *quốc gia* của nó. Như thế, tự bản chất, Cộng sản Nga xô vừa có tính cách quốc tế vừa có tính cách quốc gia đồng thời, do đó người ta khó lòng có được một phán quyết đích xác về nó. Hơn nữa, trong cuộc Cách mạng này, sự tham gia nồng nhiệt của người Do Thái còn biểu lộ thêm rằng: Chủ trương *cứu thế* Nga xô có nhiều điểm tương đồng với tinh thần *cứu thế* của Do thái. (tr 158)

Theo Berdyaev, chính Lénine là người đã thể hiện hoàn bị nhất tiêu biểu Nga xô đó, với bộ mặt lộ liễu, độc đáo, Ông mang di tích của một dòng giống Nga-Mông cổ rất rõ rệt.

Thay vì thuộc giới « đầu não » Nga xô, Ông lại xuất thân từ giới nông dân Nga xô. Tính tình đơn sơ chất phác, nhất trí, cộc cằn, ác cảm với tất cả những gì rườm rà, mơ mộng, văn chương, và rất thực tế, là những đặc tính Ông đã thừa hưởng được từ lòng của giới nông phu. Lénine là một nhà Cách mạng cực đoan và là một chính trị gia. Ông đã dung hòa được một thế giới sử quan tuyệt đối và cách mạng cực đoan với sự mềm dẻo và hợp thời trang những phương tiện đấu tranh và

một chính trị thực tiễn. Đơn sơ, ngay thẳng, khắc khổ trong khuynh hướng hư vô là những đức tính nơi ông có thể đi đôi với sự xảo quyết và hầu như sự dối trá. (tr 157)

Tất cả cuộc sống của Ông đã hoàn toàn dành cho sự đấu tranh về một thế giới quan toàn bích, tuyệt đối mà Ông coi là cần thiết cho sự đấu tranh và chính đó mới là động cơ thúc đẩy những tiềm lực cách mạng. (tr 160)

Với Lênine, chủ nghĩa Mác xít trước hết là lý thuyết chủ trương sự cai trị chuyên chế của giai cấp vô sản (tr 163), điều mà các người *Mencheviks* từ chối không công nhận vì không thích hợp cho một nước có căn bản kinh tế nông nghiệp như Nga xô. Những người này thì muốn xây dựng sức mạnh cách mạng trên số đông, trên những người dân chủ, nhưng Lênine thì không bao giờ. Không chấp nhận nguyên tắc của đa số, mà chỉ chấp nhận nguyên tắc của thiểu số được tuyển lựa. Do đó, người ta mới gọi Ông là « Blanquiste ». (tr 1963)

Chính sách độc tài là hậu quả đương nhiên của những quan niệm của Lênine hay đúng hơn Ông đã xây dựng quan niệm thế giới của Ông thích hợp với chính sách độc tài. Ông còn tuyên bố độc tài cả trong lãnh vực triết lý, vì ở trong đó Ông chỉ chấp nhận ưu thế tuyệt đối chủ trương *Duy vật biện chứng* trên tư tưởng.

Chủ nghĩa Bolchevisme từ đó mà thành hình và đảng Bolcheviske đã có thể trở thành mô phạm cho tổ chức tương

lai của nước Nga, và thực sự nước Nga đã được tổ chức theo hình ảnh đó.

Tuy xem ra mâu thuẫn, nhưng kỳ thực, có thể nói chủ nghĩa Bolchevisme là biểu thị *thứ ba* cho cường quyền bá chủ của Nga xô, hay cho tinh thần Đế quốc của Nga xô, vì biểu thị đế quốc *thứ nhất* là Đế quốc Mạc tư khoa, biểu thị đế quốc *thứ hai* là Đế quốc của Pierre.

Nói khác, chủ nghĩa Bolchevisme là tổng hợp giữa Ivan le Terrible và Marx (tr 1964).

Lénine là một con người cực đoan, vì Ông tin tưởng ở chân lý tuyệt đối : đó là Mác xít toàn diện, Mác xít biện chứng. Chân lý tuyệt đối ấy phải là công cụ cho *cách mạng* và cho tổ chức chính quyền *chuyên chế, độc tài*. Một lý thuyết như vậy quan tâm tới toàn bộ các khía cạnh của cuộc đời, không những về chính trị và kinh tế mà cả về tư tưởng, ý thức và sáng tạo văn hóa.

Nói tóm, một lý thuyết như vậy đã mang tất những đặc tính của một *tín ngưỡng* một *ý hệ* cực đoan, rất phù hợp với dân tộc tính Nga xô vậy.

LÊ TÔN NGHIÊM

đưa người vĩnh biệt thành tây

âm ớ vài câu mưa nắng
thì người già biệt ra đi
ngồi đây với ly rượu cạn
uông hoài không hết canh khuya

thành tây có người mới chết
trên trời mới rớt ngôi sao
đầu ghênh trăng chưa muốn khuyết
mà nghe cười bãi ta sâu

mang mang một cõi trời tây
hồn xưa chập chùng sương khói
tình nào hiu hút chân mây

TRẦN DUYÊN TƯỜNG



DỊCH LẠI MẤY ĐOẠN VĂN TRONG CƯƠNG MỤC VỀ TÌNH TRẠNG PHẬT GIÁO ĐỜI HẬU LÊ

□ LÊ MẠNH THẮT

(tiếp theo)

II

VẬY thì, trong gần đúng 110 năm, nếu ta kể luôn 10 năm kháng chiến của Lê Lợi, của nhà Hậu Lê ít nhất là 12 sự việc đã được những người viết sử quan liêu coi như đáng ghi lại. Giữa những sự việc ấy một số sau đây là đáng chú ý về phương diện so sánh. Thứ nhất, về trường hợp Cao Sur Đãng. Như chúng tôi đã nói trước, Trần Văn Giáp đã tóm tắt nó thành, « Au cours de la réparation de la pagode de Báo thiên, le sculpteur Cao Sur Đãng fut condamné à mort pour avoir critiqué le Bouddhisme ». Bây giờ, đã đọc nguyên văn và dịch văn trên, người ta có thể thấy là, một tóm tắt như thế hoàn toàn sai lầm

không những vì nó đã làm cho Phật giáo thời Hậu Lê thành một thứ Phật giáo sát nhân, trong khi đó sự thực không là thế, như sẽ thấy, mà còn vì nó là một thứ tóm tắt không dính liú ngay cả với cái ý chính của đoạn văn mà nó tự nhận tóm tắt. Về một mặt, Cao Sur Đãng đã bị chém vì ông đã dám vạch ra chuyện « thiên tử bất đức » và « đại thần thọ lộ, cử dụng vô công ». Ông do đó đã chết, như một chính trị phạm, dám lên tiếng phê bình những thói nát của chính quyền thời ông do Lê Sát đứng đầu. Mặt khác, Cao Sur Đãng đưa ra một quan niệm Phật giáo khá lôi cuốn, mà lịch sử nước ta hình như chưa bao giờ có được ở một người khác, đấy là, nếu một cá nhân hay một tập thể đã thối nát và không chịu cải thiện, thì sùng tín đức Phật lúc bấy giờ có lợi ích gì ? Quan niệm này dĩ nhiên là một quan niệm hoàn toàn Phật giáo, và chúng ta có thể coi Cao Sur Đãng như một trong một số rất ít những người thời ông đã có can đảm nêu lên và trả giá với cái chết của mình. Cao Sur Đãng như vậy không phải là người « đã phê bình Phật giáo » ngược lại là một người đã thể hiện chính lý thuyết Phật giáo phát triển.

Thứ hai, về chuyện Lê Thánh Tông sắc các « bốc thệ đạo thích » không được cùng với cung nhân quan thông, những sai lầm của Trần Văn Giáp và thầy Mật Thể đã được chúng tôi vạch ra ở trên. Điều cần nói thêm ở đây là, 1) cái sắc lệnh này được ra, khi vua mới lên ngôi, 2) đứng trước nó là một sắc lệnh khác cấm những « nội mật quan » và « nội

cung nhân » bày tỏ hay tiết lộ cho bà con và người ngoài những chiếu chỉ và sự việc trong cung, và 3) khởi đầu sắc lệnh ấy người viết đã cho biết thêm là, vua mới trùng trị xong loạn Diên ninh. Chúng ta biết, Lê Thánh Tôn lên ngôi qua một cuộc đảo chính trong cung, lật đổ quyền hành của người anh khác mẹ của Lê Nghi Dân, mà Cương mục gọi là « Diên ninh chi loạn ». Ngày nay, ta chưa được rõ những biến cố cũng như những nhân vật tham dự vào vụ loạn một cách chi tiết và tường tận, dẫn đến sự lật đổ của Lê Nghi Dân và sự tức vị của Lê Tư Thành. Chẳng hạn, làm sao như một người con bị phế Lê Nghi Dân lại có thể đột kích vào cung và lên ngôi, hay làm sao bằng những cơ chế nào mà Lê Tư Thành từ địa vị của người con một thứ phi lại được dâng ngai vàng? Tuy thế, qua cái sắc lệnh vừa nói, nó ít nhất cũng cho ta thấy một phần nào cũng âm mưu ám muội, mà những người bên trong cung cấm và những người bên ngoài nó đã rất có thể bàn bạc và dự trù với nhau. Chắc hẳn, trước năm 1460 những chiếu chỉ cũng như những « cung nội chư sự » đều được những người bên ngoài biết hết, biết một cách khá tường tận, bởi vì nếu một người con bị phế như Lê Nghi Dân có thể lọt vào cung và làm đảo chính cướp ngai vàng một cách dễ dàng, như sử đã ghi, thì điều này chỉ có thể giả thuyết là, Nghi Dân đã quen thuộc và hiểu biết « cung nội chư sự » một cách khá rành mạch. Lê Nghi Dân như vậy có một sự thỏa hiệp nào đó của những người mà, khi lên ngôi, Lê

Thánh Tôn đã ra lệnh « không được bày tỏ tiết lộ » hay « không được quan thông », và những người này, ngoài nội mật quan và nội cung nhân, lại gồm cả những « thầy bói, thầy toán, những đạo sỹ » và đặc biệt là « những nhà sư » mà ta biết đã tham dự vào đời sống chính trị một cách khá tích cực nhất là từ thời Lý trở đi, qua trung gian những liên lạc với « cung nhân ». Những truyền thuyết và dật sử về cuộc đời của Từ Đạo Hạnh, Nguyễn Bông v.v. đã chứng tỏ cho thấy, làm sao những nhà sư Phật giáo nước ta vào những thế kỷ trước đã có thể ra vào cung cấm của nhà vua, nhất là, của vợ vua một cách khá dễ dàng, ngay cả cái việc có thể lên vào buồng tắm của hoàng hậu ! Khi Từ Đạo Hạnh đã có thể lên vào được buồng tắm của hoàng hậu, thì chuyện Từ Đạo Hạnh đầu thai thành vua Lý Thần Tông không có gì khó khăn để giải thích hết về phương diện sinh vật học. Và những nhà sư thường làm chuyện này lại là những kẻ khá giỏi về những nghề khác như sấm độn, tiên tri, phù chú, v v... Do đó, những chữ « bốc thệ đạo thích » trong sắc lệnh trên của Lê Thánh Tôn chắc chỉ cùng một nhóm người, đấy là những nhà sư biết bói toán và làm phù thủy, chứ không phải chỉ những nhóm người khác nhau, mà thí dụ điển hình ta có thể tìm thấy trong chính cá nhân của Huệ Hồng một nhà sư đã được vua Thái Tôn trọng vọng, ở việc, nhà sư này không những đã thực hiện cầu đảo cúng tế, mà còn làm những điều như điếm nhân cho cái tượng của mẹ ruột vua Thái Tổ. Vai trò chính trị và sự tham dự bí mật vào vai trò đó của những nhà sư thời Hậu Lê như thế

chưa hẳn là đã chấm dứt, và bằng cơ hùng hồn cho khẳng định này là việc nhà Trịnh, khi muốn cướp ngôi nhà Lê, đã cho sứ giả đến hỏi ý kiến của Nguyễn Bình Khiêm qua lời lẽ một vị sư, một vị sư cho đến ngày nay vẫn còn vô danh và ta chưa tìm ra tung tích. Vạch ra tất cả những dữ kiện đó có thể thấy tại sao Lê Thánh Tông đã có sắc lệnh trên, một sắc lệnh chứng tỏ những hoạt động chính trị khá tích cực của thời kỳ Phật giáo phát triển. Và đây là chưa kể đến những công tác riêng tư của Lê Thánh Tông đối với Phật giáo, mà quan trọng nhất dĩ nhiên là việc Lê Thánh Tông qua trung gian của Thần Nhân Trung và Đỗ Nhuận đã thu thập vào năm 1483 những văn kiện Phật giáo dùng trong các buổi lễ cầu an đảo vũ thời Lê vào Thiên nam dư hạ tập, những văn kiện rất quý giá cho ta định lượng tình trạng Phật giáo thế kỷ thứ XV. Cùng một cách, ta phải nhìn cái sắc lệnh cấm làm chùa mới vào năm 1461. Ngày nay, ta chưa tìm những bản kê chùa chiền do Lê Thánh Tông thực hiện. Tuy thế, nếu những báo cáo trên của Cương mục có thể tin được, thì việc làm chùa dưới thời Lê là một điểm chỉ khác cho việc phát triển của Phật giáo thời ấy là một thứ Phật giáo suy đồi, khi nó đã ảnh hưởng và thu hút những người Việt nam một cách đậm đà, đến nỗi những người này đã tiếp tục xây dựng chùa chiền với chính những hy sinh của họ? Tình trạng Phật giáo thời Hậu Lê quả đưa ra những bí hiểm.

Nhưng bí hiểm hơn cả hai sự việc vừa bàn là sự việc thứ ba sau. Vào năm 1465 Lê Thánh Tông sai quan bộ lễ đôn sức

phong tục của dân. Về lý do cho cuộc vận động đôn sức này ta được bảo là, phong tục thời ấy kiêu bạc mà điển hình là việc tang ma báo ơn người chết. Cứ vào những mô tả trong sắc lệnh ấy thì những Phật tử thời Hậu Lê quả đã có một đời sống tôn giáo khá đặc biệt. Về một mặt tuy chúng không nói đến sự tham dự của các nhà sư Phật giáo, chúng ta có thể chắc chắn là những tổ chức hội hè vào tiết Trung nguyên là những hội hè Phật giáo. Mặt khác, những hội hè ấy được tổ chức nhằm tưởng niệm và báo ơn những người đã chết, thế mà chúng lại đầy dẫy những rượu thịt, khách khứa và ca hát múa men. Ta không hiểu, đây có phải là những tập tục tang ma, cúng giỗ của người nước ta từ những thế kỷ trước cho đến lúc ra đời của sắc lệnh 1465. Điều chắc chắn là, nó đã tương đối phổ biến, phổ biến đến nỗi tạo cơ hội cho sắc lệnh đó ra đời. Vậy thì, ta có thể rút ra những nhận xét nào về tình trạng đó? Nhận xét đầu hết là, tình trạng Phật giáo ấy là một tình trạng Phật giáo thế tục. Tiếp đến tăng lữ ở tình trạng ấy có lẽ là một thứ tăng lữ thế tục. Về điểm này cái bằng chứng đáng chú ý nhất dĩ nhiên là trường hợp Nguyễn Trãi, Nguyễn Trãi như một báo cáo trên của Cương mục cho thấy, đã ra ở tại chùa Côn sơn, ngôi chùa do Pháp Loa dựng, khi trở về hưu, và ta biết, chính tại ngôi chùa này, mà Lê Thái Tôn đã gặp Thị Lộ, dẫn đến cái chết bi đát của Nguyễn Trãi và bà con ông. Như thế, những ngôi chùa Phật giáo trong lịch sử nước ta không hẳn là những địa điểm thể hiện một chế độ sống tăng lữ, trái lại chúng chắc đã bị thế tục hóa một mức



độ nào đó. Người ta nhớ lại vị trưởng lão trụ trì chùa Hương nghiêm với người con xuất sắc của ông, mà Hoàng Xuân Hãn đã có dịp vạch ra vào thời Lý (5). Dấu sao đi nữa, cứ trên quan điểm sinh vật học và tài nguyên quốc gia, nó quả là một sự phung phí khá to lớn khả năng và nhân lực của một nước, nếu nước đó lại không thụ hưởng được khả năng di truyền sinh vật học của những người tài năng của nó qua sự có mặt của con cháu của những người này, nhất là những nước như nước ta vào những thế kỷ đầu của thời kỳ lập quốc. Sự thế tục hóa đời sống tăng lữ cũng như lễ nghi chắc đã xảy ra, mà hậu thân là những thứ hội hè kiểu vừa thấy hay những ngôi chùa kiểu chùa Côn sơn của Nguyễn Trãi. Tuy thầy Mật Thể không vạch ra sự việc này, Thầy chắc coi chúng như những dấu hiệu của một nền Phật giáo « suy đồi ». Điều đáng nói là, những dấu hiệu đã hiện diện ngay từ những thời được mệnh danh « toàn thịnh » của Phật giáo như Lý hay Trần chẳng hạn, mà chúng tôi đã nêu lên qua trường hợp của vị trưởng lão chùa Hương nghiêm nói trước. Bây giờ, để làm rõ hơn khẳng định này, chúng tôi xin bàn đến ba sự việc khác, mà thầy Mật Thể đã nêu lên như những hiện tượng của « thời đại Phật giáo suy đồi »

Sự việc thứ nhất liên quan tới việc dùng đức Phật cho việc cầu đảo, mà trong thời Hậu Lê xảy ra như sau :

Năm 1433 : Có hạn, rước Phật để cầu mưa.

1448 : Có hạn, lại rước Phật cầu mưa.

1498 : Sửa chùa để tạ ơn sự có con.

Thầy Mật Thể bình giải sự việc cầu đảo này như là « Càng tỏ ra từ vua đến dân đã yên trí Phật là « phép thần thông như một vị thần của Lạc ma giáo hay Phù chú giáo » và Phật hiển nhiên đã thành một vị tượng thần cho dân Việt nam tín ngưỡng. » Với những bình giải này, chúng ta tự hỏi, phải chăng Phật giáo đến thời Hậu Lê mới trở thành một thứ tôn giáo nặng màu sắc « mê tín » cầu đảo như vừa thấy, để từ đó có thể được kết luận là một thứ « Phật giáo suy đồi » ? Trả lời câu hỏi này, chúng tôi nghĩ đã chọn tình trạng Phật giáo thời Lý, để kiểm soát xem cùng một sự việc đã xảy ra. Chúng tôi chọn thời này, vì nó, thường được nhìn nhận như một thời có nhiều vị cao tăng nhất và Phật giáo ngự trị mọi hoạt động của phần lớn người nước ta. Cứ vào bản tóm tắt của Hoàng Xuân Hãn về những sự việc tôn giáo dưới thời Lý từ Đại Việt sử lược và Đại Việt sử ký toàn thư, chúng tôi đã thấy những sự kiện đáng chú ý sau :

Năm 1063 : Vua Lý Thánh Tôn dựng chùa ở núi Bàn sơn để cầu tự.

1073 : Lý Nhân Tôn rước Phật chùa Pháp vân về kinh để cầu tạnh.

1102 : Cùng vua dựng quán Thái dương, Bắc đế và Khai nguyên để cầu tự.

1118 : Cùng vua khánh thành tháp Thất bảo, Thiên phật ở chùa Thăng nghiêm và Thánh thọ, cầu được mưa.

1124 : Cùng vua dựng chùa Hộ thánh, cầu mưa và dựng

dài Uất là.

1128 : Lý Thần Tôn cầu được mưa.

1136 : Cùng vua rước Phật chùa Pháp vân về chùa Báo thiên để cầu mưa.

1142 : Lý Anh Tôn cầu mưa.

1144 : Cùng vua cầu tạnh.

1169 : Cùng vua đến chùa Pháp vân cầu mưa và rước Phật từ chùa này về chùa Báo thiên.

1188 : Lý Cao Tôn đi cầu mưa ở chùa Pháp vân và rước Phật từ chùa này về thờ ở chùa Báo thiên.

Cứ vào bản kê ấy, người ta có thể nếu so với bản kê của thời Hậu Lê, rút ra ít nhất những kết luận sau : Thứ nhất, cứ vào số lần xảy ra, dưới thời Hậu Lê thì cứ 33 năm ta có một cầu đảo, trong khi đó vào thời Lý thì trung bình là cứ 20 năm một vụ cầu đảo xảy ra. Thứ hai, cái thủ tục từ chùa Pháp vân về chùa Báo thiên để cầu mưa của vua Lê Thái Tôn ít nhất là có một lịch sử khá lâu dài khi sự tối thiểu với vua Lý Nhân Tôn vào năm 1073, và về vua Lý Nhân Tôn, thầy Mật Thể viết « Đời Lý Nhân Tôn lại có nhiều bậc Thuyền sư lỗi lạc, trước thuật những sách vở làm vẻ vang cho lịch sử Phật giáo nước nhà. » Thứ ba, việc sửa chùa thường là kết quả của sự thành công của sự việc cầu đảo dưới thời Lý cũng như Lê. Bằng những kết luận này, và bản kê thời Lý, người ta phải ngạc nhiên trước sự im lặng của những người viết sử Phật giáo Việt nam về những cầu đảo vừa kể. Chúng như

vậy không phải là bắt đầu với thời Hậu Lê và, so với thời Lý, đã giảm đi rất nhiều, ít nhất cứ vào số năm trung bình vạch ra trên. Chỉ dựa trên điểm ấy mà thôi, chúng ta phải thừa nhận là, Phật giáo Việt nam cùng với dân tộc Việt nam đã có một sự trưởng thành nào đó từ thời Lý đến thời Lê, từ thế kỷ X đến thế kỷ XV, chứng tỏ qua sự loại dần những gì, mà những người ngày nay thường kết án như « dị đoan » hay « mê tín ». Điểm này không thể để cho những báo cáo về tình trạng Phật giáo thời Lý làm lu mờ. Nó cũng không thể để cho sự thiếu thốn những tài liệu về nền Phật giáo thời Hậu Lê, nhất là tên tuổi của những thiền sư và pháp sư, mà giữa những năm 1450 và 1550 chúng tôi chỉ đếm được tên thiền sư Huệ Hồng và đại sư Chân Nghiêm, làm khó khăn.

Về những sự việc liên quan đến tập đoàn tăng lữ của thời Hậu Lê, ta có 1) việc khảo thí các sư vào thời vua Lê Thái Tổ và 2) việc điểm nhãn của thiền sư Huệ Hồng. Đối với việc thứ nhất, thầy Mật Thể nhận xét là, « Việc ấy tỏ ra trong số Tăng đồ đầu đời Hậu Lê phần nhiều là hạng ít học, tu hành chỉ theo hình thức chớ không hiểu đạo gốc nữa ». Còn về việc thứ hai, Thầy viết, « Thuyền sư đã nghiêm nhiên một thầy phù thủy ở chùa, đọc kinh Phật làm sư ». Những nhận xét này của Thầy không phải là không thể đúng. Điều đáng nói là, như trường hợp những việc cầu đảo nói trên, Thầy đã không tự hỏi xem, từ hai việc ấy người ta có thể kết luận một cách không chối cãi là, tập đoàn tăng lữ thời Hậu Lê là những hạng ít học thiếu tu và giống như những thầy phù thủy ở chùa.

Chúng ta tự hỏi về vấn đề ấy, không những vì sự cần thiết của một hiểu biết lịch sử đúng đắn và chính xác về tình trạng Phật giáo thời Hậu Lê yêu sách ta, mà còn vì tính trung thực trí thức trước một vấn đề đòi hỏi, dù vấn đề ấy là vấn đề lịch sử Phật giáo. Điểm này càng trở nên cần thiết hơn nữa, khi thầy Mật Thể lại có cái thói quen ưa đẩy vào bóng tối của im lặng những việc như hai việc trên, nếu chúng xảy ra vào thời Lý hay đời Trần. Chúng tôi do đó một lần nữa lại trở về với tình trạng Phật giáo dưới thời Lý, để tìm xem, những việc như khảo thí các tăng và thiền sư điểm nhãn có khi nào xảy ra không? Kết quả là, về việc điểm nhãn thời Hậu Lê, thời Lý tuy không ghi lại cùng một sự việc, nhưng lại cho ta giữa những sự việc khác, việc chữa bệnh của thiền sư Minh Không cho vua Lý Thần Tôn và dĩ nhiên việc Từ Đạo Hạnh đấu phép với pháp sư Đại Điền. Vậy thì, nếu thời Hậu Lê có những vị thiền sư phù thủy kiểu Huệ Hồng, thì những vị này cũng không phải là không có một lịch sử « thiền sư phù thủy » lâu dài nằm sau lưng họ. * Không những thế, như đã thấy trên, Phật giáo từ thời Lý cho đến thời Lê đã tham dự vào việc cầu mây đảo vũ một cách tích cực, thì việc thiền sư trở thành phù thủy không phải chỉ xảy ra vào thời Lê mà thôi, ngược lại, nếu cứ vào những con số trung bình của chúng tôi, thì

* Về vấn đề lịch sử phù thủy hóa Phật giáo, xem Lê Mạnh Thất, Phật giáo Việt nam bị phù thủy hóa từ lúc nào? Chỉ cần nói ở đây là, nó đã bị phù thủy hóa ít nhất là từ thời Sỹ Nhiếp, tức từ khoảng năm 190 trở đi,

số trở thành phù thủy lại gộp bội vào thời Lý. Nói tắt, cái nhận xét về sự phù thủy hóa Phật giáo vào thời Hậu Lê của thầy Mật Thể là không chính đáng, nếu không là sai lầm.

Về việc khảo thí các tăng vào thời vua Lê Thái Tổ, Thầy coi đó là một dấu hiệu của sự thiếu học ít tu của tập thể tăng già thời Hậu Lê. Nhận xét này, như mọi nhận xét vừa thấy của Thầy, đều chỉ về tình trạng Phật giáo thời đấy. Điều đáng ngạc nhiên là, chuyện bắt các thầy tu phải thi để trở thành thầy tu không phải chỉ bắt đầu với vua Lê Thái Tổ hay đã xảy ra vì vua ấy không ưa tập thể Phật giáo, bởi vì không khác gì với những sự việc Phật giáo khác của thời Hậu Lê, nó cũng có một lịch sử của nó, mà ta có thể truy ít nhất về tới vua Lý Nhân Tông nhà Lý. Cứ vào Đại Việt sử lược và Đại Việt sử ký toàn thư do Hoàng Xuân Hãn, tóm tắt trong bản nói trước, thì vào năm 1075 vua Lý Nhân Tông tổ chức khóa thi minh kinh bác sỹ, và vào năm 1197 và năm 1195 Lý Cao Tông lại tổ chức hết khóa thi khác cho những người ở chùa, ở đền. Dù những cuốn sử ấy không nói rõ những người bị hỏng trong các cuộc thi ấy sẽ như thế nào, điểm chắc chắn là, nếu dùng cùng một tiêu chuẩn, như thầy Mật Thể đã dùng cho nền Phật giáo thời Hậu Lê, thì ta cũng có thể nói là, Phật giáo đời Lý chỉ gồm những hạng thầy tu ít học thiếu tu, một điều trái với chính sự có mặt của những vị thiền sư nổi tiếng, như chính Thầy đã vạch ra trong câu dẫn trên, «Đời Lý Nhân Tông lại có nhiều bậc thiền sư lỗi lạc...» Hệ luận đương nhiên của

điểm ấy là, người ta không thể dựa vào việc tổ chức khảo thí thầy tu thời Hậu Lê, để đơn thuần kết luận rằng, Phật giáo thời này là « Phật giáo suy đồi » hay thầy tu thời ấy « phần nhiều là hạng ít học, tu hành chỉ theo hình thức chớ không hiểu đạo gốc nữa ». Và đây chưa phải là những dữ kiện cuối cùng. Mặc dù về thời Lê, ta thấy, tầng lớp thống trị than vãn về những tập quán tổ chức « đồi phong bại tục » của đại đa số những người dân, như việc hội hè rượu thịt vào tiết Trung nguyên chẳng hạn, đã không một lần ta thấy họ chỉ trích than vãn về tập thể tăng lữ Phật giáo, về sự vô dụng, nhác nhớm và ăn bám của tập thể này. Trái lại, chính trong cái thời gian Phật giáo được người ta nhìn nhận như ở vào thời « toàn thịnh », ta mới thấy, những chỉ trích than vãn như thế xảy ra. Nếu vào đời nhà Trần, Phật giáo có vua Trần Nhân Tông và Huệ Trung Thượng Sĩ, Huyền Quang tôn giả, thì cũng vào thời ấy ta có Lê Quát, Trương Hán Siêu và Nguyễn Trung Ngạn, mà sự phê bình bây giờ đã trở thành khá quen thuộc với người Việt nam ta. Cùng một cách, Phật giáo vào thời Lý đã có những vị cao tăng như Vạn Hạnh, Ngô Ấn, Viên Chiếu, Thông Biện v.v... thì cũng chính vào thời ấy, mà ta có những chỉ trích Phật giáo, nhưng những người viết sử như thầy Mật Thể đã bỏ lơ đi không nhìn đến.

Chúng tôi do đó, thấy cần cho dẫn ra đây một lời bài xích đại biểu, để người đọc có thể tự tạo nên cho mình một hình ảnh về tình trạng của tập thể tăng lữ Phật giáo thời Lý.

Cứ vào Đại Việt sử ký toàn thư và Đại Việt sử lược, thì vào khoảng năm 1198, Đàm Dĩ Mông đã báo cáo cho vua Lý Cao Tông biết về đời sống của các thầy tu Phật giáo như sau : « Bấy giờ, tăng đồ gần bằng số phu dịch. Chúng tự kết bè, bầu chủ, họp nhau thành từng bầy. Chúng làm nhiều việc bần thiêu. Hoặc ở nơi giới trường, tinh xá, mà công nhiên rượu thịt, hoặc ở trong trai phòng tịnh viện, mà âm thầm gian dâm. Ngày ăn, tối ra, thật như đàn cáo chuột. Chúng làm bại tục, thương giáo ; dần dần thành thói quen. Nếu mà không cấm thì lâu thành quá lắm ». (dẫn theo Hoàng Xuân Hãn). Đại Việt sử lược và Đại Việt sử ký toàn thư cho biết thêm là, cứ vào báo cáo ấy, vua Lý Cao Tông vào cùng năm đã ra lệnh sa thải và bắt hoàn tục hết tất cả mọi tu sỹ Phật giáo tại nước ta, chỉ trừ có mười vị. Dù về số lượng, những mâu thuẫn này rất có thể đã phóng đại, điều chắc chắn là, đây là một trong hai sa thải tăng lữ duy nhất của lịch sử Phật giáo nước ta, và sự sa thải này lại xảy ra vào triều đại nhà Lý, triều đại do các tu sỹ Phật giáo âm mưu đặt lên. Dĩ nhiên, người ta có thể cắt nghĩa hành động này của Lý Cao Tông không gì hơn là một trả thù vì những phê bình và chỉ trích của những vị lãnh đạo Phật giáo đối với nhà vua. Ta được bảo là vị tăng phó của tổ chức Phật giáo bấy giờ tên Nguyễn Thường đã can gián Lý Cao Tông như sau ; « Tôi nghe ở tựa kinh Thi có nói : Âm nhạc làm loạn nước thì nghe như oán, như giận. Nay dân thì loạn, nước thì khốn. Chúa thượng

rong chơi vô độ, triều chính rối loạn, dân tâm lìa tan. Đây là triệu chứng mất nước đó ». Lý Cao Tôn đã « rong chơi vô độ » như thế nào, ngày nay ta không rõ cho lắm, tuy ta biết, ông đã thọ giáo với và đệ tử của thiền sư Trương Tam Tạng của phái Thảo đường. Phải chăng vì những can gián kiêu của Nguyễn Thường mà Lý Cao Tôn đã ra lệnh sa thải theo lời báo cáo trên của Đàm Dĩ Mông? Về lời báo cáo này ta có thể chứng thực những gì trong nó không?

Trước hết, về số lượng của tập đoàn tăng lữ thời Lý Cao Tôn, ta được báo, số nó « gần bằng số phu dịch ». Số phu dịch đây rất có thể là số phu dịch của nhà nước. Nếu thế, thì cứ vào sự ước lượng dân số vào thời Lê của Nguyễn Trãi, theo đây nước ta có khoảng độ trên dưới 3.300.100 người, ta có thể tính ra số tu sỹ Phật giáo như sau; với số 3.300.100 người này, ta giả thiết một nửa là thuộc về phái nữ, vậy số người phái nam là 1.630.000 người. Trong số 1.650.000 người đấy, hai phần ba của nó là thuộc những hạng tuổi dưới 18 và trên 60. Số người thuộc tuổi phu dịch như thế phải là 500.000. Bây giờ, ta có thể loại khỏi số 500.000 thuộc tuổi phu dịch ấy khoảng chừng 200.000 người, vì số này rất có thể là quan liêu, thân thích nhà vua, hay lính tráng. Về lính tráng, cũng nên nhớ là, ngay cả trong cuộc hành binh xâm lược Trung quốc một thế kỷ trước đó, quân số nước ta dưới quyền điều khiển của Lý Thường Kiệt cũng không lên quá 100.000 người. Số phu dịch thực thụ do đó có lẽ không lên quá 300.000 người. Nếu

lời báo cáo trên của Đàm Dĩ Mông có thể tin được, thì số tu sỹ Phật giáo thời Lý như thế rơi vào khoảng 150.000 người, một con số quả là khá kếch xù, nhất là khi nhìn đến tình trạng dân số nước ta thuở ấy : trong số 100 người dân thì bốn người đã đi tu, 4% dân số. Tất nhiên con số 150.000 người đây chưa gồm hết cả những thành viên của tập đoàn tăng lữ thời bấy giờ như tập đoàn các ni cô, tập đoàn các chú tiểu, mà trường hợp Lý Công Uẩn là một thí dụ, và đặc biệt là lực lượng « điều nô », mà tôi sẽ có dịp nói tới dưới đây. Số lượng tập đoàn tăng lữ Phật giáo thời Lý như thế rất có thể cao hơn và gấp bội số 150.000 vừa ước lượng. Vấn đề lúc này là, con số 150.000 người đây có đáng tin không ? Dĩ nhiên, ngoài báo cáo trên của Đàm Dĩ Mông, ta không có một dữ kiện nào khác, để kiểm soát nó. Tuy thế, một vài điểm chỉ sau đáng được vạch ra, để cho thấy con số ấy có lẽ không xa sự thực bao nhiêu. Theo Đại Việt sử ký toàn thư thì vào năm 1016 vua Lý Thái Tổ chọn hơn 1000 người dân từ kinh đô để cho làm tăng đạo, và vào năm 1381 vua Phế Đế sai thiền sư Đại Than thống suất tăng chúng đi đánh Chiêm thành, mà thông thường đòi hỏi khoảng từ 50.000 cho đến 200.000 binh. Nếu vào đầu đời Lý, số người xuất gia làm tu sỹ hơn cả 1000 người một năm, thì chắc hẳn đến thời Lý Cao Tôn con số 150.000 tất có thể đạt được một cách khá dễ dàng. Với một tập đoàn tăng lữ kếch xù như thế, cộng thêm với lời can gián trên của Nguyễn Thường, tất cả không vị vua nào lại có thể làm ngo

được vai trò và ý nghĩa chính trị của nó. Việc sa thải của Lý Cao Tôn do đây rất có thể là hành động chính trị vừa dự phòng. Dầu vậy, vì không một phản ứng chính trị bạo động hay không bạo động đã xảy ra về khía tập đoàn ấy, chúng ta bắt buộc phải đề ra một giả thiết khác, đây là báo cáo của Đàm Dĩ Mông về đời sống của tập đoàn là đúng. Đời sống của tập đoàn như thế nào và chúng ta có thể kiểm chứng những chi tiết của Đàm Dĩ Mông không?

Theo Đàm Dĩ Mông, thì tập đoàn tăng lữ Phật giáo thời Lý Cao Tôn « thật như đàn cáo chuột ». Tập đoàn này đã « làm những việc bần thiêu (như) công nhiên rượu thịt..., âm thầm gian dâm... » Ở đây, một lần nữa ta lại không có những bằng cứ trực tiếp để kiểm chứng những khẳng định này của Đàm Dĩ Mông, và một lần nữa ta lại phải dựa vào những điểm chỉ xa xôi cho việc chứng thực nó. Điểm chỉ thứ nhất dĩ nhiên là việc ăn thịt của Huệ Trung Thượng Sĩ và việc gian dâm giả thiết giữa Thị Bích và Huyền Quang tôn giả, cả hai việc khá nổi tiếng và quen thuộc của Phật giáo đời Trần. Điểm chỉ thứ nhì là một báo cáo của nhà hành chánh và địa lý học Phương Thăng Lý đời Đường trong cuốn sách Đầu hoang tạp lục, mà Lý Phương và những người khác đời Tống đã cho dẫn ra trong Thái bình quảng ký quyển 483 tờ 4a 12-b9 như sau: « Người miền Nam đều không tin Phật. Tuy có một hai ngôi chùa Phật có kẻ được cắt đến ở làm thầy tu, ấy là để đóc trách việc ruộng đất và của cải của Phật. Đồi khi, lại có một hai thầy tu ưa ôm nựng

đàn bà, ăn thịt; chỉ ở tại nhà, không hay hiểu biết một tí gì về việc Phật. Người địa phương đem con gái gả cho thầy tu, bảo đó là bà sư. Hoặc có bệnh tật, để cầu đảo, họ đem tiền trụ đặt bên tượng Phật, hoặc mời thầy tu về nhà thết hội thì ngày sau giết heo để với mục đích là để ăn, rồi bảo đó là « trù trai ». (Nam nhân suất bất tín Thích thị; tuy hữu nhất nhị Phật tự, lại khóa kỳ vi tăng, dĩ đốc trách Thích chi thổ diên cập thí tài, gián hữu nhất nhị tăng hỷ ứng phụ thực nhục, đản cư kỳ gia, bất năng thiếu giải Phật sự. Thổ nhân dĩ nữ phối tăng, hồ chi vi sư nương. Hoặc hữu tật dĩ kỳ, vi viên tiên trí Phật tượng bàng, hoặc thỉnh tăng thiết thực, sáp nhật tể dương trụ dĩ hám vi mục, viết trù trai). Mặc dù báo cáo này của Phương Thăng Lý rất có thể làm mô tả tình trạng Phật giáo miền Nam Trung quốc hơn là miền Bắc nước ta, nó cũng rất có thể là một mô tả tình trạng Phật giáo nước ta. Xin nhớ là, Phật giáo nước ta vào đời Đường phải kể là một Phật giáo đang phát triển mạnh biểu hiện qua việc đi du học Ấn độ của Đại Thặng Đẳng và những người tương tự, qua việc đi giảng kinh tại Trung quốc của Phụng Đình, Duy Giám v.v..., và nhất là qua sự có mặt của Pháp Hiền, của « Nhật nam tăng » v.v... Thế mà, cùng một thời đại, những sự việc do Phương Thăng Lý mô tả đã xảy ra. Nó quả là một mâu thuẫn dữ kiện khá kỳ khôi, không khác gì mấy với thời Lý Cao Tôn kể trên với một bên gồm có bản báo cáo của Đàm Dĩ Mông và bên kia gồm có Nguyễn Thường và Trương Tam Tạng. Và nếu ta đi lên xa hơn nữa, thì cũng một mâu thuẫn tiếp tục duy trì sự



sống của nó, một tình trạng và nét mặt đặc biệt của nền Phật giáo nước ta. Chẳng hạn, nếu ta đọc lại Mâu tử lý hoặc lý luận (8). Mâu tử cho ta hai bức tranh tương đối trái ngược về tình trạng Phật giáo nước ta những thế kỷ đầu của nó. Về một mặt, kẻ hỏi Mâu tử đã bảo ta là : « ngày nay sa môn say mê rượu ngon, hoặc nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm điều giả trá, đây là việc dối lớn ở đời mà đạo Phật gọi là vô vi hay sao ? ». (Điều thứ 16 : Kim sa môn đàm hiếu tửu tương, hoặc súc thê tử, thủ tiện mại quý, chuyên hành trá đãi, thử mãi thế chi đại ngũ, nhi Phật đạo vi chi vô vi da ?) Vậy thì, vào cuối thế kỷ thứ hai đầu thế kỷ thứ ba Phật giáo nước ta đã có một tầng lớp tăng lữ sống một cuộc đời rượu thịt, vợ con, buôn bán giả trá. Mặt khác, ở điều thứ 10, ta lại được bảo « ngày nay sa môn mặc áo đỏ vàng, ngày ăn một bữa, đóng lại sáu tình, từ dứt với đời, thế thì còn lợi ích gì ? » (Kim sa môn bị xích bố, nhật nhất thực, bế lục tình, tự tất ư thế, nhược tư hà liêu chi hữu). Như thế, cũng vào giai đoạn vừa kể lại có một tập đoàn tăng lữ Phật giáo khác « mặc áo đỏ vàng, ngày ăn một bữa, đóng cửa sáu tình, tự dứt với đời ». Tại sao ta lại có những báo cáo trái ngược như thế này, ngay cả lúc Phật giáo mới truyền vào nước ta chưa đầy hai thế kỷ ? Phải chăng một đời sống nhị nguyên Phật giáo đã khai sinh ngay từ lúc ấy và tiếp tục duy trì cho đến đời Trần ?

Với những dữ kiện trên, ta phải trả lời khẳng định cho hai câu hỏi này. Hình như nền Phật giáo nước ta cho đến đời

Trần đã rất ít lúc thành công trong việc phối hợp hai lối sống vừa thấy. Một bên những sa môn sống cuộc đời trì trệ vợ con, mua bán rượu thịt. Bên khác một cuộc sống hoàn toàn khắc kỷ « độc thiện kỳ thân » không đếm xỉa gì hết đến cuộc đời. Sự ít thành công này chúng tôi nghĩ phần lớn đến từ một sự tách rời nào đó giữa hai tập đoàn Phật giáo, đây là đoàn Phật giáo tăng lữ và tập đoàn Phật giáo tại gia, bởi vì chỉ trong những giai đoạn, mà sự tách rời đó chấm dứt và hàn gắn, ta mới thấy một sự hưng khởi Phật giáo. Trường hợp Đàm Hoằng vào thế kỷ thứ V là một thí dụ. Trường hợp Lý Khánh Vân, Vạn Hạnh và Lý Công Uẩn là một thí dụ khác. Trường hợp Trần Nhân Tông và Hưng nhượng vương Huệ Trung là một thí dụ thứ ba. Trừ trường hợp đầu, những trường hợp sau gồm những người sống một đời sống tích cực đóng góp trực tiếp và vĩ đại vào việc bảo vệ và nâng cao đời sống của những kẻ khác. Thế thì, tại sao lại có một sự tách rời đó? Đời sống kinh tế của tập đoàn tăng lữ Phật giáo những thế kỷ đầu, ta không biết rõ cho lắm. Nhưng đến đời Đường, cứ vào báo cáo của Phương Thăng Lý dẫn trước thì các thầy tu vào thế kỷ thứ bảy về sau đã trở thành những địa chủ và phú nông, ngoài vai trò phù thủy hay tương tự. Đến thời Lý, thì họ không những là những địa chủ phú nông « đốc trách Thích chi thổ điền cập tài thí », mà còn là những kẻ sở hữu nô lệ. Đại việt sử ký toàn thư của Ngô Sĩ Liên cho ta biết rằng vào thời Lý các chùa được vua chia thành hạng, cứ vào



số ruộng đất của cải và điền nô làm trên ruộng đất ấy. Chế độ điền nô như vậy là một chế độ khác đặc biệt trong lịch sử Phật giáo nhà Lý cũng như trong lịch sử Phật giáo nước ta (9). Chính dựa vào lực lượng nô lệ này, mà tầng già thời Lý có thể dung dưỡng dưới những mái chùa của nó tới hàng trăm ngàn người, như đã thấy trên. Ngay cả ngày nay với một dân số gần tới 18 triệu người với một nền kinh tế mở mang hơn nền kinh tế thời Lý nhiều, miền Nam này với một tổng số Phật tử ước lượng khoảng chừng 70—80% cũng không thể chống đỡ nổi một tập đoàn tăng lữ thường được ước lượng vào khoảng 6.000-7.000 người. Tôi có dịp thấy đời sống khó khăn của tập đoàn tăng lữ ấy và nó cũng đã tham dự trực tiếp vào việc sản xuất và hoạt động kinh tế thường nhật, chứ không như những thứ ăn nói tầm phào ba láp về chuyện « the monks feed themselves ». Thế mà, vào thời Lý với dân số khoảng chừng hai triệu rưỡi người nước ta lại có thể chống đỡ tới hơn 150.000 người. Chế độ nô lệ nông dân thời Lý như vậy được tăng lữ Phật giáo thỏa hiệp bảo vệ, bởi vì chính tập đoàn tăng lữ sống trên xương máu lao động của những nô lệ nông dân ấy và sống nhờ họ. Một khi tăng lữ đã trở thành một giai cấp bạo động thống trị và áp bức thì cũng chính lúc đó một sự tách rời giữa hai tập thể Phật giáo, tập thể tăng lữ và tập thể tại gia. Vào thời Lý, tập đoàn tăng lữ không những đã đồng nhất số phận của mình với tầng lớp thống trị vua quan, mà còn được dùng như một hậu cầu cho việc tăng thưởng

công cán cho tầng lớp quan liêu. Chẳng hạn, vào năm 1128, bốn người lính già được vua Lý Thần Tông thưởng cho làm thầy tu. Nói cách khác, tập đoàn ấy không gì hơn là gồm phần lớn những người sống một cuộc đời nhàn dật, từ đó cái bức tranh do Đàm Dĩ Mông vẽ ra trên không phải là không có thể, ở « nơi giới trường tinh xá mà công nhiên rượu thịt, trong trai phòng tĩnh viện mà âm thầm gian dâm, ngày ăn tối ra, thật như đàn cáo chuột ». Trên nguyên tắc như vậy, những mô tả của Đàm Dĩ Mông về đời sống tăng lữ Phật giáo thời Lý Cao Tông rất có thể không phải là đã đến từ những ganh ghét tị hiềm của ông, ngược lại đã phát xuất từ chính tập thể tăng lữ đó. Cho nên, tuy ta ngày nay đã không có những dữ kiện trực tiếp nào để kiểm chứng, ta không có lý do gì mà chối tính trung thực cũng như phải chăng của chúng, cứ vào những dữ kiện gián tiếp trên.

Chúng tôi đã dài dòng bàn đến tình trạng Phật giáo thời Lý ở đây, nhằm cho thấy trước hết sự khó khăn của việc xác định một cơ sở cho việc đánh giá sự « hưng thịnh » hay « suy vong » của một thời đại Phật giáo.

Và sau bằng những kết quả trên chúng tỏ là, Phật giáo thời hậu Lê không phải « suy đồi » ngay cả khi đem nó sánh với nền Phật giáo thời Lý hay Trần. Vậy thì, ta phải đánh giá tình trạng Phật giáo thời hậu Lê như thế nào? Trả lời câu này, chúng ta đang đối diện với những vấn đề tương đối khó giải quyết. Vấn đề thứ nhất dĩ nhiên là tập đoàn tăng lữ

thời hậu Lê. Ở trên chúng tôi đã vạch ra là, cho đến ngày nay chúng ta chỉ biết có hai vị thiền sư sống giữa những năm 1450-1550, đây là thiền sư Huệ Hồng chùa Báo thiên ở Hà nội và đại sư Châu Nghiêm chùa Sùng quan huyện Cẩm giang tỉnh Hải dương, dấu rằng ta có thể giả thiết là số tăng đồ chắc hẳn phải đạt tới một định lượng nào đó lương đương với thời Trần, nếu không là thời Lý, bởi vì dân chúng hình như vẫn tiếp tục ngưỡng mộ Phật giáo qua việc họ tiếp tục lập chùa. Vấn đề thứ hai là tư liệu Phật giáo. Trừ việc thu thập của Thiên nam dư hạ tập, trong thế kỷ XV cho đến những năm trước khi đại sư Châu Nghiêm cho in lại cuốn Thánh đấng ngữ lục vào năm 1550, hình như chỉ một mình cuốn Nam tôn tự pháp đồ là được in lại vào khoảng 1483 dưới sự bảo trợ của Lương Thế Vinh với lời tựa của ông. Có bao nhiêu tư liệu khác về nền Phật giáo thời này, ngày nay chưa biết. Một cuộc nghiên cứu bia văn các vua chúa triều Lê và những chùa do họ dựng sẽ cung hiến cho ta ít nhiều về một số hoạt động của Phật giáo thời đó. Vấn đề thứ ba là vấn đề kinh tế. Chúng ta không biết vấn đề ruộng đất Phật giáo dưới ảnh hưởng của phép quân điền đầu triều Lê ra sao, nhất là khi tập đoàn tăng lữ cho đến cuối thế kỷ thứ XIV vẫn hình như gồm một số khá lớn, như đã nói. Cứ vào tình trạng luật lệ của những thế kỷ sau, đặc biệt là vào thời Lê Trung Hưng và Nguyễn, thì chùa chiền và tăng lữ Phật giáo chắc phải được cấp một số ruộng nào đó. Điều đáng tiếc là, ngày nay cuốn

Lê hồng đức điền thổ lệnh luật vẫn chưa được tìm ra, trong khi đó bộ luật Hồng đức không có một soi sáng nào cho vấn đề vừa kể. Về chùa chiền cũng thế. Vào thời Lê hay ít nhất vào thời Lê Thánh Tôn một bản kê số lượng chùa chiền tại nước ta chắc đã được thiết lập, bởi vì sắc lệnh năm 1462 đã nói chuyện « những chùa đều thuộc nguyên ngạch ». Chúng ta hiện nay không biết một bản như thế, nếu thiết lập, có còn tồn tại hay không. Đứng trước những vấn đề ấy với những khó khăn của chúng và những thiếu thốn tư liệu vừa kể việc xác định tình trạng Phật giáo thời Hậu Lê không phải là dễ dàng gì, chứ khoan nói chi tới chuyện gọi là « thời đại Phật giáo suy đồi ». Tất cả những bản cãi của chúng tôi ở trên đã cho thấy một cách rõ ràng là, những sự việc Phật giáo xảy ra ở thời Hậu Lê, mà những người viết sử như thầy Mật Thê đã thường coi như những dấu hiệu của một nền Phật giáo « suy đồi tan nát » đã không phải là không xảy ra ở những thời đại Phật giáo, mà họ lại gọi là « hưng thịnh », và đã xảy ra với một tần số và mức độ rộng lớn hơn nhiều tần số và mức độ thời Hậu Lê. Từ việc cầu đảo cúng tế cho đến việc làm chùa khảo tặng, nhất nhất đều có liên hệ nó. Người viết sử do đó không thể bỏ quên được những dữ kiện khách quan ấy, để đưa ra những nhận xét hoàn toàn chủ quan sai lạc nhất là về một giai đoạn Phật giáo ít biết như giai đoạn Phật giáo thời Hậu Lê. Nó đang hứa hẹn những bất ngờ cho những người chịu khó nghiên cứu nó.

Tuy nhiên, dù bằng những tiêu chuẩn nào đi nữa, người ta phải thừa nhận là, so với Phật giáo đời Lý, Phật giáo thời Hậu Lê có thể nói là tượng trưng một giai đoạn phát triển mới của nền Phật giáo Việt nam. Giai đoạn mới này bắt đầu với việc nỗ lực hàn gắn và thủ tiêu sự tách rời giữa hai tập thể Phật giáo, để cho Phật giáo hòa mình vào quảng đại quần chúng Việt nam, sống cuộc sống của họ và vui buồn với những khổ đau của họ. Điểm này sẽ giải thích cho ta thấy, tại sao trong nhịp bước Nam tiến của dân tộc ta bất cứ ngôi làng nào cũng có một ngôi chùa của nó và ngôi chùa ấy cùng với cái nhà thờ họ thường là những kiến trúc tráng lệ duy nhất của những người dân nghèo nàn sống bao bọc chung quanh chúng. Sự biến hình này của Phật giáo chắc phải khởi sự vào đầu thế kỷ thứ XV, thế kỷ bắt đầu của giai đoạn Phật giáo phát triển bởi vì cho đến cuối thế kỷ thứ XIV tập đoàn tăng lữ Phật giáo mặc dù những công nghiệp của Trần Nhân Tôn, Tuệ Tĩnh, Pháp Loa v.v..., vẫn đang còn là một thứ tập đoàn thống trị và áp bức, mà điển hình là chế độ nô lệ nông dân hình như vẫn còn được những tăng lữ Phật giáo thỏa hiệp chấp nhận một cách đương nhiên như ở trường hợp Huệ Trung Thượng Sĩ với cái áp vạn niên của ông. Chính bằng sự biến hình của nó, mà Phật giáo trong giai đoạn Nam Bắc phân tranh đã đóng góp một phần nào cho việc gìn giữ tính nhất thống của dân tộc ta và đồng hóa những người Trung hoa tới lập nghiệp tại miền Nam, minh chứng một phần nào trong cái lịch sử sống động

hiện nay của nó. Người ta có thể hỏi, sự biến hình này có thành công hay không, nhất là khi ở đất nước chia đôi chính quyền thống trị cả hai miền đều cố tình kết liên với tập thể tăng lữ Phật giáo. Nó có lẽ không thành công cho lắm, dẫn đến những phản ứng yếu ớt trong thế kỷ thứ XIX của tập thể Phật giáo trước những chính sách phản động của chính quyền nhà Nguyễn và những tham gia kháng chiến chống xâm lăng thiếu qui mô hệ thống trước những tấn công dồn dập của quân xâm lược Pháp. Sự không thành công này dĩ nhiên bắt đầu với Huệ Hồng và vua Lê Thái Tôn qua cho đến Trịnh Kiểm, Trịnh Tráng, Nguyễn Hoàng kéo cho tới Thiệu Trị, Tự Đức... Không những thế, sự kết liên ấy đôi khi dẫn tập thể tăng lữ Phật giáo tới những hành động phản động, mà thí dụ điển hình là việc chống lại cuộc cách mạng Tây sơn của thiền sư Bùi Đăng Tường vào khoảng những năm 1777 tại Quảng Ngãi. Dầu vậy, nền Phật giáo từ thời Hậu Lê trở đi đã tự nó cố gắng biến hình, cố gắng hàn gắn và thủ tiêu sự tách rời giữa tập thể tăng lữ và tập thể tại gia, mặc dù những thất bại liên tiếp của nó, mà kết quả là sự khai sinh của những tôn phái Phật giáo Việt nam mới như nền Phật giáo Hòa hảo và Cao đài và tiền thân của chúng, nền Phật giáo Đạo lành của giai đoạn chống xâm lăng thứ nhất. Nói cách khác, tuy đã thất bại, nền Phật giáo của giai đoạn Hậu Lê và Nguyễn đã thực sự cố gắng phát triển một dạng thức Phật giáo mới, mà cho ngày nay cũng vẫn chưa hiện hình hẳn, nhằm biến Phật giáo thành một thực tại



sống động của người Việt nam, đóng góp trực tiếp và tích cực vào việc bảo vệ và nâng cao đời sống kinh tế cũng như tinh thần của họ, do đó ta phải gọi nó là một thứ Phật giáo phát triển, một giai đoạn phát triển. Nó phát triển không những vì dân số Phật giáo phát triển, mà còn vì nó đã phát triển một lối sống Phật giáo mới, mà đặc tính là kết liền và hòa mình vào đời sống lao động của quần chúng. Nó đã tự chối bỏ một phần nào cái đời sống phi kinh tế và phần lao động của ít nhất những tập thể Phật giáo trước nó.

Cố nhiên, những nhận xét vừa thấy đòi hỏi những chứng cứ thực nghiệm của chúng, mà chúng tôi tất không thể nào bàn cãi thêm được trong khuôn khổ của một nghiên cứu về nền Phật giáo thời Hậu Lê. Điểm đáng nói là, ngay cả khi dựa vào việc làm của vua chúa thời này, người ta cũng không thể kết luận, như thầy Mật Thể hay Lê Thành Khôi trước đây đã làm, kiểu « Từ nay trở đi Khổng giáo sẽ ngự trị làm chủ và bắt đầu đàn áp Phật giáo. Cần phải nói là, Phật giáo lúc ấy đã hoàn toàn suy đồi từ gần một thế kỷ. Đại đa số những thầy tu ít học không hiểu biết gì nữa giáo nghĩa chính yếu của nó, mà đã bị Đạo giáo và Mật giáo làm giả mạo đi khá nhiều. Phần lớn họ đều ở chùa nhằm trốn tránh lao động và thoát khỏi những thuế má và sống nhờ vào cửa thí. » (10) Người ta không thể kết luận như vậy, không những vì những dữ kiện chúng đã vạch ra ở trên, mà còn vì những dữ kiện mới khác. Chẳng hạn, nếu cứ những báo cáo của Cương mục dịch trước, thì trong thời Hậu

Lê ta chỉ thấy nói vua Lê Thái Tôn và vua Lê Hiền Tôn có cho sửa chữa chùa Báo thiên và chùa Thiền phúc, còn về những vua khác thì hoàn toàn im lặng. Nhưng nếu cứ vào những quật liệu và di vật tìm thấy được ngày nay, thì ít nhất những vua khác cũng đã làm những công tác tương tự. Thí dụ, vua Lê Thánh Tôn với cái sắc lệnh 1461 cấm làm thêm chùa mới đã chính ông sáu năm sau đó cho dựng một tấm bia tại tháp Diên linh chùa Long đội tỉnh Hà nam. (11) Nhờ việc tìm ra tấm bia này, ta không những biết chút ít về những công tác tôn giáo của Lê Thánh Tôn, mà còn của một vị vua khác, vua Lê Thái Tổ. Tấm bia của Lê Thái Tôn cho biết rằng, ngôi tháp Diên linh do vua Lý Nhân Tôn dựng vào năm 1121; đến năm 1413 quân Minh sang chiếm nước ta và phá hủy tháp này; tới khi thâu hồi độc lập, vua Lê Thái Tổ đã sai dựng lại nó. Nói khác đi, cả vua Lê Thái Tổ lẫn Lê Thánh Tôn đã tham dự vào việc trùng tu cả ngôi chùa Long đội lẫn tháp Diên linh giữa những năm 1428 và 1467, bởi vì người ta không thể trùng tu một ngôi tháp mà không trùng tu cả ngôi chùa liên hệ với nó. Thế mà, cả Cương mục lẫn những cuốn sử trước đó đã không màng nói gì đến việc này! Sự hiện diện của bia văn Lê Thánh Tôn như vậy đặt nên câu hỏi, còn có biết bao nhiêu ngôi chùa và tháp khác do những vị vua này trùng tu ngày nay đang bị chôn vùi chưa biết tới hay đã và đang mai một với thời gian? Còn biết bao nhiêu việc làm khác của họ đối với Phật giáo, mà đã không được ghi lại? Đứng trước những dữ kiện và câu hỏi mới như

thế này, người ta không thể kết luận một cách đơn thuần sai lạc và dốt nát, như đã thấy trên, và không thể không có một vài hoài nghi về sự toàn triệt và trung thực dữ kiện của những cuốn sử của các triều đại. Công tác khám phá và khai quật khảo cổ học như thế không chỉ áp dụng cho những việc viết sử Phật giáo những giai đoạn trước thế kỷ thứ XV, mà còn cho thế kỷ XV và những thế kỷ tiếp nó. Vậy thì, người ta có thể nói gì về thái độ tôn giáo của Lê Thánh Tông và Lê Thái Tổ? Nhất là cứ vào những dữ kiện mới như loại vừa nói. Chúng ta có thể gọi nền Phật giáo Hậu Lê là nền Phật giáo suy đồi không? Ngay cả khi nhìn nó dưới tiêu chuẩn của những thời đại Phật giáo khác.

Trả lời những câu hỏi này, như đã vạch ra, chúng ta đang thiếu thốn khá nhiều tư liệu và dữ kiện. Tuy thế, nếu định nghĩa sự « hưng thịnh » của một thời đại Phật giáo như sự kết liên giữa tầng lớp Phật giáo và tầng lớp thống trị vua quan nhằm tạo ra những chùa chiền tầng lớp mới như là kết quả của nó, thì ta có thể nói là, Phật giáo thời Hậu Lê là một nền Phật giáo hưng thịnh. Phật giáo ấy là hưng thịnh, bởi vì thay vì sự kết liên tầng lớp vua quan dẫn tới sự tạo dựng ra chùa chiền, Phật tử thời Hậu Lê đã tự động chính họ gánh lấy công việc ấy, mà cái sắc lệnh năm 1461 trên đã cho ta thấy một cách khá rõ ràng. Điều đáng tiếc là, tất cả những hoạt động của những Phật tử lại không được các sử gia triều đình ghi lại. Nếu vào thời Lý ta có nhiều báo cáo về việc làm chùa dựng tháp tổ chức hội hè

và nếu vào thời Hậu Lê ta chỉ có ít hơn, thì đấy không phải vì không có những chùa chiền mới vào thời Hậu Lê, ngược lại vì những ngôi chùa ấy đã không do những vua quan tạo. Nếu định nghĩa sự « hưng thịnh » bằng việc có mặt của những « cao tăng », thì dĩ nhiên cùng một kết luận phải được nhìn nhận, bởi vì một khi tầng lớp đã tách rời ra khỏi tầng lớp thống trị và hòa mình vào đời sống của dân thường, thì cũng chính lúc đó tên tuổi họ đã bị loại khỏi ra sổ sách của tầng lớp đó. Không những thế, đa số những vị cao tăng triều Lý được chúng ta biết đều qua sự truyền thừa của Thuyền uyển tập anh, và bộ sử Phật giáo Việt nam xưa nhất còn lưu lại này được tác giả đời Trần viết, một tác giả vô danh! Nếu không, thì số cao tăng của đời Lý cũng không lên quá hai ba vị trong khoảng hai trăm năm ngự trị của nó, nghĩa là, không hơn gì số « cao tăng » được ghi lại trong cuốn sử triều đình của nhà Hậu Lê. Một lần nữa, như đã nói trên, để tiến đến việc bổ khuyết sự thiếu thốn ấy cũng như việc thiết lập một bản những cao tăng thời Hậu Lê, chúng ta, ngoài những bộ sử Phật giáo Việt nam viết sau thế kỷ XV như Cổ châu pháp vân Phật bản hạnh ngữ lục, Đạo giáo nguyên lưu v.v..., phải dựa vào những bia ký và tựa sách. Cái tên Chân Nghiêm kể trên chẳng hạn là do chúng tôi lấy từ lời tựa cho bản in năm 1750 của Thánh đăng ngữ lục. Công tác tìm những bia ký tại các chùa xưa ở miền Bắc nước ta cũng như những tựa sách do đó cần được coi như một trong những công tác cơ bản cho việc nghiên cứu số lượng và phạm cách của

tăng già Việt nam thời Hậu Lê, mà trên nguyên tắc chúng ta có thể nghĩ là không phải ít, bởi vì nếu « dân gian sùng Phật đa tạo tự quan », thì tất cả những tự quan này cũng có những kẻ gìn giữ hương khói chúng. Cuối cùng, nếu định nghĩa sự « hưng thịnh » của một giai đoạn Phật giáo bằng sự tham dự vào hoạt động chính trị của giai đoạn đó, thì Phật giáo thời Hậu Lê cũng không kém gì Phật giáo thời Lý. Việc Lê Thánh Tông ra cái sắc lệnh năm 1461 ngay lúc ông mới lên ngôi chứng thực cho ta điểm đó. Nếu những « bốc thệ đạo thích » đã không tham dự vào triều chính, thì tại sao Lê Thánh Tông lại gom họ vào với những « nội mật quan » và « nội cung nhân ». Dĩ nhiên, đây là những suy diễn, và điều này xảy ra, bởi vì ngày nay ta đã chưa biết một cách rõ ràng những âm mưu và biến cố nằm đằng sau sự lên ngôi của Lê Nghi Dân cũng như Lê Tư Thành, như đã nói trước. Tuy thế, đây là những suy diễn rất có thể và phải chăng, dựa trên những dữ kiện còn lại và xác thực.

Vậy thì, ngay cả bằng những tiêu chuẩn vừa thấy, người ta phải công nhận là, Phật giáo thời Hậu Lê là một thời đại Phật giáo hưng thịnh. Hơn thế nữa, thời đại Phật giáo này còn sở hữu một bộ mặt mới, một lối sống mới, định hình nó ra khỏi những thời đại Phật giáo trước nó và làm cho nó trở thành khởi nguyên của một giai đoạn Phật giáo mới. Bộ mặt mới ấy lối sống mới ấy, chính là sự đại chúng hóa tập thể cũng như giáo lý Phật giáo, mà kết quả là sự hàn gắn lại một phần nào sự tách rời giữa tập thể tăng lữ và tập thể tại gia và sự ra đời

một nền văn học Phật giáo thực thụ với những sự nghiệp như của Ôn Như Hầu, Nguyễn Du v.v... Và giai đoạn Phật giáo mới ấy chính là giai đoạn phát triển, giai đoạn Phật giáo, sau những đóng góp tích cực vào việc tạo nên một nước và ý thức Việt nam độc lập của những giai đoạn du nhập và hoàn thịnh, bắt đầu thực sự đi sâu vào lòng và làm phong phú đời sống tinh thần văn hóa của người Việt nam. Nó không phải là một ngẫu nhiên lịch sử, khi tác giả Truyện Kiều cũng là tác giả Văn tế thập loại chúng sinh. Nó cũng không phải ngẫu nhiên khi Hàn Mặc Tử nói đến chuyện « trời từ bi cảm động ứa sương mờ ». Nó cũng không phải một ngẫu nhiên, khi những nền Phật giáo cải tiến như Hòa hảo và Cao đài chỉ hiện diện chưa đầy nửa thế kỷ đã có thể chiếm mỗi một giáo phái khoảng tới 6% dân số miền Nam, trong lúc 6% cũng là con số của Thiên chúa giáo một tôn giáo hiện diện ở nước ta trên hơn 300 năm; dĩ nhiên con số 6% của Thiên chúa giáo ở miền Nam này (nếu kể cả dân số miền Bắc thì nó khoảng 4-5%) cũng đã khá nhiều, nếu so với con số ở Nhật bản và Trung quốc, cả hai tín đồ Thiên chúa giáo không bao giờ vượt tới 1%. Và đây là chưa kể đến trường hợp Nguyễn Trãi và Cao Sur Đãng nói trước. Phật giáo thời Hậu Lê do đó quả xứng là một nền Phật giáo hưng thịnh và phát triển, chứ không phải như một tác giả gần đây đã viết, « Đạo Phật dưới đời Hậu Lê, quả tình không có gì đáng ghi chép cả ». (12)



- (1) Trần văn Giáp, Le Bouddhisme en Annam dès origines au xiii^e siècle, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* xxxii (1932) 257-268 (BEFEO)
- (2) Đào duy Anh, Hán Việt từ điển, 1957, Saigon, 133b; Từ Hải, 1937: Hương cảng, dẫn bộ từ 52d8-10
- (3) E. Gaspardone, Bibliographie annamite. *BEFEO* xxxiv (1934) 140-143.
- (4) Điều ngự tử Mật Thê, Việt nam Phật giáo sử lược. 1943, Hà nội. tt 171-174.
- (5) Hoàng Xuân Hãn, Lý Thường Kiệt, 1966, Viện Đại học Vạn hạnh xuất bản. Những dẫn chứng dưới đây với tên Hoàng xuân Hãn là từ cuốn sách này.
- (6) Việc này chỉ nói trong Cương mục, do đó không được Hoàng Xuân Hãn dẫn ra. Thay vào đấy, ông theo Đại Việt sử ký toàn thư của Ngô Sĩ Liên và nói đến chuyện nguyệt thực, cá chết và tăng ni tụng kinh.
- (7) Con số 3.300.100 này theo bản dịch Địa dư chí của Viện Sử học ở Hà nội và những dẫn chứng của Ma xít pê rô, Le protectorat général d'Annam sous le T'ang, *BEFEO* (19.0) 680682; và của Nguyễn Thanh Nhã, Tableau économique du Vietnam aux xvii^e et xviii^e siècles, 1933 Paris, thì nhằm chỉ đến những dân đinh, những *inscrits* vì thế Ma xít pê rô đã gọi chúng là những con số (tượng tượng). Điều đáng chú ý là về một mặt ta có cuộc kiểm tra của Trương Phụ vào năm 1408, theo đấy nước ta có khoảng chừng 5.207.500 người chia ra 3.120.009 người Việt và 2.087.500 người mọi; và mặt khác số dân đinh do Nguyễn Trãi ghi lại về thời Lý Thái Tổ lại vào khoảng 700.940 người, vậy thì, như cách tính dân phu dịch của chúng tôi cho thời Lý, số dân đinh 700.940 người thời Lê số quả tương đương với dân số 5.207.500 người của nó, tức 1300 thời Lê và 1000 thời Lý. Con số 3.300.100 ấy do thế không được chúng tôi coi như số những dân đinh, mà là số của toàn bộ dân nước ta vào thời Lý. Nó như vậy không là một số tượng tượng ít nhất là về phương diện so sánh tỷ lệ số dân đinh giữa thời Lê và Lý, như chúng tôi đã tính ra. Về điểm này, cũng cần thêm là, con số 3.120.000 của vụ kiểm tra Trương Phụ không phải là con số chỉ những « *inscrits* » như Nguyễn Thanh Nhã đã cho một cách sai lầm, mà là những « an phủ dân » như Minh sử quyển 321 tờ 6a1 đã ghi. Tất nhiên, vấn đề dân số học lịch sử của nước ta hiện đang đòi hỏi những phương thức để được giải quyết. Việc cứ vào những báo cáo của người xưa thường đưa ra những trái ngược khó giải quyết. Chẳng hạn cuộc kiểm tra vào khoảng năm 2 dl, đã cho như thế này theo báo cáo của Hán thư quyển 28 hạ Địa lý chí :

Quận	Huyện số	Hộ số	Dân số
Giao chỉ	10	92440	746237
Cửu chân	7	35743	166013
Nhật nam	5	15460	69475

Đến cuộc kiểm tra khoảng năm 42, Hậu Hán thư quyền 33 Quốc quận chỉ lại thêm:

Giao chỉ	12 thành	120000 hộ	
Cửu chân	5 »	46513 »	209894
Nhật nam	5	18263 »	100676

Nhưng đến tiền bán thế kỷ thứ tư, thì Tấn thư quyền 15 Địa chí lý chỉ bảo là Giao châu có 7 quận 25600 hộ, nghĩa là, toàn bộ nước ta vào khoảng thế kỷ thứ tư dân số chưa tới ngay cả một phần tư dân số của Giao chỉ một quận Giao chỉ vào năm 42. Trước những khó khăn này, chúng tôi đề nghị là, để nghiên cứu dân số học lịch sử, cách hay nhất có lẽ là chọn một số làng, trong đó những nhà thờ họ đã có một số những gia phả với một thời gian đáng để ý như 200 năm cho đến 400 năm hay 500 năm hay xưa hơn, rồi bằng những dữ kiện khai sinh khai tử của những cuốn gia phả ấy chúng ta có thể thiết lập nên những dạng thức phát triển dân số học của chúng qua thời gian vừa nói. Từ những dạng thức ấy, chúng ta có thể thiết lập nên những công thức xác suất thực nghiệm cho việc tính ra lịch sử dân số của người nước ta qua thế kỷ. Vấn đề dân số học lịch sử của nước ta như vậy không đến nỗi tuyệt vọng, như những than vãn kiểu của Nguyễn Thanh Nhã đã giả thiết. Nó có đủ tư liệu cho ta quyết đoán.

- (8). Về những câu hỏi nguy chính cũng như niên đại của Mậu tử lý hoặc luận, xem Lê Mạnh Thát, Về vấn đề Mậu tử lý hoặc luận, 1966, Cảo bản và Sơ thảo lịch sử và điển tịch Phật giáo Việt nam.
- (9). Vấn đề điển nô của Phật giáo thời Lý đang đòi hỏi những nghiên cứu chín chắn hơn nhằm xác định mức độ phổ biến và thời gian tồn tại của nó trong cũng như ngoài Phật giáo. Việc ước lượng lực lượng điển nô của tầng già thời Lý đã không được chúng tôi làm. Tuy nhiên, cần vạch ra là, cái câu « tầng đồ gần bằng số phu dịch dân trên rất có thể đã nói đến sự gần bằng số điển nô. Trong trường hợp ấy, số lượng tầng đồ thời Lý của chúng tôi phải được xét lại. Ngoài ra, cần chú ý là, nhà chùa trở thành nơi trú ẩn của những kẻ được thưởng công không phải chỉ xảy ra dưới thời Lý, mà còn xảy ra vào thời Trần, nghĩa là cho đến cuối thế kỷ thứ 14. Chế độ điển nô có thể kéo dài hơn bốn thế kỷ.
- (10). Lê Thành Khôi, Le Vietnam, 1955, Paris, t. 219
- (11). L. Bezacier. L' Art vietnamien, 1955, Paris, t186
- (12): Thích Đức Nhuận, Đạo Phật Việt, *Tư tưởng* 8 (1971).

nam chữ cối vô minh

hồn tôi

đã quên quên hết kiếp này
anh lao đầu xuống những ngày rét căm
cơ hàn nay lúc trăm năm
hồn thiên cổ động mờ tăm bóng hình
mai kia khuất ngọn đời mình
bắt đầu anh được tồn sinh cõi này

mộng vô biên

những chiều mắt dầu trăng sao
đưa nhau về chốn chiêm bao nhiệm mầu
hồn thường núp giữa đêm thâu
đời thanh niên mộng u sầu còn vương

TU TƯỢNG

Năm thứ V Số 5 tháng 7 năm 1972

MỤC LỤC

- 1.— GIÁ TRỊ ĐỐI CHIẾU TRONG
NHỮNG TƯƠNG QUAN VĂN HÓA Tuệ Sỹ 3
- 2.— CỘNG SẢN NGA SƠ DƯỚI
MẮT MỘT NGƯỜI NGA Lê Tôn Nghiêm 45
- 3.— DỊCH LẠI MẤY ĐOẠN VĂN
TRONG CƯƠNG MỤC VỀ TÌNH
TRẠNG PHẬT GIÁO THỜI HẬU LÊ Lê Mạnh Thát 69
- 4.— THƠ } Trần Duyên Tường
 } Nam Chử

Giá 90\$.

TU TƯỢNG số 6 + 7

ngày 15 - 9 - 1972

SỐ ĐẶC BIỆT :

VẠN HẠNH THIÊN SƯ và
Ý THỨC TỰ CHỦ của DÂN TỘC

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



TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

Đã phát hành

Tập III

CỦA THƯỢNG TỌA THÍCH MINH CHÂU

CỦA KIẾN TÁC 2 TR. NGUYỄN BA LĂNG

Đang in

Tập IV

CỦA THƯỢNG TỌA THÍCH MINH CHÂU

TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

Đã phát hành

• **TRƯỜNG BỘ KINH**

(*DÌGHA – NIKÀYA*)

Tập III

của THƯỢNG TỌA THÍCH MINH CHÂU

• **KIẾN TRÚC**

PHẬT GIÁO VIỆT NAM

của Kiến Trúc Sư NGUYỄN BA LÃNG

Đang in

• **TRƯỜNG BỘ KINH**

(*DÌGHA – NIKÀYA*)

Tập IV

của THƯỢNG TỌA THÍCH MINH CHÂU